

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**ELEŞTİREL ULUSLARARASI İLİŞKİLER
TEORİSİ: FRANKFURT OKULU ÜZERİNDEN
YENİDEN BİR DEĞERLENDİRME**

Emre Baran PAK

2502180329

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. ATEŞ USLU

İSTANBUL – 2024

ÖZ

**ELEŞTİREL ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİSİ: FRANKFURT
OKULU ÜZERİNDEN YENİDEN BİR DEĞERLENDİRME**

EMRE BARAN PAK

Frankfurt Okulu veya Eleştirel Teori, Batı Marksizmi ile bağlantılı entelektüel bir gelenek olarak ortaya çıkmış ve özellikle Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne etkide bulunmuştur. Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi genellikle Antonio Gramsci'nin ve Jürgen Habermas'ın fikirlerine dayanmaktadır. Habermas, Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu ile doğrudan ilişkilendirilebilen bir düşünürken, Gramsci'nin Batılı Marksist olarak kabul edilmesi ve Frankfurt Okulu yazarları üzerindeki dolaylı etkisi dikkat çekmektedir. Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde, genellikle ilk iki kuşak düşünürlerin görüşlerine yer verirken, Axel Honneth gibi üçüncü kuşak düşünürlerin yaklaşımları ise yeterince incelenmemiştir.

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde Robert Cox'un ve Andrew Linklater'in çalışmaları öne çıkmaktadır. Cox, Gramsci'nin "hegemonya" kavramını uluslararası düzeyde yeniden yorumlayarak, küresel hegemonyaya karşı karşı-hegemonya oluşturma yollarını araştırmıştır. Linklater ise Habermas'ın "diyalojik evrensel topluluk" kavramından yola çıkarak ulus-devletin ötesinde ahlâkî-normatif politik toplulukların oluşum imkânını incelemektedir. Bu iki düşünürün yaklaşımları, Cox'un küresel hegemonya ve Linklater'in evrensel diyalojik topluluklar olarak iki temel yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Cox'un hegemonya yaklaşımının uluslararası düzeyde metodolojik sorunlar yaratması ve Linklater'in evrensel ahlâkî normatif topluluklar yaklaşımındaki demokratik açık, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde daha kapsamlı bir teorileştirme ihtiyacını göstermektedir. Habermas ve Honneth'in, Hegel'in erken dönem eserlerinden temellük ettikleri "özneler arası" kavramı bu teorik boşluğu doldurabilir. Habermas, bu kavramı dil, söylem ve demokratik müzakere ile ilişkilendirirken, Honneth toplumsal özgürlüğü özneler arası tanınma paradigması üzerinden değerlendirmiştir.

Honneth, toplumsal özgürlüğü, etik yaşam, bireylerin özerkliklerinin tanınması ve korunması ile ilişkilendirir. O, toplumsal değişimi teşvik etmek için etik politik kurumların daha kapsayıcı hale getirilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca, toplumsal özgürlük, kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve demokratik irade oluşturma süreçleri arasındaki uyumla sağlanır. Honneth'in yaklaşımı, demokratik katılımın eşit olmayacağı gerçeğini kabul ederek daha özgür ve eşit bir kamusal katılımın koşullarını ortaya koyar.

Habermas ve Honneth, demokratik bir toplumun temelini, bireylerin istek ve taleplerinin özgürce tartışılabildiği canlı bir sivil toplum olduğunu savunurlar. Bununla birlikte, toplumsal bütünlüğü yeniden inşa etmek için hukukun ve medyanın rolünü vurgularlar. Habermas'ın hukuka yüklediği aracı rol, Honneth tarafından daha çok medya aracılığıyla değerlendirilir.

Cox'un yukarıdan aşağı teorileştirme yaklaşımı ile Linklater'ın ahlâkî-normatif topluluklar yaklaşımlarındaki eksiklikleri gidermek için, aşağıdan yukarı teorileştirme gerekliliği ortaya çıkar. Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde toplumsal hareketlerin ulusal ve uluslararası düzeyde tanınması ve değerlendirilmesi, demokratik açığın kapatılması için önemlidir. Ulus-devletler etrafında şekillenen kolektif kimliklerin tamamen ahlâkî ve normatif temellerden yoksun olduğunu iddia etmek abartılı olsa da, toplumsal grupların kendi koşullarına göre özgürleşme süreçleri bu teori içinde kritik bir öneme sahiptir.

Bu çalışma, Eleştirel Teori ile Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin bağlantısını, ikinci ve üçüncü jenerasyon düşünürler, özellikle Habermas ve Honneth üzerinden kurmayı amaçlamaktadır. Gelecekteki çalışmalar, Eleştirel Teori'nin postkolonyal yaklaşımlar ve toplumsal cinsiyet literatürü ile etkileşimini de ele alarak mevcut teorik eksiklikleri gidermeye katkı sunabilir.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Teori, Frankfurt Okulu, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi, Hegel, Honneth

ABSTRACT
**CRITICAL INTERNATIONAL RELATIONS THEORY: A RE-
EVALUATION THROUGH THE FRANKFURT SCHOOL**
EMRE BARAN PAK

The Frankfurt School or Critical Theory emerged as an intellectual tradition linked to Western Marxism and particularly influenced Critical International Relations Theory. Critical IR Theory is often based on the ideas of Antonio Gramsci and Jürgen Habermas. While Habermas is a thinker who can be directly associated with Critical Theory or the Frankfurt School, Gramsci is considered a Western Marxist and his indirect influence on Frankfurt School writers is noteworthy. While Critical IR Theory generally includes the views of the first two generations of thinkers, the approaches of third generation thinkers such as Axel Honneth have not been sufficiently analyzed.

The works of Robert Cox and Andrew Linklater stand out in Critical IR Theory. Cox reinterpreted Gramsci's concept of “hegemony” at the international level and explored ways of creating counter-hegemony against global hegemony. Linklater, on the other hand, draws on Habermas's concept of “dialogical universal communities” to examine the possibility of the formation of moral-normative political communities beyond the nation-state. The approaches of these two thinkers reveal two main approaches: Cox's global hegemony and Linklater's universal dialogical communities.

The methodological problems of Cox's hegemony approach at the international level and the democratic shortcomings of Linklater's universal moral normative communities approach demonstrate the need for a more comprehensive theorization in Critical IR Theory. Habermas and Honneth's concept of “intersubjectivity”, which they derive from Hegel's early works, can fill this theoretical gap. While Habermas relates this concept to language, discourse and democratic deliberation, Honneth evaluates social freedom through the paradigm of intersubjective recognition.

Honneth associates social freedom with ethical life and the recognition and protection of individuals' autonomy. He argues that ethical political institutions need to be made more inclusive in order to promote social change. Moreover, social

freedom is achieved through the harmony between personal relationships, market society and democratic will-formation processes. Honneth's approach lays out the conditions for a freer and more equal public participation, recognizing that democratic participation will not be equal.

Habermas and Honneth argue that the foundation of a democratic society is a vibrant civil society in which individuals' wishes and demands can be freely discussed. However, they emphasize the role of law and the media in rebuilding social cohesion. The mediating role that Habermas attributes to law is seen by Honneth as more mediated through the media.

In order to overcome the shortcomings of Cox's top-down theorizing approach and Linklater's moral-normative communities' approach, bottom-up theorizing becomes necessary. In Critical International Relations Theory, the recognition and evaluation of social movements at the national and international level is important for closing the democratic deficit. Although it is an exaggeration to claim that collective identities shaped around nation-states are completely devoid of moral and normative foundations, the processes of emancipation of social groups according to their own conditions are of critical importance in this theory.

This study aims to link Critical Theory and Critical IR Theory through second and third generation thinkers, especially Habermas and Honneth. Future studies can contribute to fill the current theoretical gaps by addressing the interaction of Critical Theory with postcolonial approaches and gender studies.

Keywords: Critical Theory, Frankfurt School, Critical International Relations Theory, Hegel, Honneth

ÖN SÖZ

Bu tez çalışması, Eleştirel Teori-Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi arasındaki bağı, Frankfurt Okulunun II. ve III. jenerasyon düşünürleri olarak kabul edilen Jürgen Habermas ve Axel Honneth üzerinden, G.W.F. Hegel'in erken dönem eserlerine kadar giderek yeniden kurmaktadır. Ayrıca, Eleştirel Teori'nin Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne katkısını, bu alandaki önemli teorisyenler olan Robert Cox'un ve Andrew Linklater'ın çalışmalarına odaklanarak incelemektedir.

Tez çalışmasına giden süreçte ve doktora serüvenim boyunca teşekkür etmem gereken çok kişi var. Öncelikle kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ateş USLU'ya minnettarım. Ondan aldığım Siyaset Teorisinde Temel Tartışmalar, Eleştirel Teori ve Hegel dersleri olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmazdı. Tez izleme komitesinde yer alan diğer hocalarım; Prof. Dr. Beyza Çağatay TEKİN'e ve Doç. Dr. Ertan EROL'a müteşekkirim. Tez izleme komitesinde bulunan hocalarımdan değerli eleştirileri bu tez çalışmasının ana hatlarının, çerçevesinin ve izleğinin ortaya çıkmasında bana yol gösterdi. Doktora tez sürecinin sonunda, tez savunma jürisinde yer alan ve beni bu tez çalışmasının potansiyeli ile ilgili cesaretlendiren Doç. Dr. Hakan GÜNEŞ'e, Doç. Dr. F. Selcan SERDAROĞLU POLATAY'a ve Dr. Öğr. Üyesi Tuncer BEYRİBEY'e değerli yorumları, değerlendirmeleri ve eleştirileri için teşekkür borçluyum.

Elbette lisansüstü eğitimi gibi uzun bir süreçte yol arkadaşlıkları pek kıymetlidir. Bu süreç boyunca dostlukları ve yardımları için Ali ATILGAN'a, Aynur Başurgan ATILGAN'a, Fatih TEKİN'e, Okan GÜLBAK'a, Özcan SERT'e, Semih EVCİMAN'a, Yunus AYDOĞDU'ya, Yusuf AVAR'a, Yusuf Zakir BASKIN'a ve Yusuf HALHALLI'ya çok teşekkür ederim.

Bu tez çalışmasını, sevgili annem Münevver PAK'a ve sevgili babam Mustafa PAK'a ithaf ediyorum.

Emre Baran PAK

İSTANBUL, 2024

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
TABLolar LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	11

BİRİNCİ BÖLÜM

LİTERATÜR ANALİZİ

1.1. Eleştirel Teori ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi	27
1.2. Sonuç	60

İKİNCİ BÖLÜM

HEGEL, BATI MARKSİZMİ ve FRANKFURT OKULU

2.1. Batı Marksizmi ve Frankfurt Okulu	64
2.2. Özneler Arasılık ve Tanıma: Hegel, Habermas ve Honneth	86
2.2.1. Hegel'in Etik Yaşam Sistemi (System der Sittlichkeit) (1802-1803)	86
2.2.2. Hegel'in İlk Tin Felsefesi (Philosophie des Geistes) (1803-1804).....	93
2.2.3. Hegel'in Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri (Jenaer Realphilosophie II) (1805-1806)	101
2.3. Habermas'ın ve Honneth'in Hegelyan Özneler Arasılığa ve Tanımaya Dönüşü	112
2.3.1. Habermas'ın İletişimsel Eylem Teorisi ve Hukuk-Demokrasi Teorileştirmesi	113
2.3.2. Axel Honneth ve Tanınma Teorisi.....	133
2.3.3. Axel Honneth'in Toplumsal Özgürlük Yaklaşımı.....	141
2.4. SONUÇ	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIMANIN ULUSLARARASILASTIRILMASI: "ULUSAL" ve "ULUSLARARASI" ARASINDA TANIMA VE TANINMA

3.1. Tanıma, Tanınma ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi	176
3.2. Sonuç	194
SONUÇ.....	196
BİBLİYOGRAFYA	203
ÖZ GEÇMİŞ.....	225



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1.	
“Batı Marksizmi” Düşünürleri.....	66
Tablo 2.2	
Dizge ile Yaşama Evreni Arasındaki İlişkilerin Dizge Perspektifinden	
Görünüşü.....	121
Tablo 2.3.	
Toplumsal Tanınma İlişkilerinin	
Yapısı.....	138



KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
BM	: Birleşmiş Milletler
Bkz	: Bakınız
DTÖ	: Dünya Ticaret Örgütü
IMF	: Uluslararası Para Fonu
OECD	: Ekonomik Kalkınma ve İş Birliği Örgütü

GİRİŞ

Uluslararası İlişkiler çalışmaları arasında; bilhassa Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde, baş harfleri büyük ya da küçük olmak üzere Eleştirel Teori'den bahsedilir. Baş harfleri küçük olan eleştirel teori genellikle Uluslararası İlişkiler çalışmalarındaki Neorealist veya Neoliberal yaklaşımları eleştiren çalışmalar için kullanılırken, baş harfleri büyük olan Eleştirel Teori ya da Uluslararası İlişkiler yazınındaki ismiyle Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi belli bir okula veya ekole atıfta bulunmak için kullanılır: Frankfurt Okulu.

Frankfurt Okulu, "Batı Marksizmi" olarak nitelendirilen bir düşünce geleneği ile yakından ilişkilendirilen ve birçok düşünce okulu gibi kuşaklar arası kanonik bir düşünce geleneği oluşturduğu kabul edilen düşünce ekollerden birisidir. Kimilerine göre zayıf yöntemsel tutarlılık ile belli bir izlek takip eden Okul, kimilerine göre ise metateorik, metodolojik ve epistemolojik tutarlılıktan yoksundur. Bu durum çoğunlukla, Okul düşünürlerinin, birinci jenerasyondan üçüncü jenerasyona kadar çok çeşitli konularla ilgilenmesiyle yakından ilgilidir. Zira Eleştirel Teori düşünürlerinin çalışma alanı psikanalizden, sosyolojiye ve hatta sanatın toplumdaki rolüne kadar genişlemiştir. İkinci jenerasyon içerisinde kabul edilen Jürgen Habermas'ın öncülüğünde Okulun ilgi alanına; Kant, Hegel, Marx ve Freud gibi düşünürler ile birlikte Anglo-Amerikan analitik filozoflarının fikirlerinin girdiği söylenebilir.

Batı Marksizmi, bir düşünce geleneği olarak 1914'teki İkinci Enternasyonel'in çökmesiyle Marksizmin yenilgisine, Ekim Devrimi sonrasında Soyvetler Birliği'nde gelişen Stalinizasyona ve ideolojik unsurları giderek artan diyalektik materyalizme karşı (Marksizm-Leninizm) düşünsel bir tepki ile ortaya çıkmıştır. Batılı Marksistler arasında bilhassa György Lukács, erken dönem eserleriyle; Hegel ve Alman idealistleri üzerinden Marks'ın fikirlerini sistematik bir şekilde ele alan ilk Marksist düşünürdür. Lukács, Marx'ın "meta fetişizmi" kavramından esinlenerek "şeyleştirme", "yabancılaşma", "meta üretimi", Weberyan "rasyonalite", "bütünlük", "bürokratik ve teknolojik rasyonalizm" vb. kavramlaştırmalar üzerinden geliştirdiği yaklaşımları ile Frankfurt Okulu düşünürleri üzerinde bilhassa etkili olmuştur.

Nitekim Lukács'ın geleneksel Marksizm dışındaki ilham arayışı, Frankfurt Okulu düşünürlerinin burjuva kültürü eleştirilerine esin kaynağı olmuştur. Okul düşünürleri Lukács'ın yanı sıra, Karl Korsch ve Antonio Gramsci gibi Batılı Marksist yazarların düşüncelerinden de etkilenmiştir. Nitekim sonraki çalışmalarında Spinoza'dan, Kant'tan, daha çok Hegel'den ve Weber'den temellük ettikleri düşüncelere yer vermişlerdir.

İlginç bir şekilde; Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nden bahsedilirken çoğunlukla İtalya doğumlu yazar Antonio Gramsci'ye ve zaman zaman Almanya doğumlu yazar Jürgen Habermas'ın çalışmalarına atıfta bulunulur. Bu iki düşünürün fikirlerine dayalı yaklaşımların baş harfleri büyük olan Eleştirel Teori ile anılması ise bu düşünürlerin Uluslararası İlişkiler yazınına temellükünde önemli bir soruna işaret etmektedir. Zira Habermas, doğrudan doğruya Eleştirel Teori ile ya da Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilebilecek bir düşünürken, Gramsci, Batılı Marksist yazarlar arasında kabul edilip sonraki dönem Frankfurt Okulu yazarları üzerinde yalnızca dolaylı bir etkisi olan bir düşünürdür. Kaldı ki Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde genellikle birinci ve ikinci jenerasyon içerisinde kabul edilen yazarların düşünceleri aktarılırken, sürpriz bir şekilde üçüncü jenerasyon içerisinde değerlendirilen Axel Honneth gibi düşünürlerin yaklaşımlarına çok az ilgi gösterilmiştir.

Bu çerçevede, Robert Cox'un ve Andrew Linklater'ın çalışmaları, Eleştirel Teori veya Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilen düşünürler olarak Gramsci'ye ve Habermas'a sıklıkla başvuran ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi yazınına katkıda bulunan yazarlar olarak öne çıkmaktadır. Cox'un ve Linklater'ın Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne yönelik yaklaşımlarının tarihsel bağlamı ise dikkate değerdir. İki yazar, bir yandan Uluslararası İlişkiler disiplini içerisindeki ve haricindeki bazı etkili çalışmaların yayımlanmasından sonra kendi isimlerini duyuracak eserleri üretebilmişlerdir. Zira Cox'un "küresel hegemonya" yaklaşımında merkezî bir rol oynayan Gramsci'nin fikirlerini sunan "Hapishane Defterleri" başlıklı eseri, 1971 yılında İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır.

1970’ler boyunca, Eleştirel İlişkiler Teorisi yazınına doğrudan etkileyen, Frankfurt Okulunun ikinci jenerasyonundan olduğu kabul edilen Habermas’ın ve Fransa doğumlu Postyapısalcı Foucault’nun çalışmaları da İngilizceye çevrilmiştir. Habermas’ın “Bilgi ve İlgi-Çıkar”, “Rasyonel Bir Topluma Doğru: Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset”, “Teori ve Praksis: Sosyo-Felsefî Çalışmalar”, “Geç Kapitalizmde Meşrulaştırma Sorunları”, “İletişim ve Toplumun Evrimi” başlıklı çalışmaları ile Foucault’nun “Şeylerin Düzeni: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi”, “Dil Üzerine Söylem” ve “Disiplin ve Cezalandırma: Hapishanelerin Doğuşu” başlıklı eserleri İngilizce çevrilip yayımlanmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra, Uluslararası İlişkiler Teorisi çerçevesinde; 1970’lerin sonlarına doğru hem Cox’un hem de Linklater’ın eleştiri getireceği Kenneth Waltz’un “Uluslararası Politika Teorisi”, Hedley Bull’un “Anarşik Toplum” ve Robert O. Keohane ile Joseph S. Nye’nin “Güç ve Karşılıklı Bağımlılık” başlıklı eserleri yayımlanmıştır ki iki yazar 1980’lerin başlarından itibaren kendi çalışmalarının çoğunu bu Neorealist ve Neoliberal yaklaşımların eleştirilerine ayıracaktır.

1980’lerin başına gelindiğinde, Uluslararası İlişkiler Teorisi çerçevesinde büyük teorik çalışmalar daha çok Neorealist, Neoliberal ve İngiliz Okulu kaynaklıdır. Fakat diğer yandan, 1970’lerde diğer disiplinlerde yayımlanan çalışmalarla, Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde çoğunlukla Habermas ve Foucault gibi düşünürlerin çalışmalarına dayanan metateorik, metodolojik ve epistemolojik eleştiriler Neorealist ve Neoliberal yaklaşımlara yöneltilmiştir. Bu durum Uluslararası İlişkiler Teorisi’nde birbirine rakip metodolojik, epistemolojik ve ontolojik eğilimler ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Uluslararası İlişkiler Teorisi’nin iki trajedisi vardır: Biri ulus-devleti aşırı önemsemek, diğeri ise hemen hemen hiç önemsememektir. Bu dönem içerisinde Cox’un ve Linklater’ın teorik kurguda bulunma “cesareti” göstermesi ise dikkate değerdir. Çünkü 1980’ler boyunca Postyapısalcı, herhangi bir teorik kurguyu kıyasıya eleştiren, onları “temelcilik” (foundationalism) ile suçlayan, büyük anlatıların toptan reddi ile adeta başka bir büyük anlatı oluşturan, ağırlıklı olarak 1980’ler ve 1990’lar boyunca süren ve günümüze kadar devam eden değer, metot, teknik ve perspektif odaklı metateorik ve metodolojik yaklaşımlar Uluslararası İlişkiler Teorisi’ni bir

çıkamaz sokağa girdirmiş ve Uluslararası İlişkiler çalışmaları içerisindeki “paradigmatik mezhepçilik” daha da belirgin bir hale gelmiştir. Bu dönemde Habermas’ın ve Foucault’nun yaklaşımlarından etkilenen eleştirel Uluslararası İlişkiler çalışmaları, Postyapısalcı bir dönüş yaparak Neorealist ve Neoliberal çalışmalarda sıklıkla yer verilen “anarşi”, “ulusal çıkar” veya “evrensel çıkar”, “egemenlik”, “topluluk”, “güç”, “iç”, “dış”, “ulusal” ve “uluslararası” gibi kavramların yapısökümüne odaklanmıştır.

Cox’un araştırmaları, daha çok Gramsci’den temellük ettiği “hegemonya” kavramına ve uluslararası seviyede ortaya çıkan küresel hegemonyaya karşı nasıl karşı hegemonya meydana geliştirilebileceğine odaklanmaktadır. Linklater’ın çalışmaları ise Habermas’ın ulus-devlet haricinde (politik) topluluğun ahlâkî sınırlarını genişleten ve haksız dışlamaya karşı mücadeleyi uluslararasılaştıran “diyalojik evrensel topluluk” kavramlaştırmasından hareketle; ulus-devlet haricinde “ahlâkî-normatif politik topluluğun” oluşma ve ortaya çıkma ihtimalini analiz etmektedir. Böylece Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ile ilgili iki önemli izlek de ortaya çıkmış olmaktadır. İlk olarak, Cox’un Gramsci’den temellük ettiği “küresel hegemonya” teorisi, diğer ise Linklater’ın Habermas’tan ve diğer eleştirel teorisyenlerden esinlenerek oluşturduğu “evrensel diyalojik topluluklar” veya ulus-devlet haricindeki ahlâkî-normatif politik topluluklara yönelik yaklaşımları.

Eleştirel Teori’nin Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne tâemellükü hem metodolojik hem de epistemolojik olarak sorunsuz değildir. Bu sorunların ortaya çıkmasında hiç şüphesiz büyük oranda Uluslararası İlişkiler yazınında hem Neorealist ve Neoliberal yazında hem de bu okulların ürettiği yaklaşımlara yönelik eleştirilerde bilhassa 1970’li ve 1980’li yıllarda ABD akademiyasının hegemonyası dikkate değer bir rol oynamıştır. Zira bu dönemde Cox’un araştırmalarının oluşturduğu istisna ile birlikte; birçok eleştirel Uluslararası İlişkiler çalışması, teorik tartışmaların metodolojik, metateorik ve epistemolojik taraflarına odaklanmayı, Marksist üretim, birikim ve dağıtım paradigmalarından kaçınmak için bir yol olarak kullanmıştır. Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’nin Eleştirel Teori’yi temellükünde diğer bir metodolojik ve epistemolojik sorun, Cox’un ve Linklater’ın çalışmaları kapsamında

“hegemonya”, “ahlâkî normatif politik topluluklar” ve “evrensel diyalojik topluluklar” kavramları üzerinden gelişen bir izlek dahilinde değerlendirilebilir.

Gramsci'nin düşünceleri, Cox tarafından Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne "küresel hegemonya" yaklaşımı çerçevesinde entegre edilmiştir. Gramsci'nin, belirli bir ulus-devlet kapsamında ve sivil toplum bağlamında geliştirdiği hegemonya kavramını, Cox uluslararası düzeyde yeniden yorumlamıştır. Yani Gramsci, “sivil toplum” kavramını, bireylerin politik kimliklerini oluşturdukları toplumsal, politik veya kamusal alanı (sphere) ve kolektif veya politik kurumları tanımlamak için kullanmıştır. Diğer bir deyişle, sivil toplum; kolektif kimlikler aracılığıyla Ben'in Biz olduğu toplumsal alandır. Dolayısıyla Gramsci, tarihsel analizini “devlet= politik toplum + sivil toplum” denkleminde açıkça göstermektedir. Hegemonyanın kapsamı ve etkililiği ise toplumsal çekişmenin varlığıyla veya yokluğuyla ulus-devlet çerçevesinde değerlendirilir. Fakat Gramsci'nin ulus-devlet seviyesinde ele aldığı hegemonya yaklaşımı, Cox'un yaptığı gibi uluslararası seviyede yorumlanınca bazı metodolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Zira Cox'un ekonomi-politik yaklaşımı karşılaştırmalı olarak değerlendirildiğinde; “uluslararası devlet = küresel politik toplum + küresel sivil toplum” denklemi pek bir anlam ifade etmemektedir. İkinci olarak Cox, Waltziyen Neorealizmin yapısalcılığına atıfla “karşı hegemonya” önererek, her ne kadar onun ulus-devlet ile bağlantısını “uluslararasılaşan devlet” yaklaşımıyla ortaya koysa da yukarıdan aşağıya ekonomik-yapısalcı bir yaklaşım getirmektedir.

Linklater ise marjinalleştirilmiş ve dışlanmış toplulukların ulus-devletin etrafında şekillenen kolektif kimlikten dışlandığını ileri sürer ve modern ulus-devletin dışında politik, ahlâkî ve normatif topluluklar oluşturulması gerektiğini savunur. Fakat bu politik topluluklar hem ulus-devlet çatısı altında hem de ulusötesi bir şekilde kurulabilir ve kurulmalıdır. Linklater, bu düşüncelerini teorize ederken Habermas'ın ve kısmen Kant'ın fikirlerinden faydalanır. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisine ve söylem etiğine yönelik fikirleri Linklater'ın araştırma çizgisinde kayda değer bir rol oynar. Bu nedenle Linklater, “evrensel diyalojik topluluklar” yaklaşımıyla, ulus-devlet ve yurttaş olma edimi dışında, sadece “insan” olarak evrensel bir biçimde diyalog içerisinde bulunan ve özneler arası şekillenen; kozmopolit politik, ahlâkî ve normatif

topluluklar oluşturmanın imkânlarını sorgular. Fakat Linklater'ın Avrupa merkezci bir biçimde yorumladığı evrensel ahlâkî normatif topluluklar yaklaşımında önemli bir demokratik açık (democratic deficit) kendisini gösterir. Çünkü diyalojik olarak oluşturulan bu toplulukların özneler arası tanıma pratiğı içerisinde nasıl meşruluk kazanacağı net değildir.

Cox'un yapısalcı ve yukarıdan-aşağı bir araştırma çizgisi takip eden karşı hegemonya yaklaşımı ile Andrew Linklater'ın modern ulus-devletin dışındaki ahlâkî-normatif topluluk oluşumlarına ilişkin düşünceleri Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde birlikte yorumlandığında; esasen aşağıdan-yukarıya bir teorileştirmeye ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu sayede Waltziyen yapısalcılığa karşı, başka tür bir yapısalcılık da üretilmemiş olacaktır. Habermas'ın ve Honneth'in Hegel'in erken dönem veya Jena dönemi eserlerinden temellük ettiğı özneler arasılık düşüncesi bu çerçevede Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'ndeki teorik açığı gidermede yardımcı olabilir. Zira Habermas önce "İletişimsel Eylem Teorisi" (1981) başlıklı eseri ile daha sonra "Gerçekler ve Normlar Arasında Hukuk ve Demokrasinin Söylem Teorisine Katkıları" (1992) başlıklı çalışmasıyla Hegelyan özneler arasılık fikrini dil, söylem, demokratik müzakere ve hukuk ile ilişkilendirmiş olur. Honneth ise benzer şekilde "Tanınma Mücadelesi: Toplumsal Çatışmaların Ahlâkî Grameri" (1992) ve "Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri" (2014) başlıklı çalışmaları, Hegel'in erken dönem özneler arası tanıma paradigmasını geliştirerek "toplumsal özgürlük" yaklaşımıyla entegre eder. Habermas, kendi yaklaşımında ele aldığı "meşruiyet krizi" veya "demokratik açığı" "aracı-ortam olarak hukuk" önerisiyle gidermeye çalışır. Bu öneri, özellikle Linklater'ın ahlâkî-normatif topluluklar yaklaşımında demokratik açığın yeni bir çerçevede ortadan kaldırılmasında önemli bir rol oynar.

Hegel'in Jena dönemi çalışmaları olan "Etik Yaşam Sistemi" (System der Sittlichkeit)(1802-03), "İlk Tin Felsefesi" (Philosophie des Geistes)(1803-04) ve "Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri" (Jenaer Realphilosophie II)(1805-06) dikkate ve incelemeye değer çalışmalardır. Hegel, doğayı da kapsayan bir felsefî sistem oluşturmayı hedeflediğı çalışmalarında; Habermas'ın ve Honneth'in dikkat çektiğı aile, sivil toplum, devlet ve etik yaşam gibi duraklara odaklanır. Jena dönemi

eserlerinde bir tanınma paradigması geliştiren Hegel; kişinin, verili bir toplumdaki halkın toplumsal/kamusal ve kültürel birikiminin toplamı olarak nitelendirilebilecek "tin" ile doğadan ayrıştığı andan itibaren başlayan hikayesini ele alır. Bu süreçte, kişi çocukken ebeveynleri tarafından birlikteliğin sembolü olarak tanınır ve sevilir. Nitekim halk bilincine ulaşan toplumsallıkta ebeveynler kendi bilinçlerini çocuklarına aktararak halk bilincine giden yolu açar. Diğer bir deyişle, insanın toplumsallaşması aile ile başlar.

Kişi, yetişkinliğinde ise zihin kapasitesi, hafızası ve dili sayesinde özneler arası etkileşim yoluyla rasyonel bir fail olarak hayata atılır. Sivil toplumda öznenin evrenselleşmesi ya da diğer bir ifadeyle, homojen bir “etkileşim eşine” dönüşmesi gerekir. Bunun yapılmasını sağlayan ise emek, mülkiyet, para ve ticaret aracılığıyla kişinin hakkın ve mülkün sahibi olmasıdır. Yani Hegel’in dil, emek, bellek ve aile arasındaki ilişkiyi anlattığı bölümlerde özneler arası bilinç oluşumunun izleri daha belirgindir. Hegel, kurumların ve kuralların bir toplumda veya bir kendi deyişiyle bir halkta (Volk) cisimleşerek “halk tını” oluşturduğunu ve bu halkta cisimleşen anayasanın ortaya çıktığını belirtir. Sivil toplum durağında, “özdeş failler” veya “etkileşim eşi” olan insanlar, devlet durağında “tüzel kişi” olarak “yasal özdeşlik” kazanırlar. Fakat Hegel, bireyin haklarla donanmış “tüzel kişi” olarak ortaya çıkışını ve özneler arası tanınmayı, “özel mülkiyet hakkının” oluşturduğu bir paradigma dahilinde yorumlar. Karşılıklı tanıma yoluyla birey, hakla donatılarak varlığını evrenselleştirir. Kişi, aileden sonraki durakta tanınma talep ettiği başka bireyler bulur. Böylece toplumsal yaşama giriş, yasal haklarla donanmış olmaya mümkün olur çünkü kişi, özne-nesne anti-tezini aşarak kimliğine yasal hak kazandırmış, diğer bir deyişle; tanınmış olur. Kişinin sivil toplumda burjuva özel hukukuna ve burjuva kamusal alanına uygun bir şekilde mülk sahipliği üzerinden giriş yapması Hegel için tanınma paradigmasının önemli unsurlarındandır. Çünkü mülkiyet üzerinden karşılıklı sahip olarak bir “tanınma” kurulmuş olur.

İnsanlar, bilhassa dil ve emek ya da fiziksel dünyayı dönüştürebilme yetenekleri sayesinde kendi kendini yaratan, kurumların ve değerlerin “yaratıcısı” olarak ortaya çıkar. Hegel’in burada üzerinde bilhassa durduğu nokta dilin, emeğin ve belleğin kamusalılığıdır. Zira dili; din ve sanat ile birlikte bir toplumda ortaya çıkan

“manevi birliğin büyük aracı” olarak görür. Yani toplum; dil, dini deneyim ve sanat aracılığıyla kültürel olarak yeniden birleşir.

Hegel, “Tin’in Fenomenolojisi” (1807) başlıklı eseriyle birlikte özneler arası tanıma paradigmasından koparak daha çok bilinç felsefesine yönelmiştir. Jena dönemi çalışmalarında özneler arası tanınma ya da etkileşim yoluyla toplumsal “ben”in nasıl toplumsal “biz” olarak oluştuğuyla ilgilenen Hegel’in düşünceleri, “tin” kavramlaştırması üzerinden tedricen tinin öz bilgisinin öz düşünümüne doğru yönelir. Habermas ve Honneth, bu nedenle, Hegel’in Jena dönemi çalışmalarını “özneler arası” çerçevesinde önemli bulur. Habermas daha çok dilin, söylemin ve hukukun kamusal alanına veya diğer bir deyişle dağılan toplumsal bütünü yeniden bir araya getirmedeki rolüne odaklanırken, Honneth hemen hemen yine aynı amaçla kapsamlı bir “özneler arası tanıma” paradigması geliştirmiştir.

Habermas, “İletişimsel Eylem Teorisi” (1981) ve “Gerçekler ve Normlar Arasında Hukuk ve Demokrasinin Söylem Teorisine Katkıları” (1992) başlıklı çalışmaları birlikte değerlendirildiğinde; Hegelyan özneler arası bir karşılık paradigmasını benimseyerek Hegelyan tin yaklaşımının, “biz olarak ben” yorumunu kabul etmiş olduğu görülür. Nitekim Habermas bu çalışmalarında “meşruiyet krizini” ya da “demokratik açığı” toplumun alt dizgelere bölünmüş olmasıyla ilişkilendirir. Modern toplumun parçalı yapısını yeniden bütünleştirme çabası, Habermas’ı, Hegel ve diğer Alman idealistleri ile birleştiren bir noktadır. Habermas’a göre burjuva kamusal alanı ve burjuva özel hukuku ile birlikte; kamusal alan-özel alan ayrımı ortaya çıkmıştır. Bunun ortaya çıkardığı diğer bir sonuç, yaşam evreninin (Lebenswelt), iktisat ve devlet/kamu yönetimi alt dizgelerine ayrılmış olmasıdır. Hukuk ise böylesi bir toplumsal yapı içerisinde modern doğal hukukta olduğunun aksine, “aracı-ortam” (medium) olma ve toplumu bütünleştirme işlevini kaybeder. Habermas böylece demokrasi-hukuk ilişkisini kurmuş olur.

Habermas’ın hukuk devletinin işlemlerini demokrasinin gerek şartı olarak görür. Bunun için gereken ise öncelikle toplumda ortaya çıkan “eylem koordinasyon mekanizmalarının” sağlıklı bir şekilde işlemleridir. Zira bu sayede toplumsal iletişim ve etkileşim söz konusu olabilir. Yani eylem koordinasyon mekanizmaları yoluyla, dil

ve eylem yetisi olan özneler arasında görüş birliğine varma imkânı ortaya çıkar. Nitekim bunun mümkün olması ya da iletişimsel eylemin sağlanması, iletişime katılanların art alandaki yaşama evreni ile alakalıdır ve yaşama alanı, bağlam sağlayıcı bir işlev üstlenir. Fakat Habermas, sivil toplumdaki kamular ile ortaya çıkan eylem koordinasyon mekanizmalarının fazla formel bir yapıda olması ihtimalini de göz önünde bulundurarak; iletişimsel eylem sayesinde, anlaşma görünümüyle geleneğin ve kültürel bilginin yeniden üretildiğine de yer verir. O nedenle, iletişimsel gündelik yaşam pratiğinin kültürel olarak yoksullaşmasına yol açan uzmanlık kültürlerinin elitist bir biçimde gündelik yaşam eylemi ile bağlarının koparılmasına karşı çıkar. Nitekim eylem koordinasyon mekanizmaları, toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmasının kurulmasını sağlar. Fakat buradaki dayanışma, şiddetten vazgeçen ve “birbirlerine yabancı kalma hakkı” tanıyan yabancılar arasında gerçekleşir. Bu anlamda iletişimsel eylem, yalnızca verili bir “iletişim topluluğu” içerisinde söz konusu olabilir.

Habermas’a göre sivil toplumda bulunan, kamusal alanda ya da eylem koordinasyon mekanizmalarında ortaya çıkan rasyonel görüş ve irade oluşturma sürecinde meşru ve pozitif hukuk, özel alan-kamusal alan düalizminden ortaya çıkar. Hukukun, modern doğal hukukta olduğu gibi, iletişimsel olarak hareket eden öznelerin, özneler arası kazanımları ve geçerlilik iddialarının kabul edilebilirliği yoluyla toplumsal bütünleşme sağladığını savunur ve bu bütünleşmede hukuka önemli görevler verir. Fakat bunun gerçekleştirilebilmesi için hukuk dilinin gündelik sıradan dil ile özdeş hale gelmesi de gerekir. Böylece hukuk hem lafzıyla hem de işleviyle bir “aracı-ortam” (medium) halini alır. Hukukun, Habermas tarafından bu şekilde tanımlanması, demokratik süreçlerin işleminde hayati bir rol oynar çünkü hukuk, öngördüğü prosedürlerle hem politik gücü meşrulaştırır hem de politik yönetimi organize etmenin bir aracı haline dönüşür. Dolayısıyla Habermas’ın “müzakereci demokrasi” modelinde, iletişim eylemin sonucunda meşru bir hukuk ortaya çıkabilir. Fakat bu süreçte sivil toplumdaki eylem koordinasyon mekanizmaları ve kamusal iletişim araçları, toplumsal çıkarların zorlanmadan ifade edilmesini garanti altına almazsa, sivil toplumun ve kamusal alanın zayıflığıyla bir meşruiyet krizi ortaya çıkar. Meşruiyet krizi, ayrıca, kamuoyu görüşlerinin hukukun öngördüğü şekilde prosedürel

olarak işlemediği, idarî kararlara ve parlamento kararlarına yansımadağı durumlarda söz konusu olabilir. İletişimsel eyleme dayalı bir konsensüs, ancak parlamentoyu da kapsayan ve "merkezsiz" veya "öznesiz" bir kamuoyunu barındıran bir toplumsal yapı içerisinde mümkün olabilir. Dolayısıyla, demokratik açık; iletişimsel güce dönüştürülen kamuoyu tarafından kapatılır. Fakat kamu kendi kendine “yönetemez”, sadece idari gücün ya da yasama gücünün kullanımını belirli yönlere yönlendirebilir. Çevreden dile getirilen görüşler; ilgili vatandaşlar, radikal profesyoneller, kendini savunucu ilan eden kişiler tarafından gündeme getirilir. Bu görüşler en dış çeperden derneklere, kulüplere, meslek kuruluşlarına, akademilere ve üniversiteler kadar yayılır. Daha sonra ise önceden belirlenmiş hukukî prosedürlere göre, idarî kararlara ve parlamento kararlarına dönüşür ya da dönüşmez.

Honneth ise Habermas’ın toplumsal hareketlerin, yurttaş inisiyatiflerinin, forumlarının, politik ve diğer türde derneklerin gönderdikleri sinyallerin toplumun genelinde etki oluşturacak öğrenme süreçlerini başlatmak ve yönlendirmek için zayıf kalacağı savına katılmaz. Fakat her iki düşünür de hukuki kazanımların toplumsal tanınmada önemli bir moment olduğu noktasında uzlaşır.

Büyük oranda Hegel’in Jena dönemi çalışmalarına dayanarak kapsamlı bir tanınma teorisi geliştiren Honneth, toplumsal çatışmaları Habermas’ın geliştirdiği dizge odaklı iletişim modelinin aksine, “tanınma” kavramı üzerinden yorumlar. Honneth’in “Tanınma Mücadelesi: Toplumsal Çatışmaların Ahlâkî Grameri” (1992) ve “Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri” (2014) başlıklı çalışmaları birlikte yorumlandığında; Hegelyan tin anlayışında olduğu gibi, negatif özgürlükten pozitif özgürlüğe doğru tedricen gidilir. Özerklikten özgürlüğe doğru gidiş Hegel’in izleğinde aile, sivil toplum ve anayasal devlet duraklarından geçer. Honneth’in çalışmalarında ise bu duraklar sevgi, saygı ve hak duraklarına denk düşer. Nitekim hem Hegel hem de Honneth için ahlâkî ve yasal tanıma, devlet durağında gerçekleşir. Fakat Honneth için özerklik; yakın ilişkiler yoluyla geliştirilen öz güven; kültürel ve toplumsal tanınmayla bağlantılı öz değerden (self-esteem) ve bir vatandaşın yasal veya siyasi statüsüyle ilgili öz saygıdan oluşur. Bir toplum çerçevesinde adil olan ise toplumun tüm üyelerinin özerkliğinin korunması,

geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesidir ya da benzersiz yönleriyle toplumsal olarak tanınmasıdır.

Honneth, Hegel'in yarım bıraktığını düşündüğü tanınma teorisini aile (sevgi), sivil toplum (hukuk) ve devlet (dayanışma) durakları üzerinden açıklar. Bu durakların sivil toplum ve devlet ayaklarında hukuki olarak aşağı görülmeyle tolere etmek, toplumsal utancın kaçınılmaz olarak “felç edici” duygusuna yol açar ve bu duygudan kurtulmanın tek yolu, etkin protesto ve direniş hareketlerine katılmak olarak ortaya çıkabilir. Fakat tanınma alanlarının hepsi toplumsal çatışmayı tetikleyecek bir gerilim içermezler çünkü tanınma alanlarının toplumsal bir çatışmaya dönüşebilmesi için bireysel niyetlerin ve tecrübelerin üstünde kolektif bir harekete dönüşmesi ve bu anlamda “genelleştirilebilmesi” gerekir. Dolayısıyla bir toplumdaki insanların kendilerine karşı olumlayıcı bir tavra ulaşabilmeleri ancak “sevgi” (öz güven), “hak” (öz saygı) ve “değer verme” (öz değer) şeklindeki üç tanınma biçiminin aynı anda gerçekleşmesiyle mümkün olabilir.

Honneth daha sonra tanınma teorisini, “toplumsal özgürlük” yaklaşımıyla entegre ederek kişisel ilişkileri, piyasa alanını ve politik/demokratik kamusal alanı sık sık Hegel'e başvurarak tarihselleştirir. Honneth böylece toplumsal çatışmaları ve mücadeleleri, bireylerin toplumsal dünyada kendilerini nasıl tanımladıkları ve tanıma süreçlerinin toplumsal değişimi nasıl tetiklediği üzerinden daha kapsamlı incelemeye alır.

Hegel'in sıklıkla kullandığı “etik yaşam” (Sittlichkeit) kavramını “demokratik etik yaşamı” tanımlamak için kullanan Honneth, onu verili toplumsal ilkelerin, uygulamaların ve toplumsal kurumlarda hüküm süren normların bir toplamı olarak ele alır. Bu kapsamda “toplumsal patolojiler”, hukuk ve ahlâk alanlarında; “yanlış gelişmeler” ise “etik” (Sittlich) alanda ortaya çıkar. Esas olan kişisel ilişkilerin, piyasa toplumunun ve demokratik irade oluşumunun meydana geldiği “etik” (sittlich) alandır. Yapılması gereken etik politik kurumların daha kapsayıcı, daha somut ve görece daha iyileştirilmiş hale getirilmesidir. Yanı sıra, verili bir toplumdaki “bütünleşmiş eylem alanları” ya da diğer bir deyişle, iş bölümündeki ve toplumsal rol kalıplarındaki değişiklikler toplumsal değişimi tetikleyebilir. Honneth'e göre toplumun kendini

yeniden üretebilmesi öz düşünömsel (reflexive) özgürlük fikriyle yakından ilintilidir. Zira toplumsal özgürlüğü mümkün kılan kurumsal biçimler ile, toplum kendisini sağlıklı ya da “patolojik” olmayan bir şekilde yeniden üretebilir. Honneth, toplumsal kurumları Habermas’tan daha farklı ele alarak, “eylem koordinasyon mekanizmalarını” değil, toplumsal kurumları koordine edici rolleri itibarıyla önemli görür. Yani bireyler, kurumsal yapı içerisinde nesnelleştirilen rutin pratiklerin “uyumlaştırma fonksiyonu” sayesinde toplumsal amaçları gerçekleştirmek için hangi katkıyı yapmaları gerektiğini bilirler. Fakat Honneth, toplumu ayakta ve bütöncöl tutan taşıyıcı pratiklerin, hukuksal ilişkilerden kaynaklanmadığını savunarak Habermas’tan ayrışırken, aynı pratikleri bize toplumsal onay veren ve kendimizi özgürce ifade etmemizi sağlayan zayıf kurumsallaşmış pratiklere ve geleneklere borçlu olduğumuz noktasında Habermas ile birleşir.

Honneth’in kişisel ilişkileri, piyasa toplumunu ve politik/demokratik kamusal alanı birlikte yorumladığı yaklaşımında politik/demokratik kamusal alan Habermas’ta olduğu gibi anahtar bir işlev görür. Fakat Honneth, Habermas’ın aksine, kamusal alanındaki değişimlerin sadece “birbirini tanımayan yabancılar” için değil, kişisel ilişkiler ve piyasa toplumu için de önemli değişiklikleri içerisinde barındırdığını savunur. Demokratik kamusal yaşam; hem toplumsal özgürlüğün bir yönünü oluşturur hem de özgürlüğün diğer yönlerini (yasal, ahlâkî, kişisel, ekonomik) düzenler. Yani toplumsal özgürlüğün son momentı olan kamusal irade oluşumu aşamasında; kişisel ilişkilerde ve piyasada toplumsal özgürlük ne kadar gelişmişse o kadar “özgür, eşit ve öz güvenli” bir toplum oluşacaktır. Dolayısıyla Honneth, “patolojik olmayan” bir politik topluluğun ortaya çıkmasını; kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve demokratik irade oluşturma süreçleri arasındaki uyuma bağlar. Habermas’tan farklı olarak kamusal alandaki politik/toplumsal tartışmalara katılımın eşit olmayacağını farkında olarak daha özgür, eşit ve öz güvenli kamusal katılımın şartlarını böylece sunar.

Honneth, Habermas’ın dağılan toplumsal bütönlüğü yeniden kurabilmek için hukuka yüklediği “aracı-ortam” rolünü daha çok 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkmış haliyle medyaya yükler. Zira yasama mecralarının artık yeterli söylemsel mekanizmaları ortaya çıkarıp çıkarmadığı tartışmalıdır. Ancak kamusal irade oluşumu sürecinin popölist aktörler gibi kamusal alanın farklı aktörlerince sömürgeleştirilmesi

ve istismar edilmesi tehlikesi, yasama mecraları “prosedürel” rolünü tam olarak yerine getirmediği müddetçe devam edecektir. Bu nedenle, Honneth bir yandan, yasama mecralarının kamu isteklerinin ve taleplerinin nihayete erdiği nokta olmaktan çıktığının farkında olarak, ulusötesi kamuların daha önemli hale geldiğini teslim eder. Diğer yandan, meselenin ulusötesi kamuların “yasal tanıma” için çok geniş bir çerçeve sunması yine bir “demokratik açık” sorunu meydana getirecektir. Fakat bir ulus-devlet içerisindeki ulusu veya halkı, yerel-ulusal ile uluslararası arasındaki bir “ara yüz” olarak ele almak bu sorunu çözebilir.

Hem Habermas hem de Honneth canlı, toplumsal sorunların, kişilerin istek ve taleplerinin susturulmadan tartışılabilirdiği sivil toplumu, demokratik bir toplum için gerekli görür. Her iki düşünür de modern ulus-devletin ortaya çıkmasından itibaren “özel mülkiyet hakkı” etrafında gelişen burjuva kamusal alanından günümüze kadar etkisi devam edecek bir biçimde dışlanan toplumsal grupların, modern toplumun ortaya çıkmasıyla dağılan bütünün tekrar yeniden bütünleşmesinde önemli olduğunu düşünür.

Habermas’ın ve Honneth’in Hegel’in Jena dönemin çalışmalarına dönerek oluşturduğu teorik girişimleri, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’nde isabetli bir şekilde temellük edilememiştir. O nedenle, bu tez çalışmasıyla Cox’un yukarıdan-aşağıya teorileştirmesine tamamlayıcı olduğu düşünülen aşağıdan-yukarı bir yaklaşım getirilmektedir. Bunu yaparken Linklater’ın çalışmalarında ortaya çıkan “evrensel diyalojik topluluklar” veya “ulus-devlet dışındaki ahlâkî normatif topluluklar” yaklaşımlarındaki demokratik açığı ya da meşruiyet açığını gidermek için toplumsal hareketlerin veya bütün olarak insanların eylemselliklerinin ya da failliklerinin ulusal ve uluslararası arasında düşünülmesi gerekir. Yani zaten verili bir toplumda yaşayan insanların tanınma da dahil olmak üzere talep ve isteklerinin, belirli arka plan kültürüne sahip, tarihsel ve rastlantısal olarak oluşmuş ulus-devlet mekanizmalarında belirli bir “yasal tanıma” süreciyle birlikte ele alınması, demokratik açığın giderilmesi açısından gerek şarttır fakat yeter şart değildir. Nitekim sonradan ortaya çıkan uluslararası anayasacılık tartışmaları bağlamında uluslararası hukukun yeri ve önemi hakkında geniş kapsamlı tartışmalar yürütülse de ulusal hukuk-uluslararası hukuk ilişkisi, temel olarak birbirini tamamlayan bir “ağ” ilişkisi olarak yorumlanmıştır.

Ulus-devlet etrafında belirli bir şekilde oluşmuş kolektif kimliğin tamamıyla ahlâkîlik ve normatiflik dışında ortaya çıktığını iddia etmek aşırı bir yorumdur. Bununla birlikte, ulus-devletler etrafında siyasi olarak örgütlenmiş halklar içindeki toplumsal grupların tanınma da dahil olmak üzere istek ve talepleri, kendi eylemsellikleri ve faillikleri açısından çok önemlidir. Zira Eleştirel Teori’de de ortaya çıkan “öz özgürleşim” hedefi, ancak kendi durumlarına ya da özelliklerine göre birer özne olarak toplumsal gruplar tarafından gerçekleştirilebilir. Fakat insanlar arasındaki dayanışmanın ulusötesi taraflarını incelerken halkın yerel-ulusal ile uluslararası arasındaki “ara yüzü” oluşturan benzersiz bir özne olarak yorumlanması gerekir. Diğer bir deyişle, insanlar arasındaki dayanışma, ulusötesi bir bağlamda ele alınabilir ve ulusal sınırlarla bağlı değildir. Halkın kolektif kimliği, ulusal farklılıkların ötesine uzanarak farklı alanlar arasında bir köprü oluşturabilir.

Toplumsal değişim ve dönüşümün önünde ise iki büyük yapısal engel vardır: Mevcut haliyle belirli bir kolektif kimlik oluşturan ve belirli durumlarda dayatan ulus-devlet egemenliği ve kapitalist üretim, birikim ve dağıtım ilişkileri. Küreselleşme ile piyasa toplumu veya sivil toplum olarak nitelendirilen özel bir artı değerın üretim ve çıkarım alanını, egemen hukuki politik otoritenin (ulus-devletin) kamusal alanından ayıran kapitalizmin temelini oluşturan yapısal ilişkinin içeriği kesinlikle değişmemiştir. Dolayısıyla, burjuva kamusal alanının “özel mülkiyet hakkı” etrafında şekillenmesinden bu yana özel piyasa güçleri ile kamusal siyasi güç arasındaki uyumsuzluğun ele alınması, sivil toplumun artan bir şekilde siyasallaşmasını gerektirecektir. Diğer bir deyişle, bahsedilen yapısal ayırım ve onun temelini oluşturduğu sömürü ilişkileri devam ettiği ölçüde, uluslararası sistemin radikal bir dönüşümü, ister ulus-devlet isterse ulusötesi bir duraklarında gerçekleşsin, sivil toplumun hem ulus-devlet seviyesinde hem de uluslararası seviyede daha fazla siyasallaşmasına dayanmak zorunda kalacaktır.

Böylece bu tez çalışmasıyla Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne Eleştirel Teori veya Frankfurt Okulunun ikinci ve üçüncü jenerasyon düşünürleri olan Jürgen Habermas ve Axel Honneth üzerinden önemli bir revizyon getirilmektedir. Çalışmanın katkıları bununla sınırlı değildir. Zira Eleştirel Teori-Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ilişkisinin araştırılmasının yanında; Batı Marksizmi ile Frankfurt Okulu

arasındaki entelektüel ilişki, G.W.F. Hegel'in Jena dönemi çalışmaları olan "Etik Yaşam Sistemi" (System der Sittlichkeit)(1802-03), "İlk Tin Felsefesi" (Philosophie des Geistes)(1803-04) ve "Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri" (Jenaer Realphilosophie II)(1805-06) başlıklı çalışmaları, Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Teorisi" (1981) ve "Gerçekler ve Normlar Arasında Hukuk ve Demokrasinin Söylem Teorisine Katkıları" (1992) başlıklı eserleri ve Axel Honneth'in Tanınma Mücadelesi: Toplumsal Çatışmaların Ahlâkî Grameri" (1992) ve "Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri" (2014) başlıklı çalışmaları Eleştirel Teori-Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi bağlamında Almanca ve İngilizce birincil kaynaklara da başvurarak kapsamlı bir şekilde analiz edilmektedir.

Tez çalışmasının bazı sınırlılıkları da mevcuttur. Bu durum kısmen Eleştirel Teori geleneğinin Kıta Avrupası'nda ortaya çıkmasıyla, kısmen de cinsiyet paradigmasının bu gelenek içerisinde doğrudan sahiplenilmemesi ile ilgilidir. Zira Frankfurt Okulu, belli bir tarihsel ve coğrafi bağlam içerisinde ortaya çıkan bir düşünce ekolüdür. Bu düşünce geleneği etrafında yazın veren düşünürler, bilhassa Avrupa'ya has bir şekilde "özel mülkiyet hakkı" çerçevesinde, özel alan-kamusal alan ayrımıyla belirginleşen, sivil topluma ve kamusal alana ilişkin araştırmalara önemli yer vermişlerdir. Dolayısıyla, Avrupa tecrübesinin evrenselleştirilmesi çerçevesinde bazı teorik ve pratik sorunlar ortaya çıkabilir. Eleştirel Teori geleneğinin bu zayıf yönü sebebiyle; Eleştirel Teori'yi Postkolonyal yaklaşımlarla entegre etme çabaları son zamanlarda bir araştırma trendi olarak ortaya çıkmıştır. Bu çabaların devam ettirilmesi hiç şüphesiz ki Eleştirel Teori'nin kör noktalarını aydınlatmasına yardımcı olacaktır. Bununla birlikte, Eleştirel Teori'nin diğer bir kör noktası cinsiyet paradigmasıdır. Her ne kadar cinsiyet paradigmasını ilişkin teorik sorunlar, Axel Honneth'in tanınma teorisi ile, Avrupa'da oluşan kamusal alanın bir ötekisi olarak dışlanan kadınların ve diğer toplumsal grupların, analize dahil edilmiş olmasıyla bir parça giderilmiş olsa da, Eleştirel Teori'nin Toplumsal Cinsiyet çalışmaları ile daha doğrudan etkileşim kurmaya ihtiyacı vardır.

Bu çalışmada; ilk bölümde yapılan literatür analizi kapsamında, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde epistemolojik, metodolojik, metateorik ve teorik eğilimler analiz edilmektedir. Yapılan bu analiz çerçevesinde özellikle Robert Cox'un

ve Andrew Linklater'ın çalışmalarına belirgin bir teorik izlek oluşturduğu için odaklanılmaktadır.

"Öznel Arasılık ve Tanınma: Hegel, Habermas ve Honneth" başlıklı ikinci bölümde, Batı Marksizmi geleneği ile Frankfurt Okulu veya Eleştirel Teori geleneği arasındaki entelektüel bağlar incelenmektedir. Bu çerçevede, Habermas'ın ve Honneth'in öznel arasılık düşüncesindeki önemli rolü nedeniyle Hegel'in Jena dönemine ait eserleri olan "Etik Yaşam Sistemi" (System der Sittlichkeit)(1802-03), "İlk Tin Felsefesi" (Philosophie des Geistes)(1803-04) ve "Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri" (Jenaer Realphilosophie II)(1805-06) kapsamlı bir şekilde analiz edilmektedir. Ayrıca, bu bölümde Habermas'ın ve Honneth'in Hegel'in Jena dönemi çalışmalarındaki tin kavramlaştırması ve öznel arasılığa dayalı olarak geliştirdiği düşünülen "İletişimsel Eylem Teorisi" (1981), "Gerçekler ve Normlar Arasında Hukuk ve Demokrasinin Söylem Teorisine Katkıları" (1992); "Tanınma Mücadelesi: Toplumsal Çatışmaların Ahlâkî Grameri" (1992) ve "Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri" (2014) başlıklı çalışmalar gibi eserler de ele alınmaktadır.

Tez çalışmasının özgün katkısının sunulduğu "Tanınmanın Uluslararasılaştırılması: 'Ulusal' ve 'Uluslararası' Arasında Tanınma ve Tanınma" başlıklı üçüncü bölümde; Eleştirel Teori-Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ilişkisi; Habermas'ın "İletişimsel Eylem Teorisi" ve "Müzakareci Demokrasi" modeli ile Honneth'in "Tanınma Teorisi" ve "toplumsal özgürlük yaklaşımı" üzerinden yeniden kurulmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM LİTERATÜR ANALİZİ

1.1. Eleştirel Teori ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin¹, Uluslararası İlişkiler çalışmaları içerisinde belirgin olarak ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek, birçok alanın aksine, sanıldığı kadar zor değildir. Zira Kenneth Waltz'ın 1979 yılında yayımlanan "Theory of International Politics" isimli çalışması², birçok yönüyle, Uluslararası İlişkiler'de eleştirel çalışmaların ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur.³ Hatta denilebilir ki A. N. Whitehead'ın ünlü anekdotunda Platon'a atıf ile söylediği, "Avrupa felsefi geleneğinin en güvenli genel nitelemesi, Platon'a verilen bir dizi dipnottan oluşmasıdır. [...]" ifadesi⁴ Uluslararası İlişkiler çalışmaları içinde Kenneth Waltz'a atfedilebilir. Zira sosyolojik bir bakış açısından çok, mikro ekonomik bir yaklaşım çerçevesinde, uluslararası sisteme dönük bir perspektif sunan çalışmasıyla Waltz, Uluslararası İlişkiler çalışmalarında analiz biriminin bireyden, devlete ve uluslararası sisteme kaymasında öncü bir rol oynamakla birlikte, birçok eleştirinin de hedefi olmuştur.

Waltz, bu yaklaşımında dünyayı adeta bir piyasa olarak yorumlayarak onu bir bütün olarak gören bir uluslararası sistem tasarımı sunar. Dolayısıyla Waltz'ın teorileştirmesinde, birden fazla ülkenin farklı güçlerine ve yeteneklerine karşın, dünya

¹ Çalışma içerisinde Uluslararası İlişkiler Teorisi kavramını kullanmayı bu kavramlaştırma yaygın bir şekilde kullanıldığı için tercih ediyorum. Farklı ülke literatürlerinde ortaya çıkan Uluslararası İlişkiler Teorisi-Uluslararası Teori ayrımı genel itibarıyla Uluslararası İlişkiler ile ilgili teorik çalışmaların çerçevesini işaret etmektedir. Ayrıca, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ile (baş harfleri büyük biçimde) Frankfurt Okulundan beslenen belirgin bir teorik ekolü kastediyorum.

² Kenneth Waltz, **Theory of International Politics**, Addison-Wesley Publishing Company, California, Addison-Wesley Publishing Company, 1979.

³³ Bu noktada V. Kubalkova ve A. A. Cruickshank farklı fikirdedir. Bkz.: V. Kubalkova, A. A. Cruickshank, "The 'New Cold War' in 'critical International Relations studies'", **Review of International Studies**, C. 12, No: 3, 1986, s. 163-185. Onlara göre eleştirel Uluslararası İlişkiler çalışmaları E. P. Thompson'un "Notes on Exterminism, the Last Stages of Civilization" (1980) isimli makalesine yönelik reaksiyonlarla ortaya çıkmıştır fakat Mark Hoffman'ın belirttiği gibi, ilgili literatürün 1980-1981 yıllarında oluşmaya başladığı kesindir. Bkz: Mark Hoffman, "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate", **Millennium: Journal of International Studies**, C. 16, No: 2, 1987, s. 247.

⁴ A. N. Whitehead, **Process and Reality (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28)**, Free Press, 1979.

tek bir birim olarak ortaya çıkar.⁵ Waltz bununla birlikte “uluslararası sistem” olarak tasvir ettiği dünya düzenini mikroekonomik bir oligopol teorisinden yola çıkarak kurgulamıştır. Oligopol bir piyasa yapısı, birkaç güçlü aktörün varlığına dayanır. Bu yapı içerisinde hem devlet ya da firma hem de sistem veya piyasa sonuca katkı sağlar ama hiçbirisi birbirine baskın çıkamaz. Fakat Waltz birden fazla oligopol piyasası senaryoları içerisinde, iş birlikçi olmayan bir modeli, kendi teorisinin omurgasına oturtmuştur. Yani oligopol yapıdaki bir piyasada iki tür çözüm ortaya çıkabilir: İlkinde, oligopolcüler arasında zımnî veya açık bir anlaşmaya varılır. İkincisinde ise her oligopolcünün tekil tepkisine bağlı istikrarsız bir çözüm vardır. Dolayısıyla iş birlikçi olmayan bir oligopol piyasası modelini benimsediği için aktörler arasındaki karşılıklı bağımlılığı da reddeder.⁶ Bunun sonucunda, firmanın piyasadaki en önemli aktör olduğu varsayımı; devletin, uluslararası politik sistemdeki en önemli aktör olmasına karşılık düşer. İkinci olarak, mikroekonomik denge, Waltz’un yaklaşımındaki “güç dengesi” kavramı üzerinde etkili olmuştur. Son olarak ise Waltz’un “rasyonellik” kavramı, mikroekonomideki “kâr maksimizasyonu” kavramı ile doğrudan ilintilidir.⁷

Bu bağlam içerisinde, 1980’li yıllarda ortaya çıkan eleştirel çalışmalar da öncelikle Uluslararası İlişkiler literatüründe ortaya çıkan uluslararası sistemik eğilimlere ve Waltzsiyen Neorealizme eleştiri sunmaya odaklanmıştır. Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ile ilgili bir sınıflandırma yapılacak olursa, öncelikle Neogramsciye bir perspektifle yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir. Bahse konu bu çalışmalar içerisinde ise, ilk olarak, Robert W. Cox’un ünlü, “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory” (1981) başlıklı çalışması kendisine önemli bir yer edinmiştir.⁸ Zira Cox, bu çalışmasıyla, hem Neorealist yapısalcılığa karşı ayrı bir yapısal teorileştirmeye girişmekte hem de Waltzsiyen yapısalcılığa dönük ilk ve kapsamlı eleştirilerden birinde bulunmaktadır.

⁵ Abdalla E. Sidahmed, “An Economic Model for International Politics: The Question of the Applicability of Microeconomic Theory to Kenneth Waltz’s Theory of International Politics”, University of Miami, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1993, s. 321–324.

⁶ A.e., s. 112–117.

⁷ A.e., s. 313.

⁸ R. W. Cox, “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”, *Millennium*, C. 10, No: 2, 1981, s. 126–155.

Cox'un bu çalışmasının genel itibarıyla Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilmesi ise metateorik ve epistemolojik varsayımlarının, Max Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram"⁹ başlıklı çalışmasındaki epistemolojik ve metateorik tespitlerle uyuşmasıyla ilgilidir.¹⁰ Cox, bu çerçevede, öncelikle "Teorinin her zaman birileri ve bir amaç için..." olduğunu vurgulayarak işe başlamakta ve pozitivist yaklaşımların aksine eleştirel bir tutum takınarak gözlemcinin tarafsızlığını ve bağımsızlığını sorgulamaktadır.¹¹ Zira Cox'a göre, herhangi bir teorik çerçeve bazı kimseleri kayırır ve o teorik çerçeveyi ortaya koyanların bunda bir çıkarı vardır. Nitekim teorinin gerçek amacı da "perspektifler üzerinde bir perspektif" elde etmek olmalıdır.¹² Cox, bunları serimledikten sonra ise "problem çözücü" (problem-solving) ve "eleştirel teori" (critical theory) ayırımına değinmektedir.¹³ Problem çözücü teoriler, hâkim olan ilişkilerin ve kurumların sorunsuz şekilde işlemlerini sağlayarak, belirli sorun kaynakları ile mücadele etmektedir.¹⁴ Bunun aksine, eleştirel teori ise, toplumsal ve politik yapının parçalarına değil, bütününe odaklanmaktadır. Böylece, eleştirel teori tarihsel değişimin devam eden süreciyle ilgilenirken, değişen gerçekliğe dönük yeni kavramlaştırmalar ortaya çıkarmaktadır. Zira "[...] toplumsal ve politik düzen sabit değildir ve değişmektedir."¹⁵ Böylece, Cox'a göre, problem çözücü teori, değişimlere ayak uyduramadığı için tutucudur. Eleştirel teori ise içinde bir parça ütopyacılık barındırır. Nitekim alternatif bir düzenin tutarlı bir şeması olmadan eleştiri

⁹ Max Horkheimer, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı, 2005.

¹⁰ "Uyuşma" ifadesini bilinçli bir şekilde kullanıyorum zira Cox, bu çalışmasında Ferdinand Braudel, Immanuel Wallerstein, Theda Skocpol, E. P. Thompson, R. G. Collingwood, E. H. Carr ve E. J. Hobsbawm gibi yazarlara atıfta bulunurken, Max Horkheimer'a ya da Frankfurt Okulu içerisinde kabul edilen yazarlara yaptığı bir atıf bulunmamaktadır. İlgili eserler için; Ferdinand Braudel, **Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle**, Paris, Armand Colin, 1979; Immanuel Wallerstein, **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**, New York, Academic Press, 1974; E. P. Thompson, **The Poverty of Theory and Other Essays**, London, Merlin Press, 1978; R. G. Collingwood, **The New Leviathan**, Oxford, Oxford University Press, 1942; E.H. Carr, **The Twenty Years' Crisis, 1919-1939**, London, Macmillan, 1942; E.H. Carr, **Nationalism and After**, London, Macmillan, 1945; E. J. Hobsbawm, **The Age of Capital, 1843-1875**, London, Sphere Book, 1977.

¹¹ Elbette buradaki teorik tartışmalar Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde ortaya çıkan birçok metateorik ve teorik yaklaşımlar bağlamında ele alınabilir. Bu dönemde ortaya çıkan çalışmaların ele alınmasında, baş harfleri büyük olan Eleştirel Teori ile ilgili olarak bir sınırlamaya gidilmiştir.

¹² Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", s. 128.

¹³ Cox ilgili çalışmada "eleştirel teori" ifadesini küçük harflerle ve herhangi bir vurgu olmaksızın kullandığı için çalışmada kullanılan ifadenin aslına sadık kalınarak böyle yazılmıştır.

¹⁴ Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", s. 128–129.

¹⁵ A.e., s. 129.

getirmek mümkün olmamakla birlikte, Cox'un ifadesiyle eleştirel teori, tarihsel süreçlerin kavranılmasıyla bu ütopyacılığını sınırlandırır.¹⁶ Görüldüğü üzere, bu noktaya kadar Cox, Waltz'un "Uluslararası Politika Teorisi" (Theory of International Politics) başlıklı eserini doğrudan eleştirerek ve küresel olarak Amerikan hegemonyasının devam ettiğini vurgulayarak, ABD'nin başat bir rol oynadığı bu yapı içerisinde teorik kaygıların ve özel olarak Waltz'ın teorik kaygısının status quo'yu korumak için ortaya çıktığını belirtmektedir.

Cox, bu noktadan sonra, mevcut Uluslararası İlişkiler literatüründeki problem çözücü teorilerin ortak noktasını belirlemekle işe başlamaktadır. Bu bağlamda, problem çözücü teoriler, insan doğası (Augustinyen ilk günah ve Hobbesyen sadece ölümle sonuçlanan, gücün peşinde ve güç için sonsuz ve bitmek bilmeyen bir arzu), devletlerin doğası (ulusal çıkar etrafında hareket eden devletler) ve devletler sisteminin doğası (güç dengesi) gibi kavramlaştırmalar üzerinden bir bakış açısı geliştirmektedir.¹⁷

Bahse konu problem çözücü teoriler, ancak Neorealist rasyonaliteyi kendilerine rehber edindiklerinde anlamlı olmaktadır. Zira Cox, Giambattista Vico'ya atıfta bulunarak¹⁸ insan zihnine göre "devletler dünyasına" dönük anlayışın değişebileceğini belirtmektedir. Nitekim bunda toplumsal ilişkilerin yapısı ve özellikle sınıf mücadelesi önemli bir rol oynamaktadır.¹⁹ Cox, sabit bir yaklaşımın her zaman geçerli olmayacağını ortaya koyduktan sonra tarihsel materyalist yöntemin özelliklerine ve oradan Antonio Gramsci'ye uzanmaktadır. Cox'a göre, tarihsel materyalizmin ilk özelliği diyalektik olmasıdır: Yani zıtlıklar aracılığıyla gerçeğin "keşfi" için bir diyalog oluşturulması.²⁰ Bu suretle, hareket halinde olan ve belirli bir formda olmayan gerçeğin kavranılması mümkün olmaktadır. Ayrıca, tarihsel materyalizm, çatışmayı, değişimin muhtemel bir sebebi olarak görür.²¹ Cox'un,

¹⁶ A.e., s. 129–130.

¹⁷ A.e., s. 131. Cox, burada, insanların, devletlerin ve devletler sisteminin "doğasından" bahsederken bunların tarihselliğine vurgu yapar.

¹⁸ Thomas Bergin Goddard, Max Harold Fisch (ed.), **The New Science of Giambattista Vico**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970, s. 62.

¹⁹ Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", s. 132.

²⁰ A.e., s. 132–133.

²¹ A.e., s. 134.

böylelikle, Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde Neorealist yaklaşımı, bir araştırma programı yahut paradigma olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira bu paradigmanın varsayımlarının karşısına, başka bir paradigma olarak gördüğü tarihsel materyalizmi konumlandırmaktadır.

Cox, ikinci olarak ise emperyalizme odaklanır. Bu noktada, dünya ekonomisi içerisinde çevrenin, merkeze bağımlı olması öne çıkar. Tarihsel materyalizmin sunduğu diğer bir önemli katkı ise, üçüncü olarak, devlete ve sivil topluma yöneliktir. Cox, Gramsci'ye başvurarak politik eylemin etik ve kültürel kaynaklarını, analizi içerisine dahil etmektedir. Buradan yola çıkarak, ekonomik ilişkilerin oluştuğu altyapı (structure veya substructure) ile etik-politik katmanın oluştuğu üstyapı içerisindeki karşılıklılığa dikkat çeker. Cox, dördüncü olarak, üretim sürecini, tarihsel materyalizm bağlamında önemli kabul etmektedir. Böylece, ona göre, Neorealizm, üretim sürecini görmezden gelirken, tarihsel materyalizm; üretim süreci, devletler ve uluslararası ilişkiler içerisindeki gücün bağlantılarına odaklanmaktadır.²²

Cox'un ifadelerinden tarihsel materyalizmi, eleştirel teorinin bütüncül bir parçası olarak gördüğü de anlaşılmaktadır. Nitekim eleştirel teori, kendi göreceliliğinin farkındadır ve bu farkındalıkla daha geniş bir zaman perspektifi ve problem çözücü teorilere göre daha az görelilik içerir. Böylece, eylem çerçevesi değişmekte olduğu için, eleştirel teorinin temel hedefi de bu değişiklikleri anlamak olmalıdır.²³

Cox'un bu çalışmasında buraya kadar gelen noktada, Max Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" (1937) başlıklı çalışmasıyla benzerlikleri ise dikkat çekicidir. Cox'un gözlemcinin tarafsızlığı ve bağımsızlığı, tarihsel değişim süreci ve toplumsal yapının bütününe odaklanma ve kavramların gerçeklikle ilişkisi üzerine ifadeleri Max Horkheimer bahse konu çalışmasındaki birçok temayla örtüşmektedir. Örneğin, Horkheimer, kavramsal çalışmanın görevinin sınırlarını şöyle belirlemektedir:

²² A.e., s. 134–135.

²³ A.e., s. 135. Vurgu bana ait.

“Bu serimlemeye göre kavramsal çalışmanın [sözde] görevi, kendi başına sadece bir olaylar hercümerci olan dünyadan, biçimlendirilmiş, yapılandırılmış bir şeyler ortaya çıkarmak olmalıdır.”²⁴

Ayrıca, Horkheimer, “bilginin özne olarak insan tarafından belirlenmesine²⁵, kuramın tarihsel süreç içerisinde tarihsel durumla bağlantılı olarak belirlenebildiğine²⁶, “bilmenin” somut nesneleri, soyut unsurlarına ayırarak yalıtılmış olarak ele almak olarak anlaşıldığına²⁷ öncelikle yer vermektedir. Horkheimer daha sonra ise diyalektik yöntem, kavram ve teori ilişkisini serimlemektedir. Bunu yaparken öncelikle diyalektik yöntem için şunları dile getirir:

“Diyalektik yöntem, ayırıcı anlakla elde edilen soyut uğrakları canlı nesnenin imgesi açısından verimli kılmaya yönelik tüm entelektüel araçların toplamıdır. [...] Burada sadece veriler değil, diyalektik konstrüksiyonun biçimi de farklıdır; diyalektik konstrüksiyona giren genel kavramların anlamı, hiçbir örnekte tıpa tıp aynı kalmaz.”²⁸

Buradan hareketle Horkheimer soyut kavramlaştırmanın belli bir analiz ve teori içerisindeki yerine odaklanmaktadır. Buna göre, bir kavram tek başına bir anlam ifade etmez ve sabit bir anlamı yoktur. Yalnızca bütün içerisinde özel bir işlev kazanır. Böylece kavramlar, “...yalıtılmış bir simge değil, bütünselliği olan kurumsal düşüncenin uğrakları olurlar.”²⁹ Bu bir nevi gerekliliktir de çünkü soyut kavramların ve kuralların gerçekten ne olup bittiğiyle özdeş olması mümkün değildir.³⁰ Horkheimer, bu noktada Hegelyan diyalektiği yardıma çağırır. Zira Hegel, diyalektik serimlemeler yoluyla, özünde analitik olan kavramları canlı süreçlerin yeniden inşasında verimli kılınmasıyla ilgilenmektedir.³¹ Fakat Horkheimer, Hegelyan diyalektiğe karşı bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmez. Bahsedilen, kavramların tek yanlılığının diyalektik inşa ile aşılması çabası, Hegel’in öne sürdüğü gibi mutlak hakikate götürmemektedir ve böylece teleolojik duraklardan kaçınılmalıdır. Nitekim bu aşama devamlı olarak belli bir tarihsellik içerisinde olan insanların düşüncesinde

²⁴ Horkheimer, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 96–97.

²⁵ A.e., s. 97.

²⁶ A.e., s. 103.

²⁷ A.e., s. 106.

²⁸ Horkheimer, **a.y.**

²⁹ A.e., s. 107.

³⁰ A.e., s. 108.

³¹ A.e., s. 110.

gerçekleşir.³² Yani belli bir tarihsellikte yer alan bir özne olarak insanın, diğer tarihsellikler içerisinde yer alan insanlara karşı bir üstünlüğü bulunmaz.

Bu noktadan sonra ise Horkheimer, iki toplumsal talepkâr varlık olarak birey ve toplum ilişkisine değinmektedir. Ona göre, toplumun bir bütün olarak görevi bireysel çıkarların bastırılması değil, birey-toplum ikiliğinin aşılmasıdır ve “materyalist kuram” bu ikiliğin aşılması için üretim ilişkilerindeki toplumsal yapının değişmesini ön görür. Buna mukabil, ekonomizmin ortaya çıkarmış olduğu sahte rasyonaliteye karşı dikkatli olunmalıdır. Son kertede, toplumsal bütünlük insanların mutluluğuna göre düzeltilmedikçe “ortak yarara feda olma”, “bencillik ilkesi” kadar dogmatiktir.³³ Horkheimer, bu düşüncesini desteklemek için iki temel argüman ortaya koyar: Sosyolojide, her ne kadar üstünde denetim kurulmak istense de birey, failliğinden dolayı önceliğe sahiptir ve bireyselliğin olumsuzlandığı dönemlerde zaten bireysellik yok olmamaktadır, yalnızca bir kolektife aktarılmaktadır.³⁴

Metateorik ön kabulleri büyük oranda Horkheimer ile örtüşen Cox, Gramsci’den esinlenerek, fikirlerin, kurumların ve maddî imkânların karşılıklı olarak birbirini etkilediği bir şema ortaya koymaktadır. Fikirlerin iki özelliği veya fonksiyonu burada öne çıkmaktadır. Fikirler, ilk olarak, özneler arası anlamlara sahiptirler. Yani uzun süre kalıcılıklarını korusalar da tarihsel olarak koşullandırılmışlardır. Kolektif imajlar ise belli bir tarihsel yapı içerisinde insanlara uygun olan fikir türlerini nitelendirmektedir. Cox, burada ikili bir ayrım yaparak özneler arası anlamların belli bir tarihsel yapı içerisinde toplumsal söylemin temelini oluşturduğuna dikkat çekerken, kolektif imajların birden fazla ve birbirine karşı olabileceğini belirtmektedir.³⁵

Bahse konu fikirler, kurumlar ve maddi imkânlar yine benzeri bir şema ortaya çıkarmaktadır. Bu şema içerisinde toplumsal güçler, üretim süreci tarafından vücuda getirilmekte, devlet türleri ise devlet aygıtı-toplum ikiliği üzerinden ortaya çıkmakta ve dünya düzenleri belli bir devletler kümesi içerisinde savaş yahut barış probleminin

³² A.e., s. 111.

³³ A.e., s. 121–124.

³⁴ A.e., s. 125–128.

³⁵ Cox, “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”, s. 136.

çerçevesini tanımlamaktadır. Nitekim toplumsal güçler, devlet türleri ve dünya düzenleri birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir.³⁶

Cox, buradan hareketle, Gramsci'den esinlendiği hegemonyayı uluslararası seviyeye taşımaktadır. Böylece, ilk olarak, Neoliberal Okul içerisindeki Hegemonik İstikrar Teorisi'ne eleştiriler yöneltilir. Zira Hegemonik İstikrar Teorisi'ne ilişkin olarak Robert Keohane, tek bir devlet tarafından domine edilen, güçlü uluslararası rejimlerin oluşmasına elverişli ve kuralları nispeten kesin ve iyi itaat edilen bir hegemonik güç tanımlaması yapmaktadır.³⁷ Buna karşın Cox ise güçlü bir devletin baskınlığının hegemonya sağlamak için gerek fakat yeter şart olmadığını savunur. Britanya'nın 19. yüzyıl ortasında oluşturduğu hegemonya, böylelikle, sadece askerî ve politik güce dayanmamaktadır. Zira 19. yüzyıl içerisinde ekonominin ve politikanın ayrılması tecrübesi, Büyük Bunalım ve Keynesyen doktrinlerle akamete uğramıştır. Yeni hegemonyanın kurulmasında ise uluslararası ekonominin idari yönetimi çok taraflı hale getirilmiş ve ona hükümetler arası (intergovernmental) bir nitelik kazandırılmıştır.³⁸

Cox, bu noktadan sonra, teorik yaklaşımını somutlaştırmaya girişmektedir. Buna göre, dünya sistemi içerisinde devletler; küresel yapı ve devletler içerisindeki toplumsal güçler ve yerel güçler arasında özerk fakat aracı bir rol oynamaktadır.³⁹ O nedenle, eleştirel teorinin amacı, bir yapı hegemonik ise, karşı bir yapı ortaya koymak olmalıdır.⁴⁰ Yani küresel bir hegemonyanın alternatifi olan başka bir küresel hegemonya oluşturulmalıdır.

Cox, hegemonik yapıyı ise şöyle analiz etmektedir: Korporatizm her ne kadar iki savaş arasındaki dönem koşullarına verilen bir cevap ise de devlet aygıtının uluslararasılaşması, belirli devlet ajanslarına öncelik vermiştir (Maliye Bakanlığı veya Başbakanlık ofisleri gibi). Bu çerçevede, IMF (Uluslararası Para Fonu) ve OECD

³⁶ A.e., s. 138.

³⁷ Robert O. Keohane, "The Theory of Hegemonic Stability and Changes in International Economic Regimes, 1967-77", **Change in the International System**, ed. Ole Holsti, Randolph Siverson, Alexander George, Boulder, Colorado, Westview Press, 1981.

³⁸ Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", s. 139-140.

³⁹ A.e., s. 141.

⁴⁰ A.e., s. 144.

(Ekonomik Kalkınma ve İş Birliği Örgütü) gibi kurumlara dikkat çevrilmelidir. Zira kendi ideolojilerine, stratejilerine ve kolektif eylem kurumlarına sahip bu örgütlenmeler “kendi içinde” ve “kendisi için” bir sınıf da oluşturmaktadır.⁴¹

Uluslararası kurumlar üzerinden bir yandan merkez-periferi ilişkisine odaklanan Cox, diğer yandan periferi içerisindeki kalifiye ve yarı kalifiye işçiler arasındaki farka dikkat çekmektedir. Zira kalifiye işçiler uluslararası sermaye ile doğrudan bir ilişki içerisindeyken, bir aracı rolü oynayan devletler ve yerel hükümetler, yerel işçiler üzerindeki kontrolleri ile doğrudan yatırımlar çerçevesinde kendilerine ekstradan avantaj sağlamaktadır. Uluslararası sermaye için temel problem ise dünyanın yaklaşık üçte birini oluşturan dünya nüfusunun marjinalleşmesini ve isyan etmesini önlemektir. Böylece, Cox, bu hegemonik yapı çerçevesinde, büyük devletler içerisinde uluslararası sermayenin, ulusal sermayeye olan baskınlığı ve devletlerin devam eden “uluslararasılaşması” olmak üzere iki eğilim tespit eder.⁴² Hegemonya, ortaya çıkan bu iki eğilim çerçevesinde, belli bir ülkede başarısız olduğu durumlarda dünya yapısı aracılığıyla kendisini tekrar göstermektedir. Bu şekilde kurulan hegemonyaya karşılık Cox iki temel mücadele aracı önermektedir: İlk olarak, merkez ülkeler içerisinde endüstri seviyesinde ve ulusal seviyede korporatizm yaygınlaştırılarak, ulusal sermaye ve örgütlü devlet politikası ile ilişkilendirilmelidir. Diğer bir karşı hegemonya aracı ise bir Üçüncü Dünya koalisyonu geliştirilerek, Üçüncü Dünya ülkeleri arasında otonom bir kalkınma sağlamaktır.⁴³

Cox, Neogramsciye yaklaşımını sonraki çalışmalarında da sürdürerek bu yaklaşımdaki yönteminin ayrıntılarına yer vermiştir. Konuyu ele alış biçimi bakımından sonraki çalışmalara yol göstermeye çalışıyor gibidir. Örneğin, “Gramsci, Hegemonya ve Uluslararası İlişkiler: Yöntem Üzerine Bir Çalışma” (Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method) (1983) başlıklı çalışmasında hem Antonio Gramsci’nin metateorik varsayımlarına yer vermekte hem de “tarihsel blok” kavramlaştırması üzerinden modern dünya siyasetini yapısını

⁴¹ A.e., s. 147.

⁴² A.e., s. 148–149.

⁴³ A.e., s. 150.

yorumlamaktadır.⁴⁴ Cox, ilk olarak Gramsci'nin bazı metateorik ön kabullerini sıralayarak çalışmasının gövdesini oluşturur. Gramsci'ye göre, bir kavram esnek ve elastiktir ve yalnızca açıklamaya çalıştığı belli bir durumla ilişkiye girdiğinde kesinlik kazanır.⁴⁵ Gramsci'nin düşüncesine göre, kilise, eğitim sistemi, basın ve tüm kurumlar, insanların hegemonik toplumsal düzenle uyumlu davranış biçimlerinin ve beklentilerinin ortaya çıkmasını sağlar ki bu noktada anahtar kavram “tarihsel bloktur”. Tarihsel blok, Gramsci tarafından şöyle nitelendirilmektedir:

“Yapılar ve üst yapılar bir 'tarihsel blok' (blocco storico) oluşturur. Yani üst yapıların karmaşık, çelişkili ve uyumsuz topluluğu, toplumsal üretim ilişkileri bütününe yansımalarıdır.”⁴⁶

Cox, buradan yola çıkarak, dünya siyasetinde nasıl bir hegemonik yapı ortaya çıktığını ve tarihini sorgular. Böylece, ona göre dört farklı dönemde hegemonik ve hegemonik olmayan uluslararası yapılar ortaya çıkmıştır: 1845-75, 1875-1945, 1945-1965 ve 1965'ten günümüze. 1845-1875 yılları arasındaki ilk periyot hegemoniktir ve merkezinde Britanya vardır. Britanya üstünlüğüyle uyumlu “görelî avantajlar”, “serbest ticaret” ve “altın standardı” gibi ekonomik doktrinler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Britanya siyasi olarak ise bu dönemde Avrupa güç dengesinin dengeleyicisi konumu sürdürmüştür. İkinci periyot olan 1875-1945 dönemi ise hegemonik olmayan bir periyottur. Önceki dönemin tüm özellikleri tersine çevrilmiştir. Diğer ülkeler Britanya hegemonyasına meydan okumuş ve korumacılık, serbest ticaretin yerini almış ve altın standardı sonunda terkedilmiş ve sonuç olarak dünya ekonomisi, ekonomik bloklara bölünmüştür.⁴⁷ İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen üçüncü dönemde (1945-1965) ise ABD, 19. yüzyılda Britanya'nın hegemon olduğu temel yapıya benzer fakat hem ekonomik krizlere hem de bu krizlerin siyasi yansımalarına uyarlanmış kurumlar ve doktrinlerle yeni bir hegemonik dünya düzeni kurmuştur. 1960'ların sonundan 1970'lerin başına doğru ise ABD temelli dünya düzeninin iyi işlemediği ortaya çıkmıştır. Üçlü Komisyon, büyük güç merkezli ekonomik alanların etrafında

⁴⁴ Robert W. Cox, “Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method”, **Millennium: Journal of International Studies**, C. 12, No: 2, 1983, s. 162–175.

⁴⁵ **A.e.**, s. 162–163.

⁴⁶ Antonio Gramsci, **Selections from Prison Notebooks**, ed. Quintin Hoare, Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, s. 366. Vurgu bana ait.

⁴⁷ Cox, “Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method”, s. 170.

dünya ekonomisinin bölünmüşlüğüne artırmıştır.⁴⁸ Dünya ekonomisini, ekonomi-politik bir perspektiften ele alan Cox, baskın üretim biçiminin bir dünya ekonomisi içerisinde tüm ülkelere girdiğini ve diğer alt üretim biçimleriyle bağlantılı hale geldiğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle, hegemonya mekanizmalarına yer veren Cox, uluslararası kurumları önemli addetmektedir. Zira uluslararası kurumlar, bahse konu hegemonik düzen içerisinde şu özellikleri yerine getirirler:

“1- Hegemonik dünya düzenlerinin genişlemesini kolaylaştıran kuralları bünyesinde barındırırlar. 2- Kendileri hegemonik dünya düzeninin ürünleridir. 3- Dünya düzeninin normlarını ideolojik olarak meşrulaştırırlar. 4- Çevre ülkelerden seçkinleri bünyesine katarlar ve 5- Hegemonya karşıtı fikirleri absorbe ederler.”⁴⁹

Bu çerçevede, OECD, Cox için başlıca bir örnek olarak ortaya çıkar. Zira Bretton Woods kurumlarının işsizlik gibi iç toplumsal kaygılar taşıyan eğilimine karşın, OECD, liberal dünya ekonomisi ile uyumlu bir biçimde monetarizm telkin eder ve işsizliğe karşı enflasyonla savaşmayı tercih eder.⁵⁰ Karşı hegemonya oluşturulması hususunda Cox daha önceki çizgisini takip ederek 1960’larda ve 1970’lerde başlayan kriz ile yeni karşı hegemonik bir meydan okumanın ortaya çıkabileceğini belirtir.⁵¹

Cox,’un Neogramsciye küresel hegemonya yaklaşımı, bununla birlikte, Uluslararası İlişkiler yaklaşımları içerisinde özgün bir teorileştirme girişimi olmasına karşın birçok yazar tarafından hem epistemolojik hem de metodolojik temellerde eleştiriye uğramıştır. Örneğin, Kubalkova ve Cruickshank’e göre Cox’un eleştirel teori kavramlaştırması Horkheimer ve Habermas’ınkinden farklıdır. Hatta Cox, Habermas’ı, farklı devlet-sivil toplum ilişki biçimlerinin uygulamalarını keşfetmekte başarısız olduğu için eleştirmektedir.⁵² Ayrıca, bundan yola çıkarak Kubalkova ve Cruickshank sınıf analizinin de çarpıtılarak Cox’un çalışmalarında yer bulduğunu belirtir.

⁴⁸ A.e., s. 170–171.

⁴⁹ A.e., s. 172.

⁵⁰ Cox, a.y.

⁵¹ A.e., s. 174.

⁵² Kubalkova, Cruickshank, “The ‘New Cold War’ in ‘Critical International Relations Studies’”, s. 181.

Randall D. Germain ve M. Kenny ise Cox'un yaklaşımındaki Gramsciye tarafa eğilmiştir. Bu noktada hemen belirtmekte fayda var ki Germain ve Kenny, Cox ile yaptıkları özel bir yazışmada, Cox'un kendisini Gramsci'den etkilenen veya diğer herhangi bir "okulun" içinde görmediğini belirtmektedir.⁵³ Germain ve Kenny'e göre, Uluslararası İlişkiler çalışmalarında, özellikle Cox ile başlayan Neogramsciye yaklaşımlar en çok hegemonya, sivil toplum ve tarihsel blok kavramlaştırmalarını kullanmaktadır. Fakat bu kavramların uluslararası ilişkileri analiz etmenin en etkili yolları olduğu oldukça tartışmalıdır. Bunda hem Gramsci'nin hegemonya, sivil toplum ve tarihsel blok kavramlaştırmaları üzerinden yaklaşımları ve bunlara yönelik eleştiriler hem de Cox'un çalışmasındaki bazı hususlar ve bunların eleştirileri belirleyici olmaktadır. Başlangıç olarak denilebilir ki Gramsci'nin bu kavramlara yüklediği anlam ve onların açıklayıcı gücü, öncelikle ulusal toplumsal oluşumlara dayanmalarından kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Şöyle ki Gramsci'ye göre sivil toplum, bireylerin politik kimliklerini oluşturdukları politik alana (sphere) ve kolektif kurumlara karşılık gelir. Yani normlarla yahut pratiklerle oluşan kolektif kimlikler vasıtasıyla "Ben"i "Biz" olduğu alandır.⁵⁵

Germain ve Kenny'e göre Gramsci, Labriola ve Croce gibi İtalyan yazarlardan oldukça etkilenmiştir. Bu bağlamda, Gramsci'nin çalışmalarında Marksizm ve Leninizm kadar Croceyan idealizm de çok etkili olmuştur. Nitekim Gramsci, Marksizmin bazı temel kavramlaştırmalarının ve kategorilerinin anlamını değiştirerek, Labriola ve Croce üzerinden Hegel'e dönen ve Marksizmden "kopan" bir yazar olarak sunulmuştur.⁵⁶ Buradan yola çıkarak örneğin, Gramsci'nin kültürle ilgilenmesi onu öncelediği gibi anlaşılmıştır. Fakat Morera'ya göre bu tam olarak isabetli bir yorum değildir. Zira Gramsci için hegemonik stratejinin başarısı adına gerekli koşullar hem "yapısal" hem de "üstyapısal" koşullardan geçer.⁵⁷ Nitekim Gramsci'ye göre sınıfların

⁵³ Randall D. Germain, Michael Kenny, "Engaging Gramsci: International Relations Theory and the New Gramscians", **Review of International Studies**, C. 24, No: 1, 1998, s. 4.

⁵⁴ **A.e.**, s. 20.

⁵⁵ Craig Murphy, "International Organization and Industrial Change", **World Leadership and Hegemony**, ed. David Rapkin, Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1990, s. 31.

⁵⁶ Germain, Kenny, "Engaging Gramsci: International Relations Theory and the New Gramscians", s. 10.

⁵⁷ Esteve Morera, **Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation**, London, Routledge Publishing, 1990, s. 60.

ağırlıklı olarak üretim alanında yapılandığı anlaşılır ve bu da politik güçlerin gelişimi için gerekli ön koşulu meydana getirir.⁵⁸ Morera'ya tekrar dönecek olursak, “Hapishane Defterleri” boyunca Gramsci'nin, maddi güçlerin, belli bir tarihsel bloğun içeriğini oluşturduğunu ve ideolojinin de bu tarihsel bloğun biçimi olduğunu düşündüğünü görüyoruz.⁵⁹

Gramsci'ye göre, hegemonya ile rıza arasındaki bağlantı doğrudan sivil toplumdan geçmektedir.⁶⁰ Bu bağlamda, “sivil toplum” kavramlaştırması yalnızca yirminci yüzyıl devletin genişlemesinin kendine has bağlamı içerisinde anlam kazanmaktadır. Böylece birkaç kilit faktör öne çıkar; Gramsci hem SSCB örneğinde hem de diğer devletlerde devasa bürokratik yapıların oluştuğunu fark etmektedir. Nitekim Birinci Dünya Savaşı, Avrupa devletlerinin, toplumları ve bilhassa toplumlarını savaş için örgütleme kapasiteleri üzerinde muazzam bir etkisinin olduğunu göstermiştir. Diğer bir deyişle, bu devletler, savaş başlatmak ve sürdürmek için ekonomik yapılarını ve toplumlarının siyasi rızalarını tarihsel olarak benzeri görülmemiş bir şekilde güvence altına almıştır.⁶¹ Gramsci'nin yaptığı bu tarihsel analiz kendisini böylece “devlet= politik toplum + sivil toplum” denkleminde de açıkça göstermektedir.⁶²

Gramsci'nin sivil topluma ilişkin bu yaklaşıma karşı Belamy, rızanın doğasına yaptığı vurguya rağmen, Gramsci'nin liberal demokrasilerin, özellikle anayasal yollarla kendi meşruiyetlerini güvence altına almanın birçok yolunu bulduklarını hafife aldığını düşünmektedir.⁶³ Gramsci'nin yaklaşımının Cox tarafından 1973 sonrasına uygulanması ise bu anlamda sorunlu hale gelmektedir. Öncelikle, sivil toplumun yani “ulusal ben”in nasıl “uluslararası biz” haline gelebileceği oldukça tartışmalıdır. Bunun yanı sıra, Gramsci'nin devletten anladığı ulusüstü bir otorite yapısı da bulunmamaktadır. Küresel sivil toplumu, Cox uluslararası finasta, Gill

⁵⁸ Germain, Kenny, “Engaging Gramsci: International relations theory and the new Gramscians”, s. 11.

⁵⁹ Morera, **Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation**, s. 140.

⁶⁰ Gramsci, **Selections from Prison Notebooks**, s. 171.

⁶¹ Anne Showstack Sassoon, “Family, Civil Society, and the State: The Actuality of Gramsci's Notion of ‘Società Civile’”, **Dialektik**, C. 3, 1995, s. 70.

⁶² Gramsci, **Selections from Prison Notebooks**, s. 263.

⁶³ Richard Bellamy, “Gramsci, Croce and the Italian Tradition”, **History of Political Thought**, C. 11, 1990, s. 336–337.

uluslararası hareketli sermayede, Agnew ve Corbridge uluslararası üretim ve finansın ulusötesi ağlarında, van der Pijl ise uluslararası mobil sınıf katmanlarında görmektedir.⁶⁴ Fakat küresel sivil toplum kavramlaştırması “uluslararası devlet” ya da “uluslararasılaşan devlet” ile değil, ulus-devlet veya dünya pazarı ilişkisiyle anlam kazanmaktadır. Yani Gramsciye perspektif uluslararası alana aktarıldığında “uluslararası devlet= küresel politik toplum + küresel sivil toplum” pek bir anlam ifade etmemektedir. Gramsci’nin ulus-devlet sınırları içerisinde düşündüğü hegemonyanın kapsamı ve etkililiği, toplumsal çekişmenin varlığı ya da yokluğu, toplumsal düzenin sahip olduğu meşruiyet derecesiyle anlaşılabileceği için, bunu uluslararası seviyeye çekmek daha da sorunlu hale gelmektedir. Bunun sonucu olarak, hegemonyanın uluslararası teorizasyonu, Gramsciye perspektifin aksine, büyük ölçüde tek yönlü seçkin ulusötesi bir sınıfın sahip olup, madun sınıflara dayattığı bir güç ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’nde diğer önemli bir yazının başlangıcını Andrew Linklater’ın “Uluslararası İlişkiler Teorisinde İnsanlar ve Vatandaşlar “ (Men and Citizens in the Theory of International Relations)(1982) başlıklı çalışması oluşturur.⁶⁶ Linklater bu çalışmada devletin, tamamlanmamış ahlâkî bir topluluk olduğu varsayımından yola çıkarak, insanların ahlaki sorumluluklarını karşılamak için devletler sistemini yetersiz bulmaktadır. Böylece, onun için, devletler sistemi, insan ırkının kurumsal temsili için bir engeldir.⁶⁷ Bu kapsamda, Linklater şu soruya cevap arar: İnsanlar, “insan” olarak sahip oldukları yükümlülüklerini ve vatandaş olarak kazandıkları yükümlülüklerini nasıl ilişkilendirebilir?⁶⁸

Araştırma çerçevesi dahilinde Linklater, devletler sisteminin teorize edilmesinde özellikle rasyonalist doğal hukuk teorisyenlerine eleştiriler yöneltmektedir. Zira Locke, Pufendorf ve Vattel gibi düşünürler zorunlulukların meşrulaştırılmasında ve devletin kendi vatandaşları üzerindeki meşru yargı alanının

⁶⁴ Germain, Kenny, “Engaging Gramsci: International Relations Theory and the New Gramscians”, s. 16–17.

⁶⁵ A.e., s. 17–18.

⁶⁶ Andrew Linklater, **Men and Citizen in the Theory of International Relations**, London, Palgrave Macmillan, 1982.

⁶⁷ A.e., s. 48.

⁶⁸ A.e., s. 19.

ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamışlardır. Rasyonalist doğal hukuk doktrininin analitik çizgisi takip edildiğinde “doğal” özgürlükten dolayı, meşru politik güç, vatandaşların rızası olmadan uygulanamaz. Fakat böylece sanki insanların ayrı, egemen devletlere bölünmüş olması, tüm insanların ortak rızasına gibi görünür.⁶⁹

Esasen Linklater’a göre, devletler sistemini içeren ve aşan siyasal düşünceler, Batı siyasal felsefesinin beslendiği kaynaklar için belli bir geleneği işaret etmektedir. Çünkü Stoik-Hristiyan geleneği, tüm insan topluluğunu kapsayan bir siyasal düşünce geleneği geliştirmiştir. Stoik düşüncenin Roma İmparatorluğu’ndaki etkisi, Romalı olmayan sakinlerine vatandaşlığın genişletilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Stoik-Hristiyan gelenek, insanlığın birliği düşüncesine inanmıştır fakat “modern kültür” daha önceki dönemlerin evrenselliğiyle birlikte, aynı politik topluluk ve yurttaş erdemlerinin önemini de diriltmiştir. Modern devlet ve uluslararası sistem, daha büyük fakat dağılmakta olan, kendini Stoik-Hristiyan geleneğinde gösteren Orta Çağ dini ve politik düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Böylece, uluslararası toplumun “modern” yapısında benzersiz olan ise politik ayrılığa (ayrı egemen ulus-devletlerin ortaya çıkmasına) ve yeniden ortaya çıkan vatandaşlığın kabulüne evrenselci idealin uygulanması olmuştur.⁷⁰

İnsan topluluklarının tarihi seyrine bakıldığında; devlet, kabilecilik düşünülürse, evrensel bir atılıma işaret eder ve vatandaşlık, toplumsal örgütlenmenin dışlayıcı bir formu olarak kan bağıının veya akrabalığın yerini almıştır. İnsanın, kabileye içkin güvenliğini üst bir otoriteye bırakması önemli bir dönüm noktasıdır. Bu çerçevede, ilk aşamada, kabile merkezli toplumlar arası yabancılaşma aşılarak politik bir topluluğun kurulması sağlanmıştır. İkinci aşamada ise, devletler arasındaki yabancılaşmanın ve muhalefetin aşılması sağlanmalıdır.⁷¹ Bu düşüncenin analitik bir sonucu olarak Linklater’a göre, nasıl ki devletin benzersizliği, farklı toplumsal gruplar arasındaki yabancılaşmanın üstesinden gelinmesinin bir ürünü ise, devletin birincil amacı da, kendi mantığını oluşturan tek taraflı çıkarlarını korumak değil, egemenlik

⁶⁹ A.e., s. 10–14.

⁷⁰ A.e., s. 22–23.

⁷¹ A.e., s. 167–169.

sınırlarını yerine göre aşan belli bir ortak iynin geliştirilmesi sorumluluğu olmalıdır.⁷² Bu bağlamda, “egemen birlikler” kavramını ortaya atar. Uluslararası hukuk, tek tek egemen ulus-devletlerin egemenlik sınırlarını aşan “egemen birliklerin” rızasıyla oluşturulmalıdır. Yalnızca bireysel ve kolektif öz belirleme koşulların maksimizasyonunu hedefleyen bir yapı içerisinde, insanlar ahlâkî olarak entegre bir biçimde yaşama imkânı bulurken, aynı zamanda, tarihsel olarak potansiyellerini ve kapasitelerini arttırma fırsatı bulur.⁷³ Linklater için, böyle bir yapının kurulabilmesi için araştırılması gereken ise, hangi tikel yani egemen ulus-devletlerin gerçekleştirdiği ekonomik faaliyetin, dünya dağıtıcı adaletiyle uyumlu, evrenselci bir perspektifi ortaya çıkardığını az ya da çok belirlemektir.⁷⁴

Linklater’a göre uluslararası teörinin amacı da uluslararası sistemde Wightman manada “yineleme ve tekrarı” anlamak değil, onu tanımlamak ve ona içkin alternatif tarihi imkanları güçlendirmektir. Bunu yapabilmek için ise Marksizmin ve realizmin dünya politikasına nasıl uygulanabileceğinin imkânları aranmalıdır.⁷⁵ Uluslararası Teori kapsamında Marksist yaklaşımlar, realist yaklaşımların odağında olan diplomatik ve stratejik etkileşimin devletler arasındaki ilişkiye etkisini görmezden gelmiştir. İki tip yaklaşımın birlikte kullanılmasıyla devlet ve sınıfın iki tarafını bir arada analiz edebilmek mümkün hale gelebilir.⁷⁶ Bu kapsamda, ona göre, Marx, maddi üretimin sınırlılıklarından kurtulan insan özgürleşmesinin koşullarını ararken, post-Marksist düşüncelerin endüstrileşmeyi, devlet gücünü ve uluslararası politikayı içeren daha geniş bir vizyona ihtiyacı vardır.⁷⁷

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’nde diğer önemli yazını ise metateorik, epistemolojik ve ontolojik tartışmalar oluşturmaktadır. Disiplin içerisinde bu eğilim özellikle eleştirel yaklaşımlarda 1980’lerden başlayarak günümüze kadar devam etmiştir. Bu kapsamda, Richard Ashley’nin, Jürgen Habermas’ın “Bilgi ve İnsan

⁷² A.e., s. 187–191.

⁷³ A.e., s. 191–206.

⁷⁴ A.e., s. 200.

⁷⁵ Andrew Linklater, “Realism, Marxism and Critical International Theory”, **Review of International Studies**, C. 12, No: 4, 1986, s. 301–302.

⁷⁶ A.e., s. 303–305.

⁷⁷ A.e., s. 308.

İlgileri-Çıkarları“ (Knowledge and Human Interests) (1971)⁷⁸ başlıklı çalışmasına atıfla yayımlanan “Politik Realizm ve İnsan İlgileri-Çıkarları” (Political Realism and Human Interests) (1981) başlıklı makalesi Uluslararası İlişkiler’deki bahse konu metateorik, epistemolojik ve ontolojik tartışmalarda önemli bir yere sahiptir.⁷⁹ Habermas’ın bir yanda bilgi ve diğer yanda insan ilgisi/çıkarları arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışmalarından⁸⁰ ilham alan Ashley, Uluslararası İlişkiler Teorisi’ndeki Realizm formlarını “pratik realizm” ve “teknik realizm” kavramlaştırmaları dahilinde ele almaktadır. Klasik realizmi, pratik realizm olarak nitelendirerek bu realizm türünün devlet adamı için önemli olduğunu savunmaktadır. Nitekim Hans Morgenthau’nun “Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi” (Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace) (1978) başlıklı çalışması bu tip realizm türüne denk düşmektedir.⁸¹ Zira tüm devletler ve devlet adamları potansiyel olarak güç nesnesidir. Çıkar, gereklilik ve güç ise devlet güvenliğine (raison d’état) indirgenir.⁸²

Ashley, teknik realizm ile ilişkilendirdiği Waltziyen Neorealizmi ise kontrol hevesi ile üretilmiş olmakla itham eder. Böylece teori, amaçlar ve araçlar arasındaki bağlantıyı kurarak verimli davranmak için amaçsal-rasyonel çıkarı yerine getirir.⁸³ Pratik ve teknik realizmi oluşturan Klasik Realizm ve Neorealizm, birlikte norm, ahlâk ve dahası için anlamlı bir temel sunmaz ve öznel ile nesnel arasında bir hiyerarşi oluşturmadan bir anlam ifade etmez.⁸⁴

Ashley, daha sonraki çalışmalarında “Jeopolitik Alanın Jeopolitiği: Eleştirel Bir Uluslararası İlişkiler Toplumsal Teorisine Doğru” (The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Social Theory of International Relations) (1987) başlıklı çalışmasında açık bir şekilde görülebileceği gibi daha Postyapısalcı bir çizgi takip

⁷⁸ Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interests**, çev. J. Shapiro, London, Heinemann, 1971.

⁷⁹ Richard K. Ashley, “Political Realism and Human Interests”, **International Studies Quarterly**, C. 25, No: 2, 1981, s. 204–236.

⁸⁰ Habermas, **Knowledge and Human Interests**; Jürgen Habermas, **Theory and Practice**, çev. J. Viertel, London, Heinemann, 1974; Jürgen Habermas (ed.), “A postscript to Knowledge and Human Interest”, **Philosophy of the Social Sciences**, 1975.

⁸¹ Hans J. Morgenthau, **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**, 5. baskı, New York, Knopf, 1978.

⁸² Ashley, “Political Realism and Human Interests”, s. 219.

⁸³ **A.e.**, s. 217.

⁸⁴ **A.e.**, s. 233–234.

ederek, şu soruyu sorar: Uluslararası politik yaşamda “topluluğu” nerede bulmalıyız ve nasıl bulduğumuzu anlamalıyız?⁸⁵ Bu soruyu netleştirdikten sonra Ashley, Michel Foucault’nun soykütüksenel yaklaşımıyla⁸⁶ eleştirel jeopolitik bir çerçevede “topluluk” fikrini ele almaktadır. Böylece, klasik realist bir bakış açısıyla uluslararası politikanın oluşturulmasında “ritüel performansına” dikkat çekmektedir. Bu performans realist ritüellerin düzenli tekrarlanması ile oluşan “topluluğun” yerini sağlama alıp, o “topluluğu” doğallaştırmakta ve belli bir özelliği güçlendirmektedir. Yani modern devlet adamının özelliğini. Nitekim Ashley, bu pratiği Foucault’ya atıfla sonu gelmeyen “tahakküm oyunlarının” bir parçası olarak kabul etmektedir.⁸⁷ Böylece, soykütüksenel bir bakış açısından modern küresel hayatta realizm, güç diskuru ve hükmü için başka bir nitelendirme olarak ortaya çıkar.⁸⁸ Ashley, bu noktada tekrar Foucault’ya döner. Foucault’nun aktardığı gibi “İnsanlar ne yaptıklarını bilir. Neyi, neden yaptıklarını da çoğu zaman bilir. Fakat yaptıklarının, ne yaptığını bilmez.”⁸⁹ Dolayısıyla her ne kadar uluslararası politikanın tarihsel olarak “yapılandırıcı” pratikleri eleştirel sosyal araştırmacının vurgusunu hak etse de hem realist yorumlar hem de eleştirel bile olsa alternatif yorumlar tasarladıklarından farklı bir topluluğa içkin gerçeklikle karşılaşabilirler.

Richard Ashley, sonraki çalışmalarında bilhassa söylemsel dikotomilere ve anarşi problemine eğilmiş görünmektedir. Örneğin “Egemen Devletin Bağlarını Çözmek: Anarşi Sorunsalının İkili Bir Okuması” (Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique) (1988) başlıklı çalışması, nasıl “anarşi” durumu altında devam eden iş birliğinin, siyasa (policy) iş birliği olarak norm haline geldiğini, nasıl uluslararası rejimlerin ortaya çıktığını ve devletin öz çıkarları

⁸⁵ Richard K. Ashley, “The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Social Theory of International Politics”, **Alternatives: Global, Local, Political**, C. 12, No: 4, 1987, s. 410.

⁸⁶ Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, **Language, Counter-Memory, Practice**, ed. Donald F. Bouchard, çev. Donald F. Bouchard, Sherry Simon, New York, Cornell University Press, 1977; Michel Foucault, **Discipline and Punish: The Birth of Prison**, çev. Alan Sheridan, New York, Vintage-Random House, 1979; Michel Foucault, **History of Sexuality, Volume I, An Introduction**, çev. Robert Hurley, New York, Vintage-Random House, 1980.

⁸⁷ Ashley, “The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Social Theory of International Politics”, s. 410.

⁸⁸ **A.e.**, s. 422.

⁸⁹ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago, University of Chicago Press, 1982, s. 187.

karşısında görelî özerklik kazanabildiğini sorgular.⁹⁰ Zira realist dış politika yürütülmesi keyfî bir biçimde oluşturulmuştur ve sürekli empoze edilmektedir. Bu çerçevede, egemenlik-anarşi dikotomisinde, “egemenlik” kavramı “düzenleyici bir ideal” olarak daha yüksek bir öncelik olarak nitelendirilmekte ve “anarşi” onun bir türevi olarak negatif bir içerik kazanmaktadır.⁹¹ Fakat Ashley’e göre devlet dışı aktörlerin ortaya çıkmasıyla anarşi söylemi tersine dönmektedir. Zira ideolojik olsa bile tutarlı olan anarşi söylemini savunmak imkânsız haline gelir, güç ve anlam ilişkisi sorgulanır ve yeni ihtimallere yol veren bir yapı sökümünün kapısı aralanır. Böylece, anarşi probleminin analitik bir sonucu olarak topluluk dışında adalet ile ilgili bir kaygı olmaması ve ülkesel topluluğun en yüksek bir biçimde vücuda gelmiş hali olduğu savlarında bir tutarsızlık olduğu belirgin hale gelir. Nihai olarak, esasen, devletin temsil edilemeyeceği ve neyin içerilip neyin dışlanacağına karar verilemeyeceği anlaşılır. Çünkü devletin ne olduğuna karar vermek imkânsızdır.⁹² Ashley, böylece, egemenlik prensibinin ve anarşi probleminin bir metafor ve birçok temsil içerisinde ortaya çıkan salt bir temsilden ibaret olduğunu gösterir. Nitekim anarşi sorunu, tarihsel ve keyfî olarak pratik ve temelci (foundationalist) bir biçimde ortaya çıkmıştır.⁹³ Uluslararası olarak ise hem yanal hem de dikey bir görünüm ortaya çıksa da devletin “özelleşmiş” yorumlaması ile uyuşmayan yapılar “anarşi” işareti altında kabul edilir; ya hukuk ya da şiddet ile teknik olarak çözülmeye girişilirler.⁹⁴

Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne ilişkin eleştirel yaklaşımlar içerisinde diğer bir kayda değer çalışma ise R. B. J. Walker’ın “Dünya Politikası ve Batı Aklı: Evrenselcilik, Çoğulculuk, Hegemonya” (World Politics and Western Reason: Universalism, Pluralism, Hegemony) (1981) başlıklı çalışmasıdır.⁹⁵ Walker, bu çalışmasında Uluslararası İlişkiler’in Klasik Liberal Teorisi’nin hem geleneksel ontolojik hem de o dönemki tartışmalar bağlamında en son epistemolojik hallerini tartışmaya açmakta, Avrupa Aydınlanması’nın evrenselleştirici eğilimlerine karşı,

⁹⁰ Richard K. Ashley, “Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 17, No: 2, 1988, s. 228.

⁹¹ **A.e.**, s. 229–230.

⁹² **A.e.**, s. 249.

⁹³ **A.e.**, s. 228.

⁹⁴ **A.e.**, s. 250.

⁹⁵ RBJ Walker, “World Politics and Western Reason: Universalism, Pluralism, Hegemony”, **Alternatives**, C. 7, No: 2, 1981, s. 195–227.

kültür kavramlaştırmasının tarihsel değişimine değinmekte ve dünya politikasına yönelik akademik tartışmalarda kültürel çoğulculuk tartışmalarının, Batı kültürüne yönelik meydana getirdiği sonuçları ele almaktadır.⁹⁶ Bu bağlamda, uluslararası politik teoride temel sorun, uluslararası hukukta “seküler” [kelime tercihi yazara ait] devletin ortaya çıkardığı değerler ile evrensel hukuk doktrini arasındaki tezattır. Nitekim Hobbes burada doğal hukuk doktrininden etkilenecek Klasik Liberal geleneğin altyapısını ortaya çıkarmıştır. Böylece evrenselcilik ve çoğulculuk modern dünya politikasının önde gelen özellikleri haline gelmiş ve yeni bir gerilim alanı ortaya çıkmıştır. Yani uluslararası anarşi ve iç (domestic) toplumun zıtlığı.⁹⁷ Walker, burada Martin Wight’a atıfla⁹⁸ iç politikanın “ilerleme” ve “iyi yaşam” ile anılırken, uluslararası politikanın en yüksek değerinin “hayatta kalma” olduğu “yineleme ve tekrarın” alanı olduğuna yer vermektedir.

Walker’a göre “anarşi” ve “toplum” arasındaki zıtlığı ortaya koymak yerine, Uluslararası Politik Teori, devletlerin birbirleriyle nasıl ilişkiye girdiğine odaklanmalıdır.⁹⁹ Bu tip düalizmlerin izini süren Walker, özel yaşam ve kamusal yaşam ayrımında olduğu gibi, iç-uluslararası ayrımının kökeninin de klasik liberal gelenek kaynaklı olduğu görüşündedir. Tarihsel olarak ise, Heidegger, pre-Sokratik dönemlerde epistemolojinin, ontolojiye baskınlığı ile ortaya çıkan durumun Rönesans ve Aydınlanma düalizmi ile devam ettiğini savunmaktadır. Walker’a göre modern düşünüler arasında Hegel, Aydınlanma ve Karşı-Aydınlanma geleneklerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Fakat Walker, bunun kavramsal dikotomilerle nasıl ilişkili olduğu sorusunu cevaplamamaktadır.¹⁰⁰

Evrenselcilik bağlamında; Walker, “kültür” kavramına da bu çalışmasında eğilmektedir. Kültür kavramlaştırması bilindiği kadarıyla 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır ve çoğunlukla Aydınlanma eleştirisi ile bağdaştırılmaktadır. Nitekim kültür, akademik tartışmalarda idealist-materyalist ve sübjektivist-objektivist tartışmaların idealist ve

⁹⁶ A.e., s. 199.

⁹⁷ A.e., s. 199–200.

⁹⁸ Martin Wight, “Why Is There No International Theory?”, **Diplomatic Investigations; Essays in the Theory of International Politics**, ed. Herbert Butterfield, Martin Wight, London, George, Allen & Unwin, 1966.

⁹⁹ Walker, “World Politics and Western Reason: Universalism, Pluralism, Hegemony”, s. 201.

¹⁰⁰ A.e., s. 203–209.

sübjektivist tarafında yer almıştır.¹⁰¹ Walker için burada dikkate değer nokta ise kültür kavramlaştırması üzerinden Batı ve diğer kültürler ve genel olarak diğer gelenekler arasında bir hiyerarşi oluşturulmasıdır. Zira bunun uluslararası ilişkilere yansımaları, tüm devletlerin, devletler sistemi içerisinde hareket edebilmeleri için Batı diplomasi dilini benimsemeleri şeklinde tezahür eder.¹⁰² Karşılıklı referans ve zıtlığın temel odağında olan düalizmler, bir dikotomileştirme buyruğu meydana getirerek özne/nesne ve biz/onlar ayrımı ortaya çıkarır.¹⁰³ Böylece Walker, devleti aşılması gereken temel bir problem olarak kabul etmekte, merkezî analiz odağı olarak kültürü önemsemekte ve “adil” bir dünya için Batılı olmayan geleneklerin analiz edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁴

Uluslararası İlişkiler’de eleştirel çalışmalar, 1980’li yıllardan itibaren teritoryal devlet anlayışını sorgulanmasına özellikle odaklanmış görünmektedir. Örneğin R. B. J. Walker’ın “Teritoryal Devlet ve Gulliver’in Teması” (The Territorial State and Theme of Gulliver) (1984) başlıklı çalışması karşılıklı olarak dışlayıcı kategoriler olarak “iç” ve “dış”, “ulusal ” ve “uluslararası”, “kimlik” ve “farklılık” kavramlaştırmaları ve dikotomilerine odaklanmaktadır.¹⁰⁵ Walker’a göre devletin tek karakteristiği mekânsallığı değildir ve uluslararası politik teoride özel bir mekânsal metafor yer almaktadır.¹⁰⁶ Walker, buradan hareketle, bu mekânsal düşüncenin tarihi izlerini sürmeye girişir. Zira Henri Lefebvre’ın belirttiği gibi, “Mekân, tarihsel ve doğal unsurlardan şekillenmiştir ve kalıba dökülmüştür, ancak bu politik bir süreç olmuştur. Mekân politik ve ideolojiktir. Kelimenin tam anlamıyla ideolojilerle dolu bir üründür.”¹⁰⁷ Walker, böylece Galileo’dan itibaren mekânın formalize edilmesinin ve özne-nesne düalizminin kurulmasının izlerini sürer. Bu çerçevede, örneğin, Isaac Newton için “gerçek uzay” mutlak ve “her zaman benzerdir ve hareket etmez”. Öklid’in çeşitli ifadeleri de mekânın homojenliği sonucuna varır. Böylece Walker için

¹⁰¹ A.e., s. 211–214.

¹⁰² A.e., s. 218–220.

¹⁰³ A.e., s. 220–223.

¹⁰⁴ A.e., s. 221.

¹⁰⁵ RBJ Walker, “The Territorial State and Theme of Gulliver”, *International Journal*, C. 39, No: 3, 1984, s. 529–552.

¹⁰⁶ A.e., s. 550.

¹⁰⁷ Henri Lefebvre, “Reflection on the Politics of Space”, *Antipode*, C. 8, No: 1976, 1976, s. 31; Walker, “The Territorial State and Theme of Gulliver”, s. 535.

Avrupa medeniyetinde mekânsal hissiyatta bu düşünürlerin fikirleri önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Post-Rönesans Avrupası'nda organik ulus ve egemenlik ile kesin bir biçimde belirlenmiş ve ihlal edilemez mekân arasındaki bağlantılar belirgindir.¹⁰⁸ Uluslararası politik teorinin kendisi de bir bakıma, tarihsel olarak rastlantısal olan, güçlü mekânsal metaforun varisi olarak ortaya çıkmıştır. Fakat mekânsal metaforlar ve yapısal teoriler herhangi bir bağlamda değişimi ve tarihi anlamaya uygun değildir. O nedenle, karşılıklı olarak dışlayıcı bir pratiğe dönüşen “iç” ve “dış”, “ulusal” ve “uluslararası” metaforlarının aşılması gerekmektedir. Nitekim Kant gibi düşünürler, mekânsal metaforu, kozmopolit bir düzen ile sorgulamaya açmış fakat bireysel özgürlüğü daha fazla öncelemiştir.¹⁰⁹

Eleştirel Uluslararası İlişkiler literatüründe 1980'lerin sonuna doğru ise eleştirel yaklaşımlar arasındaki metateorik tartışmalar belirgin hale gelmiştir. Bunda özellikle Mark Hoffman'ın Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilen Eleştirel Teori'yi “bir sonraki aşama” olarak nitelendirmesi belirgin bir tartışma odağı oluşturmuştur.¹¹⁰ Hoffman'a göre, post-realist ve post-Marksist olan bir Uluslararası İlişkiler teorisi yeni bir aşama ortaya çıkartabilir. Fakat Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin amacı, Sheldon Wolin'e atıfla; bakış tarzımızı değiştirmek değil, dünyayı değiştirmek olmalıdır.¹¹¹

Hoffman'ın Eleştirel Teori'yi etik-normatif kriterler oluşturmak bağlamında ele alması, onun “özcülük” (essentialism) ve “temelcilik” (foundationalism) ile suçlanmasına neden olmuştur. Örneğin N. J. Rengger, Hoffman'ı “diyalektik atın” önüne, “kavramsal at arabasını” koymakla eleştirmektedir.¹¹² Buradan hareketle Rengger, ahlâkî-normatif siyasi topluluk oluşturmaya yönelik belli kriterler ortaya atarken; Foucault, Rorty ve Williams'a atıfla belli değerlerin, standartların ve kriterlerin orijinal olarak oluştukları kültür, tarihi durum ve çağ dışında uygulanamayacaklarını iddia etmektedir.¹¹³ Böylece, son derece rölativist bir biçimde

¹⁰⁸ Walker, “The Territorial State and Theme of Gulliver”, s. 536–537.

¹⁰⁹ A.e., s. 534; 548; 551.

¹¹⁰ Hoffman, “Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate”, s. 231–250.

¹¹¹ S. Wolin, “Paradigms and Political Theories”, **Politics and Experience**, ed. B. C. Parekh, P. King, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

¹¹² N.J. Rengger, “Going Critical? A Response to Hoffman”, **Millennium: Journal of International Studies**, C. 17, No: 1, 1988, s. 86.

¹¹³ A.e., s. 83.

tüm kavramlaştırmaların tesadüfî olduğunu sonucuna ulaşmakta ve dünya düzeni için evrensel olan hiçbir şeyin olmadığını savunmaktadır.¹¹⁴ Ya da Rorty’e atıfla, yalnızca tarihsel bir moment vardır, onun dışında bir şey yoktur.¹¹⁵

Hoffman, Rengger’e cevabında ise Eleştirel Teori’nin savunduğu rasyonalizmin “temelcilik” ve evrenselciliği içerdiğini kabul etmekle birlikte, Aydınlanma’ya bir bütün olarak saldıran radikal yorumsamacılığın aksine, Eleştirel Teori’nin politik bilincin merkezine “özgürlük” ve “mantık” arasında bir bağlantı yerleştirmeye çalıştığını vurgulamaktadır.¹¹⁶ Dahası, ona göre, Eleştirel Teori sadece “özgürleşimci çıkar” kavramına bağlı olarak eylem için bir stratejik rehber işlevi görmekle kalmamakta, aynı zamanda Foucault’nun bu çerçevede tanımladığı “güç” kafesinin dışına çıkarak bir yol göstermektedir.¹¹⁷ Mantık ve rasyonalitenin her toplumda aynı zamanda ortaya konulmayabileceğini de belirten Hoffman, radikal yorumsamacılık olarak nitelendirdiği rölativist yaklaşımların aynı sorunlardan kaçabileceğine şüpheyle yaklaşmaktadır.¹¹⁸

Hoffman-Rengger tartışması eleştirel Uluslararası İlişkiler yaklaşımları bağlamında sadece bu iki yazarla sınırlı kalmamıştır ve günümüze kadar geçerliliğini sürdüren geniş çaplı eleştirel yaklaşımlar arası metateorik tartışmaların da başlangıç noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu çerçevede, diğer önemli bir tartışma ise Ramashrah Roy, Richard Ashley ve RBJ Walker arasında cereyan etmiştir. Ashley’in “Jeopolitik Alanın Jeopolitiği: Eleştirel Bir Uluslararası İlişkiler Toplumsal Teorisine Doğru” (The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Social Theory of International Politics) (1987) başlıklı çalışmasının evrenselci-rölativist bakış açıları arasında önemli bir tartışma başlattığı söylenebilir.¹¹⁹ Ramashray Roy, bu bağlamda, Richard Ashley’in “topluluğa” ilişkin rölativist bakış açısına eleştiriler getirir ve şu soruyu sorar: Eğer Ashley’nin bahsettiği gibi hiçbir şey stabil değilse, belirgin bir

¹¹⁴ A.e., s. 86.

¹¹⁵ Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity”, **Post-Analytic Philosophy**, ed. Rajchman J., West C., New York, Columbia University Press, 1985, s. 12.

¹¹⁶ Mark Hoffman, “Conversations on Critical International Relations Theory”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 17, No: 1, 1988, s. 92.

¹¹⁷ A.e., s. 93.

¹¹⁸ A.e., s. 94.

¹¹⁹ Ramashray Roy, R B J Walker, Richard K Ashley, “Dialogue: Towards a Critical Social Theory of International Politics”, **Alternatives**, C. 13, No: Special Feature, 1988, s. 77–102.

anlamı, güvenli bir temeli, engin bir sırrı yoksa, ya da diğeri bir deyişle tarih, yorumların üzerine empoze edilmiş yorumlardan ibaret ve her yorum da bir tahakküm pratiğiye, uluslararası politikada “topluluğun” oluşup oluşmadığı neden bizi ilgilendirmektedir?¹²⁰

Ashley aynı çalışmada Roy’a cevabında, Roy’u, politik direniş hareketlerinin merkezini tanımaya hazır olmakla suçlamaktadır ki zaten bu da “Aydınlanma’nın şantajının” bir uzantısıdır. Zira ya Aydınlanma’yı kabul edip rasyonalizm sınırları içerisinde kalmak ya da onu reddedip prensiplerinden kaçma seçeneği sunulmaktadır.¹²¹ Oysaki ne Aydınlanma ne de rasyonalizm tutarlı bir resim sunabildiği için, politik direniş hareketleri “Aydınlanma’nın şantajına” kurban olmayı reddetmelidir.¹²² Nitekim eleştiri ve direnişin yeri, Derrida’nın yazılarında olduğu gibi, sınırlarda yaşamaktır ve bu, modern etosun reddini de içerir. O nedenle, Uluslararası İlişkiler Teorisi alanında eleştirel pratik, potansiyel olarak küresel etkileri olan yerel pratiğe bir örnektir.¹²³ Böylece Ashley, evrensel prensipler, ilkeler, normatif kriterler olarak nitelendirilenlerin belli bir yerel pratiğin sonuçlarından başkası olmadığını savunur.

Uluslararası İlişkiler Teorisi çerçevesinde başlayan metateorik tartışmaya Yosef Lapid de katılmıştır. Ona göre, farklı perspektifler arasında, Hoffman’ın iddia ettiği gibi, Eleştirel Uluslararası Teorisi’nin Uluslararası İlişkiler çalışmalarındaki gelecek aşama olup olmadığını, ortaya çıkacak yeni paradigmalar belirleyecektir. Lapid, böylelikle Uluslararası İlişkiler’deki metateorik tartışmalara Kuhnien paradigma yaklaşımını dahil etmiş olur.¹²⁴ Fakat Lapid’in burada “paradigmadan” kastettiğinin daha çok bir araştırma programı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Eleştirel Teori’nin olgular ile değerleri, metateorik anlamda ayırmamasını önemli bir eksiklik olarak kabul eder.¹²⁵ Bunun yanında, zaten Eleştirel Teori belli bir insan özgürleşmesi kavrayışına sahiptir. Lapid’in tam bu noktada önerisi ise bir zamanlar davranışsalcı

¹²⁰ A.e., s. 78.

¹²¹ A.e., s. 92.

¹²² A.e., s. 93.

¹²³ A.e., s. 94–95.

¹²⁴ Yosef Lapid, “Quo Vadis International Relations? Further Reflections on the ‘Next Stage’ of International Theory”, *Millennium - Journal of International Studies*, C. 18, No: 1, 1989, s. 79.

¹²⁵ A.e., s. 80.

yaklaşımların yaptığıının aksine, Eleştirel Teorik yaklaşımların daha “uygulanabilir” hale getirilmesi ve diğer araştırma programlarıyla daha fazla bağlantılı olması gerektirir.¹²⁶

Uluslararası İlişkiler çalışmalarında 1980’li yıllarda gelişen eğilimlere ilişkin olarak ise Lapid üç farklı tema tespit etmektedir: İlk olarak, “paradigmatizm”, metateorik kaygılar içermektedir. İkinci olarak, “perspektivizm”, altta yatan özelliklerle ve varsayımlarla ilgilenir. Üçüncü olarak, “rölativizm” ise metodolojik plüralizme doğru bir kayışa işaret etmektedir.¹²⁷ Bu tartışmalar dahilinde ortaya çıkan temalar ise 3 farklı felsefi duruştan beslenmektedir: İlk olarak, “fenomonik”; bilimsel teorilerin ampirik içeriğini kapsar. İkinci olarak, “analitik”; hipotezleri, açıklamaları ve teorik modelleri ortaya koyar. Üçüncü olarak, “tematik duruş” ise, gerçekliği tanımlayan varsayımlar, epistemolojik öncüller ve diğer belirgin biçimde ideolojik ya da metafizik içeriklerle kendisini gösterir.¹²⁸ Böylece toplumsal bilimlerin eşit biçimde öncelikli fakat yalnızca zayıf bir şekilde entegre edilebilir formları Uluslararası İlişkiler çalışmalarında da kendisini göstermiştir. Lapid, bu dönemi D. J. Dunn’a atıfla¹²⁹ değerler, metotlar, teknikler ve perspektifler bakımından bir “mayalanma” ve “geçiş dönemi” olarak nitelendirmiştir. Bu noktada iki temel problem ortaya çıkmaktadır. “Perspektivizm” bir yandan teorinin gözlemden bağımsız hale gelmesini sağlamıştır.¹³⁰ Diğer yandan ise teorinin, veriden özgürleştirilmesi metateorik çıkmaz sokağa girmek gibi risk ortaya çıkarmıştır.¹³¹ Lapid’e göre hemen her pozisyonun meşru bir şekilde eşit söz hakkı istediği böyle bir çerçevede, farklı araştırma programları yahut paradigmalar arasında, Nye’in¹³², Linklater’in¹³³ ve Halliday’in¹³⁴

¹²⁶ A.e., s. 85.

¹²⁷ Yosef Lapid, “On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era”, **International Studies Quarterly**, C. 33, No: 3, 1989, s. 239.

¹²⁸ A.e., s. 239–240.

¹²⁹ D. J. Dunn, “On Perspectives and Approaches: British, American and Others”, **Review of International Studies**, C. 13, 1987, s. 79.

¹³⁰ K. J. Gergen, “Introduction Toward Metapsychology”, **The Analysis of Psychological Theory: Metapsychological Perspectives**, ed. H. J. Stam, Washington, Hemisphere, 1987, s. 2.

¹³¹ Theda Skocpol, “The Dead End of Metatheory”, **Contemporary Sociology**, C. 16, No: 1, 1987, s. 12.

¹³² S. J. Nye, “Neorealism and Neoliberalism”, **World Politics**, C. XL, No: 2, 1988, s. 235–251.

¹³³ Linklater, “Realism, Marxism and Critical International Theory”, s. 301–312.

¹³⁴ F. Halliday, “Vigilantism in International Relations: Kubalkova, Cruickshank and Marxist Theory”, **Review of International Studies**, C. 13, 1987, s. 163–175.

yaptığı gibi, daha fazla köprü kurulmalı ve “paradigmatik mezhepçilik” aşılmaya çalışılmalıdır.¹³⁵

Uluslararası İlişkiler çalışmalarında devam eden teorik ve daha çok metateorik tartışmaların içeriğine yönelik önemli itirazlardan birisi ise Sandra Whitworth’tan gelmiştir. Ona göre, her ne kadar Hoffman’ın belirttiği gibi Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi hâkim düzenden ayrı durmakla ve o düzenin nasıl ortaya çıktığını sorgulamakla, toplumsal ve politik kompleksi bir bütün olarak kavramaya çalışsa da eğer cinsiyet analizi içermezse ismini hak etmiyor demektir.¹³⁶ O nedenle, eleştirel Uluslararası İlişkiler çalışmaları, kadınlar ve erkekler arasında ideolojik ve maddi bir biçimde toplumsal olarak inşa edilen eşitsiz ilişkiye de odaklanmalıdır.¹³⁷

Eleştirel Uluslararası İlişkiler çalışmalarının hâkim Neorealist ve Neoliberal yaklaşımlara karşı oluşturdukları literatür daha sonraları ise “muhalif” (dissent) literatür olarak nitelendirilmeye başlamıştır.¹³⁸ Bu noktada, Jim George’un dikkat çektiği gibi Postyapısalcı-Eleştirel Teorik ya da evrenselci-rölativist yaklaşımlar arasında ortaya çıkan tartışmalar bağlamında bazı potansiyel teorik ve metateorik riskler ufukta görünmeye başlamıştır. Poster’in¹³⁹, Ryan’ın¹⁴⁰ ve Dews’in¹⁴¹ Postyapısalcı ve diğer eleştirel yaklaşımları entegre etme çabalarının aksine George, “ilerleme”, “diyalektik” ve “bilinç” gibi kavramların üstesinden gelmeye çalışmanın hem yapı hem de yapan anlayışına etkilerini ve Postyapısalcılığın yapan sorununu (agency issue) sorgulamaya açmaktadır.¹⁴² Zira bu noktada Postyapısalcı yaklaşımlar direniş alanları ve hareketleri teorileştirmesine girişmiştir. Fakat pek çok yaklaşıma

¹³⁵ Lapid, “On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era”, s. 246–249.

¹³⁶ Sandra Whitworth, “Gender in the Inter-Paradigm Debate”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 18, No: 2, 1989, s. 270.

¹³⁷ **A.e.**, s. 265–266.

¹³⁸ Jim George, “International Relations and the Search for Thinking Space: Another View of the Third Debate”, **International Studies Quarterly**, C. 33, No: 3, 1989, s. 269–279; Richard K. Ashley, R. B. J. Walker, “Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies”, **International Studies Quarterly**, C. 34, No: 3, 1990, s. 367–416.

¹³⁹ M. Poster, **Foucault, Marxism and History: Mode of Production Versus Mode of Information**, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

¹⁴⁰ M. Ryan, **Marxism and Deconstruction**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988.

¹⁴¹ P. Dews, **Logics of Disintegration**, London, Verso, 1987.

¹⁴² George, “International Relations and the Search for Thinking Space: Another View of the Third Debate”, s. 276.

göre özne, amil ya da yapan problemiyle ilgilenmediklerinden toplumsal değişimi gerçekleştirmek için hareketsiz kalmakla ve dolayısıyla, status quo'nun devam etmesine istemeyerek de olsa katkı sunmakla suçlanmışlardır.

Ashley ve Walker ise Postyapısalcı ve rölativist yaklaşımları yeni muhalif (dissent) literatürle ilişkilendirmiştir. Nitekim bu çerçevede, onlara göre, “muhalif” yazarlar, “alternatif paradigma” oluşturmak için bir çaba içerisinde girişmemişlerdir.¹⁴³ Eleştirel yaklaşımlarla Uluslararası İlişkiler çalışmalarında yaşanan kriz bir temsil krizidir ki bu tartışmalar ile diğer temsillerin temsili durumunda olan temsiller, öteki temsilleri dışlama kapasitesini yitirmiştir.¹⁴⁴ Bu çerçevede, bir paradigma, yaklaşım ya da “anıtlştırıcı” okuma¹⁴⁵ ile belirlenen egemenlik alanları, önceleri bir temelcilik inşa etse de, Uluslararası İlişkiler çalışmalarında özgürlüğün genişlemesi epistemolojik, ontolojik ve teorik “egemenlik” alanlarının genişlemesiyle bir tutulmamalıdır. Çünkü çizilen tüm sınırlar her yönden geçilebilir.¹⁴⁶

George ve Campbell, ortaya çıkan “muhalif” literatürün amacının, Aydınlanma sonrası bilim felsefesinin ve onun evrenselci varsayımlarının, “modern” insan hakkındaki saklı metafiziği ortaya çıkarmak olduğunu iddia etmektedir. Fakat Postyapısalcılığı, Eleştirel Teori, Wittgenstein sonrası literatür ve bilim sosyolojisi eleştirisi ile ilişkilendirirler.¹⁴⁷ Bu kapsamda; toplumu ve politikayı anlamak, teoriyi uygulamaya koymak değil, bilakis uygulama olarak ortaya koymaktır.¹⁴⁸ Diğer bir deyişle, Kant’ın “Ne bilebilirim?” sorusundan ziyade Foucault’nun “Sorularım nasıl üretildi?” sorusuna cevap aranmalıdır.¹⁴⁹ Böylece, belli siyasa (policy) tartışmalarının

¹⁴³ Ashley, Walker, “Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies”, s. 398.

¹⁴⁴ A.e., s. 378–379.

¹⁴⁵ Bu konuyla ilgili bir çalışma olarak; bkz.: H. R. Jr. Alker, “The Dialectical Logic of Thucydides’ Melian Dialogue”, **American Political Science Review**, C. 82, 1988, s. 805–820.

¹⁴⁶ Ashley, Walker, “Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies”, s. 385–393.

¹⁴⁷ Bu kapsamda George ve Campbell’a göre Keohane post-yapısalcı yaklaşımların Wittgenstein’den çok Saussure’a daha çok borçlu olduklarını belirtir. Zira “dil” ve “söylem” gibi Saussureyan dil biliminin temelinde dikotomiler yer almaktadır. İlgili çalışma için bkz.: R. O. Keohane, “International Institutions: Two Approaches”, **International Studies Quarterly**, C. 32, 1988, s. 379–396.

¹⁴⁸ Jim George, David Campbell, “Patterns of Dissent and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations”, **International Studies Quarterly**, C. 34, No: 3, 1990, s. 280.

¹⁴⁹ Michael J. Shapiro, “The Politics of Fear: Don DeLillo’s Postmodern Burrow”, **Strategies**, C. 1, 1988, s. 14–15.

nasıl paylaşılan dilbilimsel çevrelerde ortaya çıktığı tesadüf olarak görünmemektedir.¹⁵⁰ Ayrıca, devlet, insan topluluğunu anlayışını, devlet seviyesine indirgeyip sınırlayarak alternatifleri değerlendirmeye kapıyı kapattığı için, yorumsayıcı yaklaşımların bu noktadaki teorileştirme girişimlerini de pratik olarak görmesi yerindedir.¹⁵¹

Hoffman'a göre ise Uluslararası İlişkiler çalışmalarında iki temel yaklaşım belirlenebilir: "Eleştirel yorumsamacılık" (critical interpretivism) ve "radikal yorumsamıcılık" (radical interpretivism). Birincisi, "minimal temelcilik" olarak nitelendirilebilir yani bu yaklaşımda "şartlı" evrenselcilik mümkün ve etik ve açıklayıcı alanlar için gereklidir. İkincisinde ise minimal ya da şartlı evrenselciliğin imkânı ya da cazibesi metinlerin ve metinlerin arasının yapısökümü uğruna terk edilir. Dolayısıyla, bu iki duruş arasında "tarih", "mantık", "rasyonalite", "öznellik", "nesnellik", "yapı" ve "yapan", "küreselleşme", "parçalanma" farklı şeyler ifade eder ve "evrenselcilik" ve "tikellik"; "güç", "çıkarlar" ve "bilgi"; "toplumsal anlamın üretilmesinde dilin rolü"; "sosyal teori", "özgürleşimci çıkarlar" ve "pratik politik" kavramlaştırmaları üzerinden bir gerilim kendisini gösterir.¹⁵² Fakat ona göre tüm bu yaklaşımların son kertede "topluluk imkânına" eğilmesi gerekir ve bunun eleştirel yaklaşımlar ve politika için devlet ve formel yapıları aşan bir biçimde amaç olması elzemdir.¹⁵³

Linklater'a göre ise devletin normatif problemi, topluluğun sosyolojik problemi ve reformun "praksiyolojik" (praxeological) problemi Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin gelecek aşamasında ele alınması gereken araştırma alanlarıdır.¹⁵⁴ Zira devletin normatif bir sorun olarak ele alınmasıyla başlayan süreç, topluluk sorununu

¹⁵⁰ George, Campbell, "Patterns of Dissent and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations", s. 287.

¹⁵¹ A.e., s. 286-287.

¹⁵² Mark Hoffman, "Restructuring, Reconstruction, Reinscription, Rearticulation: Four Voices in Critical International Theory", **Millennium - Journal of International Studies**, C. 20, No: 2, 1991, s. 170.

¹⁵³ A.e., s. 183-184.

¹⁵⁴ Andrew Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", **Millennium - Journal of International Studies**, C. 21, No: 1, 1992, s. 78.

ele almayla devam eder ve nihai olarak praksiyoloji ve reform sorunlarının ele alınmasını gerekli kılar.¹⁵⁵

Linklater, bu bağlamda, Habermas'ın ve Foucault'nun perspektiflerini birleştirme çabası içerisine girer. Örneğin Habermas'a göre insan toplulukları, evrensel ahlâkî prensiplerin nasıl kullanılacağı ve toplumsal ve politik örgütlenmeyle ilgili çatışan iddiaları nasıl çözebilecekleri konusunda öğrenme üzerinden bir evrim geçirmişlerdir. Nitekim sınıfsal, etnik, cinsiyet ve ırk temelli dışlama formlarına karşı meydan okuma bu toplumsal evrimi göstermektedir. Foucault ise evrensel ahlâkî temellere başvurmadan dışlama biçimlerini anlamaya çalışmış ve eleştirmiştir. Böylece, Habermas ve Foucault tarafından ortaya konulan iddialar tek bir çerçeve içerisinde bir araya getirilebilir. Diğer bir deyişle, Habermas'ın ahlâkî ve kültürel öğrenme biçimlerine yönelik düşünceleri, Foucault'nun “dışlama sistemleri” analiziyle bir araya getirilebilir. Habermas'ın ve Foucault'nun analizlerinde önemli bir yere sahip olan dahil etme ve dışlama pratiklerinin nasıl ortaya çıktığı toplumsal araştırmanın merkezinde olmalıdır. Ayrıca, çeşitli dışlama biçimlerine karşı gelme kaygısı iki yazar arasında ortak olduğundan, son kertede, Habermas ve Foucault için “moral evrenselin” kurulmasını öncelikli hale getirir.¹⁵⁶ Fakat Linklater bu noktada bir şerh düşmeyi de ihmal etmez: Herhangi bir topluluk sosyolojisi, eğer devlet-oluşumu, jeopolitik ve savaşı görmezden gelirse, çok ileriye gidemeyecektir. Ulusal ve uluslararası seviyede ise ticaret ve üretimin etkilerini görmezden gelen açıklamalar başarılı olamayacaktır ve uluslararası ilişkilerin iç ve uluslararası düzeni şekillendiren ve ben ve öteki imajlarını yapılandıran kültürel boyutları ihmal edilirse yine çok uzağa gidilemeyecektir¹⁵⁷ ki bu durum nihai olarak “praksiyolojik” bir sorun formunda farklı devletler ve medeniyetler arasında düzeni sağlamanın ve kozmopolit ahlâkî prensipleri tanımlamanın ve kurumsallaştırmanın nasıl mümkün olacağı sorularını beraberinde getirmektedir.¹⁵⁸

¹⁵⁵ A.e., s. 92.

¹⁵⁶ A.e., s. 80–81.

¹⁵⁷ A.e., s. 94.

¹⁵⁸ A.e., s. 95.

Chris Brown ise bu tartışmada “evrensel” pratikleri Richard Rorty üzerinden değerlendirerek destekleyen bir duruş sunar. Brown’a göre Aydınlanma’nın en büyük başarılarından biri düşüncesindeki evrenselliştir. Modern bilim Avrupa’da ortaya çıkmış olabilir fakat metotları ve bulguları her yerde uygulanabilir. Ona göre, Hegel’in modern ve rasyonel devlet açıklaması bile Avrupa kaynaklıdır ama evrensel uygulama açısından değerlendirildiğinde bir başarıdır.¹⁵⁹ Fakat bu noktada Marksist ve Feminist yazında ortaya çıktığı gibi, ezilenlerin toplumsal ilişkilerin doğasını anlamak için ezenlerden daha donanımlı olduğunu da teslim eder.¹⁶⁰ Bu tartışma bağlamında Rorty’e tekrar geri dönen Brown, bir yandan Rorty’nin savunduğu gibi, Aydınlanma projesinin çeşitli unsurlarının birbiriyle uyuşmadığını gösterir ve liberal Aydınlanma’nın toplumsal kurumlarının temellerinin, artık “işlemeyen” ve “kendi altını oyan” bir rasyonalite hesabına dayandığını iddia eder fakat sorun tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Teşhis bellidir fakat bundan ne sonuç çıkar?¹⁶¹ Rorty, böylece, bir yandan, liberalizmin kurumlarını ve pratiklerini desteklemenin mümkün olduğunu düşünürken, diğer yandan onun epistemolojik kökenlerini reddetmektedir. Düşüncesinin analitik bir sonucu olarak ise şu sonuca ulaşır: Hegelyan bir çerçevede, [insan]¹⁶² topluluğunun dışında kendimize, bizimki etik bir topluluk mu diye sormamıza imkân sağlayacak referans çerçevesi ya da ilgili bir insanlık kavrayışı dışında bir çerçeve yahut kavrayış da yoktur.¹⁶³

Andrew Linklater ise Neorealist bakış açısının neden hala hâkim olduğunu sorgulamaktadır. Bir yandan eleştirel yaklaşımların hiçbirisi devletlerin dışsal faktörler tarafından benzer hale getirildiği şeklindeki Neorealist argümana katılmazken, diğer yandan hiçbirisi Neorealist devlet anlayışının neden çok az anlamlı olduğunu açıklamaya girişmez.¹⁶⁴ Bu noktada; hem Neorealist teorileştermede hem de diğer teorileştirme girişimlerinde “evrensel çıkarların” ne olduğu tartışmaya açılmalıdır.

¹⁵⁹ Chris Brown, “‘Turtles All the Way Down’: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations”, *Millennium - Journal of International Studies*, C. 23, No: 2, 1994, s. 227.

¹⁶⁰ A.e., s. 231.

¹⁶¹ A.e., s. 233.

¹⁶² Vurgu bana ait.

¹⁶³ Brown, “‘Turtles All the Way Down’: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations”, s. 234.

¹⁶⁴ Andrew Linklater, “Dialogue, Dialectic and Emancipation in International Relations at the End of the Post-War Age”, *Millennium - Journal of International Studies*, C. 23, No: 1, 1994, s. 128.

Zira Amerikan devleti, evrensel çıkarlardan ziyade kendi özel çıkarlarını tatmin eden bir uluslararası düzen inşa etmeye ve yönetmeye çalışmış, bunu da “evrenselcilik” iddialarıyla yapmıştır. Bu nedenle, Uluslararası İlişkiler disiplini gerçekten evrensel ve küresel olmak istiyorsa, milliyetçi ve Amerikan örneğinde olduğu gibi Neorealist bakış açısından kurtulmalıdır.¹⁶⁵ Postmodern düşüncenin, Feminizmin ve Eleştirel Toplumsal Teori’nin, ulus ve topluluk fikirlerinin nasıl dışlama ve marjinalleştirme pratiklerine dayandıklarını göstererek bu fikirlerin eleştirisini genişletmiştir. Fakat Linklater, aynı zamanda, eleştirel yaklaşımların ulus altı ve ulusötesi bağlılıkların egemenliğin gölgesinde kalmadığı farklı politik topluluk biçimlerini analiz etmek için, bunu, devletin oynayacağı rolü de hesaba katarak teorileştirmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁶ Böylece Linklater, “anarşi” dışında ve belki de onun yerine, iki dünya savaşının nedeni olarak dışlayıcı ve düşmanlaştırıcı topluluk oluşturma pratiklerini öne çıkarmaktadır. Devletin toplum üzerinde etkisinin artmasıyla o toplum içerisinde yaşayan insanların kültürü daha ulusallaştırılmış ve askerî hale getirilmiştir. Bu da farklı insan toplulukları arasındaki bölünmeleri keskinleştirmiştir. Nitekim ulusal toplulukların yaratılması ve ulusal dayanışmayı arttırmak için “vatandaşlar” ve “yabancılar” arasındaki farklar abartılmıştır.¹⁶⁷

Ulusal vatandaşlıktan, ulusötesi vatandaşlığa geçiş yapmak için, ulusal temsili hükümetlerin, devlet-oluşumu ve savaşların etkisine karşı gösterdiği reaksiyonla ortaya çıktığı bu kapsamda göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁶⁸ Ulus-devletler içerisinde yer alan toplulukların bir yandan, farklı güç, zenginlik ve fırsat düzeylerini hesaba katmayarak çok sayıda vatandaşa resmi haklarından biraz daha fazlasını bıraktıkları için “farklılığa duyarlılık”¹⁶⁹ ihtiyacının kabulü, vatandaşlığın sosyal ve ekonomik hakları kapsayacak şekilde genişletilmesinin yolunu da hazırlamıştır. Fakat ulusal kurumların yerel toplulukları, küresel ekonomik ve toplumsal güçlerin etkilerinden daha az koruyabildiğine dair artan kanıtlarla; demokratik toplumların bu değerleri

¹⁶⁵ A.e., s. 120–125.

¹⁶⁶ A.e., s. 129–130.

¹⁶⁷ Andrew Linklater, “The Transformation of Political Community: E. H. Carr, Critical Theory and International Relations”, **Review of International Studies**, C. 23, No: 3, 1997, s. 327–328.

¹⁶⁸ A.e., s. 334.

¹⁶⁹ Bu kavramlaştırma orijinal olarak Axel Honneth’e aittir. Bkz: Axel Honneth, **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

ulusötesileştirmesinin yanı sıra, ulus-devletlerde yerel topluluklara “kültürel hakları” çerçevesinde yetki devrinin kurumsallaştırılması ve azınlık haklarının uluslararası korunması bu noktada Linklater’ın önerilerinde öne çıkmaktadır. Yani nihai amaç şu olmalıdır: “Topluluğun ahlâkî sınırlarını genişletmek ve haksız dışlanmaya karşı mücadeleyi uluslararasılaştırmak.”¹⁷⁰

Beate Jahn ise Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi literatürüne dönük genel bir değerlendirme yaparak, bilhassa Mark Hoffman’ın, Andrew Linklater’ın ve kısmen Mervin Frost’un ulus-devleti aşan “topluluk” teorileştirmelerini sorunlu ve Batı merkezci bulmaktadır. Hatta Jahn’a göre bilhassa Linklater’ın görüşleri “emperyalist” bir projenin devamı ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi yaklaşımları da “kuzu postundaki kurt” olarak ortaya çıkarak Uluslararası İlişkiler Teorisi’nde liberal idealizmin yeniden üretilmesini sağlamıştır.¹⁷¹

Jahn, ilk olarak, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’nin gelişimine yönelik itirazlarını metodolojik seviyede temellendirmektedir. Eleştirel Teori’nin “Anglo-Amerikan kolu” olarak gördüğü bu ekolü olgu-değer ilişkisinin epistemolojik eleştirisini, pozitivizmden daha titiz bir metodolojik yaklaşımın temeli olarak değil, daha çok herhangi bir türde bilgiyi “gözlemlememek” için bir ehliyet olarak kullanmakla eleştirir. Ayrıca bu ekol, somut fenomenleri ve tarihsel ve toplumsal bütünlükler içinde ortaya çıkan metodolojik gerekliliklerini takip etmek yerine, onları toplumsal rollerinden tamamen soyutlayarak ele almaktadır ve onun yerine spekülasyon tarihler inşa etmektedir.¹⁷² Ayrıca, Eleştirel Teorisyen, içgözlemselliği sadece epistemolojik olarak değil, aynı zamanda metodolojik olarak da uygulamalıdır.¹⁷³ Buradan yola çıkarak Eleştirel Teorisyenlerin iki hususta titiz davranması gerekir: Öncelikle, teorisyen, toplum ve tarihin dışında durmadığı için tarih, bütünlüğü içinde anlaşılamaz. Yani tarih ve bağlam içerisinde belli bireyler ve gruplar anlaşılabilir. O nedenle, eleştirel teorisyen, diğer bireyler ve gruplarla olan gerçek ilişkilerinde, belli

¹⁷⁰ Linklater, “The Transformation of Political Community: E. H. Carr, Critical Theory and International Relations”, s. 335–338.

¹⁷¹ Beate Jahn, “One Step Forward, Two Steps Back: Critical Theory as the Latest Edition of Liberal Idealism”, *Millenium*, C. 27, No: 3, 1998, s. 641.

¹⁷² A.e., s. 614.

¹⁷³ A.e., s. 638.

bir sınıf çatışmasında ve bunun sonucunda toplumsal bütünlükle olan ilişkiler ağında bilinçli olarak belli bir bireyi ya da kolektifi özne olarak seçmelidir. İkinci olarak ise, toplumsal ve tarihsel fenomenleri “doğallaştırma” tehlikesine karşı, eleştirel teorisyenin, araştırma nesnelerinin tarihsel bir analizini de ortaya koyması gerekir.¹⁷⁴ Böylece Eleştirel Teori, insan faaliyetinin bir yönünü yahut belli bir alanını alarak, ele aldığı bu bileşen üzerinden daha büyük bir resmi oluşturmaya çalışır.¹⁷⁵ Bu da bizi Eleştirel Teori’nin Horkheimer ve Cox tarafından kabul edilen üç temel özelliğine götürür: “İçgözlemsel olma” (reflexivity), “tarihsellik” (historicity) ve “bütünsellik” (totality).¹⁷⁶

Jahn’a göre, ortaya konulan tüm bu kriterlere karşın, Linklater ve Hoffman, aklın ve ahlâkın dünya insanları ve halkları arasında eşit şekilde gelişmediğini düşünmektedir. Ayrıca, Mervin Frost’u sadece Avrupa’ya has aile, devlet ve sivil toplum anlayışlarını kısmen Hegel ve Marx’ın Avrupa merkezci yaklaşımları nedeniyle, tüm dünya halkları için bir gereklilik kabul etmekle eleştirir.¹⁷⁷ Böylece Jahn, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’ni ne eleştirel ne de bir teori olarak görmekle birlikte, dünyada var olan kültürlerin çoğulluğu düşünüldüğünde ileriye sürülecek temel normların yalnızca prosedürel olması gerektiğini savunur.¹⁷⁸

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne eğilen bir diğer yaklaşım olarak Jürgen Haacke ise Axel Honneth’in çalışmalarına dikkat çekmektedir. Literatürde genel kabul gören bir kategorileştirme olarak Frankfurt Okulu’nun ikinci ve üçüncü kuşak çalışmalarının nasıl bağdaşabileceğini sorgulayan Haacke, Axel Honneth’in “Tanınma Teorisi” yaklaşımını bu kapsamda potansiyel olarak umut vaat edici bulmaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁴ A.e., s. 616.

¹⁷⁵ A.e., s. 617.

¹⁷⁶ A.e., s. 618.

¹⁷⁷ A.e., s. 640.

¹⁷⁸ A.e., s. 637–641.

¹⁷⁹ Jürgen Haacke, “The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition”, **Review of International Studies**, C. 31, No: 1, 2005, s. 181–194.

Haacke'ye göre Honneth'in tanınma teorisi¹⁸⁰, dünya çapındaki çeşitli toplumlardaki ve uluslararası politikadaki temel gelişmelerin altındaki motivasyonları anlamak için doğrudan uygulanabilir görünmektedir. Zira toprak bütünlüğü ihlalleri, egemen hakların ihlal edilmesi ve içinin boşaltılması, devletlerin ve onların siyasal liderlerinin aşağılanması, örneğin bireylerin ve toplulukların maruz kaldığı suiistimal, hakların inkâr edilmesi ve aşağılanma olarak anlaşılabilir.¹⁸¹

N. Rengger ve B. Thirkell-White ise Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin nasıl değişim yaratabileceği sorusuna odaklanmaktadır. Onlara göre, eleştirel teorisyenler, pratik bir kitleye yani sivil topluma, toplumsal hareketlere ve aktivistlere hitap etmektedir ve etmelidir. Tıpkı Feminist akademisyenlerin, akademi ve aktivizm arasında bir köprü oluşturduğu gibi; teorisyenler, yazdıkları ile dünyayı değiştirmek meselesini ciddiye almalıdırlar. Diğer bir deyişle, dünyayı değiştirmek için akademik çalışmanın da bir vizyona ihtiyacı vardır. Bu, toplumsal mücadelelere dahil olmayı ve bilgilendirmeyi de kapsar. Rengger ve Thirkell-White, bunun en doğrudan yolunun, Batı kökenli eleştirel yaklaşımların, Avrupa merkezli yaklaşımlarından uzaklaşarak dünyanın marjinalleşmiş ve toplumsal hareketlerine daha fazla dahil olmalarından geçtiğini düşünmektedir.¹⁸²

1.2. Sonuç

Eleştirel Teori-Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi bağlamında, 1980'li yıllardan itibaren ortaya çıkmaya başlayan eleştirel Uluslararası İlişkiler yaklaşımlarının, öncelikle 1970'li yılların sonlarına doğru oluşan Neorealist ve Neoliberal yaklaşımlara karşı eleştiri getirdiği görülmektedir. Eleştirel yaklaşımlar bunu yaparken ise çoğunlukla başka disiplinlerden gelen katkılara dayanmak zorunda kalmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan önemli Neorealist ve Neoliberal yaklaşımlar ile İngiliz Okulu yaklaşımları olarak Kenneth Waltz'un "Uluslararası Politika Teorisi"

¹⁸⁰ İlgili çalışma için bkz.: Honneth, **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**.

¹⁸¹ Haacke, "The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition", s. 191–193.

¹⁸² Nicholas Rengger, Ben Thirkell-White, "Still Critical after All These Years? The Past, Present and Future of Critical Theory in International Relations", **Review of International Studies**, C. 33, No: Supplement S1, 2007, s. 15–21.

(1979), Robert O. Keohane ile Joseph Nye'in "Güç ve Karşılıklı Bağımlılık: Geçiş Sürecinde Dünya Siyaseti" (1977) başlıklı çalışması ve Hedley Bull'un "Anarşik Toplum: Dünya Siyasetinde Düzen Üzerine Bir Çalışma" (1977) başlıklı çalışmaları önemli eleştiri odakları oluşturmuştur.

1980'ler boyunca Uluslararası İlişkiler Teorisi'ndeki akademik tartışmalara neden olan çalışmalar, 1970'ler boyunca başka disiplinler içerisindeki bilimsel tartışmalarla bağlantılı bir şekilde Uluslararası İlişkiler çalışmalarına aktarılmıştır. 1970'ler boyunca Gramsci'nin "Hapishane Defterleri" başlıklı çalışması ile Eleştirel İlişkiler Teorisi yazınına doğrudan etkileyen, Frankfurt Okulunun ikinci jenerasyonundan olduğu kabul edilen Habermas'ın ve Fransa doğumlu Postyapısalcı Foucault'nun çalışmalarının İngilizceye çevrilerek yayımlanması Uluslararası İlişkiler Teorisi'ndeki epistemolojik, ontolojik, metodolojik, metateorik ve teorik tartışmaların şekillenmesinde özellikle belirleyici olmuştur.

Ağırlıklı olarak, 1980'ler ve 1990'lar boyunca Uluslararası İlişkiler Teorisi'ndeki değer, metot, teknik ve perspektif odaklı tartışmalara rengini ve tonunu Postyapısalcı yaklaşımlar vermiştir. Bu durum kısmen, Cox'un çalışmalarının oluşturduğu istisna ile; bu tip akademik tartışmaların, A.B.D. akademiyasının hegemonyası altındaki Uluslararası İlişkiler çalışmalarına Marksist üretim, birikim ve dağıtım paradigmalarından kaçınmak için bir yol sunmasıyla ilgilidir. Bu eleştiriler hemen hemen günümüze kadar devam eden, herhangi bir teorik kurguyu kıyasıya eleştiren, onları "temelcilik" (foundationalism) ile suçlayan, büyük anlatıların toptan reddi ile adeta başka bir büyük anlatı oluşturan bir biçimde Uluslararası İlişkiler Teorisi'ni bir çıkmaz sokağa girdirmiş ve Uluslararası İlişkiler çalışmaları içerisindeki "paradigmatik mezhepçilik" daha da belirgin bir hale gelmiştir.

Robert Cox'un ve Andrew Linklater'ın çalışmaları; teorik kurguların, "temelcilik" (foundationalism) ile kıyasıya eleştirildiği bir bağlam içerisinde, her ne kadar Cox, ağırlıklı olarak bir Batılı Marksist olan Gramsci'ye başvursa da, baş harfleri büyük olan Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ile ilgili olarak bilhassa dikkate değer araştırmalardır. Zira Cox'un, Gramsci'den esinlenerek oluşturduğu "küresel hegemonya" yaklaşımı ve Andrew Linklater'ın, Habermas'tan ve diğer eleştirel

teorisyenlerden esinlenerek oluşturduğu “evrensel diyalojik topluluklar” ve ulus-devlet haricindeki ahlâkî-normatif topluluklara ilişkin yaklaşımları burada öne çıkar. Fakat bu durum, Gramsci’nin ve Habermas’ın fikirlerinin, Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne temellükünde bazı metodolojik sorunlar da ortaya çıkarmıştır.

Cox, Gramsci’nin düşüncelerini Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne “küresel hegemonya” yaklaşımı içerisinde entegre etmiştir. Fakat ilk olarak, Gramsci’nin verili bir ulus-devlet ve sivil toplum bağlamında geliştirdiği hegemonya kavramını uluslararası seviyede yeniden yorumlamıştır. Fakat Gramsci, “sivil toplum” kavramını, bireylerin politik kimliklerini oluşturdukları toplumsal, politik veya kamusal alanı (sphere) ve kolektif veya politik kurumları tanımlamak için kullanmıştır. Gramsci, tarihsel analizini “devlet= politik toplum+ sivil toplum” denkleminde açıkça göstermektedir. Hegemonyanın kapsamı ve etkililiği ise bir ulus-devlet içerisinde sivil toplumla bağlantılı olarak toplumsal çekişmenin varlığıyla veya yokluğuyla değerlendirilebilir. Buna karşın Cox, Gramsci’nin ulus-devlet seviyesinde ele aldığı hegemonya yaklaşımını uluslararası seviyede yorumlayınca bazı metodolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Gramsci’nin formülasyonuna kıyasla, Cox esasen “uluslararası devlet= küresel politik toplum + küresel sivil toplum” formülü sunmaktadır ve pek bir anlam ifade etmemektedir. İkinci olarak, Cox eleştirisini devlet merkezli Waltziyen yapısalcı veya Neorealizme karşı kaleme almış olsa da, yer yer küresel hegemonyanın ulus-devlet ile bağlantısını ortaya koyarak ve temel olarak bir “karşı hegemonya” önererek yukarıdan-aşağıya yapısalcı bir yaklaşım sunmaktadır.

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi çerçevesinde değerlendirilebilecek diğer bir düşünür ise Andrew Linklater’dır. Linklater, marjinalleştirilmiş ve dışlanmış toplulukların, ulus-devletler etrafında şekillenen kolektif kimlikten dışlandığını ve modern ulus-devletin dışında, hem ulus-devlet çatısı altında hem de ulusötesi bir biçimde politik, ahlâkî ve normatif topluluklar oluşturulması gerektiğini ileri sürer. Linklater bu düşüncelerini somutlaştırırken ise ağırlıklı olarak Habermas’a ve Kant’a başvurur. Nitekim Habermas’ın iletişimsel eylem teorisine ve söylem etiğine yönelik fikirleri, Linklater’ın araştırmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Linklater, bu nedenle, “evrensel diyalojik topluluklar” ya da ulus-devlet haricindeki “ahlâkî-normatif topluluklar” yaklaşımları ile; yurttaşlık edimi haricinde, sadece “insan”

olarak evrensel bir şekilde diyalog içinde bulunun ve özneler arası bir şekilde şekillenen, kozmopolit, ahlâkî normatif topluluklar oluşturma'nın imkânını sorgulamaya açar. Fakat Linklater, onun etrafında oluşan kolektif kimliği denklemin dışında bırakarak, Avrupa merkezci bir biçimde yorumladığı evrensel ahlâkî topluluklar yaklaşımında ulus-devletin içerisinde gerçekleşen meşrulaştırma mekanizmalarını dikkate almamış olur. Nitekim Linklater'ın yaklaşımında ortaya çıkan bu demokratik açığın (democratic deficit), özneler arası tanıma pratiği içerisinde nasıl giderileceği net değildir.

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde ortaya çıkan yaklaşımların böylelikle belli bir izlek takip ettiği görülmektedir. Fakat Cox'un Gramsci'den, Linklater'ın ise ağırlıklı olarak Habermas'tan ve Kant'tan temellük ettiği düşüncelerindeki metodolojik sorunları gidermek ve bu yaklaşımlara bütünlük kazandırmak için Hegel'e, Habermas'a ve Honneth'e başvurmak gerekecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

HEGEL, BATI MARKSİZMİ ve FRANKFURT OKULU

2.1. Batı Marksizmi ve Frankfurt Okulu

Avrupa’da Marksizmin karakteri ve geleceği, 1914’teki İkinci Enternasyonel’in çöküşüyle ve Batı Avrupa’daki işçi sınıfı hareketlerinin yenilgisiyle büyük ölçüde belirlenmiştir. Diğer bir deyişle, Batı Marksizmi veya diğer bilinen isimleriyle eleştirel Marksizm, kültürel Marksizm veya Hegelci Marksizm, Batı’da Marksizmin yenilgisi üzerine felsefi bir dolayımılamadır.¹⁸³

Bunda Ekim Devrimi’nin mirasçısı olan Sovyetler Birliği’ndeki gelişmeler ve Komünist Partilerin Stalinizasyonu önemli bir rol oynamıştır.¹ Öncelikle, 1920’lerin sonlarına doğru Sovyet Marksizmi, Marx’ın orijinal tarihsel materyalizmine karşıt ideolojik unsurları giderek artan diyalektik materyalizme (Marksizm-Leninizm) dönüşmüştür.² Daha sonraları ise diyalektik materyalizm, bilimsel bilgidan ziyade parti liderliğine daha bağımlı hale gelmiştir. Stalin rejimi altında bilimlerin özerkliği yok sayılmış, bazı uyumlu yazarların yükselmesine izin verilirken aynı fikirde olmayan bilim insanları susturulmuştur.³ Nitekim uluslararası komünist hareketin Bolşevikleşmesi ile ifade edilen Sovyetler Birliği’ndeki bu gidişat bazı bölünmelere de sebep olmuştur.⁴

Sosyalist devrimin Rusya dışında yayılamaması ve Rusya içinde yozlaşmasının nedenleri ve sonuçları bu dönemin teorik geleneğinin ortak arka planını oluşturur.⁵ “Batı Marksizmi” terimi, aynı zamanda, “bürokratik parti örgütü” ve “tarihsel kaçınılmazlık” kavramlarını içeren Ortodoks, klasik veya mekanik Marksist yaklaşımlardan uzaklaşmayı ifade ederken; “özgürleştirici bilinç”, “kitlesel eylem” ve

¹⁸³ David McLellan, “Western Marxism”, **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, ed. Terence Ball, Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 282–283.

¹ Perry Anderson, **Considerations on Western Marxism**, 3. baskı, London, Verso, 1989, s. 42.

² G. L. Ulmen, **The Science of Society**, New York, Mouton, 1978, s. 130–133.

³ Lezek Kołakowski, **Main Currents of Marxism- Vol. 3**, Oxford, Clarendon Press, 1978, s. 77–105.

⁴ Andrew Arato, “Introduction: Political Sociology and Critique of Politics”, **The Essential Frankfurt School Reader**, ed. Andrew Arato, Eike Gebhardt, New York, Urizen Books, 1978, s. 4; Leo Lowenthal, “The Origins of Critical Theory: An Interview with Leo Lowenthal”, **Telos**, C. 49, 1981, s. 148.

⁵ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 42.

“devrimci kendiliğindenlik” gibi temaların kullanımını da kapsar.⁶ 1930’lu yıllarda Batı Avrupa’da işçi hareketlerinin çöküşü, faşizmin yükselişi ve Stalinizmin entelektüel tartışmaları boğmaya devam etmesi bu dönemde Batı Marksizminin kaderini belirleyen önemli gelişmelerdendir.⁷

Esasen Batılı Marksistler arasında değerlendirilen ilk grup entelektüeller, Birinci Dünya Savaşı bitmeden gerçekleşen Rus Devrimi’nin etkisi altında olanlardı. Bunlardan Lukács, Buharin’den üç yaş, Korsch ise iki yaş büyüktür. 1920 sonrası kuşağın ilk üç önemli teorisyeni Lukács, Korsch ve Gramsci aynı zamanda kendi partileri içerisinde önemli politik liderlerdi. Her biri kendi döneminin devrimci kitlesel ayaklanmalarının doğrudan katılımcısı ve örgütleyicisiydi. O nedenle, teorilerinin ortaya çıkışını bu politik arka plandan ayrı bir şekilde anlaşılamaz.⁸ Bu üç yazarın teorileri, sosyalist dönüşüm hedefini korumuş fakat “kolektif özneliliği” ve kültürel faktörleri vurgulayarak daha iradeci bir çerçeve sunmuştur.⁹ Batılı Marksistlerin ilk jenerasyonundan Gramsci’nin İtalya’da hapishanede 9 korkunç yıl geçirip tecrit edildikten sonra vefat etmesi, Korsch’un ABD’ye ve Lukács’ın SSCB’ye sürgüne gitmesi Batı Marksizmin bir döneminin sonunu işaret eder.¹⁰

Önceki Marksist teorisyen kuşaklarının aksine, “Batılı” Marksistler arasındaki ikinci kuşağın çoğu siyasi partilerde önemli figürler değil, daha çok “akademisyen aktivistlerdi.”¹¹ Nitekim Birinci Dünya Savaşı’ndan önce ve sonra Doğu ve Orta Avrupa’da kendi partileri içerisinde el ele giden politik-entelektüel birlik ya da klasik Marksist kuşakta gerçekleşen “teori ve pratiğin organik birliği”, 1918’den 1968’e kadar geçen yarım asırlık sürede Batı Avrupa’da giderek daha fazla kopmuştur.¹² Marksizmin kaderi bu dönemde 1920’den sonra İspanya’nın, Yugoslavya’nın ve Yunanistan’ın kültürel periferisi dışında büyük bir devrimci hareketin olmamasına dayanır.¹³

⁶ Alvin W. Gouldner, **The Two Marxisms**, New York, Seabury Press, 1980, s. 45–51.

⁷ McLellan, “Western Marxism”, s. 289.

⁸ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 27–29.

⁹ Paul Piccone, “From Tragedy to Force: The Return of Critical Theory”, **New German Critique**, C. 7, 1976, s. 95–96.

¹⁰ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 32.

¹¹ McLellan, “Western Marxism”, s. 282.

¹² Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 29.

¹³ A.e., s. 42.

Batılı Marksistler, coğrafi olarak ise büyük komünist partilere sahip Almanya, Fransa ve İtalya gibi ülkelerde toplanmışlardır.¹⁴ Bu ülkeler İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ya da sonra işçi sınıfının önemli kesimlerinin bağlılığına hükmeden kitlesel bir Komünist Parti ile birçok radikal entelijansiya'yı bir araya getirmiştir. Fakat Almanya, Nazizmin zaferinden önce Rusya dışında kitlesel bir Komünist Parti'ye sahip tek ülkedir. İngiltere ve İspanya gibi ülkeler ise daha farklı bir yol izlemiştir. İngiltere'de de iki savaş arası dönemde entelektüeller arasında yaygın bir radikalleşme meydana gelmiştir. Fakat işçi sınıfı kitlesi, sosyal-demokrat reformizme sadık kalmıştır. İspanya'da ise proletarya her ne kadar 1930'lu yıllar boyunca kıtadaki diğer işçi sınıflarından daha devrimci bir mizaca sahip olsa da, İngiltere ile benzer bir şekilde, kayda değer bir Marksist teorisyen ve teori üretememiştir.¹⁵

Batılı Marksistler arasında Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser ve Colletti sayılabilir. Coğrafi olarak her ne kadar tarihsel materyalizmin tüm önemli teorisyenleri Doğu veya Doğu-Orta Avrupa'dan olsalar da bu durum Birinci Dünya Savaşı ile birlikte değişmiştir. Zira Lukács ve öğrencisi Goldmann dışında geleneğin tüm önemli figürleri Avrupa'nın daha batısında bulunuyordu. Batılı Marksistlerin doğum yerleri ve tarihleri bu duruma daha iyi ışık tutmaktadır:¹⁶

György Lukács	1885-1971	Budapeşte
Karl Korsch	1886-1961	Todstedt (Batı Saksonya)
Antonio Gramsci	1891-1937	Ales (Sardinya)
Walter Benjamin	1892-1940	Berlin
Max Horkheimer	1895-1973	Stuttgart (Swabia)
Gallano Della Volpe	1897-1968	Imola (Romagna) İtalya
Herbert Marcuse	1898-1979	Berlin
Henri Lefebvre	1901-1991	Hagetmau (Gascony) Fransa
Theodor W. Adorno	1903-1969	Frankfurt
Jean Paul Sartre	1905-1980	Paris
Lucien Goldmann	1913-1970	Bükreş

¹⁴ McLellan, "Western Marxism", s. 282.

¹⁵ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 28–35.

¹⁶ A.e., s. 25–26.

Louis Althusser	1918-1990	Bir Mourad Raïs (Cezayir)
Lucio Colletti	1924-2001	Roma

Tablo 2.1. “Batı Marksizmi” Düşünürleri

Bu bağlamda, “Batı Marksizmi” tanımı, Ortodoks/klasik/mekanik Marksistlerin ve Avusturya Marksistlerinin haricinde, Orta Avrupa’da Lukács ve Korsch’un, İtalya’da Gramsci’nin ve en önemlisi Almanya’da Frankfurt Okulunun çalışmalarını tanımlamak için kullanılır.¹⁷

Batı Marksizmi içerisinde değerlendirilen bir düşünce çizgisi içerisinde György Lukács, Gramsci ve Frankfurt Okulu çağdaş ekonomiden fazlasıyla etkilenmekle birlikte Hegel’in mirasını ihmal etmemiştir. Alman idealizmine bağlı olan Batılı Marksistler, toplumu ekonomik temelleri üzerinden değerlendiren ve değişmesini savunan geleneksel Marksizmi, bir doğa ve tarih bilimi olarak görmeyi reddetmişler, daha ziyade toplum teorisi üretmekle ilgilenerek, kültür ve bilinç teorisine yönelmişlerdir.¹⁸ Marx’ın felsefeyle başlayıp ekonomiye geçen araştırma çizgisinin aksine, Batılı Marksistler Spinoza, Kant ve daha çok Hegel’den ilham almışlardır. Daha sonraki sosyolojik yaklaşımlarını ise Weber’in düşünceleriyle birleştirilerek Marksist geleneği temelden revize etmeyi tasarlamışlardır. Böylece, Hegel’in etkisi Lenin’in geç dönem eserlerinde ve Lukács’ın erken dönem eserlerinde görülür. Hatta denilebilir ki Lukács, Marx’ın “The Economical and Philosophical Manuscripts” (1844 El Yazmaları) isimli çalışmasının, Marx’ın düşüncesinin oluşumunda Hegel’in rolünü ciddi bir biçimde değerlendiren ilk Marksist düşünürdür. Lukács’ın Batılı Marksistler içerisinde “yabancılaşma”, “şeyleşme” ve “bütünlük” vb. benzeri kavramları kullanması, daha sonraki Marksist burjuva kültürü eleştirilerinin de temelini oluşturmuştur. Bunun haricinde, Lukács’ın geleneksel Marksizm dışındaki ilham arayışı, bilince yaptığı vurgu ve Marksizmi bir bilim olarak görmeye karşı çıkmasıyla Batı Marksizmi üzerinde büyük bir etki uyandırmıştır.¹⁹

Lukács’ın Batı Marksizmi ile ilişkilendirilen çalışmalarında izlediği metodoloji ise Hegelyan olması bakımından dikkate değerdir. Özne-nesne ayrımı

¹⁷ McLellan, “Western Marxism”, s. 282.

¹⁸ A.e., s. 297.

¹⁹ A.e., s. 283–286.

sıklıkla üzerinde durduğu bir temadır. Hegel'e göre, varlığın doğası, öznenin hem kendisini hem de nesne dünyasını sürekli olarak yaratması, olumsuzlaması ve yeniden inşa etmesi süreciyle belirlenir. Özne, emek aracılığıyla sadece tarih oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda “kendine yabancılaşmadan” “özgürlüğe” doğru bir yol alır.²⁰ Bu çerçevede Lukács, öznenin nesneden radikal bir şekilde ayrılmasına karşı çıkar. Burada her ne kadar idealist olsa da Hegel'e döner. Özneyi ve nesneyi birleştiren tek sınıf (sınıf bilincine sahip olduğu ölçüde) proletaryadır. Zira proletaryanın özne ve nesne rollerini birleştirmesine kadar, dünyayı anlamak Lukács'ın “şeyleştirme” olarak nitelendirdiği olgu tarafından engellenmiştir. Bu bağlamda, Marx'ın “meta fetişizmi” kavramından yola çıkan Lukács, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin hem öznel hem de nesnel olarak metalar arasındaki ilişkiye dönüştüğünü savunur. Nesneler dünyası, insanlardan bağımsız gibi görünen, yasalar aracılığıyla insanlar üzerinde hüküm sürerken, insanlar nesneler haline gelerek kendi hayatlarının pasif izleyicilerine dönüşmüştür.²¹ Öznellik, “meta üretimi” tarafından yok edilmekte ve üretimin genişlemesi, sınıf bilincinin altını oyan bir “hayalî nesnellik” ortaya çıkarmaktadır.²² Lukács, Weber'den faydalananak “rasyonalite” kavramını kullanıp şeyleşmenin modern ulus-devletteki ve bürokrasideki izini de sürer. Zira Weber tarafından analiz edilen bürokratik ve teknolojik rasyonalizm, işçi sınıfının yaratıcı ya da yenilikçi girişimlerini bastırma işlevi gören kapitalist ideolojik bir hegemonyanın bir parçasıdır.²³

Şeyleşme ile ilgili olarak diğer önemli bir kavram ise “bütünlüktür”. Toplumun genel olarak bölünmesi ya da atomize olması, insanların ve onları çevreleyen doğanın içsel bir bağlantısı olmayan ayrı varlıklar olarak görülmesine neden olmuştur. Şeyleşmiş bir dünyada ise özne bulunmaz. Burjuvazinin kısmî ve statik görüşleri toplumun bilgisine ulaşamayacağı için proletarya, şeyleşmeyi yok edebilir ve tarihsel sürecin öznesi haline gelebilir.²⁴

Batılı Marksistler arasında diğer bir önemli düşünür ise İtalya doğumlu Antonio Gramsci'dir. Gramsci, “hegemonya” kavramı ve bunun siyasi kültür üzerine

²⁰ Robert J. Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, **Sociological Quarterly**, C. 24, No: 3, 1983, s. 343–344.

²¹ McLellan, “Western Marxism”, s. 284–285.

²² Georg Lukács, **History and Class Consciousness**, çev. Rodney Livingstone, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1971, s. 83–222.

²³ McLellan, “Western Marxism”, s. 285–288.

²⁴ **A.e.**, s. 285–286.

etkileri ile geniş bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. 1921’de İtalyan Komünist Parti’nin kurulmasına yardımcı olmuş ve 1926’da hapse atılmıştır. Hapishaneyken derlediği “Hapishane Defterleri” (Quaderni del Carcere), Gramsci bir tür Leninist olarak görülse de, özellikle siyasi kültür alanında hem klasik Marksist hem de Leninist geleneklere yabancı bir yaklaşım sunmuştur. Gramsci, “Hapishane Defterleri” başlığıyla yayımlanan eserinde; zorunluluk-özgürlük, üstyapı ve entelektüellerin işçi sınıfıyla bağlantısına değinir. Entelektüeller arasındaki ayrıma önem veren Gramsci; geleneksel entelektüelleri, kendilerini toplumsal sınıflardan bağımsız ve sosyopolitik değişimlerin ötesinde tarihsel bir sürekliliği temsil ediyor gibi yanlış bir şekilde algılayan entelektüeller olarak tasvir eder. Geleneksel entelektüellere; filozoflar, din adamları, yazarlar ve sanatçılar örnek olarak verilebilir. Geleneksel entelektüeller her ne kadar tarihsel olarak “can çekişen” kapitalist sınıflara bağlı olsalar ve bağımsızlık iddiasında bulunsalar da, eskimişliklerini gizlemek için genellikle idealist bir ideoloji üretirler. Gramsci’nin ideoloji anlayışı, hem doğa bilimlerinin çoğu yönünü hem de felsefeden folklorla kadar uzanan birçok biçimi içerecek kadar çeşitlidir.²⁵

“Geleneksel entelektüel” kavramıyla bağlantılı “organik entelektüel” ise kendi sınıflarının kolektif bilincini politik, toplumsal ve ekonomik alanda ifade eden entelektüellerdir. Bir entelektüelin ne kadar organik olduğu ise üyesi olduğu örgütün temsil ettiği sınıfa olan yakınlığıyla ölçülebilir. Nitekim organik entelektüeller, malzemesini aldığı toplumsal sınıfa bir bilinç de kazandırır. Fakat Gramsci, işçi sınıfının kendi organik entelektüellerini üretmesinin yolunun ancak devlet iktidarını ele geçirdikten sonra söz konusu olabileceğini düşünmüştür.²⁶

Gramsci’ye göre belli sınıfın iktidarını sağlamasının ve devam ettirmesinin yolu organik entelektüellerin önemli bir parçasını oluşturduğu “tarihsel bloktan” (blocco storico) geçiyordu. “Hegemonya” kavramı bu nedenle, egemen sınıfların kendi tahakkümlerine tâbi toplumsal grupların rızasını elde etme araçlarının analizini içerir. Yani egemen sınıfın dünya görüşü, organik entelektüeller tarafından toplumun tamamının “sağduyusu” olarak topluma yayılır. Organik entelektüellerin hareket ettiği ve hegemonyanın esasen kurulduğu toplumsal alan ise sivil toplumdur. Sivil toplum Gramsci için, egemen sınıfın ideolojik gerekçelerini kültürün tüm alanlarına yayan

²⁵ A.e., s. 283–288.

²⁶ A.e., s. 287.

tüm örgütlenmeleri ve teknik araçları ifade eder. Marx sivil toplumu, ekonomik ilişkilerin bütünü olarak görürken, Gramsci sivil toplumu üstyapıya atıfta bulunmak için kullanmıştır. Fakat Gramsci sivil toplumdan zaman zaman ekonomi ve siyaset arasındaki arabuluculuğu gerçekleştiren toplumsal alan (sphere) olarak bahseder. Dolayısıyla, egemen sınıf her şeyden önce kültürel bir içeriğe sahiptir ve egemen sınıfın hegemonyası vasıtasıyla “devletin etik içeriği” ortaya çıkar. Gramsci’nin yaklaşımı, altyapı veya taban ile üst yapı arasındaki organik bir bağ olarak entelektüelleri araştırması, Marx’ın ve Lenin’in çalışmaları üzerine kuruludur. Fakat analizleri kapitalist toplumun ve kültürün etkileriyle ilgili bir içerik sunmaktadır.²⁷

“Batı Marksizmi” ile kastedilenin merkezinde ismini 1923’te Frankfurt’ta kurulan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünden (Institut für Sozialforschung) alan Frankfurt Okulunun çalışmaları bulunur.²⁸ Frankfurt Okulu ilk olarak 1923 yılında Marksist araştırmalar için bir merkez olarak kurulmuştur. Hatta Carl Grünberg’in enstitü müdürü (1923-28) olduğu ilk yıllar oldukça Ortodoks ve bilimsel bir Marksizm ile karakterize edilir.²⁹ Bu nedenle, Frankfurt Okulu, Marksist ekonomi-politik eleştirisine dayanır ve devrimci değişimi amaçlayan tarihsel bir diyalektik üzerine kuruludur.³⁰ Her ne kadar Marx’ın erken dönem düşünceleri “yabancılaşma” kavramında olduğu gibi öne çıkarılsa da, meta üretimi, üretici güçler ve toplumsal üretim ilişkilerindeki çelişkiler ile kapitalist kriz eğilimlerine dair sonraki görüşleri de muhafaza edilmiştir.³¹

Kuruluşundan bu yana Marksizmin daha Ortodoks biçimlerine odaklanan Enstitü, müdürü Avusturya Marksisti Grünberg’in emekli olmasıyla ve 1930 yılında Horkheimer’in müdür olarak atanmasıyla yönünü değiştirmiştir. Grünberg tarihçi olsa da, Horkheimer’in uzmanlık alanının felsefe olması hiç şüphesiz bunda önemli bir rol oynamıştır. Enstitüde bulunan genç nesil teorisyenler de sıklıkla sosyoloji eğitimi almışlar, zaman zaman ampirik ve tarihsel araştırma yöntemlerine daha açık

²⁷ A.e., s. 287–289.

²⁸ A.e., s. 289.

²⁹ Martin Jay, **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950**, Boston, Little, Brown & Company, 1973, s. 3–20.

³⁰ Douglas Kellner, “The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay’s The Dialectical Imagination”, **New German Critique**, C. 4, 1975, s. 139.

³¹ David Held, **Introduction to Critical Theory**, Berkeley, University of California Press, 1980, s. 40–65.

olmuşlardır.³² Bununla birlikte Horkheimer, Enstitünün önceki müdürleri olan Grünberg'in ve Grossman'ın aksine, hiçbir zaman herhangi bir işçi partisinin bir üyesi olmamıştır. Horkheimer, açılış konuşmasında Enstitü çalışmalarının bir "bilim" olarak tarihsel materyalizmin kaygılarından uzaklaşarak, ampirik verilerle beslenen "toplumsal felsefe" gelişimine doğru kayda değer bir şekilde yön değiştirmesini vurgulamıştır.³³ Nitekim Enstitü yazarları genel bir Marksist perspektife bağlı kalmalarına rağmen çalışmalarının odak noktası ekonomiden kültür eleştirisine kaymaya başlamıştır.³⁴ Enstitünün dergisi "Toplumsal Araştırmalar Dergisi" (Zeitschrift für Sozialforschung) 1932-1941 yılları arasında 9 yıl boyunca Eleştirel Teori'nin "sözcüsü" haline gelmiştir.³⁵ Enstitü kuruluşundan itibaren yayımladığı "Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi"ni yayımlamayı 1931 yılında bırakmıştır.³⁶

Almanya'da 1933'te Nazilerin iktidara gelmesinden önce Jürgen Habermas, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse gibi yazarların katılımıyla Frankfurt Okulunun çekirdeği ortaya çıkmıştır.³⁷ Kimi yazarlar Friedrich Pollock, Leo Lowenthal, Erich Fromm, Otto Kirchheimer ve Franz Neumann gibi akademisyenleri de bu gruba dahil ederler.³⁸ Fakat Enstitü yazarlarının veya daha geniş anlamıyla Frankfurt Okulunun, heterojen bir yapıda olması, onun "ortak bir paydadan" daha fazlası olmadığının ileri sürülmesine neden olmuş, kimileri bir tarihçi olan Martin Jay'in Okulun temel özelliklerini sıraladığını savunmuştur.³⁹ Hatta Piccone daha da ileri giderek "tek bir eleştirel teori" olmadığını ileri sürer.⁴⁰

Enstitü, Nazizmin Almanya'da iktidara gelmesiyle ABD'ye taşınmıştır. 1934'te Horkheimer, Enstitünün New York'taki Columbia Üniversitesine bağlı olarak ABD'ye taşınmasını müzakere edebilmiş ve İkinci Dünya Savaşı patlak vermeden önce meslektaşları ona katılmıştır. Enstitü; ABD'deki yeni ortamında, yerel düzene

³² Antonio, "The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory", s. 348.

³³ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 32-33.

³⁴ Jay, **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950**, s. 21.

³⁵ Lowenthal, "The Origins of Critical Theory: An Interview with Leo Lowenthal", s. 149.

³⁶ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 33.

³⁷ McLellan, "Western Marxism", s. 289.

³⁸ Jay, **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950**, s. 31; Joel Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", **Axel Honneth: Critical Essays with a Reply by Axel Honneth**, ed. Danielle Petherbridge, Leiden, Brill, 2011, s. 32.

³⁹ Lowenthal, "The Origins of Critical Theory: An Interview with Leo Lowenthal", s. 145.

⁴⁰ Piccone'den (1980) akt. Antonio, "The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory", s. 326.

uyum sağlamaya, kendi geçmişteki ve şimdi çalışmalarını yerel akademik ya da kurumsal duyarlılıklara uyacak şekilde sansürlemeye ve bilindik pozitivist bir karakterle sosyolojik araştırmalar yapmaya yönelmiş ve ABD’de politikadan neredeyse tamamen çekilmiştir.⁴¹ Hatta kimi yazarlara göre “Eleştirel Teori” ismi Amerika sürgünü sırasında Marksizm için bir kod isim olarak kullanılmıştır.⁴² Horkheimer, bu dönemde yayımlanan 1937 tarihli “Eleştirel Teori” başlıklı eserinde proletaryanın konumunun, kitlelerin entelektüel seviyesinin hızla düştüğünden yola çıkarak “doğru bilginin garantisi” olmadığını savunmuştur.⁴³ Horkheimer’ın bu düşüncesinde hiç şüphesiz ABD’deki yeni ortama uyum sağlama çabaları, Avrupa’da faşizmin yükselişi ve ABD’deki kurumsal kapitalizmin etkileri belirleyici olmuştur.

Enstitü ABD’de sürgündeyken, 1930’lu yıllarda ve 1940’lı yılların başlarında aile, Nazi toplumunun kökenleri ve yapısı, estetik teorisi ve kitle kültürünün eleştirisi gibi disiplinler arası araştırmalara girişmiştir. Bu disiplinler arası girişim aynı zamanda Sigmund Freud’un ve Karl Marx’ın düşüncelerine dayanan radikal bir toplumsal psikoloji literatürünün ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁴⁴ Freud’un teorilerinin etkisi, Frankfurt Okulunun çalışmalarında özellikle Wilhelm Reich, Herbert Marcuse ve erken dönem Jürgen Habermas’ın eserlerinde hissedilir.⁴⁵

Horkheimer, Adorno ve diğerleri; Enstitü, Batı Almanya’da tekrar kurulduktan sonra belirli temaların peşinden gitmişlerdir. Totalitarizmin kitle kültüründeki köklerine dair Freudyen-Marksist analizler Enstitünün temel çalışma alanı haline gelmiştir.⁴⁶ Horkheimer ve Adorno, savaştan sonra “Aydınlanma’nın Diyalektiği” (1947) başlıklı çalışmalarında (ihtiyatlı bir şekilde ilk önce Hollanda’da yayımlanmıştır) Kuzey Amerika liberalizmi ile Alman faşizmini karşılaştıran bir eser kaleme almışlardır.⁴⁷ Frankfurt Okulunun iki önemli eseri, Batı Almanya’da ve ABD’de politik yasakların hâkim olduğu bir dönemde yayımlanmıştır. Adorno’nun “Minima Moralia” (1951) başlıklı eseri KPD’nin (Almanya Komünist Partisi) yasaklanma sürecinin başladığı yıl, Marcuse’nin “Eros ve Uygarlık” (1954) başlıklı

⁴¹ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 33.

⁴² Piccone’dan (1980) akt. Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 326.

⁴³ Max Horkheimer, **Critical Theory: Selected Essays**, New York, Continuum, 1972, s. 213.

⁴⁴ Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 329.

⁴⁵ McLellan, “Western Marxism”, s. 283.

⁴⁶ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 34.

⁴⁷ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 34.

eseri, ABD’de, McCarthycilik histerisi sırasında yayımlanmıştır.⁴⁸ Marcuse’nin “Tek Boyutlu İnsan” (1964) başlıklı eseriyle Almanya’da 1920’li yılların sonlarında pratikte sessiz bir şekilde başlayan teori ve pratik arasındaki ayrım kutsanmıştır. Zira Marcuse, ABD’de sosyalist düşünce ile proleter eylem arasındaki uçurumun kaçınılmaz hale geldiğini savunmuştur.⁴⁹ Fakat Marcuse; Adorno çağdaş toplum hakkında güçlü bir kötümserlik geliştirirken ve Horkheimer gibi diğerleri tarihsel materyalizmi tamamıyla terk ederken politik ve toplumsal mücadeleyle daha doğrudan ilgilenmiştir. Yeni Sol’un önemli temsilcilerinden olan Marcuse, 1960’lı yıllarda Frankfurt Okulunun düşüncelerini bilhassa Kuzey Amerika’da popüler hale getirmiştir.⁵⁰ Marcuse ayrıca Frankfurt Okulu yazarları içerisinde ikinci jenerasyona entelektüel bir köprü oluşturmuştur.⁵¹ Bunda bilhassa “Tek Boyutlu İnsan” başlıklı eserindeki ideoloji ve toplum arasındaki ilişkiyi araştırması belirleyici olmuştur. Ona göre ideoloji ile toplum arasındaki ilişki, “teknolojik rasyonalite” tarafından saptırılmaktadır.⁵² Marcuse, teknolojik gelişmeleri; teknoloji temelli, demokratik ve rasyonel bir toplumun başlangıcı olarak değil, “coşkulu bir yabancılaşma” durumu olarak görür.⁵³

ABD’ye sürgüne gitmiş olan Enstitü, 1950’lerin başında (Batı) Almanya’da yeniden kurulması, Okulun sahip olduğu küçük kurumsal tutarlılığı daha da kaybetmesine neden olmuştur.⁵⁴ Bu dönemde savaşın ardından Batı Almanya, Japonya, Fransa, ABD, İngiltere ve İtalya gibi kapitalist olarak nitelendirilecek ülkelerde genel oy hakkına dayalı temsili demokrasiler de ortaya çıkmıştır.⁵⁵

Frankfurt Okulunun yazarlarının düşüncelerini, Batı Avrupa’da işçi hareketlerinin çöküşü ve faşizmin yükselişi, Avrupa’da yaşanan uzun kapitalist genişleme ve Stalinizmin entelektüel tartışmaları boğmasıyla Rus Devrimi’nin yozlaşması ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bu bağlamda, Okul yazarları Marx’ın ekonomi politiğe ilişkin esas kaygısını oluşturan, devlet faaliyetlerinin genişlemesi, otoriterliğin artması ve kültürün sanayileşmesi gibi disiplinler arası çabaları

⁴⁸ A.e., s. 43.

⁴⁹ A.e., s. 34.

⁵⁰ McLellan, “Western Marxism”, s. 293.

⁵¹ Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 334.

⁵² Herbert Marcuse, **One Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1964, s. 1.

⁵³ Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 334.

⁵⁴ Antonio, a.y.

⁵⁵ Anderson, **Considerations on Western Marxism**, s. 47.

birleştirmeye çalışmıştır. Enstitü yazarlarının ilgi alanı böylece psikanalizden, sosyolojiye ve hatta sanatın toplumdaki rolüne kadar genişlemiştir.⁵⁶

Frankfurt Okulunun ayrı bir ekol olarak değerlendirilmesinde, Horkheimer'ın 1937 tarihli "Eleştirel Teori" başlıklı eseri etkili olmuştur.⁵⁷ Horkheimer, bu yazısında hem Lukács'tan aldığı ilhamla bir şeyleştirme pratiği olarak gördüğü pozitivistimin nesnellığe yaklaşımına karşı çıkar hem de enstitüyü "Eleştirel Teori" ile bağlantılı hale getirir. Horkheimer'ın "Eleştirel Teori" kavramı ile amaçladığı, basit bir "ifade veya hipotezler bütünü" sunmak değil, toplumsal dünyayı anlamlandırarak, bireyleri özgürleştirici eylemler için harekete geçirmektir.⁵⁸

Frankfurt Okulu yazarlarının Aydınlanma düşüncesiyle ilişkisi gerilimli bir içeriğe sahiptir. Zira kimi Okul yazarları Lukács üzerinden şeyleşme ve ideoloji eleştirisini Aydınlanma düşüncesini onun ortaya çıkarttığını savundukları araçsal akıl ve teknolojik rasyonalite ile birlikte yorumlar. Horkheimer gibi yazarlar topluma yaklaşımlarında ise öncelikle ideolojinin eleştirisine odaklanırlar. Burada ideoloji ile kastedilen, "iktidarın dağılımını gizlemeye ve meşrulaştırmaya çalışan sistematik olarak çarpıtılmış tüm toplumsal anlatılardır." İdeolojinin bu şekilde tanımlanmasıyla entelektüel faaliyetin çeşitli tahakküm biçimlerini meşrulaştırmaya nasıl hizmet ettiğini göstermeye çalışırlar. Böylece tahakkümün nedenleri ve sonuçları ortaya koyularak, eylem ve değişim teşvik etmeye çalışılır.⁵⁹ Nitekim devlet aygıtının hizmetinde olan Marksizm türü de özgürleşmenin değer yöneliminden yoksun olduğu için bürokratik tahakküme hizmet eden bir ideolojidir.⁶⁰ Horkheimer'ın Adorno ile birlikte kaleme aldığı "Aydınlanma'nın Diyalektiği" (1947) başlıklı eserlerinde Aydınlanma'nın totaliterlik ve tahakküm üretmesine yer verilir.

Enstitünün bu altın çağı olarak nitelendirilen 1950-70 döneminde, "Frankfurt Okulu" terimi, nitel sosyal bilim yöntemlerini kullanarak çeşitli toplumsal patolojilerin arkasındaki ideolojik yapıları inceleyen bir sosyal teori yaklaşımını ifade etmeye başlamıştır. Birinci kuşak düşünürlerin izlediği alternatif bir yöntem, yabancılaşma, yönelim bozukluğu ve şeyleşme gibi öznel deneyimlere odaklanarak, bu içsel

⁵⁶ McLellan, "Western Marxism", s. 289.

⁵⁷ Türkçe yazında "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" (1937) başlığıyla bilinir.

⁵⁸ Dick Howard, **The Marxian Legacy**, New York, Urizen Books, 1977, s. 104.

⁵⁹ McLellan, "Western Marxism", s. 290.

⁶⁰ Antonio, "The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory", s. 346.

sapmaların “geç-kapitalist” moderniteye kadar uzanan kökenlerini araştırmak olmuştur. Nitekim Habermas bu ikinci çizgiye odaklanırken, Honneth’in amacı daha özne ile ilgili boyutu araştırmaktır.⁶¹

Bu çerçevede, Frankfurt Okulunun birinci ve ikinci jenerasyonları ile ilgili yapılan ayrıma ve sınıflandırmaya yer vermek gerekir. Ne Jürgen Habermas ne de Axel Honneth kendilerini birer “Frankfurt Okulu kuramcısı” olarak tanımlamışlardır. “Tarihi mantoların” giyilmesinin rahat olmadığı ve bununla bağlantılı beklentilerin çok ağır olduğu düşünülürse bu durum şaşırtıcı değildir. Fakat Axel Honneth, Frankfurt Üniversitesinde Habermas’ın toplumsal felsefe kürsüsünün halefi olmakla birlikte, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün araştırma direktörü olarak bir zamanlar Theodor Adorno’ya ait olan ofiste oturmuştur.⁶²

Habermas’ın Eleştirel Teori’nin bayrağını ilk nesilden devraldığına dair yaygın algı ise yanıltıcıdır. Birinci kuşağın döneminin sonu Adorno (1969), Pollock (1970) ve Horkheimer’in (1973) ölümleriyle 1970 civarlarında gelmiştir. Habermas, ününü 1960’lı yıllardan itibaren üzerinde çalıştığı ampirik projelerle kazanmıştır. Toplumsal hareketlerin eleştirel potansiyeli, kamusal tartışmanın medya tarafından araçsallaştırılması tehdidi ve refahın garanti altına alınmasının toplumsal adaletin ön koşulu olduğu yönündeki Marksist fikir bunlardan bazılarıdır. Habermas’ın çağdaş siyasetin hem teorik hem de özgürleştirici görevine daha fazla yönelmesi, Horkheimer ile çatışmasına neden olmuştur. Gerginlik büyümüş ve Horkheimer, Habermas’ın ikinci doktora tezi olarak kabul edilen Habilitationsschrift planını onaylamamıştır. Bunun üzerine Habermas istifa etmiş, Wolfgang Abendroth’un desteğiyle, “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü” başlıklı eseriyle tanınacak olan habilitasyonunu tamamlayarak Heidelberg Üniversitesinde felsefe alanında bir kadro almıştır. Habermas, iki yıl sonra 1964’te Frankfurt’a sosyoloji ve felsefe profesörü olarak geri dönmüştür. 1960’lı yıllarda yayımlanan çalışmalarıyla Enstitüdeki mentorlarından uzaklaştığı daha iyi görülmektedir.⁶³

Eleştirel Teori’nin ikinci kuşağının, 1970’li yıllarda şekillenmeye başladığı söylenebilir. Bu nesil, 1980’lerin başında önemli eserler yayımlamış, üniversitelerde

⁶¹ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 34.

⁶² A.e., s. 31. Axel Honneth günümüzde de Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün temsilcisi (Vertreter der Gesellschaft für Sozialforschung) olarak Enstitüde yer almaktadır.

⁶³ A.e., s. 35–36.

profesörlük pozisyonları elde etmiş ve doktora öğrencilerinin dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu kuşakta, Habermas'ın yanı sıra Alfred Schmidt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Claus Offe ve Oskar Negt de yer alır. Habermas, 1971-1981 yılları arasında Münih yakınlarındaki Starnberg'de yer alan Max Planck Bilimsel-Teknik Dünyayı Araştırma Enstitüsünün eş direktörü olarak görev yapmış ve toplumsal patolojiler, rasyonelleşme süreçleri, yasal gelişim, ego-kimlik, iletişimsel yetkinlik ve ahlâki gelişim gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır.⁶⁴ Dolayısıyla Habermas, 1970'li ve 1980'li yıllarını ise “dilbilimsel dönüşe” ayırmıştır. Bu çerçevede, öz-düşünümsel bir toplumsal teori olarak gördüğü “iletişimsel yeterlik teorisini” geliştirmiştir. Frankfurt Okulunun ikinci kuşağının belirleyici çalışması olan 1300 sayfalık “İletişimsel Eylem Teorisi” (1981) başlıklı eser bu dönemde ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Bu çalışmasında yönetime dikkat çeken Habermas, Rousseau'nun Genel İradesi'nde olduğu gibi, özgür ya da özgürleştirilmiş iletişimin sonuçlarını, dış normlara karşılık gelmesiyle değil, elde edildikleri yöntemle ölçülmesini önermiştir. Dilbilimsel dönüşle birlikte Habermas; Horkheimer ve Adorno'dan farklı olarak, Aydınlanma'ya daha iyimser yaklaşır ve “bitmemiş bir proje” olarak görür. “Gençleştirilmiş” bir eleştirel teori, kültürel modernizme daha açık olmalı, büyük söyleşme tasvirlerini reddetmeli ve ütopyacılıktan kaçınmalıdır.⁶⁶ Nitekim Habermas bir söyleşme edimi olarak gördüğü yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesini “radikal demokrasiyi” savunmak ve yeniden yorumlamak için farklı bağlamlarda kullanmıştır. Bu çerçevede, Habermas'ın radikal demokrasi tanımlaması içerisinde toplumsal olarak eylemi koordine etmek, eleştiriye dayanabilmek, susturmak ve susturulmanın kötü olması önemli temalardandır. Yani toplumsal olarak “iletişimsel eylem potansiyelini” ortaya çıkaran ya da eylemi koordine etmeyi sağlayan, birbirimizle bir şey hakkında anlaşmaya varma yeteneğimizdir. Bu yapılırken yani iletişimsel eyleme eşlik eden doğruluk, haklılık ve samimiyet iddiaları, yanlış bir şekilde yorumlanageldiği gibi “ideal konuşma durumu” değil, eleştiriye dayanabilme kapasitesiyle ilgilidir. Dolayısıyla Habermas'ın iddiası,

⁶⁴ Habermas'ın 1971'den 1983'e kadar direktörlüğü yaptığı enstitü; felsefe, sosyoloji, dilbilim, sosyal psikoloji, ekonomi ve diğer sosyal bilimler alanlarındaki en parlak araştırmacıları bir araya getirmeyi başarmıştır. O nedenle, Habermas'ın “İletişimsel Eylem Teorisi” başlıklı eserini bu dönemde yayımlanmış olması tesadüf değildir. Daha fazla bilgi için bkz.: Christopher F. Zürn: **Axel Honneth**, Cambridge, Polity, 2015.

⁶⁵ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 37.

⁶⁶ Jürgen Habermas, “The Dialectic of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas”, **Telos**, C. 49, 1981, s. 15; Jürgen Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, **Telos**, C. 22, 1981, s. 3–14; Joel Whitebook, “The Problem of Nature in Jürgen Habermas”, **Telos**, C. 40, 1979, s. 66.

susmanın ve susturulmanın kötü olmasıdır. Fakat esasen şeyleşme edimleri olarak ortaya çıkan bürokratikleşme, militarizm, teknokrasi ve laissez-faire ekonomisi vb. kamusal siyasi tartışmaları etkisiz hale getirdiği için önemli engellerdir. Habermas'ın söylem teorisi her ne kadar onun ahlâk teorisi, demokratik teori, prosedürel rasyonalite ve hakikat üzerine çalışmalarının merkezinde yer alsa da, bu çalışmalarında ortaya çıkan özneler arası ilişkisi modernist kültürün ve gerçek ya da radikal demokrasinin evrenselci zorunluluklarıyla dengeler. Nitekim Almanya'nın yaşadığı tecrübe göz önünde bulundurulduğunda; örneğin Anglo-Amerikan düşüncesinde yaygın olarak rastlanan "sağduyuya güvenmek" Habermas ve ikinci kuşak için bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle Habermas ve ikinci neslin "gerileme endişesi" göze çarpar. Anayasal ilkelere, insan haklarına ve hukuka güçlü bir vurgu yapılır. Habermas'ın savunduğu iletişimsel akla saldıran postmodernist ve postyapısalcı yaklaşımlar "barbarlığa geri kayma" riski ortaya çıkarttığı için eleştirilir.⁶⁷

Habermas ve ikinci kuşak, bununla da yetinmemiştir. Entelektüel olarak Frankfurt Okulu; tıpkı Batı Marksizmi'nin gelişiminde olduğu gibi Stalinizasyon ya da Bolşevizm ile Amerikancılık arasında yeni bir Alman Sonderweg'i olmaması için Anglo-Amerikan felsefesine yönelmiştir. Habermas, Karl-Otto Apel ve üçüncü kuşaktan kabul edilen sosyolog Hans Joas ile birlikte Dewey, Peirce ve G. H. Mead'ın pragmatist düşüncelerini popüler ve saygın bir hale getirmiştir. 1980'lerin sonlarında Habermas'ın çalışma arkadaşları ve lisansüstü öğrencileri için temel referans noktaları Marx, Lukács ve Adorno'dan ziyade Donald Davidson, Michael Dummett veya John Rawls olmaya başlamıştır. Habermas'ın analitik felsefeyi sahiplenmesi, Frankfurt Okulu külliyatını Kant, Hegel, Marx ve Freud'a uzanan kökleriyle birlikte giderek genişletmiş ve analitik filozofların meydan okumalarına da açık hale getirmiştir.⁶⁸

Dolayısıyla, eski özne merkezli akılsallığın veya rasyonalitenin yerini toplumu yönetecek normlar henüz inşa edilmediği için, özneler arasındaki etkileşimlere dayanan bir anlayış alacaktır.⁶⁹ Böylelikle, İletişimsel Eylem Kuramı'nın temel amacı; toplumsal yeniden üretim, toplumsal patolojiler ve özgürleştirici dönüşüm eğilimlerinin analizine katkı sağlayacak yeterli bir yol sunmaktır.⁷⁰

⁶⁷ Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", s. 39–42.

⁶⁸ A.e., s. 43.

⁶⁹ McLellan, "Western Marxism", s. 296.

⁷⁰ Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", s. 39.

Marcuse'nin teknolojik rasyonalite üzerine görüşlerinden de etkilenen Habermas, Aydınlanma'nın getirdiği iddia edilen teknolojik rasyonalite, araçsal akıl ve tahakküm ile ilgili farklı fikirlere sahiptir. Öncelikle Habermas⁷¹, Frankfurt Okulundaki diğer yazarların araçsal akıl üzerine düşüncelerine, Horkheimer ve Adorno'nun, "Aydınlanma'nın Diyalektiği" (1947) başlıklı eserlerinde sundukları savlara katılmamış ve Marcuse'nin "Tek Boyutlu İnsan" isimli eserindeki iletişimsel rasyonalite ile ilgili düşüncelere karşı çıkmıştır.⁷² Nitekim Horkheimer, Adorno ve Marcuse, Fromm'un psikanaliz üzerine yaptığı çalışmalardan etkilenerek psikanaliz ve çağdaş politika arasında ilişkiyi kurmaya devam etmiştir. Fakat ilk kuşak başlangıçta ekonomik, politik, kültürel ya da psikanalitik "kriz" biçimlerine bakarken, Habermas özgürleştirici dürtülerin temel kaynağı ve biriyle bir konuda anlaşmanın pragmatikliği olarak özgür kişiler arası etkileşime odaklanmıştır.⁷³

Daha çok ilk kuşağın düşüncesinde 20. yüzyılda ortaya çıkan Nazizm, Batı'daki liberal Aydınlanma'nın mirası olan araçsal akla ve teknolojik verimliliğe dayanarak, kendi doğasında bulunan irrasyonel tahakkümün doruk noktasını oluşturur. Marx'ın emeğe yaptığı vurguya da değinen Okul yazarları, onun düşüncesinin de araçsal aklın izlerini taşıdığını düşünür. Zira insanın sömürülmesini ele alırken bir nesne olarak doğaya yaptığı vurgu, onu da Aydınlanma geleneğine dahil eder. Bu nedenle, Frankfurt Okulunun yazıları, sınıf mücadelesinden ve ekonomi-politikten daha çok, insan ile doğa arasındaki ilişkinin nasıl bozulduğuna odaklanmıştır.⁷⁴ Bu bağlamda, zaman zaman biçimselleştirilmiş akıl, teknolojik veya öznel akıl olarak da tanımlanabilecek araçsal akıl, toplumsal ilişkilerde yalnızca emtia gibi değişim değerinin tam olarak hesaplanmasını ve doğanın teknolojik bir tahakküm altına alınmasını tasvir eder.⁷⁵

Bu çerçeve içerisinde tahakküme ve teknik kontrole değinen Habermas'a göre üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki klasik Marksist ayrım, toplumsal evrim ile ilişkilidir. Her iki boyutun da kendi bilgi tarzı ve rasyonalite kriterleri vardır. Bu anlamda, araçsal eylem, teknik kontrolün genişletilmesini amaçlarken; kültürel

⁷¹ Jürgen Habermas, "Interview with Jürgen Habermas", *New German Critique*, C. 18, 1979, s. 33, 41-42; Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment", *New German Critique*, C. 26, 1982, s. 13-30.

⁷² Antonio, "The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory", s. 335.

⁷³ Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", s. 36.

⁷⁴ McLellan, "Western Marxism", s. 292-293.

⁷⁵ Antonio, "The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory", s. 333.

gelişim, tahakkümden ve çarpıtmadan arındırılmış iletişim biçimlerinin genişletilmesini amaçlar. Nitekim bu düşüncesinin analitik sonucunu, ideal iletişim için bilinç sorununun yerini dil sorununun alması gerektiğine kadar götürmüştür.⁷⁶

Habermas'ın özneler arası anlayışında, öznenin nasıl ele alındığı ve öz-özgürleşme pratiğiyle nasıl ilgili olduğu önemli bir tartışma konusudur. Marx'ın Hegel yorumu, emek aracılığıyla öznenin yalnızca tarih yapmakla kalmadığı, aynı zamanda kendi tarihinde “kendine yabancılaşmadan”, “özgürlüğe” doğru gittiğini savunur.⁷⁷ Lukács'ın, “şeyleşme” üzerinden bunu yorumlaması dikkate değerdir. Nitekim ona göre şeyleşmiş bir dünyada özne yoktur. Lukács'ın, Korsch ve Gramsci ile birlikte Marksist ortodoksiden daha farklı bir çizgi takip ederek sosyalist dönüşüm hedefi kapsamında “kolektif öznelliği” ve kültürel faktörleri daha fazla vurgulamıştır.⁷⁸ Lukács burada, proletaryanın, şeyleşmeyi yok edebileceğini ve tarihsel sürecin öznesi haline gelebileceğini savunmuştur.⁷⁹ Eleştirel Teori içerisindeyse öznelliğin ideolojiyle ilişkisi daha çok araştırılmıştır. Yani ideoloji; tarihsel bir perspektifle eleştirilerek, ideolojik iddiaların toplumsal gerçeklikle karşılaştırılması yoluyla toplumsal yapıyı kendi meşruiyeti açısından değerlendirmesi bakımından önemlidir. Böylece, içkin ya da tarihsel temelli özgürleştirici amaçlar açıklığa kavuşturulur ve “özgür eylemi engelleyen anlamlandırmaların gizemi çözülerek özgürleşmenin gerekli özne boyutuna odaklanılır.”⁸⁰

Marcuse; Horkheimer ve Adorno'nun savunduğu pozisyon olan Eleştirel Teori'nin tarihsel öznesini yitirdiği ve “hayali bir tanığa miras” bırakılması gerektiği şeklindeki savı reddeder.⁸¹ Ona göre işçi sınıfı yine de bir devrim öznesi ya da amili olarak kalmıştır. Fakat bu Marx'ın vurguladığı gibi sanayi proletaryası olmayabilir. Frankfurt Okulu ABD'de sürgündeyken Lukács'ın da odaklandığı nokta olan kolektif öznelliğin gelişmesi için kültürel alandaki olumsuzlamalara (aşırı tüketimci kültürün dönüşümü) yapılan vurgu dikkat çekicidir.⁸²

⁷⁶ McLellan, “Western Marxism”, s. 295.

⁷⁷ Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 343.

⁷⁸ Piccone, “From Tragedy to Force: The Return of Critical Theory”, s. 95–96.

⁷⁹ McLellan, “Western Marxism”, s. 285.

⁸⁰ Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 331–332.

⁸¹ Herbert Marcuse, “The Failure of the New Left?”, **New German Critique**, C. 18, 1979, s. 3–11.

⁸² Antonio, “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, s. 347.

Habermas ise söylemsel etikle ilgili olarak ilk çalışmalarında tarihsel materyalizmin temel bir yeniden formülasyonuna eğilir. Fakat Horkheimer ve Adorno gibi emeği insan faaliyetinin temel bir kategorisi olarak reddetmez ve Marx'ta örtük olarak emek ile etkileşim arasında bir ayrım olduğunu düşünür. İlki dış dünya üzerinde amaçlı rasyonel eylem iken, ikincisi öznelararası iletişimi içerir.⁸³

Frankfurt Okulundaki farklı “kuşaklardan” bahsetmek, Habermas'ın ve Honneth'in her ikisi de aktif olarak hala kendi araştırma programlarını sürdürdükleri için yerine göre yanıltıcı olabilir. Nitekim ikinci ve üçüncü kuşak birbirlerinin teorik ve ampirik yeniliklerine ve birinci kuşağın katkılarına yer ve yanıt vermeye devam etmektedirler.⁸⁴ Okul içerisindeki üçüncü kuşak dünyanın dört bir yanından, ikinci kuşakla güçlü kişisel ve kurumsal bağları olan düşünürlerden oluşur. Zira bu kuşaktaki yazarların çoğu Apel, Wellmer, Schmidt ve Habermas gibi düşünürlerin öğrencileridir.⁸⁵

Frankfurt Okulunun farklı kuşaklarını etkileyen toplumsal olaylara bakıldığında; ikinci kuşağın Nazi vahşetinin ifşaatları döneminde reşit olduğu ve 1968 sonrası toplumsal dönüşümlere katıldığı görülür. Üçüncü kuşak ise Berlin Duvarı'nın yıkılması, Avrupa'da milliyetçiliğin yeniden canlanması ve küreselleşmenin hızlanması dönemine denk gelmiştir. O nedenle, bu kuşaktaki önemli temalar; tikellik, farklılık ve çoğulculuk konuları etrafında şekillenir.⁸⁶

Üçüncü kuşağın önemli düşünürlerinden olan Axel Honneth, Habermas'ın öğrencisi olmasa da tezini Berlin Hür Üniversitesinde Urs Jäggi tarafından yönetilen ve daha sonra Starnberg'te burslu öğrenim gördüğü sırada (1982-83) “İktidar Eleştirisi: Eleştirel Bir Toplumsal Teoride Yansıtıcı Aşamalar” (Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory) başlığıyla yayımlanan çalışmasıyla tamamlamıştır. Bu çalışmasında Honneth, bilhassa Adorno ve Horkheimer'in ve Fransız Postyapısalcı Michael Foucault'nun çalışmalarında bulunan rakip iktidar teorileri üzerine odaklanmıştır. Honneth'in, 1979 yılında yayımlanan ikinci makalesi Habermas'ın Adorno eleştirisi üzerinedir.⁸⁷ Honneth'in 1980 ve 1981 tarihli ilk

⁸³ McLellan, “Western Marxism”, s. 295.

⁸⁴ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 56.

⁸⁵ A.e., s. 45.

⁸⁶ A.e., s. 46.

⁸⁷ Axel Honneth, “Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno”, *Telos*, C. 39, 1979, s. 45–61.

makaleleri, mentoru Habermas'ın geç kapitalist toplumlardaki sınıfsal bölünmelerin ve gündelik çalışma deneyimlerinin, onun çizdiği ahlâki kategorileri etkileyebileceği ve toplumsal mücadeleleri kışkırtabileceği üzerinedir.⁸⁸ Honneth, 1982'den 1983'e kadar Starnberg'deki Max Planck Bilimsel-Teknik Dünyayı Araştırma Enstitüsünde Habermas'ın yanında araştırma yapmak için burs almıştır.⁸⁹

Honneth, bu dönemde Habermas'ın, von Weizsäcker ile beraber yürüttüğü Sosyal Bilimler Enstitüsünün (Institut für Sozialwissenschaften) geçici halefi ya da nominal direktörü olarak çalışmıştır. Honneth, daha sonra, Habermas tarafından Frankfurt'taki araştırma grubuna yardımcı doçent (Hochschulassistent) olarak işe alınmıştır (1983-89). Alman akademisyenlerin hiyerarşik dünyasında, her profesörün doktora öğrencileri ve araştırma görevlileri, yardımcı doçentler ve kıdemli araştırma görevlilerine kadar uzanan daha düşük statülü akademisyenler üzerinde önemli bir yetkisi vardır. 1983 yılında Habermas, Frankfurt'taki Goethe Enstitüsünde yeniden felsefe kürsüsüne geçtiğinde Honneth de Frankfurt'a taşınmıştır.⁹⁰ Bu dönemde ikili sık sık ortak seminerler düzenlemiştir.⁹¹

Honneth, 1990'da ikinci doktora tezi olarak kabul edilen Habilitationsschrift'ini, "Tanınma Mücadelesi" başlığı taşıyan çalışmasıyla tamamlamıştır. Honneth'in bu çalışması 1992'de Almanca olarak yayımlanmış ve 1995'te İngilizceye çevrilmiştir. "Tanınma Mücadelesi" (Kampf um Anerkennung) kavramı etrafında, eleştirel sosyal teoride yeni bir paradigma değişiminin ortaya çıktığı böylece tüm dünyaya duyurulmuştur.⁹² Honneth, Berlin'deki İleri Araştırmalar Enstitüsünde (Wissenschaftskolleg) bir yıl süren bursiyerliğinin ardından, Konstanz Üniversitesinde ve siyaset felsefesi profesörü olarak Berlin Üniversitesinde peş peşe

⁸⁸ Axel Honneth, "Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality", **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy**, çev. Charles W. Wright, Albany, NY, SUNY Press, 1995; Axel Honneth, "Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory", **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy**, çev. Charles W. Wright, Albany, NY, SUNY Press, 1995.

⁸⁹ Christopher F. Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, Cambridge, Polity, 2015, s. 2.
⁹⁰ **A.e.**, s. 3.

⁹¹ Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", s. 46.

⁹² Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, s. 3.

çalıştıktan sonra, 1996'da Habermas'ın toplumsal felsefe kürsüsünü devralmak üzere Frankfurt'a dönmüştür.⁹³

Honneth'in araştırma çizgisine bakıldığında; Habermas ile öznelararasılığın “bozulmamış” biçimlerini muhafaza eden toplumsal kurumların, en azından kısmen evrenselci ilkelere dayanması noktasında oydaştığı görülür.⁹⁴ İki yazar; geniş toplumsal tartışmaları ve müzakereleri kolaylaştırabilecek canlı, sağlıklı ve çeşitli kamusal alanların gerekliliğine vurgu yapar. Sağlıklı bir kamusal alan; yalnızca toplumsal bilgi birikiminin artışı sağlamaz, aynı zamanda gündelik hayatta yaşanan sorunlar ve adaletsizlikler için bir algılama ortamı işlevi de görür.⁹⁵ Bununla birlikte, Honneth; Foucault, Lyotard ve neo-Nietzscheçiler ya da Postmodernistlere yönelik eleştirilerinde Habermas ile birleşir.⁹⁶ İki yazarın uzlaştığı başka bir nokta ise kişilerin öznelliğini, yalnızca öznelararası bir şekilde kazanacağını düşünmeleridir.⁹⁷ Fakat Habermas, “bozulmamış” öznelararası dile öncelik verirken, Honneth “bozulmamış” öznelararası tanımayı inceler.⁹⁸

Honneth'in teorik olarak ise üç cephede çalıştığı görülür. İlk olarak Hegel'den Adorno'ya, Lévi-Strauss'tan Castoriadis'e modern Batı felsefesine Eleştirel Teori'ye kaynak bulmak için dönmüştür. Hegel'in etkisi özellikle geç dönem çalışması olan “Özgürlük Hukuku” (2011) başlıklı çalışmasında daha açık bir şekilde görülür. İkinci olarak, diğer sosyal bilim araştırmalarıyla kuramsal ilişki kurmaya çalışmıştır. Üçüncü olarak ise eleştirel sosyal teorideki normatif meselelerin ve tanınma teorisinin detaylarını daha da geliştirmeye çalışmıştır. Frankfurt Okulunun birinci ve ikinci kuşakları ile bağlantısı değerlendirildiğinde; Horkheimer, Adorno, Foucault ve Habermas'ın takip ettikleri araştırma yöntemleriyle teorinin toplumsal boyutunu marjinalleştirdiklerini düşünür. Nitekim ona göre, birinci kuşağın araçsal aklın doğaya tahakkümüne odaklanması, Habermas'ın “sistem” ve “yaşam dünyası” arasındaki çatışmayı analiz etmesi veya Foucault'nun disiplin rejimlerine odaklanması bunun

⁹³ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 46. Almanya'da C3 profesörlüğünün karşılığı kabaca ABD'deki doçente eş değerdir. Honneth, Berlin Hür Üniversitesinde siyaset felsefesi profesörlüğüne başladığında kısa sürede ABD'deki karşılığı tam profesörlüğe eşit olan C4 profesörlüğüne terfi etmiş, 1992-1996 yılları arasında Berlin'de kalmıştır.

⁹⁴ A.e., s. 47.

⁹⁵ Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, s. 22.

⁹⁶ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 48.

⁹⁷ Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, s. 6.

⁹⁸ A.e., s. 17.

uzantılarıdır. Dolayısıyla Hobbesçu rasyonel seçim teorisyenlerinin veya sistem teorisyenlerinin yapısal varlıklar üzerinden geliştirdiği Marksist ve Weberci eleştirel sosyal teori akımlarının aksine bireyler ve yapısal varlıklar arasındaki çatışmadan ziyade, toplumsal gruplar arasındaki çatışmanın merkezi rolüne odaklanır.⁹⁹

Honneth bunu yaparken aileden başlayarak bilhassa Avrupa toplumundaki “tanınma rejimlerinin” bir tasvirini sunar. Aileden başlayan bu rejim, antipatriyarkal aile ilişkilerinden, feminist, gey ve lezbiyen mücadelelerine, düzgün çalışma koşulları ve eşitlikçi toplumsal adalet mücadelelerine kadar uzanır. Dolayısıyla, Honneth’e göre karşılıklı tanıma, öznelar arasında gelişen çeşitli ilişkiler dizisini tanımlar. Bu ilişkiler ebeveynler ve çocuklar, sevgililer ve arkadaşlar, yasal öznelar, emek piyasasındaki katılımcılar, meta tüketicileri ve üreticiler, yurttaşlar, erkekler ve kadınlar, farklı etnik köken ve ırklara mensup bireyler, çeşitli sivil toplum örgütlerinin üyeleri ve demokratik aktörler gibi farklı toplumsal gruplar arasında meydana gelir.¹⁰⁰

Honneth’in odaklandığı yasal dışlanma, kültürel aşağılanma, tecavüz ve işkence gibi haksızlığa uğrama duygusu yaratan öznel deneyimler, esasen Frankfurt Okulunun birinci kuşağında ele alınan araçsalıcı akıl ideolojisi ve onun ortaya çıkardığı tahakküm biçimleriyle doğrudan ilgilidir. Zira haksızlığa uğrama ve öznel deneyimlerin ardında araçsalıcı akıl ideolojisinin izleri görülür. Bunların tersine çevrilmesi, toplumsal mücadelelerin normatif standartları olarak ifade edilebilecek ahlaki iddiaları gün yüzüne çıkarır.¹⁰¹ Nitekim Honneth’in sınıflandırdığı toplumsal patolojiler görünmezleştirme (invisibilization), araçsal rasyonelleştirme, şeyleştirme, örgütlü kendini gerçekleştirme, ekonomik kötü dağıtım ve aşırı bireyselleştirilmiş özgürlük biçimleri kavramları etrafında yorumlanır. Genel itibarıyla “toplumsal patoloji” olarak nitelendirilen tahakküm biçimleri için ayrımcılığın ve dışlamanın azaltılması, kişiliğin daha fazla boyutunun, toplumların oluşturduğu “tanınma rejimlerinde” tanınması önerilir.¹⁰²

Honneth, soyut meseleleri ele alan “hipostazlaştırıcı” tarih felsefelerine karşı, genç Hegel okumalarından ve kendi kuşağının “Yeni Toplumsal Hareketler” ile ilgili pratik ve teorik ilişkisinden faydalanarak, tarihsel gelişmeyi toplumsal grupların

⁹⁹ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 47–48.

¹⁰⁰ Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, s. 5–6.

¹⁰¹ Anderson, “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, s. 53.

¹⁰² Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, s. 8.

ortaya çıkışı ve mücadeleleri ile ilgili bir mesele olarak ele almıştır.¹⁰³ İzlediği bu yol; Nancy Fraser gibi toplumsal mücadelelerin çoğu zaman toplumsal adalete giden bir yol olmaktan ziyade, buna bir engel olduğunu düşünen yazarlar ile tartışmalara yol açmıştır.

Fraser, toplumsal adalet özelemlerini, herhangi bir toplumsal hareketin değışkenliklerine rehin bırakmanın tehlikeleri üzerinde durmuştur. Ona göre, mağdurun kişisel yaralanma duygularını öne çıkarmak, toplumsal adalet taleplerinin demokratik yollarla çözüme kavuşturulma olasılığını tehlikeye sokmaktadır.¹⁰⁴ Nitekim bu tartışma, farklı toplumsal adalet anlayışlarında ve anayasal geleneklerde işlendiği kadarıyla akla mı yoksa tarihsel dönüşüm sürecine mi odaklanılacağı sorusu etrafında gelişmiştir. Bu nedenle, Honneth'in temelcilik (foundationalism) karşıtı bir hamlede bulunması, girişiminin bağlamsalcılık (contextualism) ile sonuçlanıp sonuçlanmayacağıyla ilgili önemli bir teorik kaygı ortaya çıkartmıştır. Bununla bağlantılı başka bir teorik problem ise çağdaş kapitalizmin nasıl yorumlanabileceği etrafında gelişir. Onun patolojik karakteri; hem Fraser'ın iddia ettiği gibi "ikincilleştirici" kötü dağıtım (distribution) ile hem de Honneth'in savunduğu gibi, doğrudan insanların üzerinde etkisi olan şeyleştirici ve aşağılayıcı edimlerle tasvir edilebilir.¹⁰⁵ Fakat Honneth, ikincisinin birincisini de içerdği savunur. Zira adaletsiz ve kötü dağıtım dahil olmak üzere birçok ekonomik adaletsizlik, esasen toplumun temelindeki "tanınma düzeniyle" ya da toplumun çoğunluğu tarafından onlara yüklenen değer ile ilişkilidir. Honneth, tanınma teorisini politik ekonomi konularıyla sürekli olarak ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda, iş bölümü, işin niteliği ve çalışma koşulları, sendikalar ve şirketlerin rolleri, gelir ve servet eşitsizliği düzeyleri, refah devletinin ekonomideki risk azaltıcı müdahaleleri ve neoliberal özelleştirmenin hızlı yayılması gibi konularla ilgilenmiştir.¹⁰⁶

Honneth, daha sonra, "Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri" (2011) başlıklı çalışmasıyla tanınma teorisini, "toplumsal özgürlük" kavramıyla entegre eder. Düşünce çizgisi birlikte düşünüldüğünde; ahlâki mücadeleler

¹⁰³ Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", s. 48.

¹⁰⁴ Nancy Fraser, "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth", **Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange**, ed. Nancy Fraser, Axel Honneth, çev. J. Golb, C. Wilke, London, Verso, 2003, s. 234.

¹⁰⁵ Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", s. 50–56.

¹⁰⁶ Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, s. 9.

gramerinin anahtarı “tanıma” iken, modern toplumdaki tanınma mücadelelerin temel amacı toplumsal özgürlüktür. Dolayısıyla, özgürlüğün modern yaşamın en önemli değeri ve diğer tüm değerlerin onun etrafında serpiştiği düşüncesinden hareketle; çağdaş toplumsal/kamusal kurumların önemli patolojik eksiklikleri, ilerici ve patolojik yönleri, onların toplumsal özgürlüğü ne derecede kolaylaştırdığı veya engellendiği üzerinden ele alınır.¹⁰⁷ Honneth, bu çalışmasında çağdaş siyaset felsefesinin salt normatif ilkelere saplanıp kaldığını iddia ederek ve Hegel’i takip ederek adalet teorisinin toplumsal analize dayanması gerektiğini savunur. Fakat onu, çağdaşı olan bazı teorisyenlerden ve liberal siyaset felsefecilerinden ayıran nokta; modern toplumun değerlerinin ve merkezi kurumlarının tarihsel olarak daha eski değer ve kurumlara dayandığı ve onlardan üstün olduğu için zaten meşru olduğunu savunmasıdır. Sosyal teorinin özgürleştirici amacını yerine getirmek için bir toplumdaki tanıma düzeni içerisindeki karşılıklı tanıma ve toplumsal özgürlük değerlerini kolaylaştıran veya engelleyen uygulamaların ve kurumların normatif bir yeniden inşası ya da normatif rekonstrüksiyonu gereklidir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ A.e., s. 10.

¹⁰⁸ A.e., s. 19–20.

2.2. Özneler Arasılık ve Tanıma: Hegel, Habermas ve Honneth

Hegel'in Honneth ve Habermas gibi yazarlar üzerindeki etkisi dahilinde değerlendirildiğinde, çalışmalarının bu yazarları etkileyen özneler arasılık düşüncesi bakımından yeterli bir incelemeye tabi tutulması gerekir. Bu çerçevede, Habermas ve Honneth'in, Hegel'in Jena dönemi yazılarına eğildiği görülür. Habermas ve Honneth'in özneler arasılık bağlamında sıklıkla atıfta bulunduğu Jena dönemi yazıları ise Etik Yaşam Sistemi (1802-1803), İlk Tin Felsefesi (1803-1804) ve Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri'dir (1805-1806).

2.2.1. Hegel'in Etik Yaşam Sistemi (System der Sittlichkeit) (1802-1803)

Hegel "Etik Yaşam Sistemi" başlıklı 1802-1803 yılları arasında gerçekleştirdiği çalışmasında, doğadan etik yaşama uzanan bir felsefi sistemin parçalarını kurar. Öncelikle doğada ortaya çıkan bir insan hikayesi ile bu felsefi sistemini başlatır. Zira doğada ortaya çıkan insanın "etik farkındalığı" da burada meydana gelir. Hegel burada "sezgi" kavramına yer verir. Zira insan, serbest bir fail olarak ortaya çıkmadan önce, doğanın gereklilikleriyle hem içsel hem de dışsal olarak başa çıkmak zorundadır. Bu insanın özgür fail olarak gerçekleştireceği aşamaya denk düşer. Hatta rasyonel bir fail olabilmek için doğada, varlığımız için neyin gerekli olduğunun bilincine varmamız gerekir. Bu bir yönüyle, insan için neyin mümkün olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan farklı davranışların sonuçlarının ne olduğunu ona gösterir. Yani diğer bir deyişle, doğa, insan çabasını yerine göre ödüllendirir, cezalandırır yahut disipline eder.¹⁰⁹

Etik yaşam sisteminin bir durağı olarak ise Hegel "doğal etiği" aramaya koyulur. Ona göre, doğal etik, "duygu" olarak tanımladığı şeyde ortaya çıkar ve duygu, sezginin en ilkel halidir. İnsan, duygusuna göre hareket ederek doğayı onun altında konumlandırır. Böylece işte yahut emekte bu aşamanın en önemli hali olarak yorumlanır. Ama iş, insanın "kendi canlı enerjisinin" kendiliğinden farkındalığı olarak duygunun inkârı anlamına gelir. Böylece Hegel, duygunun üç momentini belirler;¹¹⁰

¹⁰⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)**, ed. H. S. Harris, T. M. Knox, çev. H. S. Harris, T. M. Knox, Albany, State University of New York, 1979, s. 20.

¹¹⁰ A.e., s. 23.

- a) Arzu ya da ihtiyaç (Kavramın sezgi altında kapsanması),
- b) Tatmin (Sezginin kavram altında kapsanması),
- c) İhtiyaç ve tatminin toplamı: Araç.

Bu noktada Hegel'in "kavram" ile neyi kastettiği önemli bir tartışma konusudur. Kavram (Begriff), İngilizceye 'Notion' olarak tercüme edilmiştir. "Begreifen" fiili, "ele geçirmek" (greifen) fiilini içerir. Böylece, Hegel'e göre kavramlar, "ben"den, nesnelerden yahut başka kavramlardan kesin olarak ayrı değildir. Kavramın, Kant için "birçok şeyin ortak noktasının temsili" olarak içerdiği anlam Hegel'in kullanımında geçerli olmaz. Kavramın Hegel'in kullanımında diğer bir anlamı, bir bütün olarak dünyanın yeterli bir şekilde kavranmasıdır. Hegel, başka kullanımlarında kavramı bazen mantıksal düşünmenin hareketini kendi kavrayışı içinde düşünmek olarak, bazen de kavramların diyalektik hareketiyle bağlantılı olarak "kavramların kavranması" olarak kullanır. Bu tip bir kavram kullanımı Hegel için "karşıtların bir arada kavranmasını" ön plana çıkarır.¹¹¹ Hegel'in kullandığı "kavram" nitelendirmeleri içinde Etik Yaşam Sistemi'ndeki kullanımının daha çok "bir bütün olarak dünyanın kavranmasını" içerir.

Hegel'in "kavram" kullanımıyla ilişkili olarak, duygudaki temel karşıtlık ihtiyaç ve tatmin arasında oluşur. Bu da esasen hissi, pratik hale getirir. Çünkü pratik hale dönüşmeden önce, duygu bilinçsizdir. Arzu, bu çerçevede, Hegel'in kendi bu parçalı felsefi sisteminde devindirici bir başlangıç noktasıdır. Örneğin, bir bebek arzuya sahip değildir ama ihtiyaçları vardır. Böylece Hegel, arzu ve bilinç arasında doğrudan bir ilişki de kurmuş olur. İnsan, bu çerçevede, doğa içerisinde "nesnenin nesneliliğinin" farkında olur ve "duygu" olarak sezdiği "canlı enerji", yine bu aşamada doğayı değiştirmek için doğanın düzenine tabidir. Hegel buradan emek analizine varır çünkü sezgiyle uzayda var olanı yahut pratik olarak somutlaştırılmamış olanı, zihinde tasavvur edilen başka bir şeye dönüştürdüğümüzde emek ortaya çıkar. Böylece, erişkin bir bilince sahip olan insan, bir bebekten ve karnı aç bir adamın yemeğe yönelik iştahından farklı olarak "nesneyi" kapsar. Diğer bir deyişle, bebek ve aç bir adamdan geçerli olan içsel sezginin aksine, burada söz konusu olan içsel kavramdır. Böylece

¹¹¹ Eric Watkins, "Hegel-Glossary", (16.09.2022), (Çevrimiçi) <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ewatkins/Phil107S13/Hegel-Glossary.pdf>, 16.09.2022.

insan, sezgiden kavrama bir geçiş yapmış olur.¹¹² Hegel, burada Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" ismi çalışmasında (A51/B75), sezgilerin, kavramlar olmadan "tekil" (einzeln), sözde dolaysız temsillerinin yeterli olmadığına¹¹³ katılmaktadır.

Hegel, emeğin ortaya çıkmasıyla aslında bir hukuk düzeninin ortaya çıkması arasında da bir bağlantı görür. Zira hayatın gerekliliklerine sahip olma ihtiyacı, bir mülkiyet sistemine de beraberinde getirir. Böylece, emeğin ortaya çıkışı ya da bunun farklı bir formu olarak alet yapımı, doğa ile kültür arasında sınırı ortaya koyar. Emek, "mekanik bir enerji harcaması" olarak emek olmak yerine, rasyonel olarak kendini ifade etme (zanaatkârlık) haline gelir.¹¹⁴

Hegel, Etik Yaşam Sistemi'nde doğadan toplumsal hayata geçişte birey ve aile durağının üzerinde durur. Hatta bilhassa Honneth'in ve Habermas'ın dikkat çektiği gibi, aile-sivil toplum-etik yaşam duraklarına yer verir. Hegel'in aile hakkındaki fikirleri patriyarkal bir aile yapısının ve bu yapı etrafında ortaya çıkan "bütünlüğün" ve mülkiyet ilişkisinin tasviri gibidir. Hegel, öncelikle, insan-doğa arasındaki ilişkiyi ya da özne-nesne ilişkisini ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiye benzeterek burada bir devamlılık görür. Fakat diğer yandan, ebeveyn-çocuk ilişkisi bir "tanınma" ilişkisidir. Zira bir aile üyeleri kendi insanlıklarının birbirlerinin içinde olduğunun farkına varırlar.¹¹⁵

Ebeveynler, erişkin bir rasyonalite taşıdıkları için, çocukları hakkında da bir "kavrama" sahiptir. Yani gelişkin bir soyut düşünme yoluyla ebeveynler düşünceleri ile çocuklarını kavramsal olarak kapsarlar. Bu bir yandan, ebeveynlerin kendilerini insan olarak yeniden ve yeniden üretmelerinin önemli bir momentidir, diğer yandan ise ebeveynlerin çocuklarına karşı davranışlarını onların gelecekteki potansiyeli göz önüne alındığında şekillendirir. Aslında Hegel burada belli bir kavramdan bahsederken ebeveynlerin, çocuklar ve onların potansiyelleri hakkındaki kavramı düşünür. Zira çocuklar da büyüdüklerinde kendi kavramını ve dünyaya yönelik kendi konseptini ortaya koyacaktır.¹¹⁶ Hegel, her ne kadar ebeveyn-çocuk ilişkisini, doğa-

¹¹² Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, s. 23–26.

¹¹³ Paul Redding, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/>, 16.09.2022.

¹¹⁴ Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, s. 31–33.

¹¹⁵ A.e., s. 30.

¹¹⁶ A.e., s. 32–33.

insan ilişkisinin bir devamı olarak görse de aile içi ilişkiyi “efendi” ve “hizmetçi” arasındaki ilişki olarak tasvir etmez. Zira aile içinde var olan bu hiyerarşi sonunda eşitlenir. Çocuk hem insan olarak kabul edilmekle hem de ailesi tarafından birlikteliklerinin bir sembolü olarak görülmekle birlikte sevilir. Böylece “doğal bağ” olarak görülen aile içi ilişkilere etik olarak bir “tanınma” ilişkisi de dahil edilmiş olur.¹¹⁷

Hegel’in Etik Yaşam Sistemi’nde tasvir ettiği aile de Hukuk Felsefesi’nde ortaya koyduğuyla çok benzer bir biçimde patriyarkal bir burjuva ailesidir. Ailenin “reisi”, erkek olan baba figürüdür ve ailenin sahip olduğu mülkün de tanınmış sahibidir. Bu “tanınmış” sahiplikten dolayı diğer aile reisleriyle eşit yasal haklara sahiptir. Aile içindeki otorite de odur. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, efendi-hizmetçi ilişkisinin aksine aile üyeleri babanın hizmetçisi değildir, baba tarafından verilen emirlere diğer aile üyeleri “gönüllü” olarak ailenin çıkarına olduğu için itaat ederler. Hegel, bu çerçevede, biçim ve gerçekliğin mutlak birliği olarak kabul ettiği aileyi, doğanın muktedir olduğu “en yüce bütün” olarak görür. Buradan Hegel’in evliliği bir ilişki olarak değil, bir “birliktelik” olarak gördüğü anlaşılır.¹¹⁸

Hegel, aileden sivil topluma geçişte ise emek üzerinde durur: “Emeğin en yüksek nesnesi insanın kendisidir.”¹¹⁹ İnsan ihtiyacını analiz ederken emeğin nesnel momentini ihtiyaç ve tatmin arasındaki “medium” olarak niteler. Bu çerçevede, emeği ve onun ürünlerini incelerken, emeği araç olarak nitelendirmenin dışında emek ve mülkiyetin “bütünlüğü” hakkında fazla bir şey söylemez. Fakat emeği, insan ihtiyacının ortadan kaldırıldığı süreç olarak yorumlamaya devam eder. Böylece emek, zevk içeren bir edim içererek bir öznel koşul haline gelir ve kendini ortadan kaldırır. Bu momentten sonra ise zevkin özne için nasıl olumlu bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Zira Bildung (belli bir şekilde eğitim ve kültürlenme yoluyla) ihtiyaç ve zevkin özdeş olduğunu gösterecek ve bu noktayı mutlak bir kimliğe ulaşma yolunda bir Potenz (güç yahut kuvvet) olarak görecektir.¹²⁰

Kendi oluşturduğu sistemin sivil toplum ayağında, emeğin özneler arası niteliğini gösteren Hegel, buna dili ve özneler-arası etkileşimi de dahil eder. Zaten

¹¹⁷ A.e., s. 42.

¹¹⁸ A.e., s. 42–44.

¹¹⁹ A.e., s. 29.

¹²⁰ A.e., s. 30–31.

Hegel'in anladığı çerçevede Bildung, rasyonel faillerin karşılıklı iletişimini içerir. Bu noktada, her bir özne dil yoluyla kendi tikelliğini evrenselliğe dönüştürür ve dil rasyonel iletişime aracılık eder.¹²¹ Hegel'in emekten sonra, dilin toplumsal yönüne eğilmesinin önemi, özneler arası ve tanınma için böylece ortaya çıkmış olur. Zira herkes zihnindeki kavram üzerinden kendi bilinci çerçevesinde dünyayı anlamlandırır. Örneğin, öğretmenin öğrenciye yaklaşımı kendi zihnindeki kavramı empoze etmeyi içerir fakat dil ile rasyonel toplumsal failer arasında birbirini düzelten bir diyalektik süreç ortaya çıkar. Nitekim dünyayı kavramsal olarak yorumlamayla insan, “öteki” tanımlanmış olur.¹²²

Hegel, özneler arası, nesnelliğin nasıl katıldığını para ve ticaret üzerinden yorumlar. Zira öznenin evrenselleşebilmesi için nesneleşmesi de gerekmektedir. Diğer bir deyişle, nesne (para ve ticaret), özne ile eşitlenmelidir. Kişinin nesnel bir biçimde birey olabilmesi için oluşan bu tanınma süreci şu aşamalardan oluşur: İlk aşama, kavramın sezgi altında kapsanmasıdır. Yani başkaları tarafından algılandığı haliyle bir kişi olarak birey, genel olarak mülkün ve hakkın sahibidir. Bir diğer ifadeyle, o, hakları ve mal sahibi olan bir varlıktır. Nitekim yukarıda ifade edilen nesnelliğini para ve ticaret üzerinden kazanması sadece bunun bir boyutunu oluşturur.¹²³ Karşılıklı tanınma için aynı zamanda hakla donatılması da gerekir ve bu kişiliğin evrenselleştirilebilmesinin koşuludur. İkinci aşamada, bebek olan ve özgür bir zekaya sahip olmayan birey, yetişkin, rasyonel bir fail olarak ortaya çıktığında ya da Hegel'in deyimiyle daha önce sezgi tarafından kapsanan kişilik, sezgiyi kapsadığında kendi dünyaya ilişkin kavramını oluşturur ve toplumda “tanınma” talep ettiği bireyler bulur.¹²⁴

Hegel, aileden topluma ya da “sivilleşmekte olan” topluma geçiş yaptığından aileyi, –bireyi değil- temel bir analiz birimi olarak kabul eder. Hegel'in tasvir ettiği bu toplumda “Herrschaft” (Efendilik) ve “Knechtschaft” (Hizmetkarlık) yer alır. Fakat yine bir aileler arası ilişki ve mücadele ve savaş da söz konusudur. Hegel yine sürecin en başına giderek kabile toplumları üzerinden bir anlatı oluşturmakla bu süreci kurgular. Her ne kadar kölelikten sivil eşitliğe yurttaş olarak tanınmanın gelişimini

¹²¹ A.e., s. 29–30.

¹²² A.e., s. 35–36.

¹²³ A.e., s. 41–42.

¹²⁴ A.e., s. 41.

Fenomenoloji’de (1807) olduğu gibi ele almasa da, “sivil toplumu” şehirlilerin toplumu olarak kabul eder ve bu sivil topluma ataerkil yahut kabile toplumu üzerinden tedricen ulaşılır.¹²⁵

Ailelerin karşılıklı etkileşimi içeren kabile toplumundan sivil topluma geçişte ise Hegel, üç toplumsal sınıfı “erdemlilikleri” üzerinden analiz etmeyi ihmal etmez. Bir kabile toplumunda toplumsal erdemin ne olduğuna dair bir bilgiğe sahip olunmadığı için sivil topluma doğru adım adım gelinir. Bir toplumda soyluluk, bilgelik ve bunun yanı sıra cesaret bulunur. Burjuvazi ne erdem ne cesaret noktasında yeterlidir. Köylüler ise bir şeyler yapmak için şeyleri doğal bağamlarından soyutlayamadıkları için entelektüellikten yoksundur ve bilge değildir. Her sınıf kendi erdemleriyle birlikte kendi içinde “organik” bir bütün oluştursa da Hegel, burjuvaziyi erdemleri fazla entelektüel olan, bu nedenle, vatandaşlık konseptinin farkında olsa da bu toplumsal sınıf içerisinde aşırı bir biçimde “soyut” olarak kalmasıyla ilgilenir. Çünkü toplumsal sınıf olarak burjuvazi, özgür bir vatandaş olarak kendisinin farkındadır ama bağımsızlığın ne anlamı geldiğini yeterince kavrayamaz. Aslında tam da kabile toplumundan sivil topluma devinimde ve yeni bir sosyal sınıfın ortaya çıkışında “etik yaşam” bir devlet içerisinde yaşayan “Volk”un (halk) ulaşacağı bir sonraki aşama olmalıdır. Zira Hegel, toplumsal bilinç ile öz bilinçli özgürlüğü ilişkilendirir.¹²⁶ Bu üç sosyal sınıf içerisinde aristokrasi yer almaz. Hegel, yozlaşmış bir aristokrasiyi en kötüsü olarak görerek, politikaya katılımın ve kamu görevlerinde bulunmanın kalıtsal bir hak olmasını yadsır.¹²⁷

Hegel, Etik Yaşam Sistemi’nde son olarak, devlet ve etik yaşam koşullarını ortaya koymadan önce, dinin, devletin ortaya çıkışındaki rolüne değinir. Bu bağlamda, Sittlichkeit (Etik Yaşam) ile din düzeyi arasındaki farka atıfta bulunması, dini toplumsal hayatın sıradan bir parçası olarak değil, teorik ve pratik bilgilerin en yüksek sentezi olarak gördüğünü de ortaya koyar¹²⁸ ya da diğer bir deyişle sınıf, cinsiyet ve yaş grupları etrafında bölünen halkı birleştiren, sanat ile birlikte dindir. Fakat dini, Sittlichkeit’in bir yönü olarak da ele alamaz çünkü Hegel’in görüşüne göre dini deneyim bir bütün olarak insan türüne aittir, etik yaşama ait değil. Ya da diğer bir

¹²⁵ A.e., s. 55–57.

¹²⁶ A.e., s. 67–69.

¹²⁷ A.e., s. 79.

¹²⁸ A.e., s. 6.

deyişle, Etik Yaşam, yalnızca bazı toplumlarda gelişebilir. Hegel, 1801’den bu yana felsefe ve dinin “aynı nihai gerçekliğin farklı farkındalık biçimleri” olduğunu da düşünmektedir. Dinin bu kapsamdaki işlevi onun bir dış ilişkiler sistemi ya “ezici” bir güç olması da değil, kendi “içsel özümüz” olarak dinin bilinmesidir.¹²⁹ Hegel, felsefe-din yorumunu bu şekilde ortaya koyarken “Din, devletin temelidir.” pozisyonunu her zaman savunur ve bunun için Antik Yunanistan’a bakar. Orada gördüğü ise Atina polisinin oluşmasında kabile tanrılarının, tüm kabileler tarafından halkın tapınma nesnesi olarak bir panteonda toplanmasının başarılmasıdır. Bu dini başarı, aristokrat ayrıcalığının siperlerini kırmış ve Atina için demokrasiye giden yolu açmıştır.¹³⁰

Hegel’i bir Sittlichkeit (Etik Yaşam) bölümü yazmaya iten muhtemelen, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun yasal bir kurgudan başka bir şey olmadığını düşünmesiyle yakından ilgilidir. Böylece hem etik hem de hukuki olarak halkın (Volk) politik yaşamını, hem etik bir şekilde hem de haklarla donanmış bir biçimde sürdürebileceği bir politik düzen kurgular. Bir devlet içerisinde ortaya çıkan etik yaşamda birey -Hegel’in vurgusuyla anladığımız kadarıyla erişkin bir erkek- mülk sahibi bir kişi olmalıdır. Esasen mülk sahibi olmakla birey, “evrenselleştirilebilir” toplumsal yaşama giriş yapmış olur çünkü yasal haklara sahip “tüzel kişi”, aynı zamanda mülk sahibidir ve doğadan toplumsal hayata geçişte özne-nesne anti tezini aşan kimlik böylece “yasal hak” olarak ortaya çıkar. Hegel’in analizini tanıma boyutlarından birini ise (ekonomik) mübadelenin, ona katılan her iki tarafın her birinin diğerinin sahip olduğu şeye ihtiyacının olduğunu ve her birinin diğerini “hakka” sahip olarak tanıdığını varsaymasıyla ortaya çıkar. Ekonomik mübadelenin karşılıklı sahip olarak bir “tanınma” ilişkisi olarak kurulmasıyla esasen “soyut hak” ve “mübadelenin” “bütünlüğü” olarak sözleşmeye ulaşırız. Hegel için sözleşmenin ortaya çıkışı, tinin biçimsel olarak ortaya çıkışıdır.¹³¹

Bir siyasal sistem tasarımı ortaya koyarken Hegel, yasama, yürütme ve yargı kollarına değinir. Yasama, “duran evrenseldir” ve diğer iki kol onun “ideali ve tikel olana karşı hareketidir”. Hükümet gerçek bir edimsellik içerdiğinden, tüm hükümet eylemleri gerçek manasıyla bir yürütme eylemi olarak kabul eder. Hükümetin yürütme işlevini “ekonomi politikası ve ticaret”, “adli ve askeri politika” ve “eğitim ve

¹²⁹ A.e., s. 61–64.

¹³⁰ A.e., s. 73.

¹³¹ A.e., s. 37–39.

sömürgeleştirme” gibi alanları da kapsar.¹³² Yargı kolunda ise adalet sistemini “soyut eşitlik anı” olarak görür. Bir diğer deyişle, kanun önünde herkes eşittir. Hegel’in yargı sistemi sosyal sınıflar içerisinde yargılama yapan ama toplumsal sınıflar arası uzlaşmazlıklar olduğunda “rıza” ve “tatmini” eşit derece sağlayan bir içerik sunar. Politik sistemin momentlerini tarif ederken ise düşüncesinin oryantalist ve Avrupa merkezci tarafı kendini belli eder. Zira politik sistemin momentlerini “eğitim”, “kültür”, “fetih” ve “sömürgeleştirme” oluşturur. Belli bir biçimde kültür ile ilişkilendirdiği Bildung, halkı disipline eder, bilinçli üyeler haline getirir ve halk içerisinde yaşamak bir “evrensel ethos” (Zucht) olarak ortaya çıkar.¹³³

Hegel, etik yaşam içindeki politik sistemi tanımladıktan sonra bu yapı içerisinde ekonominin rolüne ve konumuna eğilir. Her ne kadar piyasanın kendi kendine düzelmesine şans verse de arz ve talep yasasının mekanik işleyişini insan failiği tarafından denetlenmezse, etik yaşama bir tehdit olarak görür. Zira fiyatlardaki ve gelirlerdeki dalgalanmalar ciddi bir ekonomik krizle devrimci sonuçlara varabilir. Bu da toplumdaki “dürüstlük”, “cesaret”, “bilgelik” gibi yüksek erdemleri yok eder. Hegel’in bu kapsamda kamu politikası için belirlediği hedef “büyüme” yerine “istikrardır”. Ekonomizm mantığıyla toplumsal ve politik yaşamı kurgulamayı, “tüm yüksek şeyleri hor görmenin vahşiliği” olarak nitelendirir. Ekonomik yoksulluk, köylülerin güvenini yok ederken, ekonomik refah, burjuvanın dürüstlüğüne iki yüzlülüğe çevirir. Bu nedenle, daha zor büyük kazançlar elde etmek için vergilendirmeyi önemli bir politik araç olarak görür. Bunu yanı sıra, tıpkı Atina’daki gibi zenginlerin kamusal girişimlere destek vermesinin çeşitli yolları aranmalıdır.¹³⁴

2.2.2. Hegel’in İlk Tin Felsefesi (Philosophie des Geistes) (1803-1804)

Hegel’in Etik Yaşam Sistemi’nden sonra İlk Tin Felsefesi’nde düşünce sistemini yine doğayla başlayarak kurar. Fakat bu çalışmasında bilinç felsefesi belirgin şekilde ön plandadır. Arzu (Begierde), yine Volk’un özgür bilincine giden yolda bir başlangıç noktasıdır. Arzu ile doğal yaşam içerisinde bulunan insanın halk bilincine imgelem (Vorstellen) gücüyle ulaşır.¹³⁵ Arzunun işlevi bunun dışında karşı cinslerin

¹³² A.e., s. 67–72.

¹³³ A.e., s. 77–79.

¹³⁴ A.e., s. 74–76.

¹³⁵ A.e., s. 189.

karşı karşıya gelip bir aile kurulmasında zorunlu olarak kendini sınırlamasında ortaya çıkar ve ideal bir şey olarak (bilinçli) bir sezgi haline gelir ve zevk ile bağlantısını koparır.¹³⁶ Hegel, doğayı, “basit töz olarak varlık” ya da “varlık olarak İdeanın gerçekliği” olarak görür. Tin ise “düşünen töz” veya “bilinçli varlık olarak İdeanın gerçekliğidir”. Etik Yaşam Sistemi’nde sezgi ve kavram diyalektiğini ele alan Hegel, “doğayı” zaman zaman “kavramın” gerçekleşmesi olarak kabul eder.¹³⁷ Ya da diğer bir ifadeyle doğa, kendini yeterince edimselleştirememiş veya gerçekleştirememiş bir tindir.

Bewusstsein’i (bilinç) bir “kavram” olarak ortaya koyan Hegel, bilinci kendi içinde rasyonel bir evrim süreci olarak değerlendirir çünkü aklın kendi dışında değil, kendi kendini gerçekleştirmesidir.¹³⁸ Bu sayede bilinç, etik yaşama varan bir hareketin başlangıç noktasıdır. Hegel’in ifadesiyle “Bağımsız varoluş, özbilincin temel koşuludur ve öz bilinç, özgür etik yaşamın dönüştürülmüş ortamıdır.” Yani bireyin tekilliği içerilerek aşılar (eine aufgehobene).¹³⁹

Hegel’in bilinç felsefesini tam olarak anlamlandırabilmek için ise verdiği “renk” örneğine bakmak gerekir. Renklerin, seslerin veya diğer “ikincil” niteliklerin gerçekten “şeyde” mi (Realist pozisyon) yoksa sadece “zihinde” mi (İdealist pozisyon) önemli bir tartışma noktasıdır. Hegel’e göre, “şey” ve “zihin”, bilincin apriori sentezinin yalnızca karşıt “ taraflarıdır”. Gerçek sorun, belirli renkleri (ve renk algılarını) evrensel “renk” ile ilişkilendirme sorunu olarak “renktir”.¹⁴⁰ Bu çerçevede, “bilincin var oluş fikri olarak” belleği ve “varoluşun kendisi olarak” konuşmayı belirleyen Hegel, örneğin mavinin bir renk olarak nasıl duyumlandığına, nasıl hatırlanıp evrensel hale geldiğine yer verir. Mavi, ilk olarak duyumda ve sonra kavram olarak hayal gücünde biçimsel ideallığında ve karşıt olduğu diğerleriyle ilişkili olarak (bellekte) isim olarak bulunur ki diğer renklerle birlikte mavi de bir renktir. Ve bu düzeyde mavi, bellekte basit olarak “renk” niteliğine kavuşur. Özne yahut bilinç de böylece eşit olarak rengin bütünlüğüdür ve onun dışında bir renk yoktur.¹⁴¹

¹³⁶ A.e., s. 231.

¹³⁷ A.e., s. 190–193.

¹³⁸ A.e., s. 191.

¹³⁹ A.e., s. 195–198.

¹⁴⁰ A.e., s. 192.

¹⁴¹ A.e., s. 225–226.

Hegel'in analitik düzlemde ifade ettiği konuşmanın ve belleğin yansıması, kendi özgün pozisyonuyla anlamlandırabilmek ve Habermas'ın ve Honneth'in öznelere arasılık yaklaşımıyla ilişkilendirebilmek için oldukça önemlidir. Hegel'e göre insanın, bireysel olarak kendisine ifade edebileceği her şey prensipte evrensel ve diğer bilinçli varlıklara iletilebilir. Fakat Hegel burada "özdeş" bilinçli varlıklar olarak insanı işaret eder. Dolayısıyla Hegel için kritik olan, bilincin evrensel, paylaşılan, toplumsal yönüne dikkat çekmektir.¹⁴² Zira insana kıyasla hayvan, kendi içinde "basit evrensel", çünkü ona karşı akılcı, evrensel bir bilinç olmadığı için hayvan her zaman bir tekil olarak kalmaya mahkumdur.¹⁴³

"Evrensel çokluk" yahut "tekillik birliği" içinde bulunan birey, kendisini "mutlak tekilliğe" yani "Volkgeist" (halk tını) olarak mutlak evrensel benliğe ulaşır. Formel akıl, "mutlak soyutlama", "mutlak boşluk ve tekillik olarak bilincin ideal kuruluşu ve aile" olarak tın, ideal olana karşıt bir varoluş kazandığı pratik bir süreç geçer. Konuşma yeteneği ve hafızası kendini doğadan ayırtıran insan, kendi kendisini tın olarak kurar. Hegel, böylece, bilinç felsefesini, öznenin yalnızca başka bir özdeş özne ile karşılaştığında öz bilince ulaşacak şekilde kurgular. Zira öz bilinçli bir taraf ile kendinin bilincinde olan tarafın özünde aynı olduğuna ve evrenselliğin dolaysız birlikteliğini oluşturdıklarına yer verir.¹⁴⁴

Bilincin, tın ile ilişkilendirilmesinde Hegel, Tının Fenomenolojisi'nde (1807) gördüğümüz sıraya uygun bir şablon takip eder. İlk Tının Fenomenolojisi'nde sıra "Mantık ve Metafizik", "Doğa Felsefesi" ve "Tın Felsefesi" şeklindedir. Hegel zaten tının evrimini "mantıksal yahut mutlak bilgiye doğru sürekli bir hareket" olarak görür.¹⁴⁵ Tın ile bilinç arasındaki ilişkiyi daha açık olarak kurduğu bu bölümde tını "herkesin bilinci" olarak kabul eder. Burada herkesin bilincinden kastettiği, muhtemelen halkın (Volk) bilinci olmalıdır. Zaten "tın" kavramı da ona göre "bilinç" denilen şeydir. Tın, "Bilincin her anı içinde tamamen ve dolaysız karşıtıdır." Biri "basit birlik" biçimi altında, diğer ise "basit çokluk" biçimi altında konumlanır. Bir halkın örgütlenmesinde, tının "mutlak doğası" haklarla donanmakta ve halk bilincini

¹⁴² A.e., s. 193–194.

¹⁴³ A.e., s. 207.

¹⁴⁴ A.e., s. 211–212.

¹⁴⁵ A.e., s. 191.

oluşturan bireyler, tinin karşıtı olarak konumlanan bilinçlerini, evrensel bir bilinç olarak tanımaktadır.¹⁴⁶

Hegel'in tin (geist) kavramlaştırması ve bunun felsefesi sistemindeki merkezi yeri, bu kavramın hem dinî bir çağrışımı olması hem de felsefe tarihiyle ilişkisi çerçevesinde üzerinde durmayı gerektirir. "Geist" (tin) kavramı, esasen dini bir kavramdır ve Hegel'in daha önceki teolojik yazılarında tartıştığı geleneksel Hristiyanlığın uyumsuzluklarını çözmek için ortaya atıldığı öne sürülür.¹⁴⁷ Fakat kimi yazarlara göre Hegel, tin ile ruh arasında keskin bir ayrım yapar. Ruh, beden ile tin arasındaki bir "orta terim" ya da ikisi arasındaki bir bağıdır. Fakat tin kavramını kullanırken Hegel'in mistik gelenekten uzak durduğunu da hatırlamak gerekir. Zira Schelling'in mistik eğilimlerine itirazları Fenomenoloji'nin (1807) ön sözünde yer alır. Mistik yahut dini çağrışımlarına karşın Hegel'in kullanımında tin, bir toplumun, bir halkın veya insanların farklılıklarını inkâr etmeden görmezden gelmenin ve ortak özelliklerini ele almanın bir yoludur.¹⁴⁸

Kimi yazarlar, Hegel'in tin hakkındaki düşüncelerinin izlerini Kant'ta bulurlar. Her ne kadar Kant'ın "transandantal (aşkın) ego"su epistemolojik yaklaşımında yer alsa da, Hegel'in tin kavramını kendi felsefi sistemi içerisinde kullanımı etik-dini bir anlayış sunar. Solomon'a göre her iki yazar da "mutlak bilginin" olanağıyla ilgilenir ancak Hegel, Kant'ın bu çerçevedeki açıklamalarını yetersiz bulmaktadır. Bununla birlikte, bu çerçevede Hegel'in, Kant'ın "selefi" olduğunu düşünmeyenler de vardır.¹⁴⁹ Örneğin Kılıçaslan, Hegel'in Platon'un Theaetetus'undaki gibi bilginin gerçekliğinin araştırılması ile ilgilendiğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle, Hegel, Kant gibi bilginin olanağının koşullarıyla yahut gerçeği oluşturan içerik ile değil, içeriğin bilgiyle uyuşmasıyla ilgilenir. Yani Hegel'in araştırdığı, bilginin karşısındaki şey veya nesneyle ilişkisidir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Hegel, her türlü bilginin gerçek olduğunu kabul eder, bilginin koşullarının yahut sınırlarının ne olduğunu sorgulamaz veya incelemez

¹⁴⁶ A.e., s. 206–213.

¹⁴⁷ R. C. Solomon, "Hegel's Concept of 'Geist'", **The Review of Metaphysics**, C. 23, No: 4, 1970, s. 642.

¹⁴⁸ A.e., s. 644–646.

¹⁴⁹ Bu çerçevede, Klaus Hartmann, Robert Solomon ve Charles Taylor, Kant'ın "Transandantal Ego"su ve Hegel'in "Tin"i arasında bir süreklilik görürken, Ludwig Siep ve Eyüp Ali Kılıçaslan bir kopuş görmektedir.

¹⁵⁰ Eyüp Ali Kılıçaslan, "Is Hegel's Concept Of Geist Kant's Transcendental Ego? A Reply To Hegel's Kantianization", **Hegel-Jahrbuch**, C. 2011, No: 1, 2011, s. 194–195.

ve bilimi gerçeği sunmanın tek yolu olarak görmez. Bilimin yalnızca belli bir hakikat biçimi sunduğunu kabul eder. Kant, böylece bir yandan tüm bilginin alımlanmasını özneye ait görür. Gerçeklikle öznenin alımladığı bilgi arasındaki bağlantı kopar, gerçekliğin olup olmadığı şüpheli hale gelir ve gerçeklik her zaman bir “ötesi” olarak kalır. Kant bu sonuca esasen bilgiyi dışsal olarak varsaydığı için ulaşır. Hegel ise bilginin, deneyim sonucu ortaya çıkan “edimselliği”, “canlılığı” ve “somutluğu” üzerinden bir özne-nesne ilişkisi kurmuş olur. Bu nedenle, Hegel, nesneyi ya da bilgiyi, öznenin bağımsızlaştırmaz veya dışsallaştırmaz. Hegel’in düşüncesinin analitik sonucu ise onun deneyimin soyut bir egonun deneyimi olmadığı, bilakis canlı, somut bir öznenin ve durmadan kendini gerçekleştiren tinin deneyimi olduğu neticesine varmasıdır. Yani her bireyin kendi gerçeği vardır ve hepsi bir “bütün” olarak tin için “gerçeklerdir”. Ahlâkî yaşam yahut tin, diğer özne-bilgi ilişkisinden farklı ancak başka bir deneyim anından etkilenmeyen bir değeri olan kendi gerçeğine sahiptir.¹⁵¹ Bununla birlikte, her iki düşünüre göre öz bilinç, tüm bilginin “anahtarıdır”. Böylelikle, hem Saf Aklın Eleştirisi hem de Tinin Fenomenolojisi, öznenin edindiği öz bilgi üzerine incelemeler olarak kabul edilebilir.¹⁵² Fakat Hegel’e göre öz bilgi ile bilgi bir bütündür ve doğası gereği kamusaldır ve toplumsal alana dayalı olarak ona anlam kazandırır.¹⁵³ Bu kapsamda Hegel’in tin hakkında yorumları 1805-1806 yıllarındaki ders notları ile bir devamlılık içerisindedir.

Hegel’in “tin” kavramını kullanımı çerçevesinde, neden geleneksel bir biçimde “ruh”, “bilinç”, “transandantal ego” yahut “cogito” vb. kavramlaştırmalar yerine “tin” kavramını kullandığı ele alınması gereken bir sorudur. Bu bağlamda tekrar Solomon’a dönecek olursak, o, Hegel’in “geist” (tin) kavramı ile Kant’ın “Transandantal (aşkın) ego”sunun ve Descartes’ın “cogito”sunun arasında bir temellük ilişkisi görür. Kant’ın kullanımında “Transandantal Ego” ve Descartes’ın kullanımında “Cogito” veya “Düşünüyorum”, insan bilgisinin tüm alandaki en yüksek ilkesidir. Bununla birlikte bu düşünürler arasında metodolojik tekbencilik (solipsism) seçiminde farklılıklar mevcuttur. Descartes ve Kant için tekbencilik, açıklanması ve savunulması gereken bir metodolojik seçim iken, Hegel için o sadece “kullanılmak için oradadır”. Örneğin,

¹⁵¹ A.e., s. 194–197.

¹⁵² Solomon, “Hegel’s Concept of ‘Geist’”, s. 647.

¹⁵³ Pini Ifergan, **Hegel’s Discovery of the Philosophy of Spirit: Autonomy, Alienation, and Ethical Life: The Jena Lectures 1802-1806**, çev. Nessa Olshansky-Ashtar, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2014, s. 153.

Descartes'ın “ben”i açıkça diğer kişilere bağımlı değildir, bir kişi de değildir. Descartes, 6. Meditasyon’unda “ben”in ne insan, ne de insan bedeni yalnızca “düşünen zihin” olduğuna karar verir. Kant’a göre, Descartes tarafından öne sürülen bu tözsel “Düşünüyorum” zorunlu olarak bilinemezdir çünkü sezgilere tekabül etmemektedir ve bu nedenle, düşünce ona yanıltıcı bir şekilde ilerleyebilir. Kant, böylece, birçok verili temsilin tek bir bilinçte birleştirilebildiği sürece, bu temsillerdeki bilincin özdeşliğini “kendime” temsil etmemin mümkün olduğunu ileri sürer. Hegel’in tin düşüncesi ise “eylemdeki evrensellik” olarak kabul edilebilir.¹⁵⁴ Zira Hegel’in kullanımı hem aklın hem de anlamanın yer yer çatışan kullanımlarını birlikte içermektedir.

Hegel’in “tin” kullanımının toplumsallığı ve özneler arasılığı, Kant ile ilişkisi bağlamında ele alınması gereken başka bir noktadır. Kant’ın “transandantal ego”sundan diğer insanların varlığının bilinip bilinemeyeceği tartışmalıdır. Nitekim bu özneleştirmede diğer insanların varlığı ya tümevarımsal olarak ya da analogi yoluyla çıkartılabilir. Kant’ın yaklaşımında böylece birbirini tanımayan fakat “transandantal ego”yu, aynı düşünceleri, duyguları ve anıları paylaşan birden fazla özne vardır ki Kant’ın burada tanımladığı özne, kişileri tanımladığımız yahut bireyleştirdiğimiz şekilde bir özne değildir. Hegel’in Geist’inde ise genel ve evrensel bir bilinçten bahsedilebilir. Bu yönüyle Hegel, kişi başına bir ego olduğuna yönelik Kant’ın düşüncesine katılmaz. Geist (tin), temeldeki birleştirici ilke, bilinç ve rasyonel iradeyi oluşturur ve tüm akıl ve eylemin arkasındadır. Fakat Hegel, geist (tin) hakkında tek bir ilahi güçmüş gibi de konuşur. Bu tarafıyla Hegel, Kant gibi herhangi bir bilinç için gerekli yasaları belirlemek yerine, geist ile kişisel öznenin, evrensel özneye geçişi tasvir eder.¹⁵⁵ Böylece, Hegel, Kantian etiğin soyutlamalarına somut bir içerik de kazandırmış olur. Eylemlerin ahlâkî benliğin içsel müzakeresi olarak akıl yürütme anlayışını reddederek, benliğin insanlarla özdeşleşmesini varsayar. Bu nedenle, ahlâkî özne, kendisini ancak eylemlerini ahlâkî bir anlamla donatan toplumsal bağlamda gerçekleştirebilir yahut edimselleştirebilir.¹⁵⁶

Kant ile Hegel’in düşünceleri bağlamında “transandantal ego”yla ilgili tasavvurları önemli bir katkı sunar. Fichte (özellikle erken dönem), tüm bilincin nihai

¹⁵⁴ Solomon, “Hegel’s Concept of ‘Geist’”, s. 650–655.

¹⁵⁵ A.e., s. 657–660.

¹⁵⁶ Ifergan, *Hegel’s Discovery of the Philosophy of Spirit: Autonomy, Alienation, and Ethical Life: The Jena Lectures 1802-1806*, s. 153.

zeminini bir “ben-olmayan” aracılığıyla, benliğin kendisiyle etkileşiminde görür. Böylece, Kant’ın “transandantal ego” kavramlaştırması çerçevesinde “ilk ilkeler” rasyonel olmayan unsurları da içermek zorundadır ve Fichte “tecrübe” ve “tarih”e bir geri dönüş önerir. Fichte ve Hegel’in bu noktadaki katkısı, sıradan bilincin, Kant tarafından ortaya atılan ilkelerin yahut ölçütlerin sabitliğine ve durağanlığına karşın, deneyimi sırasında kendi değerlendirmesi için ölçütler oluşturarak, bu ölçütleri sınamasıdır.¹⁵⁷ Hegel, bu nedenle, düşüncesinde bir bütün olarak “kültür” ve “tarihi” inceler ve bilinç formlarının taşıyıcısı olan geist (tin), toplumsal ve tarihsel bir “ben” olarak ortaya çıkar. Fakat Hegel’in Jena döneminde tinin konumu yer yer süreklilik ve kopuş gösterir ki birçok Hegel yorumcusuna göre Hegel, Jena döneminden sonra tinin bir yorumuna ağırlık verecektir. Bu çerçevede Habermas’a göre, Hegelyan geist, “idealist” ve “özneler arası” olarak iki modele ayrılabilir. İdealist modelde geist, “kendisini bölen, kendisine karşı çıkan ve başkalığından, yabancılaşmasından, bölünmesinden kendine dönen canlı bir kimliktir.” Geist’in bu modelinde “öteki” esasen “öteki” değildir ve geist’in kendi kendisini ötekileştirmesidir. Geist’in “özneler arası” modelinde Geist özneler-arası etkileşim yoluyla elde edilen bir “biz olarak ben” yahut bir toplumsal benliktir.¹⁵⁸ İlk modelde, tin, kendisini bir nesne haline getirir yani kendini kendi için bir nesneye dönüştürür, kendisinin başkası olur ve bu başkalığın üstesinden gelir (dieses Anderssein aufzuheben). Fakat her iki durumda da tin kavramı, karşıtları hem uzlaştıran hem de koruyan “karşıtların dinamik bir çakışmasıdır”.¹⁵⁹

Hegel’in, dil, emek, bellek ve aile arasındaki ilişkiyi anlattığı bölümlerde, özneler-arası bilinç oluşumunun izleri daha belirgindir. Zaten İlk Tinin Fenomenolojisi çalışmasında da doğadan aileye geçişi anlatan Hegel, arzusun aile kurulmasında ve iki karşı cinsin bir araya gelmesinde nasıl kendini sınırladığının üzerinde durur. Arzu, bilinçli bir sezgi yahut eğilim haline gelir ve zevk ile olan bağlantısı ortadan kalkar. Zevk karşı cinslerin karşılıklı olarak sezgisine dönüşerek “aşk” halini alır ve bu bir bağlantı halini alarak “evliliğe” dönüşür. Böylece iki farklı tekil bilince sahip olan çiftler evlilik ile “bilincin bütünlüğünü” yahut “ikisinin yaşayan birliğini” elde ederler. Ya da diğer bir deyişle, kendilerini olduklarından başka,

¹⁵⁷ Robert R Williams, “Hegel and Transcendental Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, C. 82, No: 11, 1985, s. 598–600.

¹⁵⁸ A.e., s. 601–602; Jürgen Habermas, “Arbeit und Interaktion”, *Frühe Politische Systeme*, Frankfurt: Ullstein, G. Gohler, 1974.

¹⁵⁹ Williams, “Hegel and Transcendental Philosophy”, s. 603–604.

oluşmuş (gewordene) bir birlik olarak tanır. Tek tek “doğaya” ait olan insanlar, bir araya gelip çocukları olduğunda toplumsallığa geçiş yapmış olurlar. Zira Hegel, yaklaşımını aile ile sınırlı tutmadığı için halk bilincine ulaşan süreçte toplumsallık aile ile başlamaktadır. Ebeveynler kendi bilinçlerini çocuklarına aktararak aslında halk bilincine giden yolu açmış olmaktadır.¹⁶⁰

Aile-dil ve emek ilişkisini kuran Hegel, dilin ve emeğin, bir akrabalık-örgüt-aile bağlamında başladığını ve dilin, sadece insanın “yaratıcısı” olarak değil, aynı zamanda kendi kendini yaratan, kurumların ve değerlerin yaratıcısı olarak ortaya çıktığını düşünür. Esasen Hegel, Yunanlıların politika öncesi insanı düzgün konuşamadıkları için “barbar” olarak nitelendirmelerine katılır.¹⁶¹ Bu analizi aslında, dilin kamusalılığı ve toplumsal kurumların yaratıcısı olarak aile dışındaki rolüne verdiği önemle doğrudan ilgilidir. Dili, sanat ve din haricinde bir halkta ortaya çıkan “manevi birliğin büyük aracı” olarak görür. Özgür dil, tüm sosyal farklılıkları dile getiren bir araç olarak toplumu bir şekilde birbirine eklemlerken, toplum, sanat ve dini deneyim aracılığıyla kültürel olarak yeniden birleşir.¹⁶² Birey, dil ile konuşmada konuştuğu diğer insanlardan, araçta ve emekte araçla aktif olduğu şeyden, aile malları aracılığıyla aile üyelerinden ayrışarak onlar aracılığıyla etkin bir toplumsal fail olarak ortaya çıkar. Yani özne olarak birey esasen bellek, emek ve aile aracılığıyla toplumsal failliğini ortaya koymaktadır.¹⁶³ Dilin, emeğin ve belleğin kamusal-toplumsal tarafını bu şekilde açıklayan Hegel, aslında modern sosyal düzende doğaya bağımlılığın yerini anlayışa bağımlılığın aldığını göstermektedir.¹⁶⁴

Tinin, öz bilgisinin öz düşünümü ile toplumsal gerçekliği dönüştürdüğü son aşama olan Etik Yaşam aşamasında ise Hegel, doğanın içindeki bilinçten halkın (Volk) özgür bilincine nasıl geçtiğimizi açık bir şekilde ortaya koymaz. Kabile reislerinin yahut feodal baronların karşılıklı olarak tanınmasından doğrudan Napolyon Yasası’nın yasal eşitliğine geçeriz.¹⁶⁵ Etik Yaşam’ı mevcut sosyal pratiklerde ve modern

¹⁶⁰ Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, s. 231–232.

¹⁶¹ A.e., s. 195–196.

¹⁶² A.e., s. 199.

¹⁶³ A.e., s. 216–230.

¹⁶⁴ A.e., s. 200.

¹⁶⁵ A.e., s. 198.

kurumlarda somutlaşan toplumsal normlar olarak tanımlarsak¹⁶⁶, Hegel’in Etik Yaşam tasarısında Marksist bir yöne gitmediği gayet açıktır. Nitekim sınıfsız bir toplum fikrini “ütopik” bir rüya olarak reddedecek ve bilimsel komünizm hedefine Fichte’nin sosyalizme saldırdığı gibi “tiranlığın aşırı biçimi” olarak saldıracaktır.¹⁶⁷

2.2.3. Hegel’in Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri (Jenaer Realphilosophie II) (1805-1806)

Hegel’in 1805-1806 arasında Jena’da verdiği derslerin Almanca ve İngilizce kaynaklarda nasıl yayımlandığı çetrefilli bir hikâye barındırır. Esasen Hegel’in 1805-1806 dersleri, Johannes Hoffmeister tarafından “Jenenser Realphilosophie II” başlığıyla 1931’de yayımlanmıştır. Ertesi yıl ise Hegel’in 1803-1804 dersleri “Jenenser Realphilosophie I” başlığıyla yayımlanmıştır.¹⁶⁸ Honneth de bu çerçevede Tanınma Teorisi’ni inşa ederken Etik Yaşam Sistemi’ne (System der Sittlichkeit), “Realphilosophie” serisine bir bütün olarak atıfta bulunur ve Jena yazılarının 1801-1807 yılları arasını kapsayan Almanca kopyasının 2. cildine de başvurur.¹⁶⁹ Bu bölümde, Hegel’in 1802-1803 yılları arasındaki çalışmalarını kapsayan Etik Yaşam Sistemi (System der Sittlichkeit) ve 1803-1804 yılları arasındaki çalışmalarını kapsayan “Birinci Tin Felsefesi” çalışmasından (Spekülatif Felsefe’nin III. Bölümü) sonra 1805-1806 yılları arasını kapsayan “Tin Felsefesi Üzerine Jena Dersleri” isimli eseri incelenecektir.

Öncelikle belirtilmelidir ki Hegel’in bu ders notları bitirilmiş metinler değil, muhtemelen sınıf tartışmasında genişletilen metinlerdi. Hegel bu ders notlarında da bir dünya sistemi kurgular ve bu dünya sistemi, hem doğa felsefesini hem de tin felsefesini içerir. Yani bir yandan fiziksel doğa dünyasını ve diğer yandan zihin dünyasını ya da insanın toplumsal dünyasını.¹⁷⁰ Hegel bu çalışmada da zihin/beden, varlık/oluş,

¹⁶⁶ James Gledhill, “Reactualising Hegel’s Philosophy of Right: Honneth and Habermas”, **Hegel and the Frankfurt School**, ed. Paul Giladi, New York, Routledge, 2021, s. 94.

¹⁶⁷ Hegel, **System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)**, s. 200.

¹⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary**, ed. Leo Rauch, çev. Leo Rauch, Detroit, Wayne State University Press, 1983, s. 9–10.

¹⁶⁹ İlgili eserler için bkz.: G. W. F. Hegel, **System der Sittlichkeit**, Hamburg, Lasson edisyonunun yeniden basımı, 1967; G. W. F. Hegel, **Jenaer Realphilosophie**, Hamburg, 1969; G. W. F. Hegel, “Jenaer Schriften 1801-07”, **Werke in 20 Bänden**, ed. Karl Markus, Eva Moldenhauer, 2. cilt, Frankfurt am Main, 1970.

¹⁷⁰ Hegel, **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary**, s. 15.

evrensel/tikel, sonsuz/sonlu gibi dikotomileri seçim yapılacak bir ikilik olarak değil, çözülmesi gereken bir “kutupluluk” olarak görür. Esasen Felsefi Bilimler Ansiklopedisi’nde (1817) yaptığı, “Öznel Tin” (psikolojiyi ilgilendiren), “Nesnel Tin” (politik ve toplumsal olanla ilgili) ve “Mutlak Tin” (sanat, din, felsefe) izleği yaklaşık olarak bu çalışmada da kullanmıştır. Yalnızca bu ders notlarında alt bölümlendirmeler farklıdır ve “Nesnel Tin” bölümüne daha çok ağırlık verilmiştir.

Hegel bu ders notlarında, tini ele alma ve fiziksel doğadan tine geçişi analiz etme biçiminde özne-nesne ilişkisini insanın zekâsı ve eylemselliği/failliği bağlamında konu edinir. Öz bilgide öznenin ve nesnenin birlikteliği söz konusudur. Yani diğer bir deyişle, şeyin varlığı “benliğe” bağlıdır ve bir şeyi anlatmak ve hatırlamak “bene” ait kılardır.¹⁷¹ Hegel, böylece, dünya ile pasif bir ilişki içerisinde olduğumuzu savunan ampirist felsefeyi reddeder. Yani biz “şeyleri” değil, eylemselliğimiz/failliğimiz sonucu oluşan deneyimlerimizi deneyimleriz. “İmgeler”, “isimler”, “bahşedilen anlamlar” oluşturarak dünya ile aktif bir ilişki içerisine gireriz. Hegel’in düşüncesini analitik olarak takip edersek, tümellerin nesnelliği savunan Platoncu duruşu ve tümellerin öznel fabrikasyondan ibaret olduğunu savunan iki ayrı pozisyonu kabul etmediği ve bunları gerçekliğin bir parçası olarak gördüğü anlaşılır.¹⁷²

İnsanın dünya ile kurduğu bu edimsel eylemsellik/faillik çerçevesinde “entäußerung” (yabancılaşma) kavramı bizi karşılar. Zira Hegel’e göre ego, bir düzen kurup bunu kendisine yabancılaştırır, dışsallaştırır. Böylece o, nesnel dünyanın düzeni olur. Ama Hegel’e göre bu bir yandan gerekliliktir çünkü ego eğer bunu yapmazsa, yarattığı düzenin “nesnel” geçerliliği hakkında şüpheye düşer. Hegel, aslında, fiziksel doğa ile tin arasındaki ilişkiyi insanın edimsel failliği üzerinden kurar ve bunun sonucunda oluşanın nasıl benliğe geri döndüğünü gösterir. Diğer bir deyişle, fiziksel doğaya da ad vermek, tinin “egemen” hakkıdır ve bu yolla tüm doğayı yaratıp kendimizinmiş gibi sahip çıkarak onu damgalarız.¹⁷³

İnsanı bireysel bilinci içerisinde ele almak ise bize insanın tam resmini vermez. İlk olarak aile ile başlayan özneler arasılık, bu çerçevede Hegel’in sisteminde ele alınır. Orada sivil toplumda ve bir halk olarak devlette “tüzel kişiliğin” ve “tanınmanın” nasıl

¹⁷¹ A.e., s. 19–20.

¹⁷² A.e., s. 22.

¹⁷³ A.e., s. 19–22.

ortaya çıktığı tin ile bağlantılı bir biçimde ortaya konulmalıdır. İlk olarak, bireyler, aile çerçevesinde, zıt unsurlar olarak çocuk üzerinden aşılır. Hegel, burada “tüzel kişi” olmaya giden yolu “hak” kavramının bireysel oluşuyla ilişkilendirir. Fakat ne bireysel benlik ne de aile bize insanın tam resmini sunabileceği için, insanların kolektif yaşamının ortaya çıktığı “değerlerin”, “iyi ve kötünün”, “eserlerin”, “toplumsal kuralların” ve “politik sistemlerin” analize dahil edilmesi gerekir.¹⁷⁴ Sivil toplumu, “özel ihtiyaçları karşılama sistemi” olarak tanımlayan Hegel’in amacı, insanın toplum içinde yaşamasını sağlaması ve onun kısıtlamalarına rıza gösterirken özgürlüğünü korumasıdır. Ele aldığı sorun, esasen politik teori tarihinde sıklıkla ele alınan bir problemdir.¹⁷⁵

Bireyin toplumsallaşmasında aslında bir “güven” unsuru vardır. Bu ilk noktada, bireysel irade kendisini “genel irade” olarak dışsallaştırır ve yabancılaştırır. İkinci aşamada ise daha soyut bir uğrak söz konusudur: Yasal aşama yahut kavramların resmileştirildiği aşama. Üçüncü aşama ise “para”, “nesne”, “temsilci” gibi belli nesneleştirmelerin ortaya çıkarak özerklik üstlendiği bir “güvensizlik” aşamasıdır.¹⁷⁶ Böylece, birey toplumsallaşırken dayandığı “güven” unsuru, bir “güvensizlik” ile sonuçlanır. Hegel burada “güvensizlik” basamağını açıklasa da Rousseau’yu takip ederek atomik bireyin ve özel ihtiyaçların karşılandığı sivil toplumun, devlet ile kıyaslanamayacağını ortaya koyar.¹⁷⁷ Aslında bireyden devlete teleolojik bir biçimde ilerlemesi Hegel’in iki temel varsayımının olduğunu gösterir: İlk olarak, her toplum özünde baskıcıdır ve ikinci olarak; birey ile toplum arasındaki mücadele, onların doğası dahilindedir ve birey, ilerleme kaydetmelidir. Skalanın diğer ucunda birey topluma karşı zemin kaybettiğinde bunun tam tersi geçerlidir.¹⁷⁸

Devlet durağında yahut aşamasında bireyin “tüzel kişi” olarak ortaya çıkışı Hegel tarafından gerekçelendirilir. Hegel için mülkiyet hakkı, tüm haklar için bir paradigmadır. Tanınmaya dayanan mülkiyet hakkı, salt sahipliğin tanınma üzerinden mülkiyete dönüştüğü bir hak formudur. Böylece salt sahipliğe tanınma eklendiğinde yani kişiyi dışlayan sahipliğin, dışlanan tarafça tanınmasıyla mülkiyet yasal bir “hak”

¹⁷⁴ A.e., s. 27–30.

¹⁷⁵ A.e., s. 44.

¹⁷⁶ A.e., s. 60.

¹⁷⁷ A.e., s. 36.

¹⁷⁸ A.e., s. 43.

olarak ortaya çıkar.¹⁷⁹ Mülkiyet, böylelikle, benliğin dışsallaştırılması halini alır. Özneler arası yahut karşılıklı tanınmayla ortaya çıkan mülkiyet, ikinci aşamada iradenin detaylandırılmasına yol açar ve diğer “tanınmış” hakların mantıksal çerçevesi ortaya çıkmış olur. Esasen paradoksal bir biçimde, benim bir “taraf” olarak tanınmam, yahut karşılıklı kurulan sözleşmenin bireyselliğimin ifadesi olarak kabul edilmesi, bireyselliğimin kısmen bastırılmasını gerektirir. Böylece, aslında, Hegel’in Rousseau’yu takip ederek söylediği “kişi olmaya zorlanma” (gezwungen, Person zu sein) durumu ortaya çıkmış olur.¹⁸⁰

Hegel’in özneler-arası tanınma sonucu oluşan özel mülkiyet hakkıyla bağdaştırdığı, bireyin hem bir manevi birlik hem de hukuki bir soyutlama olarak devlette bir “tüzel kişi” olmasıdır.¹⁸¹ Öyleyse bunun Hegel için mantıksal sonucu devletin “gerçek evrenseli” oluşturmastır. Yasa böylece, hem kişinin bir kişi olarak özü hem de bireyin, bireysel hale gelmesinin bir aracıdır. Sivil toplumda ezilen ve mağdur edilen birey, her şeyi aşan metafizik bir varlık olarak devlet tarafından kapsanır. Özel çıkarlarının peşinden sivil topluma gelen birey, manevi bir varlık olarak devletin veya halkın bir üyesi haline gelir.¹⁸² Hegel, manevi bir birlik olarak devletin Bildung (belli bir biçimde eğitim ve kültürlenme) ile ilişkisini her ne kadar öyle olmaya zorlansak da, evrenselde görmekten ibaret olduğunu söyler. Fakat Hegel’in sisteminde “tüzel kişilik”, kişi olmanın karşılığı değildir. Yasal kişilik ile “kişinin yaşayan gerçekliği” arasındaki gerilim bir sorun olmaya devam eder.¹⁸³ Hegel esasen bir manevi birlik olarak gördüğü devletin hukuki boyutunun yahut devletin hukuki anlamda bir soyutlama olduğunun farkındadır ya da başka bir deyişle, esasen hukuki bir soyutlama olarak alımlanabilecek devletin nasıl manevi bir birlik oluşturduğunu açıklama girişiminde bulunur. Her ne kadar hukuki anlamda özneler arası tanımayı parça parça ve yasayı “evrenselin” ifadesi ve “toplumsal töz” olarak görse de, yasal hakkın, soyut bir hak olduğunu teslim eder ve bunu analitik olarak aşmaya çalışır. Geleneksel olarak; ya devlet bireyin inkarıdır ya da birey, temel hakların sahibi olarak devleti aşar. Hegel, bireye atfedilebilen bazı özellikleri devlete atfederek karşılaştığı bu ikilemi çözmeye çalışır. Hem birey hem de devlet, öz bilinç kapasitesine sahiptir

¹⁷⁹ A.e., s. 27.

¹⁸⁰ A.e., s. 33–36.

¹⁸¹ Hegel’in “tüzel kişiden” kastettiği elbette haklar ile donanmış bir bireydir.

¹⁸² Hegel, **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary**, s. 45–47.

¹⁸³ A.e., s. 51–54.

ve her iki öz bilinçte de aynı “mutlaklık”, “evrensellik” ve “kendi kaderini tayin etme” söz konusudur. Her ikisi de kendisini dışsallaştırma ve yabancılaşma, kendi değerlerini mutlak olarak kavrama potansiyeline sahiptir. ¹⁸⁴

Hegel, yasal bir hakka dönüşen sahipliği yahut mülkiyet hakkını ve devletin manevi bir birlik oluşturmalarının dışındaki konumunu belirledikten sonra, hem yasayı hem de devleti tin ile ilişkilendirmeyi ihmal etmez. Bu çerçevede, yine Rousseau’yu takip ederek bireyin kendi iradesini “genel irade” olarak gördüğünde “citoyen” (yurttaş) olabileceğini vurgulayarak, vatandaşlığın ölçütünü devletin çıkarlarını bireysel çıkarlar olarak görmek şeklinde belirler. Bireyin kendi iradesini, genel irade olarak görmesinin mantıksal sonucu, bireysel çıkarların peşinde koşmanın, geniş toplumsal çıkarlara karşı değil, ona hizmet etmesidir.¹⁸⁵ Bu noktadan sonra, mademki bireysel irade, genel irade olmuştur. O halde, hükümet olan “birey”, doğanın kendinden emin tını (der seiner selbst gewißene Geist) haline gelir. Devlet, ideal varoluşun ve gerçekliğin var olan birliği, “evrensel töz” olan tanınmış sahiplik olarak mülkiyet ve hakkın dolaysız birliğidir.¹⁸⁶ Birey, bu çerçevede yasal hakkıyla (rechthlich) bir kişiliktir ve yasal güç bireyin yasal hakkının dışsallaştırılmasıdır. Böylelikle, yasa, tin formuna kavuşur ve kişiye tin gibi davranır.¹⁸⁷

Devlet ve mülkiyeti, hak ve tin ile ilişkilendirdikten sonra Hegel, tanınmanın ve tanınmanın toplumsal ve hukuki formlarına yer verir. Tanınma onun için, insanlığımızın temel bileşenidir ya da diğer bir deyişle insan tanımadır (Er ist Anerkennen). Özneler arası tanıma sayesinde birey “özerklik”, “bağımsızlık” ve “kişilik” kazanır.¹⁸⁸ Hegel tanınmanın birey için anlamını serimledikten sonra onun kökenini incelemeye koyulur ve ilk olarak tanımayı emek ile ilişkilendirir. İşçi, “evrenselliğini” başkaları için var olmasında, başkaları için üretmesinde görür. Ama burada emek, tanınmadan yoksundur. Tanınmanın söz konusu olabilmesi için ise özdeş bir özneler arası ilişkinin kurulması gerekir. Hegel için bu özdeş özneler arasılığı kurmanın yolu mülk sahibi olmaktır. Böylece mülkümüzü parasal olarak eşitledikten ve özdeş hale getirdikten sonra birbirimizi “eşit” olarak kabul edip tanıyabiliriz. Bunun sonucunda, tanımadaki esas gerilim, her bireyin kendi içinde eksiksiz ve diğeriyle

¹⁸⁴ A.e., s. 57.

¹⁸⁵ A.e., s. 59–63.

¹⁸⁶ A.e., s. 141.

¹⁸⁷ A.e., s. 146–149.

¹⁸⁸ A.e., s. 27–29.

özdeş olarak ve başkasının iradesine karşı çıkararak hem kendini hem de ötekini bilmesinde ortaya çıkar.¹⁸⁹

İnsanın fiziksel doğa ile emeği üzerinden kurduğu ilişkide, tanınmış olmak (Anerkanntsein) ilk önce “kendisi-için-varlık” olarak eyleyen ve emeğinin meyvelerinden yararlanan bir kişi vardır. Daha sonra, aile yaşamında kısıtlanacak olan arzusun burada bir edimselliği/tinselliği söz konusudur. Fakat burada arzusuyla emek veren insanın iradesi tanınmadığı için soyut bir bendir ve sonuç olarak verdiği emek de soyuttur. Hegel burada mülkiyetin kaynağını da açıklamış olur. Emek yahut emek faaliyeti mülkiyetin kökenini oluşturur. İnsan kendisini bu süreç içerisinde doğrudan şeye ve bir varlık formuna dönüştürür. Tanınmanın olmadığı soyut emek aşamasında esasen bir “hak” olarak mülkiyet ilişkisi ortaya çıkmadığı ve özneler arası bir özdeşlik kurulmadığı için bireyin varlığı da gerçek dışı ve soyuttur.¹⁹⁰ Hegel’in “ölü donuk” bilinç olarak nitelendirdiği bilinç, tanınmaya kendini saf soyutlamasında sürdüren gelişmiş bir bilinç olur.¹⁹¹ Bu nedenle, Hegel’e göre insan varlığını tanınma üzerine kurar ve aslında insanın varlığı tanınmaktadır (Dasein ist Anerkannt sein). Hegel’in insan varlığını tanımaya bağlı düşünmesi aslında insanın bilincinin de özdeş bir insanla karşılaşmaya kadar oluşmadığı sonucuna varır. Nitekim tamamıyla izole olmuş ve özdeşiyle yahut karşı bir iradeyle karşılaşmayan insan, benlik duygusunu odaklayacak özdeş benliğini bulmalıdır. O yüzden, bireysellik kişiler arası veya özneler-arası bir biçimde ortaya çıkar. Hobbesyen sözleşmeye dayalı ilişkide ise bireysellik özneler arası anlamda tam gelişmemiştir.¹⁹² Yani Hobbes’un yaklaşımında Hegel’e göre insanları “insan” olarak niteleyen toplum öncesi bir ortamda karşılıklı ilişkinin düşmanca bir şekilde oluşması “kuvvete” dayanır. Fakat Hegel’e göre, insanlar “sınırsız arzular” ve “sınırlı güç” için değil, birey olmak, bunun bilincine özneler arası bir şekilde vardıktan sonra, bireyin bir diğerine duyduğu bu bağımlılığı, birinin diğeriyle sınırlandırılması gerektiği için savaşı. Esasen psikolojik bir özerklik arayan insan, kendisini tanıması için bir başkasına güvenerek bu özerkliği kurmaktadır.¹⁹³

Hegel’in Hobbesyen sözleşmeciliğe yönelik ikinci itirazı ise düşmanlığın ortaya çıktığı toplum öncesi bir ortamda nasıl devletin ve toplumsal bir sözleşme

¹⁸⁹ A.e., s. 29–33.

¹⁹⁰ A.e., s. 120–123.

¹⁹¹ A.e., s. 133–134.

¹⁹² A.e., s. 32–37.

¹⁹³ A.e., s. 37–38.

olarak anayasanın ortaya çıkabileceği ile ilgilidir. Hegel burada çizdiği analitik çerçeve ile uyumlu bir biçimde, insanın kendi benliğinden dışsallaştırarak kendine yabancılaştırdığı ve “nesnel” forma kavuşturduğu kurumların ve kuralların şimdi bir halkta cisimleştiğini, halk tını (Volkgeist) oluşturduğunu ve bu halkta cisimleşen güçten anayasanın ortaya çıktığını kasteder.¹⁹⁴

Hegel, tanınmanın nasıl yok sayıldığına yahut ihlâl edildiğine bu ders notlarında yer verir. Bireyler, karşılıklı tanınmayla kendi bireysel iradelerini kısıtladıkları ve bu kısıtlama çerçevesinde hukuki bir düzen içerisinde bir birey olmaya zorlandıkları için, karşılıklı yükümlülükleri de söz konusu olur. Hegel zaten tanınmadan önce bireysel yaralanmanın söz konusu olmadığını vurgular. Bireysel irade yalnızca özneler arası bir biçimde kabul edildiği gibi var olduğu için, kişiliğin örneğin “sözleşmede” tanınması, sözün performans olarak sayılmasını sağlar. Yani Hegel, bireyin çıplak iradesini varlığından ayrı bir biçimde kabul etmez.¹⁹⁵ Bu noktada o, Honneth’in tanınma teorisinde değineceği üzere, soygunu özneler arası olarak tanınmış özel mülkiyet hakkının ihlâli, sözlü yaralamayı da kişinin onurunu zedeleyen bir ihlal olarak görür.¹⁹⁶ Honneth, Hegel’in bu düşüncelerine dayanarak daha kompleks bir toplumsal tanınma sistemi ortaya çıkaracaktır.

Hegel’in Jena Üniversitesi’nde verdiği derslere ait notlarda, emekle ilgili düşünceleri yer yer kendi oluşturduğu sistemde bir uğrak olarak yer alır, yer yer de o emeği başka toplumsal fenomenlerle ilişkilendirmeyi ihmal etmez. Bireyin diğer iradesini dışsallaştırdığı durumlarda olduğu gibi, emeği de egonun dışsallaştırılması olarak görür. Kişi, bir araç kullandığında araçlar iradenin ana uzantıları haline gelir.¹⁹⁷ Fakat burada Hegel, insanın araç kullanarak ortaya koyduğu emeğin, yine insanı maddi bir nesne haline getirdiğini de savunur.¹⁹⁸ Bununla birlikte, işçi iradesini -ki bununla tını de kasteder- maddi bir nesneye empoze etmiş de olur. Böylece Hegel işçinin bir nesne haline gelmesini tının duraklarından birisi olarak görür ve işçi-alet ilişkisini sosyolojik bir gözlemci yahut bir “ahlâkçı” olarak yorumlamaz. En nihayetinde emeğin tanınmayla ilişkisini yine belli bir özdeşlik ve tanınmış sahiplik olarak

¹⁹⁴ A.e., s. 58.

¹⁹⁵ A.e., s. 125–128.

¹⁹⁶ A.e., s. 130–132.

¹⁹⁷ A.e., s. 21–24.

¹⁹⁸ A.e., s. 23.

mülkiyet üzerinden kuracaktır. Emeğin de soyut durumdan çıkabilmesinin yolu, böylelikle emeğin mülk sahipliğine dönüşmesinden geçmektedir.¹⁹⁹

Hegel'in felsefi bir sistem kurmak için bilinç felsefesine yönelmesi, her ne kadar sonraki tanınma teorisyenleri ağırlıklı olarak öznel arası tanımaya eğilseler de önemli bir yer tutmaya devam eder. Hegel, en başta doğa ile insanı, uzayda gelişen madde alemiyle zaman içindeki tin alanını uzlaştırmak zorundadır.

Hegel'in ders notlarında Doğa Felsefesi bölümünün ekinde söylediği gibi, doğanın amacı, “dolaysız varoluşun kabuğunu” kırarak kendini tüketmek ve yeniden tin olarak ortaya çıkmaktır (par. 376).²⁰⁰ Diğer bir ifadeyle, tin, doğayı aracı kullanarak kendine gelir. Kant bu çerçevede epistemolojik çerçevede uzayın ve duyuşsal bilincin işlevsel birliğini kurarken, Hegel doğa ile tin arasında metafizik bir köprü kurar. Hegel böyle yaparak esasen doğayı insanlaştırır ve bir analogi olarak doğa, tin olmaya çalışan bir madde halini alır. Bunun diğer bir sonucu, Hegel'in özne-nesne düalizminde daha açık bir şekilde görülecek olan insanın yahut tinin doğayla ilişkisinin pasif olmamasıdır. Doğayı deneyimimizin genel kategorileriyle yorumlarız. Başka bir ifadeyle, doğa ile deneyim yahut tin iç içe geçmiştir.²⁰¹ Tinin toplumsal hayatta gelişmesi ise insanın kendi içine kapanmadan kendi farkını içeren diyalektik hareketiyle doğrudan ilgilidir. Kişinin başkasında görerek kendisini bilmesi deneyimi ve ortaya çıkan gerilim, öznel tin düzeyinde aşılamayacağı için, insan kendisinin ötesine, toplumsal hayata geçmelidir.²⁰² Bu nokta özneler-arası tanıma olarak insanlığımızın temel bileşeni haline gelir. Sanat, din ve bilim de tinin, kendisini yaratarak kendisini kavradığı bir alan olarak ortaya çıkar. Fakat Hegel, toplumsal hayatta “birey” ile “evrensel” arasında köprüyü sağlayanın benlik olduğunu savunan orijinal pozisyonunu terk etmez.²⁰³

Hegel'in sivil toplumu alımlaması, daha çok tüzel kişiliğin ortaya çıkmadığı bir durak yahut aşama ile ilgili bir tartışmadır. Bireyler, sivil toplumda kişisel çıkarlarının peşinde koşarlar fakat onları tam anlamıyla “Bildung” aracılığıyla “yurttaşlık” bilinci kazandıran ve “tüzel kişi” olmalarını sağlayan devlet durağı yahut

¹⁹⁹ A.e., s. 30–32.

²⁰⁰ A.e., s. 67–70.

²⁰¹ A.e., s. 70–75.

²⁰² A.e., s. 26.

²⁰³ A.e., s. 63–66.

aşamasıdır. Bu çerçevede Hegel, klasik bir politik felsefe tartışması yaparak “olan” ve “olması gereken”i tartışıyor görünür fakat yazım tarzından toplumun tarihini anlattığı da çıkarsanabilir. Belki de bu tarz bir yazım şekli Hegel’in kasıtlı bir tercihidir. Fakat böylesine duraklı olan (aile-sivil toplum-devlet-etik yaşam) bir toplumsal ve politik süreci ortaya koyduğunda, bu durakların birbirleriyle etkileşimi net bir şekilde ortaya çıkmaz veya belirsizdir. Örneğin kimi yazarların savunduğu gibi, özneler arası tanınmanın, sivil toplum durağında ortaya çıktığını Hegel muhtemelen kabul etmeyecektir. Çünkü özdeş failer olan insanların, “tüzel kişi” olarak yasal özdeşliklerini kazandıkları yer, devlet durağıdır. Fakat Hegel “tüzel kişi” haline gelmiş özdeş failerin tekrar sivil toplumda özneler arası bir tanınma ilişkisine, belli toplumsal kurumlar ve kurallar/yasalar ile girilebileceğine yer vermez. İncelenen üç Jena dönemi eseri çerçevesinde, Hegel’in bunun net bir şekilde anlaşılacağını düşünerek okuyucuya bırakması elbette bir ihtimaldir fakat muhtemel değildir ve Hegel yorumcularının sıklıkla üzerinde durduğu bir noktadır.

Hegel’in daha sonraki eserlerinde özneler arasılık düşüncesini tinin oluşumu lehine terk edip etmediği ise önemli bir tartışma konusu olarak ortaya çıkmıştır. Zira Honneth, ilk dönem yazılarında Hegel’in Jena dönemi yazılarına sıklıkla atıfta bulunurken²⁰⁴, daha sonra ağırlıklı olarak onun Hukuk Felsefesinin Anahatları (1820) isimli çalışmalarına atıflarda bulunduğu görülür.²⁰⁵ Habermas’a göre bir “ölüm-kalım” mücadelesi biçimini alan tanınma mücadelesinde, kişi, ötekinde kendini tanıma anlayışı geliştirir. Bu “kendini oluşturma süreci” ise üç alan tarafından dolayımlanır. Aile ya da aile mülkiyeti, dil ve emek ya da diğer bir ifadeyle insanın araçla çevresini dönüştürmesi. Ama Habermas, Hegel’in emek ile insanlar arası etkileşim arasındaki ilişkiyi yalnızca Tinin Fenomenolojisi isimli kitabında bir kere formüle ettiğini ve orada da belirgin bir role sahip olmadığını iddia eder. Hegel, kendi sistemine doğayı da dahil ettiği için “tin ve doğanın diyalektik birliği” özneler arasılık yaklaşımıyla kavranamaz ve sonuç olarak, özneler arasılık yerini tedricen tinin öz düşünümüne

²⁰⁴ Axel Honneth, “Moral Development and Social Struggle: Hegel’s Early Social-Philosophical Doctrines”, **Cultural Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**, ed. Axel Honneth, T. McCarthy, C. Offe, çev. B. Fultner, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992; Axel Honneth, **Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine**, çev. Özgür Aktok, İstanbul, İthaki, 2016.

²⁰⁵ Axel Honneth, **Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler**, çev. Özgür Aktok, İstanbul, İthaki, 2018; Axel Honneth, **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, çev. Joseph Ganahl, Cambridge, Polity Press, 2014.

bırakır.²⁰⁶ Bu çerçevede farklı düşünürlerin Hegel'in sistemi üzerine yorumlamaları farklıdır. Örneğin Theunissen, Hegel'in sisteminde aile-sivil toplum-devlet üçlemesi incelendiğinde, özneler arasılığın alanının sivil toplum olduğunu ve Hegel'in devlet teorisinin özneler arasılığın her izini sildiğini ileri sürer.²⁰⁷

Sembou ise Hegel'in sistemi içerisinde özneler arasılığın ve karşılıklı tanınmanın Tinin Fenomenolojisi de dahil olmak üzere devam ettiği kanaatindedir. Burada kendi kanaatine ve vicdanına göre hareket eden bir birey, başkalarının kendi benlik anlayışlarını başkalarıyla aynı şekilde paylaştığı ölçüde görevini yerine getirmiş olur. "Vicdanlı" failer birbirleriyle bir eşitlik ilişkisi yahut karşılıklı bir tanıma ilişkisi kurarlar.²⁰⁸ Yani Hegel'in fenomenolojik anlayışı bakımından önemli olan, birbirlerinin vicdanlı olduklarına dayanan bir topluluk ya da Hegel'in deyişiyle bir "güzel ruhlar" topluluğu ortaya çıkar.²⁰⁹ Böylece, bir "güzel ruh" bir kez eyleme geçtiğinde, kendi "bireyselliğini", politik topluluğun "evrensel bilinci" ile karşı karşıya getirir ve tanınma talebinde bulunmuş olur.²¹⁰ Bunun dışında karşılıklı tanınmaya yönelik atılacak ilk adım ise, bir bireyin, bir başkasını eleştirirken diğerlerinin de aslında kendisi gibi toplumsal bir faaliyete ya da diğer bir deyişle tanınma mücadelesine girişildiğinde atılır. İnsan ilişkilerinin "doğasında" bir "tanınma mücadelesi kendini göstermiş olur çünkü her birey kendi düşüncesini bir yandan karşısındakine empoze etmeye çalışır. Dil, böylece, eşzamanlı olarak bu "ortak kimliği" ifade ederek genel itibarıyla politik topluluğun bir ifadesi halini alır.²¹¹ Hegel böylece, insanların doğuştan itibaren belli bir "tin" şekli içerisinde konumlandıklarını ve yaşamlarını sadece bu topluluk içerisinde, belli toplumsal pratiklere gömülü olarak sürdürebileceklerini belirtir. Diğer bir ifadeyle, tinin bir metafizik okuması da yetersiz görünmektedir. Zira tinin, daha ziyade özneler arası ilişkiler olduğu, yani "bir değerler seti", "kurumsal organizasyon" ve "dini bakış" açısı ile tasvir edilebileceği ve bunun

²⁰⁶ Jürgen Habermas, **Theory and Practice**, çev. J. Viertel, Boston, Beacon Press, 1971, s. 142–170.

²⁰⁷ M. Theunissen, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", **Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik**, ed. D. Heinrich, R. P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, s. 327–329.

²⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, ed. J. N. Findley, çev. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, s. 394.

²⁰⁹ Hegel, **a.g.e.**, s. 399–400; Evangelia Sembou, "Hegel's Idea of a 'Struggle For Recognition': The 'Phenomenology Of Spirit'", C. 24, **Source: History of Political Thought**, 2003, C. 24, s. 270.

²¹⁰ Hegel, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, s. 400; Sembou, "Hegel's Idea of a 'Struggle For Recognition': The 'Phenomenology Of Spirit'", C. 24, s. 271.

²¹¹ Hegel, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, s. 405; Sembou, "Hegel's Idea of a 'Struggle For Recognition': The 'Phenomenology Of Spirit'", C. 24, s. 272–278.

“tanıma mücadelesi” içerdiği görülür. Sonuç itibarıyla öznellik, gerçekte bir özneler arasıdır ve Hegel, “dilden” ve “öznellik dramalarından” koparak onun yerine tin (geist) terminolojisini benimser. Bunun anlamı ise tinin “fenomenolojik doğuşudur”.²¹² Sembou, Hegel’in Tinin Fenomenolojisi isimli eserindeki özneler arası ve karşılıklı tanınmayı Hegel’in şu ifadesiyle destekler: “...insan doğası ancak gerçekten başarılı bir akıl topluluğunda var olur. Yalnızca hayvan olan anti-insan, duygu alanı içinde kalmaktan ve yalnızca bu düzeyde iletişim kurabilmekten ibarettir.”²¹³

²¹² Sembou, “Hegel’s Idea of a ‘Struggle For Recognition’: The ‘Phenomenology Of Spirit’”, C. 24, s. 275–278.

²¹³ Hegel, **Hegel’s Phenomenology of Spirit**, s. 43.

2.3. Habermas'ın ve Honneth'in Hegelyan Özneler Arasılığa ve Tanımaya Dönüşü

Habermas'ın ve Honneth'in, Hegel'in Tinin Fenomenolojisi ve Hukuk Felsefesi'ne dayalı ve ona dönük yaklaşımları, adalet hakkındaki post-Rawlsiyen tartışmalarda Hegel'in bu çalışmasının katkı sunabileceğine yönelik düşünceleriyle doğrudan ilintilidir.²¹⁴ Hem Habermas hem de Honneth bir yandan post-Rawlsiyen yaklaşımların odağının dar olduğunu düşünür. Diğer yandan Honneth, Habermas'ın İletişimsel Eylem Teori'sinin de bu "dar odaklılık" sorunundan payını aldığı kanaatindedir. Her ikisi de Bernstein'in açıkça ifade ettiği gibi²¹⁵, devletin neden hakkın ve tinin en yüksek biçimi olduğunu ve diğer sosyal alanları bütünleştirmede oynadığı rolü sorunsallaştırır. Honneth, "Tanınma için Mücadele" (1992) isimli çalışmasında gösterdiği gibi, Habermas'ın tinin (geist) bütünleştirici bir açılım tarafından engellendiğini düşündükleri bir özneler arasılık fikrini paylaşır ve bunun için Hegel'in Jena yazılarına dönerler. Habermas ve Honneth'e göre modernite tam anlamıyla aşılmamıştır. Bu nedenle, toplumsal düzen, bireysel özgürlüklerin değeri açısından meşrulaştırılmalı veya meşrulaştırılmamalıdır.²¹⁶

Habermas'ın, Hegel'in Hukuk Felsefesi'ne ve sivil toplum yaklaşımına bakıldığında, Hegel'in felsefesini, felsefi-hukuksal bir yeniden güncelleştirmeye tâbi tuttuğu görülmektedir. Böylece, toplumsal adaletin prosedürel kavramlarını ve teorisini oluşturur ve hukuk-demokrasi ilişkisini ortaya çıkartır ve bu yönüyle geniş anlamda kamu hukuku geleneği içinde kabul edilmelidir.²¹⁷

Habermas, hukuk-demokrasi ilişkisini kurarken, Hegelyan bilinç felsefesinden özneler arası bir karşılıklılık paradigmasına doğru kayar. Bunu yaparken hem adaletin soyut evrenselliğine hem de ortak iyinin somut tikelciliğine karşı çıkmak noktasında Hegelcidir fakat bunu prosedürel bir süreç üzerinden anlatması Neo-Kantiyen bir yorum içerir.²¹⁸ Ya da farklı bir bakış açısından Kant'ın üç eleştirisinde tanımlanan bilimsel, pratik ve estetik alanların bir yaşam dünyası olarak kendi içinde farklılaşmış

²¹⁴ Gledhill, "Reactualising Hegel's Philosophy of Right: Honneth and Habermas", s. 98.

²¹⁵ J. M. Bernstein, "Review of Axel Honneth's 'The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory'", **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2010.

²¹⁶ Gledhill, "Reactualising Hegel's Philosophy of Right: Honneth and Habermas", s. 102.

²¹⁷ A.e., s. 92; M. Loughlin, **Foundations of Public Law**, Oxford, Oxford University Press, 2010. Burada Gledhill'in aksine Habermas'ın, burada Hegel'in Hukuk Felsefesi'ne değil, Jena dönemi eserlerine başvurduğunu savunuyorum.

²¹⁸ Gledhill, "Reactualising Hegel's Philosophy of Right: Honneth and Habermas", s. 103.

değer alanlarına dönüştüğünü tespit eder ve farklı değer alanlarını bir arada tutan iletişimsel eyleme daha büyük ağırlık verilmesi gerektiğinin üzerinde durur. Böylece, Hegel'in yaptığı gibi, ampirik ve normatif düşüncelerin, felsefi hakkın ve pozitif hukukun, olgusalılığı ve geçerliliğinin karşıtlığının üstesinden gelen bir hukuk felsefesi oluşturmaya çalışır. Bu Hegelci ve Neo-Kantiyen yaklaşımları benimseyerek aslında çağdaş toplumların kendi iç mantıkları ve öznelere tarafından bir değer alanlara bölündüğünü ortaya koyar.²¹⁹ Tam da bu noktada çağdaş toplumların adil ve meşru bir şekilde düzenlenmesiyle ilgili olarak, Horkheimer ve Adorno'ya eleştiri yöneltir ve tüm rasyonel kriterlerin yozlaşmasını açıklayabilmek için en az bir rasyonel kriter ihtiyacı duyduklarını ortaya koyar.²²⁰ Bu bölümde Jürgen Habermas'ın “İletişimsel Eylem Teorisi” isimli çalışması ve “Müzakereci Demokrasi” modeli olarak tanımladığı yaklaşımına yer verilecektir.

2.3.1. Habermas'ın İletişimsel Eylem Teorisi ve Hukuk-Demokrasi Teorileştirmesi

Habermas “İletişimsel Eylem Teorisi” isimli çalışmasının gerekçesini tıpkı Horkheimer ve Adorno gibi, Batılı toplumların 1960'lı yıllardan bu yana Batılı rasyonalizmin geçerli olmadığı bir duruma girdikleri için kaleme aldığını iddia eder.²²¹ Buradan hareketle, modern doğal hukuk, toplumu siyasal olarak kurulmuş ve hukuk normları üzerinden bütünleşmiş bir kamusalılık olarak gören eski Avrupa köklerine dayanırken, burjuva biçimsel hukuku, toplumu siyasetin bir altdizgesi olarak görür ve toplumu bir bütün olarak tasarlama görevinden kurtulur. Yani hukuk, toplumu birleştiren bir “aracı-ortam olma” işlevini kaybeder. Böylece, burjuva biçimsel hukuku, pratik meşruluk sorunlarını, incelemesinin dışında tutar ve rasyonellikle bağdaşmaz hale gelir.²²² Dolayısıyla Habermas, Batılı toplumların içerisinde bulunduğu “sahte” rasyoneliteyi, ortaya çıkan “modern” hukuk dizgesi ve meşruluk krizi ile ilişkilendirmiş olur.

Habermas, özerk hukuk dizgesi gibi toplumsal dizgelerin nasıl ortaya çıktığının bu çerçevede bir tarihçesini araştırmaya girişir. Kapitalizmin doğuşuyla toplumdaki

²¹⁹ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, çev. William Rehg, 2. baskı, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996, s. 47–49.

²²⁰ Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity**, çev. F. Lawrence, Cambridge, Polity, 1987, s. 127.

²²¹ Jürgen Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Alfa, 2019, s. 19.

²²² A.e., s. 26–27.

bağımsız kültürel değer alanları farklılaşmış ve sonucunda 18. yüzyılda alt toplumsal dizgeler özerk hale gelmiştir. Sekülerleşen toplum ile beraber artık birlik sağlayıcı dinsel-metafizik imgeler yerini yitirmiş, “tanrısal” ve “kozmetik” dünya arasında çözülemeyen gerilimler ortaya çıkmıştır ya da Weber’in iddia ettiği gibi, aklın kendisi pek çok değer alanına bölünmüş ve evrenselliğini kaybetmiştir. Birbirlerine indirgenmesi mümkün olmayan değer alanlarının yahut dizgelerin kendi iç mantığıyla rasyonellik parçalanmıştır. Bunun sonucunda Batılı toplumlar bir yandan anlam, diğer yandan özgürlük yitimiyle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Habermas da bu çerçevede farklı dizgelerin veya toplumsal değer-eylem alanlarının çeşitliliği içerisinde, yaşama evreninin yani sivil toplum ile kamusal alanın birliğinin nasıl güvence altına alınabileceğini araştırmaktadır.²²³

Habermas, ortaya attığı sorusuna cevap bulabilmek için öncelikle Weber’in anlam ve özgürlük yitimi savını inceler. Weber’in ahlaksal-rasyonelliğin yerini amaç-araç rasyonelleşmesine bıraktığı savına katılır. Nitekim hukuk da diğer alt dizgeler gibi amaç-araç ilişkileri üzerinden “sahte” bir şekilde rasyonelleştirilmiştir ve kendine özgü bir değer alanı oluşturmuştur.²²⁴ Burada Habermas’ın dikkat çektiği sorun, tüm meşru hukukun, yazılı kural koymaya dayanmasıdır. Nitekim yazılı kural koyma da karşılıklı anlaşmaya dayanır. Habermas böylece Weber ile buluşmuş olur. Modern hukuk, karar alma yoluyla konulmuştur fakat burjuva biçimsel hukukunun özerk bir değer alanı ve altdizge olarak ortaya çıkmasıyla yasal bir iktidarın hukuki işlemler yoluyla meşrulaştırılmasının meşru hukuka dayanıp dayanmadığı krizi ortaya çıkmaktadır. Nitekim meşruluk ya da meşrulaştırmayı sağlayan, ya hukuk düzeninin temelindeki rasyonel bir anlaşmadır ya da hukuk düzenini dayatanların başka bir biçimde meşrulaştırılmış iktidarlardır.²²⁵

Habermas buradan sonra rasyonel doğal hukukun ya da diğer bir deyişle meşru hukukun nasıl ortaya çıktığını açıklamaya girişir. Biçimsel burjuva hukukunun atomik birey varsayımının aksine, kişiler arası ilişkilerin ortaya çıkmasını sağlayan “eylem koordinasyon mekanizmalarıdır”. Eylemlerin koordine edilebilmesi için ise toplumda belli bir etkileşimin söz konusu olması gerekir. Habermas böylece, kendi iletişimsel eylem teorisini ikiden fazla aktörün eyleminin, anlaşma mekanizması yoluyla nasıl

²²³ A.e., s. 328–334.

²²⁴ A.e., s. 338–350.

²²⁵ A.e., s. 353–354.

birbirine bağıladığını inceler. Oradan hareketle, iletişimsel edimlerin ve onlara eş değer eylem olmayan sözcüklerin, eylem koordinasyon fonksiyonunu nasıl sağladıklarını göstermeye çalışır.²²⁶ Buradan modern hukuk dizgesine ulaşan Habermas’a göre, rasyonel doğal hukuk ya da meşru hukuk, özgürler ve eşitler arasında, akılcı bir istenç oluşturma süreçlerini içeren bir meşruluk inancı ortaya koyar. Böylece Habermas için anlaşma, dil ve eylem yetisi bulunan öznelar arasında bir görüş birliğine varma sürecidir ve ortak kanılara dayanır.²²⁷ Ya da anlaşma, dil ve eylem yetisi bulunan en az iki öznenin dilsel bir anlatımdan aynı şeyi anlamalarıdır. Dinleyici bir söz edimi teklifini kabul ettiğinde, dil ve eylem yetisi bulunan (en azından) iki özne arasında bir anlaşma doğmuş olur.²²⁸ Habermas’ın buradaki savı ve eleştirisi ise yalnız bir aktörün tek bir nesnel dünya ile kurduğu ilişkiyi ele alan modelin, birbirleriyle dünyadaki bir şey hakkında anlaşılan iletişim tarafları arasındaki ilişkiye yer bırakmadığı yönündedir.²²⁹ Böylece, en son halkadaki meşru hukukun ortaya çıkmasını sağlayan eylem koordinasyon mekanizmalarıyla meydana gelen iletişimsel eylem, iletişime katılanların art alandaki bir yaşama evreni içerisinde gerçekleşmektedir.

Konuşucular ve dinleyiciler, kendi anlatımlarının yorumlanışını büyük oranda bir arka plana ve bağlama borçludur. Yaşama evreni böylece, bağlam sağlayıcı bir işlev üstlenir.²³⁰ Dolayısıyla, Habermas’a göre meşruiyet krizi ile bağdaştırdığı meşru hukuk sorunu doğrudan bağlam sağlama işleviyle, yaşama evreniyle ve bu yaşama evreninin birbirinden bağımsız ve birbirine indirgenemeyen değer alanlarının ortaya çıkışıyla alakalı bir sorundur. Bu yüzden toplum, eş zamanlı olarak hem yaşama evreni hem de dizge olarak kavranmak zorundadır. Fakat Habermas, yaşama evreninin ne bir toplumla özdeş ne de dizgesel bağlamlara indirgenebilir olduğu savını sürekli tekrarlar.²³¹

Habermas burada Georg Herbert Mead’e dönerek, sosyo-kültürel dünyanın ortaya çıkışını ilk olarak simgesel, daha sonra dilsel olarak kurulan bir etkileşimle oluştuğuna yer verir.²³² Nitekim dil ve kültür, yaşama evreni için kurucu bir rol oynar. Böylece, eşit ve özgür faillerin yer aldığı anlaşma ortamı, kendine özgü bir yarı

²²⁶ A.e., s. 365–370.

²²⁷ A.e., s. 375–379.

²²⁸ A.e., s. 403–404.

²²⁹ A.e., s. 424.

²³⁰ A.e., s. 439.

²³¹ A.e., s. 719.

²³² A.e., s. 680.

aşkınlıkta kalır. Bu çerçevede, kültür de dili belirler. Bir dilin anlam kapasitesi, biriktirilen kültürel içeriklerin “yorumlama”, “değerlendirme” ve “anlatma” kalıplarına zaten uygun olmalıdır. Zira iletişim tarafları her seferde karşılırları çıkan nesnel, toplumsal ve öznel dünya arasındaki bağıntıyı zaten içeriksel olarak önceden yorumlamış olurlar.²³³ Böylece, iletişimsel eylemde bulunanlar her zaman yaşama evreninin ufku içindedirler ve bu ufuktan dışarı çıkamazlar. Habermas tam da burada yaşama evreninin nadir tanımlarından birini yapar: Yaşama evreni, konuşucunun ve dinleyicinin karşılaştıkları (yarı) aşkınsal yerdir; karşılıklı olarak sözcelerin dünyayla (nesnel, toplumsal ve öznel dünya ile) örtüştüğü iddiasında bulundukları ve bu geçerlilik iddialarını eleştirdikleri ve onayladıkları, itirazlarını yöneltip anlamaya vardıkları yerdir.

Yaşama evreninin buradaki işlevi her güncel deneyimin bilgi stoğu içindeki tipine ve önemine göre yaşama akışına ve yaşam öyküsüne eklemelenmesidir. Nihai olarak her durum, bilgi stoğunun yardımıyla tanımlanır ve alt edilir.²³⁴ Nitekim Schütz ve Luckmann’a göre, yaşama evreni, tüm verilerin sorgulanmamış zeminini ve başa çıkmam gereken sorunların karşısına çıkardığı sorgulanamaz çerçeveyi oluşturur.²³⁵ Yaşama evreni, böylece, benim kişisel alanım değil, aksine öznelar arası bir alan olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, dünyanın şimdiye kadar nasıl bildiysem öyle kalacağına ve bunun sonucunda kendi deneyimlerimden oluşan ve çevremdeki insanlardan aldığım bilgi stoğunun da ilkesel olarak geçerliliğini koruyacağına inanırım. Dünyanın yapısı sabit olarak kabul edildiğinde, dünyayı şu veya bu şekilde etkide bulunma yeteneğim ilkesel olarak devam eder. Yaşama evreni, böylece kendisi “sınırsız” olan ama “sınırları” belirleyen bir bağlam oluşturur.²³⁶ Burada Schütz ve Luckmann’a atıfla Habermas, aktörün, dışında yaşadığı dünyayı bilgi stoğunun temel unsurlarından kurduğunu iddia eder. Habermas için şimdi asıl sorun, öznelar arasılık sorunu değil, değişik özneların yaşama evrenini nasıl paylaşacağı sorusudur. Diğer bir deyişle, belirli dizge türlerinin nasıl birbirleri için olumsal, birbirlerine uyumlanmış çevreler oluşturabileceği sorusu.²³⁷

²³³ A.e., s. 690.

²³⁴ A.e., s. 689–694.

²³⁵ A. Schütz, Th. Luckmann, **Strukturen der Lebenswelt**, Frankfurt am Main, 1979, s. 26.

²³⁶ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s. 698–699.

²³⁷ A.e., s. 694–696.

Habermas buradan sonra dikkatini, yaşama içerisinde toplumsal bir fail olarak kolektiflere çevirir.

“Kişiler ancak kendi eylemlerinin sekansının, anlatısal olarak serimlenebilir bir yaşam öyküsü oluşturduğunu gördüklerinde bir kimlik oluşturabilir ve ancak toplumsal gruplara aidiyetlerinin etkileşim katılımları üzerinden sürdürdüklerini ve bu sırada kolektiflerin anlatısal olarak serimlenebilir tarihine karıştıklarını gördüklerinde toplumsal bir kimlik oluşturabilir. [...] Kolektifler, ancak üyelerinin yaşama evreni hakkındaki tasarımlarıyla yeterince örtüştükleri ve bu tasarımları sorun yaratmadan arka plan kanıları biçiminde yoğunlaştırdıkları ölçüde bir benlik kazanabilir.”²³⁸

Böylece, belli bir toplumsal kolektifin veya grubun üyesi olmakla etkileşim tarafları, eylemlerini, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının hem grup içi hem de grup dışı kabul edilmesi üzerinde koordine ettiğinde, toplumsal grup üyeliklerine veya aidiyetlerine başvururlar ve üyeleri olduğu grupların bütünlüğünü sağlamlaştırırlar. Habermas’ın buradaki savı; iletişimsel eylemin, anlaşma görünümüyle geleneğin ve kültürel bilginin yenilenmesine yol açmasıdır ya da diğer bir ifadeyle, etkileşime katılanlar, kullandıkları bilgiyi “anlaşma başarımları” üzerinden yeniden üretmektedir. Anlaşma görünümüyle “eylem koordinasyon” mekanizmaları, toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmanın kurulmasını sağlar ve oradan toplumsallaştırma görünümüyle kişiye ait öznel içeriklerin oluşmasına yarar.²³⁹ Bu süreçte, kültürel yeniden üretimde aksaklıklar meydana gelirse, kültür, toplum ve kişi alanlarında “anlam yitimi”, “normsuzluk” veya “ruhsal hastalık” (psikopatoloji) oluşturur. Bunun sonucunda, modern toplumlarda somut yaşam biçimleriyle gitgide daha az uyumlu bir hukuk düzeni ve ahlâk ilkeleri de yerleşir.²⁴⁰ Habermas’ın burada öznel dünyanın oluşmasını, özne ve yapı arasında cereyan eden karşılıklı diyalektik bir süreç olarak görmediği anlaşılır.

Habermas daha sonra ise modern toplumlarda toplumun kültürel yeniden üretiminin ya da bir bütün olarak toplumun yeniden üretiminin tekrarlanmasında ortaya çıkan aksaklıkların kökenine inmeye çalışır. Burada toplumun yeniden üretiminin bir yaşama evreninin simgesel yapılarının varlığının sürdürülmesine bağlı olduğunu savunur.²⁴¹ Toplumun simgesel yapılarının yeniden üretilmesinde aksaklığa yol açan ise birbirinden bağımsızlaşmış değer alanları olarak toplumsal alt dizgelerdir.

²³⁸ A.e., s. 705.

²³⁹ A.e., s. 706–709.

²⁴⁰ A.e., s. 713–717.

²⁴¹ A.e., s. 723.

Toplumsal alt dizgeler içerisinde dikkatini ise öncelikle para aracı üzerinden yönetilen mal piyasalarına yöneltir. Bu bağlamda, devletli toplumlar kapsamında, simgesel olarak genelleştirilmiş takas ilişkilerine odaklanarak para aracının ya da ekonominin devletten ayrılarak ayrı bir toplumsal dizge oluşturmasının üzerinde durur. Nitekim bu toplumsal dizge, Avrupa’da Yeniçağ’da kapitalist ekonominin ortaya çıkışıyla, para aracı üzerinden farklılaşmış ve devleti yeniden örgütlenmeye zorlamıştır. Bu çerçevede, Habermas, Marx’tan esinlenerek her toplum biçimlenişinin, değişik üretim biçimlerine ve üretim kombinasyonlarına izin verdiğini düşünür. Kapitalist ekonomiyle birlikte, toplumsal sınıfların oluşmasını sağlayan etken ise akrabalık dizgesinin çökmesidir. Benzer toplumsal birlikler katmanlaşarak, birbirine benzemeyen toplumsal birlikler, devletin örgütlenmesi halini almış ve bunun sonucunda hiyerarşik akrabalık dizgesinden beslenen gruplar, yerini katmanlaşmış sınıflara bırakmıştır.²⁴²

Dolayısıyla, Habermas’a göre akrabalık dizgesinin çöküşüyle ve kapitalist ekonominin yükselmesiyle çoğunluk, herkes için edimde bulunma hakkını bir azınlığa devreder. Vergiler ve harçlar yoluyla gelir sağlayan, hükümdarın buyrumlarına uyum sağlayan bir yargı gücü ile ortaya çıkan bir merkezi örgütlenme olarak devlet aygıtı, “yönetim”, “ordu” ve “yargı” unsurları üzerinden bağlayıcı kararlar alıp kolektif hedefleri gerçekleştirmek için uzmanlaşırken, öteki işlevler siyasal olmaktan çıkarılarak diğer alt dizgelere devredilir. Böylece, devlet aygıtı, gelişen kapitalist ekonomiyle birlikte, iktisat alt dizgesine bağımlı olur ve yeniden örgütlenmeye zorlanır. Devlet aygıtı örgütlenmesinin omurgasında yer alan siyasal erk, yönetme yapısına benzer ve bu süreç siyasal erkin, kapitalist para yönetimine benzeştirilmesiyle sonuçlanır.²⁴³ Habermas, burada kapitalist işletme ile modern kamu yönetimi arasında benzerlikler görür. İkisi de dizgesel olarak bağımsızlık kazanmıştır. Üstünde durduğu nokta ise dizge farklılaşmasının yaşama evreninde nasıl sabitleneceğidir. Bunu iki yolla mümkün görür; makam otoritesi ya da burjuva özel hukuku üzerinden kurumsallaştırma.²⁴⁴ Burjuva özel hukukunun kurumsallaşmasında ise yine çatışma çözümü sağlayan anlaşma mekanizmaları üzerinde durur. Kamu hukuksal olarak örgütlenmiş devlet organları, en ileri düzeydeki anlaşmazlık durumlarında “görüş

²⁴² A.e., s. 742–749.

²⁴³ Habermas burada “yönetim” ile modern kamu yönetimini kasteder.

²⁴⁴ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s. 749–753.

birliğinin” yeniden kurulmasını sağlar. Fakat kabile toplumlarında rastlanılan eylem koordinasyon mekanizmalarının dilden, yönetme araçları üzerine aktarılması, öznel arası etkileşimin yaşama bağlamından koparılması anlamına da gelmektedir. Bunun sonucunda, “rasyonelleşmiş” yaşama evreni, bağımsızlaşan buyrumları ile kendisine yıkıcı bir biçimde dönen alt dizgelerin doğmasını ve büyümesini mümkün hale getirir²⁴⁵ ki Habermas için asıl sorunlardan biri, iletişimsel gündelik yaşam pratiğinin kültürel olarak yoksullaşmasına yol açan, kültürel değer alanlarının farklılaşması ve iç mantıklarına göre oluşması değil, uzmanlık kültürlerinin elitist bir biçimde gündelik yaşam eylemi ile bağlarının koparılmasıdır.²⁴⁶ Entelektüel olmaktan çok söze bağlı olan dinsel ve metafizik kavramlar yelpazenin bir ucunda söze dayalı “ritüel praksis” olarak kalırken, yelpazenin diğer ucunda rasyonelleştirilmiş ve kurumsallaştırılmış “argümantasyon praksisi” bulunur.²⁴⁷

Habermas, buradan itibaren dizge ve yaşama evreni arasındaki ilişkiye odaklanır: “İktisadın ve bürokratikleştirilmiş devlet yönetiminin alt dizgeleri ile (aile, komşuluk, özgür birlikler tarafından taşınan) özel yaşam alanlarının ve kamusalının (özel kişiler ve devlet yurttaşları) arasındaki sınırlar bu kıstasa göre düzenlenir.”²⁴⁸ Nitekim tarihsel olarak, çağdaş Avrupa toplumu için kurucu olan iktisat dizgesi, Avrupa feodalizminin iktisat düzeninden farklılaşan toplumsal bir yapı ortaya çıkarmıştır.

Kapitalist toplumsal yapı içerisinde iktisatta üretim, piyasalar üzerinden hem merkezileştirilmiş hem de siyaset dışı bir biçimde düzenlenmiştir. Feodal bir düzenin kurulmasından itibaren devlet, kendi başına bir iktisadi üretimde bulunmamış, kendi politik düzeninin oluşmasını sağlamak için ihtiyaç duyduğu kaynakları özel gelirlerden devşirmiş ve hukuki özel kişiler olarak üretim sürecinde yer alan rakipler arasındaki hukuk ilişkisini örgütlemiş ve güvencelemiştir. Böylece, hem Weber hem de Habermas için iki kamusal çekirdek olarak kapitalist işletme ve modern yönetim aygıtı açıklanması gereken görüngüler olarak ortaya çıkar. Habermas’a göre Marx, üretim biçimini temel olarak açıklanması gereken görüngü olarak kabul eder ve dizgesel bütünleşmenin yeni mekanizması onun için sermaye birikimidir. Marxist

²⁴⁵ A.e., s. 766–770.

²⁴⁶ A.e., s. 969. Habermas’ın rasyonelleşme ile ilgili düşünceleri burada tutarsızdır.

²⁴⁷ A.e., s. 777.

²⁴⁸ A.e., s. 941.

açıklama burada yeni üretim biçimini, iktisat dizgesinin iç mantığına dayandırarak bu üretim biçiminin dışsal etmenlere değil, iktisat dizgesinin iç dinamiğine bağlı olduğunu savunur.²⁴⁹ Fakat Habermas'ın burada Marx'a eleştirisi, Marx'ın, dizge ve yaşama evreninin bütünlüğünü, tıpkı genç Hegel gibi, “soyut olarak birbirinden ayrılmış uğrakların çökmek zorunda oldukları bir törel bütünlük modeline göre” kavramasıdır. O nedenle, Habermas'a göre Marx, kapitalist toplum içerisinde oluşmuş olan, gelişen ve araçlarla yönetilen alt dizgelerin kendi özgün değerini göremeyecek kadar büyük bir bütünlük olarak kavramaktadır. Bunun sonucunda, Marx, dizge ve yaşama evrenini çözümlerken modernlikle oluşmuş dizge farklılaşmasının bir sonucu olarak meydana gelen dizge kurumsallaşmasının, sınıflara özgü taraflarıyla iç içe geçtiğini yeterince idrak edemez.²⁵⁰

Burada Habermas farklı dizgelerin birbirleriyle ve yaşama evreniyle olan ilişkisine daha çok odaklanır. Burjuva toplumlarında özel alan ve kamusal alan, dizgesel olarak bütünleştirilmiş iktisat ve devlet aygıtı karşısında birbirleriyle bütünlüycilik ilişkisi içerisinde biçimlenmişlerdir.

Özel alanın “kurumsal” çekirdeğini, üretim işlevlerinden koparılmış ve “toplumsallaştırma” görevleri üzerinde yoğunlaşmış çekirdek aile oluşturmaktadır. Çekirdek aile, iktisat dizgesi perspektifinden “özel ev ekonomisi” çevresi olarak nitelendirilir ve kendi dizge mantığı içerisine oturtulur. Kamusal alanın kurumsal çekirdeğini ise basın ve kitle iletişim araçları ve kültürel etkinlikler ile güçlendirilmiş kamusal iletişim araçları oluşturmaktadır.

Devlet yurttaşları, kitle iletişim araçları ve ağları vesilesiyle toplumsal bütünlüşmeye katılırlar. Böylece, toplumsal bütünlüşmeyi sağlayan araçlar üzerinden kurulan siyasal ve kültürel kamusal alan, devlet aygıtına ait dizge perspektifinden meşruluğu sağlar.²⁵¹ Habermas, Parsons'a katılarak tüm eylem dizgelerinin ya da toplumsal alt dizgelerin birbirlerinin çevrelerini ve sınırlarını oluşturduğu savına destek vermektedir. Nitekim her biri, kendi dizge araçlarını oluşturmakta ve dizge içi

²⁴⁹ A.e., s. 945–948.

²⁵⁰ A.e., s. 982.

²⁵¹ A.e., s. 945.

değiş-tokuşları veya takasları bu araçlar (para aracı veya erk aracı) üzerinden düzenlemektedir.²⁵²

Yaşama evreninin yönetilen kurumsal düzenleri	Takas ilişkileri	Araçlara yönetilen alt dizgeler
Özel alan	1) $\xrightarrow{M}$ iş gücü 2) $\xleftarrow{G}$ iş geliri 3) $\xleftarrow{G}$ Mallar ve hizmetler $\xrightarrow{G}$ Talep	İktisat dizgesi
Kamusal alan	1a) $\xrightarrow{G}$ Vergiler $\xleftarrow{M}$ Örgütlenme başarımları 2a) $\xleftarrow{M}$ Siyasal kararlar $\xrightarrow{M}$ Kitlelerin sadakati	Yönetim dizgesi

G= Para aracı; M= Erk aracı

Tablo 2.2. Dizge ile Yaşama Evreni Arasındaki İlişkilerin Dizge Perspektifinden Görünüşü²⁵³

Habermas’a ve Parsons’a göre burada özel alan ve kamusal alan, iletişimsel olarak yapılandırılmış, dizgesel olarak ya da yönetme araçları üzerinden bir arada tutulamayan eylem alanları veya dizgeler oluştururlar. Bu nedenle, eylem alanları veya dizgelerdeki takas ilişkileri para aracı ve erk aracı üzerinden kurulabilir.

²⁵² A.e., s. 954.

²⁵³ A.e., s. 955.

Yaşama evreni perspektifinden bakıldığında bunun anlamı, takas ilişkileri bağlamında, yurttaşların bir yanda çalışanlar ve tüketiciler, diğer yanda ise temsil edilen (müvekkil) ve devlet yurttaşları rollerinin belirginleşmesidir. Tablo I’de gösterildiği üzere, tıpkı somut emeğin, ücret karşılığında soyut emeğe dönüştürülmesi gerektiği gibi, kullanım değerine yönelik yönelimlerin istem önceliklerine ya da toplumsal ekonomik talebe, kamusal olarak dillendirilen görüşlerin ve istenç ifadelerinin veya sözcelerin ise kitle sadakatine tevil edilmesi gerekmektedir ki tüketim malları ve siyasal liderlik karşılığında takas edilebilsinler. Habermas yine burada odağına meşruluğu ve meşruluk-kitle sadakati ilişkisini alır. Elinin altında artık dinsel-metafizik dünya imgeleri bulunmayan bir siyasal dizge, meşrulaştırmanın yitirilmesi tehdidiyle yüzleşmektedir ve bu anlamda yasal olarak örgütlenmiş ve tanınmış bir iktidar da meşrulaştırma bakımından zayıf bir biçimselciliğe dayanır.²⁵⁴ Bu sorunu aşmak için siyasal dizge, kitlelerin sadakatini hem pozitif hem de “seçmeci” yollarla sağlamalıdır. İlk yol olan pozitif yolla; siyasal dizge, sosyal devletçi programları gerçekleştirmeye girişir. İkinci yol olan “seçmeci” yolla ise; yurttaşların girdi sağlayabilecekleri konuları ve katkıları kamusal tartışmadan dışlayarak güvence altına almaya çalışır. Böylece, para ve erk araçları üzerinden düzenlenen iktisat ve yönetim dizgelerinin ayrı ayrı bütünlüğü tahkim edilmiş olur. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak sosyal devlet uygulamaları, birbirinden özerkleşmiş dizgelerin sınırlarını koruyarak ücret çatışmasının hukuksal olarak kurumsallaştırılmasını ve sosyal devlet tarafından pasifize edilmiş “reformist” politikaların devamını sağlarken, sınıf çatışmasının sosyal devlet tarafından pasifize edilmesi, kapitalist dönüştürücü ve devindirici mekanizmanın, devlet müdahaleleriyle koruma altına alınan bir sermaye birikimi sürecinin sürekliliğini sağlar. Böylelikle, esasen sosyal devlet içi uzlaşma, dizge (iktisat ve devlet) ve yaşama evreni (özel alan ile kamusal alan) arasındaki ilişkiyi değiştirerek dizge farklılaşmasını sağlamlaştırarak ve normalleştirerek sürdürmektedir.²⁵⁵ Hatta Habermas daha da ileri giderek sosyal devletin ortaya çıkışını dizge farklılaşması ile bağdaştırır. Zira Habermas’a göre, nasıl ki hukuksallaştırma adımları yönetsel eylem dizgesini sınırlıyorsa, sosyal devlet de ekonomik eylem dizgesini sınırlar. Fakat öte taraftan bu eylem dizgesinin oluşumuna katkıda bulunur.

²⁵⁴ A.e., s. 955–961.

²⁵⁵ A.e., s. 990–993.

Bu sebeple, devletçi sosyal politika hem özgürlüğü güvencelemekte hem de onu ortadan kaldırılabilmektedir.²⁵⁶

Habermas'ın sosyal devletin ortaya çıkışıyla ilişkilendirdiği dizge farklılaşmasından kaynaklanan yaşama evrenindeki aksaklıklar da ortadan kalkmaz. Modernleşmiş toplumlarda bu aksaklıklar, inatçı dizge dengesizlikleri biçimini alır. Nitekim Habermas için asıl sorun tek bir dizge aracının genişletilmesi değildir. Sorun; çalışanların ve tüketicilerin, devlet yurttaşlarının ve devlet bürokrasilerinin müvekkillerinin eylem alanlarının parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesi sorunudur. Nitekim dizgeye yaşama evreni süsü verilmekle, yaşama evreni, dizge tarafından yutulmaktadır.²⁵⁷

Habermas'ın iddiası ise; iletişimsel eylemin, yapılandırılmış eylem alanlarının para ve erk aracılığıyla şekleştirmesini yansıtabilmesidir. Burada Habermas'ın Honneth ile ortaklaştığı nokta, yeni çatışmaların bölüşüm sorunlarından değil, yaşam biçimlerinin grameri sorunundan kaynaklanmasıdır. Bu çerçevede Habermas, eski politika ve yeni politika arasında ayırım yapar. “Yeni politikanın” kapsamına yaşam kalitesi, eşit haklar, bireysel kendini gerçekleştirme, katılım ve insan hakları gibi konular dahil olur. Eski politika, daha çok işverenler, işçiler ve orta sınıflar tarafından desteklenirken; yeni politika yeni orta sınıfta, yeni kuşakta ve nitelikli eğitim görmüş gruplarda güçlü bir taraftar kitlesine ulaşır. Habermas, yeni kuşak hareketlerden bazılarını şöyle sıralar: Nükleer karşıtı ve ekolojik hareketler, barış hareketi (Kuzey-Güney çatışması), yurttaşlık inisiyatifleri hareketleri, Alternatif hareket (ev işgalcilerini ve kır komünlerini kapsar), azınlıklar (yaşlılar, eşcinseller, engelliler vb.), dinsel köktencilik, vergi protesto hareketleri, aile derneklerinin protestoları, modernist reformlara karşı direniş ve kadın hareketi.²⁵⁸ Politik hareketlerden bahsederken ise bazı ayrımlara yer verir. Örneğin; Amerikan yurttaş hakları hareketinden sonra feminist hareket, burjuva-sosyalist özgürleşim hareketi içinde yer alır. Daha saldırgan bir hareket olarak ise feminist hareketi görür ve feminist hareketi “Patriyarkal baskıya karşı ve kabul edilmiş evrensel ahlak ve hukuk ilkelerinde uzun süredir sağlamlaştırılmış olan bir vaadin yerine getirilmesi için verilen savaşım.” olarak tanımlar. Nitekim kadınların özgürleşiminin, sadece biçimsel hak eşitliği kurulması

²⁵⁶ A.e., s. 1010.

²⁵⁷ A.e., s. 1043–1045.

²⁵⁸ A.e., s. 1054–1056.

yoluyla gerçekleştirmeyeceğine katılır ve erkeklerin “tekellerinin” belirlediği somut yaşama biçimlerinin yıkılması gerektiğini belirtir.²⁵⁹ Diğer toplumsal hareketler ise daha savunmacıdır. “Direniş ve geri çekilme” hareketlerinin amacı, yeni bölgelerin fethedilmesi değil, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanları lehine set çekilmesidir.²⁶⁰

Honneth, Habermas’ın dizge farklılaşması ile ilişkisini muğlak bir biçimde tanımladığı yeni politika ve yeni toplumsal hareketlerin üzerine eğilerek, toplumsal bütünleşmenin aslında en önemli dinamiğini kendi tanınma teorisi kapsamında “yeni politikanın” ortaya çıkardığı toplumsal kimliklerin özneler arası veya karşılıklı tanınması olarak belirler.

Habermas “Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy” (Gerçekler ve Normlar Arasında: Hukuk ve Demokrasi Söylem Teorisine Katkılar) (1996) isimli çalışmasında ise belli bir siyasal sistemdeki hukuk-demokrasi ilişkisine daha dar odaklı bir şekilde eğilir. Hegel’in düşüncesinde birleştirici ilkeyi, bilinç yahut rasyonel iradeyi oluşturan tin, Habermas’ın düşüncesinde farklı bir içerik kazanır. Hegel’in tin olarak kavramlaştırdığı rasyonel iradeyi, Habermas kendi özneler arası müzakereci demokrasi modeline oturtur. Böylece esasen Hegelyan tin yaklaşımının, “biz olarak ben” yorumunu kabul etmiş olur.

Habermas açıkça “meşruiyet krizini” yahut “demokratik açığı”, toplumun alt sistemlere bölünmüş olmasıyla bu çalışmasında da ilişkilendirir. Parçalı toplumu yeniden bütünleştirme çabası, Habermas’ı Alman idealistleri ile birleştiren bir noktadır. Habermas, kendi iletişim teorisini yahut “müzakereci demokrasi” modelini bu çerçevede yine bir çözüm olarak sunar.

Habermas’a göre farklı toplumsal alt sistemler, toplumun daha yüksek bir düzeyinde yeniden bir araya gelmelidir. Toplumun işlevsel olarak farklılaşmasının nedeni budur ve konsensüs oluşumu süreci bu işlevi yerine getirir. Habermas tam bu çerçevede “dil topluluğu” sorununa giriş yapar. Her alt sistem, dünyayı yorumlamak için kendi dil bilgisini üretir. Tıpkı Hegel’in ve Honneth’in yaptığı gibi Habermas da

²⁵⁹ A.e., s. 1066.

²⁶⁰ A.e., s. 1056.

teorik tartışmasını, Hobbesyen sözleşme modeline itiraz ile açar. Hobbesyan “doğa durumu” varsayımının aksine, kendi dil topluluğunu oluşturan ve paylaşan “otopoietik” sistemler diğer dil toplulukları ile aynı dünyayı paylaşmazlar. Habermas, bu engelin ortadan kaldırılması için “sıradan” yahut “gündelik” dili yardıma çağırır.²⁶¹ Nitekim sıradan dil sayesinde yaşam dünyası kendisini yeniden üretir. Bu yeniden üretimde, sosyal faillerin veya aktörlerin toplumsal güçlerini politik güce çevirebilmelerinin yolu, benzer bir biçimde, ikna edici sebepleri ve ortak değer yönelimlerini harekete geçirebilecek bir dilde çıkarlarını ilan edebilmelerinden geçer. Kültürel yeniden üretim (eğitim), sosyalleşme (aile) ve sosyal bütünleşme (hukuk) gibi uzmanlaşmış eylem sistemleri dilde iç içe geçmiştir ve işleyişleri bakımından ayrılmamıştır.²⁶² Habermas, müzakereci modelinde böylece toplumsal sözleşmenin değil, zamanla laikleşmiş yasalarla örgütlenmiş bir anayasal devletin yurttaşlarından oluşan “yasal topluluğun” nasıl ortaya çıktığını farklı bir şekilde tanımlar ve kurgular.

Yasal topluluk, kendisini bir sözleşmeyle değil, söylemsel olarak üzerinde uzlaşılan bir anlaymayla kurar. Nitekim Habermas’a göre anayasal haklar da yasal bir topluluk için geçerlidir. Kant’ın ifade ettiği temel hakların uluslararası bir geçerlilik kazanabilmesi için bile “kozmopolit bir toplum” gerekir. Böylece, pozitif hukuk esasen tüm hukuki süreçlerin meşruiyet kazanabilmesi için ortaya çıkmıştır ve meşruiyetini daha yüksek bir ahlâkî yasadan değil, salt rasyonel görüş ve irade oluşturma sürecinden alır. Bu rasyonel görüş ve irade oluşturma süreci ise zorunlu olarak haklarla donanmış bireylerin “özel özerklik ilkesini” tanımak zorundadır. Yani Habermas’a göre, rasyonel görüş ve irade oluşturma sürecinde oluşan meşru ve pozitif hukuk, özel alan ve kamusal alan düalizminden ortaya çıkar.²⁶³

Habermas’ın bu çalışmasının çerçevesini de Avrupa ulus-devletiyle ortaya çıkan ve kapitalist ekonomiyle yapısal bağlar geliştiren kamuoyu ve kamuoyu yönetimi oluşturur. Buradan hareketle, müzakereci demokrasi modelini anayasal devletten başlatan Habermas, liberal bir politik kültürü ve/veya homojen bir toplumu önvarsayımsal olarak kabul etmiş olur.

²⁶¹ Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, s. 342–352.

²⁶² **A.e.**, s. 354–364.

²⁶³ **A.e.**, s. 449–457.

Habermas, her ne kadar sosyal teorinin, norm ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi, gözlemlenenin bakış açısından tanımlamakla sınırlayamayacağını belirtse de, demokrasi-hukuk ilişkisini kurarken ezilen yahut marjinalleştirilmiş toplumsal gruplar bakımından meseleyi ele almadığı görülür ve bu anlamda yaklaşımı soyuttur. Tarihselleştirdiği teorisinde burjuva kamusal alanında bazı gruplar kendilerine kolektif olarak yer bulamazlar. Nitekim Habermas, işçi hareketlerinin ve feminist hareketlerin burjuva kamusal alanının bir ötekisi olarak ortaya çıktıklarını teslim eder.²⁶⁴ Bu grupları meselenin dışında bırakan bir toplumsal bütünleşme tarifi yapar. Toplumsal bütünleşme oluşturmak için iletişimsel olarak hareket eden öznelerin, özneler arası kazanımları ve geçerlilik iddialarının kabul edilebilirliği yoluyla bir toplumsal bütünleşme sağladığını iddia eder ve bu bütünleşmede hukuka önemli görevler verir.²⁶⁵ Bu görevler arasında en önemlisi ise hukuk dilinin, gündelik, sıradan dil ile özdeş hale gelmesi ve “otopoietik” alt sistemlerin dillerini homojen bir dile çevirmesi gelir.²⁶⁶ Böylece hukuk, hem lafzı hem de işleviyle bir “aracı-ortam” (medium) halini alır. Toplum, hukuk ile yasal bir topluluk oluşturur ve birbirine görünmeyen bağlarla bağlanır. Nitekim meşru hukukun oluşumu ile hukuk, yabancılar arasında olsa bile zorunlu karşılıklı saygıya dayalı ilişkiler kurmanın güvenilir bir şekilde mümkün olduğu tek aracı-ortam halini alır. Bu çerçevede, meşru hukukun önemi, bireysel özgürlüklerin çatışma potansiyelini, iletişimsel özgürlüklerin kırılgan temeli üzerinden karşılıklı olarak tanınan zorlayıcı normlar yoluyla azaltılmasında da kendisini gösterir.²⁶⁷

Habermas’ın kamusal alan ve sivil toplum kavramlaştırması ve teorileştirmesi özgün bir içerik sunar. Bu çerçevede, kamusal alanı, “[...]En iyi şekilde bilgi ve bakış açılarını (yani olumlu veya olumsuz tutumları ifade eden görüşleri” iletmek için bir ağ olarak tanımlanabilir. İletişim oluşları, bu süreçte konuya göre belirlenmiş kamuoyu demetleri halinde birleşecek şekilde filtrelenir ve sentezlenir.” Kamuoyuyla ilişkili olarak sivil toplum ise örgütlü kamusal alanlar çerçevesinde genel sorunlara ilişkin sorun çözme söylemlerini kurumsallaştıran bir dernekler ağıdır. Nitekim sivil toplum, devletten, ekonomiden ve diğer işlevsel sistemlerden ayrılmıştır. Ancak yaşam

²⁶⁴ A.e., s. 374.

²⁶⁵ A.e., s. 82–83.

²⁶⁶ A.e., s. 354.

²⁶⁷ A.e., s. 460–463.

dünyasının özel alanlarıyla birleşmiştir. Siyasal sistem, siyasi partilerin faaliyetleri ve genel seçimler aracılığıyla kamusal alan ve sivil toplum ile iç içe geçer.²⁶⁸

Habermas'ın odaklandığı çerçevede dikkat çektiği nokta, belirli bir müzakere süreci sonucunda oluşan olgusalılık-geçerlilik ilişkisidir. Farklı olgusalılık-geçerlilik iddialarının sonucunda bir çıktı elde edilebilmesi için bir konsensüse ve toplum içindeki eylem koordinasyon mekanizmalarına yahut karşılıklı olarak etki ve anlayışa ihtiyaç vardır. Toplumsal yapı içerisinde ise iki farklı konsensüs oluşturulabilir: İlk konsensüs modelinde, “değer odaklı eylem koşulları altında” toplumsal aktörler bir uzlaşma arar ve bu uzlaşmaya güvenirken, ikinci model olan “çıkar odaklı eylem koşulları altında” bir “çıkar dengesi” veya “uzlaşma” oluşturulmaya çalışılır. Nitekim ilk yaklaşımda verili bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılan normlar ve değerler ön plana çıkarken, ikincisinde çıkar pozisyonları ön plana çıkar. İlk yaklaşım daha çok “kral” yahut “kabile reisi” gibi figürlerle ortaya çıkan çatışma çözümü mekanizmalarını içerirken, ikinci yaklaşım örgütlenmiş bir devlet içinde ortaya çıkan idari kadroların kurumsallaşmasıyla mümkün olur. Bu aşamayla birlikte Habermas’a göre hukuk, öngördüğü prosedürlerle hem politik gücü meşrulaştırır hem de politik yönetimi organize etmenin bir aracı haline dönüşür. Böylece hukuk, bir devlet içerisinde vatandaşların yahut tebaanın genelleştirilmiş davranış beklentilerini istikrara kavuşturur. Böylece, siyasi iktidar normatif otoritesini hukuka borçlu hale gelir.²⁶⁹ Bunun bir diğer sonucu ise meşru hukukun, demokratik süreci meşrulaştırmanın tüm yükünü taşımasıdır.²⁷⁰

Habermas’a göre sorun, laikleşmiş hukuk düzeninin normatif meşru tabanıyla ilgili olarak bir boşluk halen varlığını sürdürür. Yani örf ve âdet hukukunun yerini laikleşmiş hukuk düzeni almıştır. Fakat önceki hukuk düzeni, metafizik, “pozitif-üstü” ve ilahi bir otorite tarafından meşrulaştırılmasına rağmen, günümüz hukuk düzenini oluşturan “otorite oluşturucu” mekanizmaların eksikliğine vurgu yapar. Habermas için seküler veya seküler olmayan hukuk düzeninin ortak noktası, söylemsel olarak üretilen ve özneler arası olarak paylaşılan inançlar tarafından ortaya çıkarılmış olmalarıdır. Bunun modern yorumu, Habermas'ın “iletişimsel eylem” olarak nitelendirdiği sürecin “meşru hukukun” üretilmesiyle ilişkisidir. Dolayısıyla yalnızca sivil toplumdaki

²⁶⁸ A.e., s. 360–368.

²⁶⁹ A.e., s. 136–145.

²⁷⁰ A.e., s. 450.

vatandaşların “müzakereci demokrasi” modeli çerçevesinde oluşturduğu iletişimsel gücün sonucunda meşru bir hukuk ortaya çıkabilir.²⁷¹

Kendisini toplumsal bir sözleşmeyle değil, söylemsel olarak üzerinde uzlaşılan bir anlayışla kuran yasal topluluk böylece meşru hukuku ortaya çıkarmış olur. Meşru hukuk ortaya çıktıktan sonra ise müzakere sürecinin yasallık kazanması, meşru hukukun önceden belirlenmiş prosedürlerine uygun bir biçimde idari kararlara dönüşmesi sürecinde mümkün olur. Habermas bu nedenle, bir yandan müzakere süreci ve meşru hukuk arasında karşılıklı bir ilişki kurar. Diğer yandan ise meşru hukukun değişime açık olduğunu ima etmekle yetinir.

Buradan hareketle Habermas’a göre laikleşmiş hukuk, “iletişimsel gücün”, idari güce çevrildiği bir araç halini alır. Meşru hukuku, söylemsel olarak öznel arası bir biçimde üretme sürecinde ise odak noktası biraz daha daraltılmalı ve fikir oluşturma süreci yerine “toplumsal irade oluşturma” sürecine odaklanılmalıdır. Toplumsal irade oluşturma süreci, belli yasal topluluğa mensup olan, değerler sorunlarının uzlaştırılmasını ve karşılıklı çıkar dengesinin oluşturulmasını gerekli kılan bir toplumsallık içerisinde gerçekleşir.²⁷² Müzakereye katılan katılımcılar, öncelikle belli bir toplumsallaşma sürecinden geçmiş ve Habermas’ın deyişiyle gerçek bir “iletişim topluluğu” oluşturmuş olmalıdır. Habermas’ın öne sürdüğü ikinci şart ise ideal bir biçimde, karşılıklı argümanların anlamına yeterince anlayabilecek ve argümanların anlamını yeterince yargılayabilecek bir “iletişim topluluğunun” oluşmasıdır.²⁷³ Böylece gerçekleştirilmesi planlanan toplumsal hedefler için belirlenen hukuki araçların yalnızca rasyonel olarak seçilmesi değil, aynı zamanda değer tercihleri çerçevesinde tartmak da amaçlanır. Diğer bir deyişle, “uygunluk ilkesi” kendiliğinden ortaya çıkmış olur.²⁷⁴

Habermas, konsensüsün ortaya çıkmasında iki farklı yol öngörür. İlk yol, tüm tarafları aynı şekilde ikna eden nedenlere dayanan mutabakattır (Einverständnis). İkinci yol ise tarafların her birinin kendi farklı nedenleriyle kabul ettiği uzlaşmadır (Kompromiss).²⁷⁵

²⁷¹ A.e., s. 146–149.

²⁷² A.e., s. 150–154.

²⁷³ A.e., s. 322.

²⁷⁴ A.e., s. 159–162.

²⁷⁵ A.e., s. 166.

Bu noktada konsensüs oluşturma sürecinde yer alan sosyal faillerin yahut aktörlerin kim veya ne olduğu sorusu öne çıkar. Habermas bu çerçevede sivil toplumu yardıma çağırır ve sivil toplum-devlet ayrılığını bu bağlamda inceler. İlgili çerçevede, sivil toplumun güçlü yahut zayıf olması, toplumsal gücün “iletişimsel eylem” süreciyle “idarî güce” dönüşümünü kolaylaştırabilir yahut zorlaştırabilir.²⁷⁶ Nitekim Habermas için siyasal sistem bir bütün olarak meşru hukuka dayanmalıdır. Bu kapsamda, kamusal iletişim araçları, toplumsal çıkarların zorlanmadan ifade edilmesini garantiye almazsa, sivil toplum ve kamusal alanın zayıflığıyla bir meşruiyet krizi ortaya çıkar.²⁷⁷ Karşılıklı olarak yabancılaşmış ve izole edilmiş aktörleri içeren bir toplumda, “plebisiter” bir biçimde yönlendirilebilecek ve harekete geçirilebilecek bir politik yapının ortaya çıkma tehlikesi de vardır. Bunun için kamusal alanın iletişim yapıları, enerjik bir sivil toplum tarafından bozulmadan tutunabilmelidir.²⁷⁸ Fakat burada Habermas’ın iyimserliği sadece “şiddet içermeyen politika” ile sınırlıdır. Onun hukuk devletine yüklediği görevler bakımından, hukuk devletinin iki temel görevi vardır: İlk olarak politik gücü eşit bir şekilde bölmek ve dağıtmak. İkinci olarak ise bu gücü rasyonelleştirmek ve şiddet içeriğinden arındırmak.²⁷⁹ Böyle bir politik sürecin sınırları dahilinde toplumsal failer, güçleriyle orantılı olarak tehditlerini veya vaatlerini ortaya koyarak bir mutabakat veya uzlaşmaya varırlar.

Habermas’ın oluşturduğu çerçeve, anayasal bir devletin oluşmasını ve bu anayasal devlet içerisinde yurttaşların iletişim özgürlüğünün kurumsallaşmasını ve iletişimsel gücün idari güce dönüştürülmesini sağlayacak hem sivil toplum hem de kamu yönetimi mekanizmalarının/kurumlarının oluşturulmasını kapsar. Habermas teorileştirmesini, böylece, toplumsal örgütlenmenin zayıf olduğu bir noktadan değil, anayasal devletin oluşumundan itibaren başlatır. Bu anayasal devlet içerisindeki kurumlar politik bir topluluğun üyelerinin ne zaman, hangi durumlarda ve ne talep edeceğini bilmelerini sağlar. Toplumsal failerin görüş ve iradelerini oluşturma sürecinde, böylelikle ilişkili olarak şu soruları yanıtlamaları gerekir: Uzlaşmayı nasıl başarabiliriz? Biz kimiz ve ciddi olarak kim olmak istiyoruz? Adalet ilkelerine uygun olarak nasıl hareket etmeliyiz?²⁸⁰

²⁷⁶ A.e., s. 175.

²⁷⁷ A.e., s. 386.

²⁷⁸ A.e., s. 369.

²⁷⁹ A.e., s. 188.

²⁸⁰ A.e., s. 175–180.

Habermas demokratik karar verme sürecinin sonucunda bir azınlığın yahut çoğunluğun ortaya çıkacağını, liberal bir politik kültür ve/veya homojen bir toplum varsayımı içerisinde ele alır. Çoğunluğun veya azınlığın oluşturulması, daha iyi argümanlarla çoğunluğun kazanılmasına yöneliktir. Bu çerçevede, Habermas, konsensüsün başarılı bir kolektif öz anlayış arayışından ortaya çıktığını savunarak onu mutabakat ve uzlaşmadan ayırır.

Konsensüs oluşturma sürecinde vatandaşların diğer vatandaşlarla içinde bulunduğu yatay ilişki ile devlet/kamu yönetimi organları içerisinde bulunduğu dikey ilişki Habermas için aydınlatılması gereken bir noktadır. Yani “öz anlayışa” dayalı bir konsensüs ancak parlamentoyu da içinde alan “öznesiz” veya “merkezsiz” bir kamuoyu yapısı içerisinde çalışır ki bu da önceden oluşmuş liberal bir politik kültürü ve/veya homojen toplumsal yapıyı önvarsaymak zorundadır. Habermas burada parlamento ile kamusal alan arasındaki klasik temsili ilişkiyi eleştirir. Zira Habermas’ın bu olan ile olması gerekeni tartıştığı “müzakereci demokrasi” modeli, Schmitt’in şu düşüncesine ideal temelde bir itirazı içerir: “Halkın kendisi tartışamaz...yalnızca beğeni toplayabilir, seçebilir veya önüne konulan sorulara Evet ya da Hayır diyebilir.”²⁸¹ Bu çerçevede, politika, “çevreden” gelen etkilere de açık hale gelir. Zira oluşan toplumsal sorunların nereden kaynaklandığına göre Habermas, sorunların çoğunlukla merkezden kaynaklanıp merkezden çözülme eğilimi taşıdığını düşünmektedir. Fakat daha zayıf eylem kapasitesine ve dezavantajlarına rağmen, tarihin hızla aktığı kritik anlarda bu aktörler siyasi sistem ve kamuoyunun normal iletişim devrelerini tersine çevirebilirler. Çevrede dile getirilen sorunlar öncelikle entelektüeller, ilgili vatandaşlar, radikal profesyoneller, kendini “savunucu” ilan eden kişiler vb. tarafından gündeme getirilir. Bu konular en dış çeperden ilgili derneklere, kulüplere, meslek kuruluşlarına, akademilere ve üniversitelere kadar yayılır. Fakat bu tartışmaların daha geniş kitlelere ulaşması medyadaki “tartışmalı sunumlarla” kamuoyu gündeminde kendisine yer bulması mümkündür.²⁸² Nitekim tarihsel olarak Avrupa tarihinde de bir burjuva kamusal alanı özel kişilerin alanının bir kamu olarak bir araya gelmesinin sonucunda oluşmuştur. Kamusal alan ile özel alan arasındaki

²⁸¹ A.e., s. 179–185. Hem Marx hem de Schmitt liberal parlamenter demokrasiye benzer “demokratik açık” (democratic deficit) eleştirisi yönelir.

²⁸² A.e., s. 380–381.

bağlantı, dergilerin ve gazetelerin çevresinde oluşan burjuva özel kişilerinden oluşan kamuoyunun kulüplerde ve vb. örgütlenme biçimlerinde ortaya çıkmıştır.²⁸³

Bu noktadan itibaren Habermas, bu demokratik açık problemi yahut meşruiyet krizi ile ilgilenmenin çalışması içerisinde “toplumsal bütünlüğün yeniden sağlama” amacı ile yakından ilgili olduğuna karar verir. Habermas’a göre meşruiyetin ölçüsü hoşgöründen, özgür rızaya (Zustimmung) kadar geniş bir skalada ölçülmelidir.

Habermas, öncelikle, sağlıklı bir müzakere sürecinin yurttaşlar tarafından paylaşılan “kültürel” olarak oluşturulmuş siyasi kültüre ve arka plana dayalı olduğunu belirtir.²⁸⁴ Önvarsaydığı diğer bir husus ise erken modern dönemde Avrupa ulus-devletiyle ortaya çıkan ve kapitalist ekonomiyle işlevsel bağlar geliştiren bir kamunun ve kamu yönetimi türünün oluşumudur. Bu bağlamda, meşruiyet krizi çerçevesinde halkın iradesinin iletişimsel eylem yoluyla idari kararlara yansımaları çerçevesinde, cumhuriyetçi ve liberal görüş iki farklı içerik sunar. Cumhuriyetçi bakış açısı, toplumu en başından beri “politik toplum” (societas civilis) olarak görür. Bu nedenle, demokrasi, toplumun öz örgütlenmesi ile eş değer hale gelir ve devlet aygıtına karşı saldırgan bir cumhuriyetçi bakış açısı ortaya çıkar. Liberal görüş ise devlet aygıtının toplumdaki ayrılmasını olağan karşılar, bu boşluğun ortadan kaldırılamayacağını ancak demokratik süreçlerle açığın kapatılabileceğini öne sürer. Bunlardan bazıları, anayasal devlet, temel hakları, kuvvetler ayrılığı ve yasal kontroller, iktidar ve muhalefet arasındaki demokratik sınırlar içerisindeki rekabettir. Böylece liberal model, vatandaşların “kendi kaderini tayin hakkını” benimseyen cumhuriyetçi modelin aksine, müzakere eden vatandaşların “kişisel yaşam planlarını” ve “özel mutluluk beklentilerini” tatmin ederek, özünde politik olmayan bir ortak iyiyi garantileyen ekonomik ve anayasal garantilere dayanır.

Habermas'ın sunduğu söylem teorisinde ise onun iddiasına göre, demokratik süreç, cumhuriyetçi modele göre daha zayıf, liberal modele göre ise daha güçlü normatif çağrışımlarla donanmaktadır. Habermas'ın yaklaşımı bu çerçevede “devlet” ile “toplum” arasındaki ayrıma saygı duyar. Fakat “özerk” kamusal alanın toplumsal temeli olarak sivil toplumu hem ekonomik sistemden hem de kamu yönetiminden ayırır. Habermas, kendi teorileştirdiği söylem teorisi ya da müzakereci demokrasi

²⁸³ A.e., s. 366.

²⁸⁴ A.e., s. 290–296.

modelinde, bu modelin başarısını cumhuriyetçi modelde ortaya çıkan kolektif yurttaşlık biçimlerinde değil, iletişim biçimlerinin ve koşulların kurumsallaşmasında ve kurumsallaşmış müzakere süreçlerinin, enformel olarak geliştirilmiş müzakere süreçleri sonucunda kamuoyuyla etkileşiminde görmektedir. Onun tarif ettiği kamuoyu böylece “merkezsizleşmiş” bir toplum etrafında gelişir.²⁸⁵

Demokratik açık, iletişimsel güce dönüştürülen kamuoyu tarafından kapatılır. Fakat bu kamuoyu kendi kendine “yönetemez”, sadece idari gücün kullanımını belirli yönlemlere yönlendirebilir. Meşruiyet krizinin ortadan kaldırılabilmesi için asıl gerekli olan, tartışma ve ikna yöntemlerinin ve koşullarının iyileştirilmesidir. Müzakereler halka açık ve kapsayıcı olacak, prensip olarak kimse dışlanmayacak ve herkes eşit katılım hakkına sahip olacaktır.²⁸⁶ Müzakereler, temelde “evet/hayır” konumları tarafından motive edilen daha iyi argüman temelinde gelişir. Habermas böylelikle, kimlik politikasının hâkim olduğu politik bir atmosferde demokratik müzakere yürütülüp yürütülmeyeceğini değerlendirme çerçevesine almaz çünkü azınlığın demokratik görevi yahut ödevi, çoğunluğu kendi görüşlerinin haklı olduğuna ikna edebilmektir. Zaten Habermas’ın bahsettiği müzakere süreci, şiddetten vazgeçen ve “birbirlerine yabancı kalma hakkı” tanıyan yabancılar arasındaki dayanışmanın yegâne kaynağıdır.²⁸⁷

Bu çerçevede, katılımcıları ortak olarak neyin ilgilendirdiği ile ilgili bir “tanınma mücadelesinden” sonra, -ki bu tanınma mücadelesi, toplumsal aktörlerin politik etkileşiminin istikrarsız zemine dayanır- bu toplumsal aktörler veya failer kamuoyunda geniş bir değişim yaratmayı, örgütlü politik irade oluşumunun parametrelerini değiştirmeyi, parlamentolar, mahkemeler ve idareler üzerinde belirli politikalar ve idari kararlar lehine baskı uygulamayı amaçlar.²⁸⁸ Tartışmaya açık çıkar pozisyonları, siyasi makamlar tarafından ele alınabilir, parlamento gündemine taşınabilir ve gerekirse yasa tekliflerine veya bağlayıcı kararlara dönüşebilir.²⁸⁹ Bu noktada Habermas, dinamik bir “tanınma mücadelesinin” neden hukuki bir çerçeveye bağdaştırılması gerektiğini şöyle açıklığa kavuşturur: Hukuk, basit etkileşimlerden ve

²⁸⁵ A.e., s. 297–299.

²⁸⁶ A.e., s. 300–305.

²⁸⁷ A.e., s. 306–308.

²⁸⁸ A.e., s. 370.

²⁸⁹ A.e., s. 314. Habermas, kendi “iletişimsel eylem teorisini” ya da “müzakereci demokrasi” modelini halkın kendini ortak olarak neyin ilgilendirip neyin ilgilendirmediğini katılımcı olarak kendisinin belirlediği bir süreç olarak kurgular.

yan doğal dayanışmalardan tanıdık olan karşılıklı tanınma yapılarını, soyut ve bağlayıcı bir biçimde, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplumun karmaşık ve giderek anonimleşen alanlarına aktarabileceği bir aracı-ortamdır (medium).²⁹⁰

Habermas'ın “demokratik açık” tartışmasında çözmesi gereken sorunlardan biri, politikanın geniş bir çıkarlar ve değerler yelpazesine sahip olması gerekliliğidir. Bu bağlamda, politik seçkinlerin inisiyatifinde olan politikanın seçkin olmayanların çıkarlarını nasıl karşılayacağını tartışır. Fakat Habermas'ın buradaki pozisyonu seçkinlerin politik irade oluşturmak için gerekli olduğuna yöneliktir. Bununla birlikte, politikanın görevini “Verimsiz ve ekonomik olmayan düzenlemeleri ortadan kaldırmak değil, aynı zamanda tüm vatandaşların eşit çıkarlarına uygun yaşam koşulları oluşturmak ve güvence altına almak” olarak belirler.²⁹¹

Habermas'ın, Honneth ile uzlaşmadığı temel noktalardan biri, toplumsal hareketlerin, yurttaş inisiyatiflerinin, forumlarının, politik ve diğer türde derneklerin gönderdikleri sinyallerin, toplumun genelinde etki oluşturacak öğrenme süreçlerini başlatmak veya yönlendirmek için zayıf olduğunu düşünmesidir.²⁹²

2.3.2. Axel Honneth ve Tanınma Teorisi

Axel Honneth, günümüze dek uzanan toplumsal çatışmaları, Habermas'ın geliştirdiği dizge odaklı iletişim modelinin aksine, “tanınma” kavramı üzerinden yorumlar. Hegel'in Jena dönemi eserlerinde dağınık bir biçimde yer alan üç tanınma biçimini “sevgi”, “hak” ve “değer” momentleri olarak belirler. Bu momentlerde tanınmanın olması gerektiği gibi sağlanmadığı durumlarda, üç sayılmama (Missachtung) türü; “tecavüz”, “hak tanımama” ve “itibarsızlaştırma” ortaya çıkar. Dolayısıyla, Honneth için insanın toplumsal yaşamındaki gerilim, kimliklerin karşılıklı olarak özneler arası tanınması talebidir.²⁹³ Honneth bu sorunu temellendirebilmek için ise Machiavelli ve toplumsal sözleşmecî geleneğe döner. Machiavelli, tek tek öznelerin de politik topluluklar gibi birbirlerine karşı bir çıkar rekabeti içinde olacağını savunur. Hobbes ise Machiavelli'nin savına, insanın “doğası” üzerine doğabilimsel önermeler ekleyerek, onun insan öznelerinin niyetleri

²⁹⁰ A.e., s. 318. Habermas'ın burada “medium” ifadesiyle tarif ettiği fizikteki kullanımına yakındır. Yani kuvvetin yahut etkinin iletilmesini sağlayan madde.

²⁹¹ A.e., s. 332–339.

²⁹² A.e., s. 373.

²⁹³ Honneth, **Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine**, s. 18–22.

bakımından birbirine yabancı kalacakları ve iktidarlarını artırmaya zorlanacakları bir toplumsal düzen tarifi yapar.²⁹⁴ Böylece, politik pratiğin en yüksek amacı, insanlar arasındaki bu çatışmayı yeniden ve yeniden durma noktasına getirmektir. Honneth, genç Hegel’in Jena dönemi eserleriyle, devlet pratiği olarak iktidarın böylesi bir salt araçsal-akılcı egemenliğine itiraz ettiğini öne sürer.²⁹⁵ Kamusal yaşamın öznel arasıllığına, çağdaşlarına kıyasla daha fazla önem veren Hegel, Kant ve Fichte’deki atomist öncüllere itiraz eder ve buradan hareketle “etik-yaşamsal” bir birlik oluşturulamayacağını düşünerek, Antik şehir devletlerindeki ilişkileri nazara alır.²⁹⁶ “Ahlâk” (Sitte) kavramlaştırması üzerinden oluşturduğu araştırma çerçevesi, ne devletçe düzenlenmiş yasalar ne de bireysel ahlâki kanılar barındırır. Onun yerine, öznel arası olarak pratikte hayata geçirilen tutumlara ve belli bir kamusal yaşam sistemi sonucunda oluşan “etik-yaşamsal” örflere odaklanır. Nitekim modern toplum felsefesi çerçevesinde, atomist öncüllere bu kadar bağlı kalınarak sosyal topluluğun gelişmiş biçimleri açıklanamaz. Dolayısıyla Hegel, kendi kendine tekrar eden “olumsuzlamalar” (Negationen) yoluyla, “olumsuzlayıcı” ve “öznel olanın” sürekli bir “aşılarak-ortadan-kaldırılması” (Aufhebung) üzerinde durur. Böylece etik yaşam (Sittlichkeit) adım adım olgunlaşmaktadır.²⁹⁷

Buradan hareketle; Fichte’nin tanınma teorisini yeniden yorumlayıp Hobbes’ın “mücadele” kavramıyla birleştiren Hegel, tanımayı, bireyler arasındaki etkileşimler (Wechselwirkungen) olarak tanımlar. Yani karşılıklı veya öznel arası bir biçimde özgür davranmaya yönelik talep ve kişinin kendi davranışlarını bir öteki uğruna sınırlamasıyla, öznel arası, ilerleyen aşamada hukuk ilişkisinde bir toplumsal bilinç ortaya çıkar. Dolayısıyla Hegel, toplumsal sözleşmecî geleneğe itiraz ederek insanların hayatta kalma mücadelesine bir sözleşmeyle son vermediğini savunur.

Hegel için mücadele, -mücadele sırasında oluşan ahlâki bir ortam sağlayarak-etik yaşamın tedricen daha az gelişmiş bir toplumsal durumdan daha olgun bir toplumsal duruma götürür. Bu manada yaklaşımı teleolojiktir. O nedenle, Hegel’in Jena dönemi çalışmalarında mücadele bir bütündür ve kendi içinde mücadele evreleri içerir.²⁹⁸ Bu mücadelenin son evresinde ise “dayanışma” (Solidarität) kategorisi yer

²⁹⁴ A.e., s. 24–28.

²⁹⁵ A.e., s. 29–39.

²⁹⁶ A.e., s. 31–34.

²⁹⁷ A.e., s. 35–39.

²⁹⁸ A.e., s. 40–46.

alır. Bu aşamada hukuk ilişkisiyle birbirinden yalıtılmış bireyler, etik-yaşamsal topluluk çerçevesinde iletişimsel bir temel bulurlar. Honneth'e göre, Hegel'in düşünceleri burada kesintiye uğrar ve "mutlak etik yaşamın" toplumsal ve politik ilişkilerini belirleyen düzenleyici mekanizmaları açıklamaya girişir.

Honneth, Hegel'in yarım bıraktığını düşündüğü tanınma teorisini, aile (sevgi), sivil toplum (hukuk) ve devlet (dayanışma) duraklarıyla açıklar. Nitekim Hegel, yarım bıraktığı bu girişiminde Aristotelesçi doğa teleolojisinin yerini, adım adım felsefi bilinç teorisi alır.²⁹⁹ Bu noktadan itibaren ise Hegel bir "devlet topluluğu" oluşturulmasını, "etik yaşamın" çatışmalı bir süreci olarak değil, tinin biçimlenme süreci olarak ele alır. Hegel'e göre bilinç kendisini böylece bir bütün olarak kavrama noktasına varır. Hegel'in düşüncesi buradan sonra, toplumsal ilişkilerin değişiminin analizi olmaktan çıkıp, bireyin topluma kazandırılması yönünde eğitilmesinin (Bildung) analizine dönüşür. Sonuç olarak, Honneth'in sonradan değişecek olan düşüncesine göre Hegel, insanın bir özne olarak özneler arasılığına sahip olduğu düşüncesini terk etmiştir.³⁰⁰

Honneth'e göre; Hegel'in tin kavramlaştırması, kendisini kendisinin bir ötekisi olarak yapabilme ve kendisine dönebilme (Selbtdifferenzierung) yönlerini içerir. Tin bu iki yönlü hareketin sonucunda kendini gerçekleştirir. Yani tin önce kendi içsel yapısında, sonra ise doğanın nesnelliğine doğru dışsallaşmakta ve kendi öznellik alanına geri dönmektedir. Dolayısıyla tin, din, sanat ve bilim yardımıyla kendi içsel yapısına bir bakış atar ve tekil bilinç ile söz konusu tekil bilincin değeri, sanat, din ve bilime ne kadar katkı yaptığı ile ölçülür. Yöntemsel olarak ise tinin oluşumu, ilk olarak, bireysel öznenin kendi kendisiyle var olan ilişkisi; ikinci olarak, öznelerin kendileri arasında kurumsallaşmış ilişkiler ve son olarak toplumla bütünleşmiş öznelerin dünyayla olan düşününsel ilişkileri basamaklarından geçer.³⁰¹

Honneth, burada Hegel'in Jena dönemi eserlerinde yer verdiği tanınma paradigmasına öncelikle değinir. Toplumsal yaşam adeta bir tanınma grameri üzerinden aktarılır. Karşı cinslerin birbirine duyduğu sevgi, her birinin bireyselliğinin ilk kez onay bulduğu bir tanınma ilişkisidir. Aile olarak ortaya çıkacak bu karşılıklı

²⁹⁹ A.e., s. 54–58.

³⁰⁰ A.e., s. 62. Honneth daha sonraki çalışmalarında Hegel'in özneler arasılığı terk ettiğine yönelik düşüncelerinden geri adım atacaktır.

³⁰¹ A.e., s. 64–67.

tanınmanın somutlaşması için ise, tıpkı insanın bireysel emeğiyle ortaya koyduğu somut bir aracı kazanması gibi, evliliğe ait sevginin de aile mülkü formuyla bir aracı kazanması gerekir.³⁰² Bu noktada, aile mülkünün diğer herkesçe tanınması, esasen tanıma ile dolaysız sahip olmanın dolaylanmasıdır.³⁰³

Hukukun ortaya çıktığı devletli bir toplumun oluşması sürecinde ise öncelikle aileler arasında bir tanıma süreci başlar. Zamanla devletle ortaya çıkan hukuk da “tanıyan ilişkinin” genel üretimidir.³⁰⁴ Dolayısıyla, belli bir toplumsallığın oluşabilmesi için zaten önceden beri aileler ve öznelere arası bir tanınmanın sağlanmış olması gerekir. Diğer bir deyişle, karşılıklı tanınmayı iki özneye kadar indirgeyecek olursak; her iki özne de karşılıklı tehdit altında ve kırılgan varlıklar olarak kendilerini gözlemlemeyi öğrendikleri varoluşsal birlikteliğin bilincine, ilk kez ötekinin sonluluğunun öngörülmesi sayesinde ulaşırlar. Bu hukuk alanında her özne, sevgi ilişkisinden farklı olarak, diğer öznelerin meşru taleplerine uygun davranmakla yükümlü hale gelir.³⁰⁵

Honneth, haklı olarak, Hegel’in evrensel bir istenç seviyesinde toplumsal yeniden bütünleşmenin itki gücü olarak kavradığı tanınma mücadelesinin giderilmesi için gereken hukuki formların nasıl ortaya çıkacağını ortaya koymadığını belirtir. Nitekim bireyin doğadan kopup toplumsallaşmasındaki hukuki ilişkilerinin gelişimini, tanınma mücadelesinin normatif çerçevesine dahil edilmesi salt bir öneri olarak kalır. Hegel, bu düşüncesinin analitik sonucunu takip etmeyerek esasen toplumsal etkileşimin, her bir kişinin bireysel özgüllüğünde, dayanışmacı bir tanınma duygusunu da içerebileceği sonucuna varamamıştır.³⁰⁶

Honneth önceleri Georg Herbert Mead, Donald W. Winnicott ve Jessica Benjamin gibi düşünürlerin psikanalitik yaklaşımlarıyla ampirik bir temel bulduğunu iddia ettiği gerekçelendirmesinden sonradan vazgeçmiştir.³⁰⁷ Fakat yaklaşımı,

³⁰² A.e., s. 74–77.

³⁰³ A.e., s. 95.

³⁰⁴ A.e., s. 77–81.

³⁰⁵ A.e., s. 90–93.

³⁰⁶ A.e., s. 103–111.

³⁰⁷ İlgili eserler için bkz.: George Herbert Mead, **Geist, Identität und Gesellschaft**, Frankfurt am Main, 1973; George Herbert Mead, **Gesammelte Aufsätze, 1. cilt**, ed. Hans Joas, Frankfurt am Main, 1980; George Herbert Mead, **Gesammelte Aufsätze, 2. cilt**, ed. Hans Joas, Frankfurt am Main, 1983; Donald Winnicott, **Reifungsprozesse und fordernde Umwelt**, Frankfurt am Main, 1984; Donald Winnicott, **Vom Spiel zur Kreativität**, Stuttgart, 1989; Jessica Benjamin, **The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problems of Domination**, New York, 1988.

günümüz toplumsal çatışmalarını anlayabilmek için önemli katkılar sunmaktadır. Honneth, tanınma teorisine sonradan terk edeceği psikanalitik gerekçelendirmeler ekledikten sonra, tekrar Hegel'e döner ve onun siyaset felsefesinde aile, sivil toplum ve devlet arasında ayrım yaptığını öncelikle belirtir.

Hegel'e göre "Devlette... insan akli varlık olarak, özgür olarak, kişi olarak tanınır ve muamele görür ve birey kendi açısından bu tanınmaya, kendi öz bilincinin doğallığının üstesinden gelmesi sayesinde, bir evrensele, kendinde ve kendisi için olan istence, konulmuş olan yasaya boyun eğme yoluyla layık olur. Diğer bir deyişle, insan, 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."³⁰⁸ Honneth'e göre Hegel, burada her insan öznesinin ancak ve ancak bir topluluğun üyesi olduğu kimliğiyle o toplumda tanınıyorsa herhangi bir hakkın taşıyıcısı olarak görülebileceğini savunur. Dolayısıyla, Hegel'in düşüncesinde herhangi bir hakkın taşıyıcısı olmak, yurttaşlık edimiyle iç içe geçmiştir. Honneth, burada farklı bir yol izleyerek, Darwall'ın "tanınma saygısı" (recognition respect) kavramlaştırmasına atıfla, her insanı bir kişi olarak tanınmanın, zorunlu olarak, herkese karşı, bir kişinin kendine has yahut benzersiz özelliklerinin ahlâkî açıdan bizi yükümlülük içine soktuğunu belirtir.³⁰⁹

Dolayısıyla, bir kişi, hem yurttaş olarak hem de bu yurttaş olmanın kendine has özellikleriyle saygı görür. Birinci durumda, kişiye saygı duyulmasını sağlayan yurttaşlık temelindeki ve çerçevesindeki tanınmış evrensel özelliği iken, ikinci durumda onu başka kişilerden farklı kılan özgül özelliklerine de saygı duyulur. Elbette kişiye bu şekilde saygı duyulabilmesi için o kişinin toplumsal talebiyle ortaya çıkan "akli istenç" oluşumuna katılmaya hangi öznel koşulların kişiyi yeterli kılacağı noktasında bir arka planın oluşması gerekir. Honneth burada oluşturduğu çerçeveye; kişiyi kendi özgürlüğü, yaşamı ve mülkü bakımından, devletin yetki dışı müdahalelerinden koruyan ve birinci kuşak haklar olarak bilinen liberal özgürlük haklarının, kamusal istencin oluşturulması sürecine katılımı açısından kişinin tasarrufunda olan siyasal katılım haklarının ve temel metaların dağıtılmasından adil

³⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke: in 20 Bänden*, ed. Karl Markus Michel, Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main, 1970, C. 10, s. 221 vd.

³⁰⁹ Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâkî Grameri Üzerine*, s. 180–187.

bir şekilde pay alınmasını sağlayan sosyal refah haklarının oluşturduğu çerçeveden farklı bir şema ortaya çıkarmaktadır. Honneth'e göre, bu üç hak dahilinde akılcı bir uzlaşmaya eşit katılım için bu sürece katılması beklenen herkese uygun koşullar sağlanabilmiş değildir.³¹⁰ O nedenle, sevgi ilişkisi için öz güven ne ise hukuk ilişkisi için öz saygı da aynı şeydir. Hukuki olarak aşağı görülmeyi tolere etmek, sosyal utancın kaçınılmaz biçiminde “felç edici” bir duygusuna yol açar ve bu duygudan kurtulabilmenin tek yolu etkin protesto ve direniş hareketlerine katılmaktır.³¹¹ Honneth'in burada üzerinde durduğu nokta, kişinin başkalarından farksız olarak onlarla paylaştığı performanslar değil, paylaşmadığı performanslar üzerinden kendini “değerli” hissetmesidir. Böylece Honneth, her insan öznesinin “...kolektif hiyerarşi derecelendirmesi olmadan, kendisini kendi performansları ve yetileri üzerinden toplum için deneyimleme fırsatı”na vurgu yapar.³¹²

Tanınma tarzı	Duygusal ilgi	Bilişsel saygı	Sosyal değer verme
Kişilik boyutu	İhtiyaç ve duygu doğası	İhtiyaç ve ahlâkî sorumluluk	Yetiler ve özellikler
Tanınma biçimleri	Birincil ilişkiler (Sevgi, arkadaşlık)	Hukuki ilişkiler (Haklar)	Değer topluluğu (Dayanışma)
Gelişim potansiyeli	-	Genelleme, materyalleştirme	Bireyselleştirme, eşitleme
Pratik öz-ilişki	Öz-güven	Öz-saygı	Öz-değer
Sayılmama biçimleri	Taciz-tecavüz	Hak reddetme, dışlama	Aşağılama ve dışlama
Tehdit altındaki kişilik unsurları	Fiziksel bütünlük	Sosyal bütünlük	“Onur”, itibar

Tablo 2.3. Toplumsal Tanınma İlişkilerinin Yapısı³¹³

Honneth “tanınmanın” çerçevesini çizdikten sonra “tanınmamanın” ya da “sayılmamanın” formlarını açıklamaya girişir. Ona göre, “tecavüz”, “hak tanımama” ve “itibarsızlaştırma” başlıca sayılmama biçimlerindendir. Tecavüz ve taciz, doğrudan kişinin fiziksel bütünlüğüne yönelirken, hak tanımama, toplumsal bütünlüğüne ve

³¹⁰ A.e., s. 189–195.

³¹¹ A.e., s. 197–204.

³¹² A.e., s. 208–215.

³¹³ A.e., s. 214.

itibarsızlaştırma, onuruna ve itibarına yönelir. Honneth, aileden ve sivil toplumdan başlayan tanınmama formlarını adım adım bu şekilde açıklar. Dolayısıyla buradaki yaklaşımı her bir toplumsal alandaki (sphere) tanınmama formlarına ilişkindir. Bu sayılmama ya da tanınmama biçimleri, bireyin kişisel özgürlüğünü yalnızca şiddet içeren bir şekilde kısıtlamakla kalmaz, aynı zamanda kişinin tam olarak yetkin, ahlâkî olarak eşit haklara sahip bir “etkileşim eşi” statüsüne sahip olmadığı duygusuyla onu baş başa bırakır.³¹⁴

Bununla beraber, tanınma alanlarının hepsi toplumsal çatışmaları tetikleyebilecek ahlâki gerilim içermezler çünkü tanınma alanlarının sosyal bir çatışmaya dönüşebilmesi için bireysel niyetlerin ve tecrübelerin üstünde kolektif bir harekete dönüşebilmesi ve bu anlamda “genelleştirilebilmesi” gerekir. Dolayısıyla, bir toplumsal hareketin ortaya çıkmasını sağlayan soyut ve kişisel olmayan amaçlar ile o harekete katılan üyelerin kendilerine has “yaralanma” (Beleidigung) biçimleri arasında kolektif bir kimliğin oluşmasını sağlayacak düzeyde semantik bir köprü kurulması da gerekir. Burada kolektif bir harekete katılarak politik eylemlerde bulunan kişiler, edilgen bir biçimde katlandıkları ağır aşağılanma durumundan çıkarak, yeni ve olumlu bir öz ilişkiye ulaşmaktadır. Nitekim herhangi bir kolektif grubun üyeleri kendi aralarında karşılıklı “değer vermenin” bir türünü mümkün hale getirerek, grup içi dayanışmayı başardıklarında, bu tanınma deneyimi de güçlendirici bir unsur olarak ortaya çıkar. Honneth, burada kolektif grupların kimlikleriyle uyumlu çıkarları ise “...bireylerin kendi üreme koşullarını en azından sürdürmeye çalışmak zorunda oldukları için ekonomik ve toplumsal durumda bireylerin kenetlendikleri, amaca yönelik ‘temel uyumlanmalar’” (Grundorientierungen) olarak nitelendirir. Çıkar ve kimlik uyuşması kapsamında Honneth, sınıfsal çatışmaların da, Marx’ın işçi sınıfının ilk örgütlenme çabalarında gözlemlediği hareketin kapsamlı amaçlarını “itibar” (Würde) kavramıyla özetlemesiyle ve E. P. Thompson’un toplumsal ayaklanmanın hiçbir zaman yalnızca ekonomik aciliyet ve yoksunluk deneyimlerinin doğrudan ilgili olmadığıyla örneklendirir.³¹⁵

Honneth, “sevgi”, “hak” ve “dayanışma” momentlerini serimlerken ise bunların teleolojik basamaklar olmadığını vurgular. Zira insan öznelerinin kendilerine

³¹⁴ A.e., s. 217–220.

³¹⁵ A.e., s. 259–266.

karşı olumlayıcı bir tavra ulaşabilmeleri, “sevgi”, “hak” ve “değer verme” şeklindeki üç tanınma biçiminin de aynı anda sağlanması ile mümkündür. Dolayısıyla, aileden başlayarak kazanılan “öz güven”, “öz saygı” ve “öz değer”, bireyin, devletli bir toplum içerisinde tüzel bir kişi olarak kendisini hem özerk hem de bireysel bir varlık olarak görmesini sağlayarak, kendi amaç ve istekleriyle kendisini özdeşleştirebilmesini mümkün kılar. Buradan hareketle, Honneth, tanınma yaklaşımını Kant’ın ahlâk teorisi ile komüniteryen teoriler arasında bir yerde konumlandırır. Nitekim ona göre Hegel’in “etik yaşam” (Sittlichkeit) kavramıyla kastettiği, bireylerin kendini gerçekleştirmeye (Selbstverwirklichung) zorunlu olarak öncül olan özneler arası koşullar bütünüdür.³¹⁶ Dolayısıyla bireyler, kendini gerçekleştirmeye “onlarla uzlaşan ya da onları cesaretlendiren bir başkasının bakış açısı üzerinden kendileriyle belli özellik ve yetilerin, kendilerine karşılık geldiği bir varlık olarak ilişki kurmayı öğrenmeleri sayesinde kişi olarak kendilerini...” yorumlayabilmeleri ile ulaşabilirler. Öz güven imkânı, sevgi deneyimine, öz saygı imkânı hukuki tanınma deneyimine ve öz değer imkânı dayanışma deneyimine içkin olduğu için, Honneth’e göre “zorlanmama” ya da “özgürlük”, yalnızca dışsal zorlama ya da etkinin mevcut olmaması değil, aynı zamanda içsel ve psikolojik engellemelerin yahut korkuların olmamasıdır ve birey bu özgürlüğü kendi etkileşim eşinin yardımıyla kazanabilir.³¹⁷

Honneth, daha sonra tanınma teorisine yöneltlen eleştirilerle epistemolojik ve ontolojik pozisyonunu belirgin hale getirmeye zorlanmıştır. Ona göre tanınma teorisi ne salt bir inşacılık (Konstruktivismus) ne de salt bir temsilcilik (Repräsentationalismus) çerçevesi ve temeli ortaya koyar. Bu bağlamda, tanınma teorisinin atfedici (attributiv) mi yoksa alımlayıcı (rezeptiv) bir edim mi olduğu tartışmasıyla ilgili olarak, tanınma yaklaşımının atfedici (attributiv) bir bakış sunduğunu savunur. Zira zaten “tanınma”, bahse konu öznenin daha önceden sahip olmadığı bir statüyü ona verdiğinden, burada bağımsız olarak ortaya çıkan bir statünün belli bir tür algısı söz konusu değildir. Bu anlamda başka kimseleri tanımamız, kendimizi ifade etmeye çalıştığımız gerekçeler tarafından güdülenirse, bir eylem olarak kavranabilir ve geniş bir ahlâkî tartışmanın parçası olabilir. Oysaki tanınma yaklaşımını algısal bir temele oturtmak, onu ahlâkî temelden yoksun bırakır.

³¹⁶ A.e., s. 270–275.

³¹⁷ A.e., s. 276–278.

Honneth, tanınma davranışının uygunluğunun tek bir kültür için normatif geçerlilik kazandığını teslim eder. Fakat bunun sınırlarını tanınma ediminin, kişinin özerk olmasının gerek ve yeter şartı olan, atfedici bir edim olduğu savıyla çizer. Nitekim kendisinin başkalarınca belli bir biçimde tanınmış olduğunun bilincinde olan bir kişi, tam anlamıyla “özgür” olabilir ve hem başkalarıyla hem de kendisiyle akla dayalı bir ilişki kurabilir.³¹⁸ Burada bireyin kendi kültürel arka planındaki normatif varsayımları sayesinde, özne olarak bireye karşılık gelen yetileri, ancak ve ancak söz konusu bireyin etkileşimin eşlerinin tanıma davranışlarında değerli olarak desteklendiği zaman gerçekten onaylanabilir. Dolayısıyla, bir toplumdaki fertlerin kültürel arka planının ufkunu çizdiği tanınma davranışının yönünü belirleyen şey, bahse konu çerçevede kişinin kendi amaçları değil, kişinin kendisinin ve ötekinin değerlendirmeye açık özellikleridir.³¹⁹

2.3.3. Axel Honneth’in Toplumsal Özgürlük Yaklaşımı

Honneth, 1990’ların başında ortaya attığı tanınma teorisinden sonraki kendi felsefi sisteminin en büyük revizyonlarından biri olan “Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri” başlıklı çalışmasında; tanınma teorisini, Hegelyan yanı ağır basan “toplumsal özgürlük” yaklaşımıyla bir araya getirme girişiminde bulunur. Daha önce tanınma teorisini ortaya koyarken Georg Herbert Mead’ın psikanaliz yaklaşımlarına başvururken Özgürlük Hukuku başlıklı çalışmasında Hegel’e sıklıkla başvurarak kişisel ilişkileri, piyasa alanını ve politik kamusal alanı tarihselleştirmeye girişir. Temel olarak bu çalışmasındaki amacı, modern liberal-demokratik toplumların içinden, bireylerin kendi kendini gerçekleştirmesi için gereken etik koşulları güvence altına alan yetenekleri “rasyonel” olarak haklı gösterebilecek normları, uygulamaları ve kurumları yeniden inşa etmektir. “Normatif rekonstrüksiyon”³²⁰ olarak nitelendirdiği araştırma yönteminde, toplumsal gerçekliklerin ve mevcut toplumsal ilişkilerin eleştirel bir analizi ile bunların altında yatan normatif idealleri, değerleri ve prensipleri keşfetmeye çalışır. Honneth, bu yöntemle, toplumun yüzeyindeki toplumsal pratiklerin ve kurumların meşruiyetini sağlayan daha derin ahlaki anlayışları ve adalet normlarını aydınlatmayı amaçlar.

³¹⁸ A.e., s. 301–308.

³¹⁹ A.e., s. 314.

³²⁰ Türkçe literatürde “normatif yeniden yapılandırma” veya “normatif yeniden inşa” olarak da nitelendirilmektedir.

Normatif rekonstrüksiyon, Hegel'in tanımında olduğu gibi, toplumsal evrimin ve etkileşimin bir parçası olan farkındalık ve tanıma süreçlerine odaklanır. Honneth bu süreci, bireylerin ve grupların toplumsal mücadeleler aracılığıyla kendi kimliklerini ve toplumsal konumlarını nasıl şekillendirdiklerini anlamak için kullanır. Bu mücadeleler, genellikle mevcut toplumsal düzenin adaletsizliklerine ve eşitsizliklerine meydan okuyan, bu yüzden de toplumun normatif yapısını yeniden inşa etmeye yönelik talepler içerir.

Honneth'in bu yaklaşımı, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori geleneğinin bir uzantısı olarak, özellikle Jürgen Habermas'ın "iletişimsel eylem teorisi" ile bazı paralellikler taşır. Ancak Honneth, toplumsal çatışma ve mücadeleleri, bireylerin toplumsal dünyada kendilerini nasıl tanımladıkları ve tanıma süreçlerinin nasıl toplumsal değişimi tetiklediğı üzerinden daha ayrıntılı incelemeye alır. Bu, bireylerin ve grupların özgürlük, eşitlik ve adalet gibi normatif idealler doğrultusunda, kendilerini ve toplumsal yapıları nasıl dönüştürebileceklerine dair bir çerçeve sunar.

Bu bağlamda, tanınma teorisinde, bireyin kendini gerçekleştirme için gerekli özneler arası tanıma, ön koşulları (sevgi, haklar ve dayanışma) yarı-antropolojik bir açıklamayken, Özgürlük Hukuku, modern toplumları oluşturan ve özgürlük sağlayan normların ve kurumların rasyonel yeniden inşasını içerir. Birincisi evrenselci, ikincisi tarihselci bir içerik sunar. Fakat Honneth, özneler arası tanıma etkileşimleri ve toplumsal kurumlar arasındaki bağlantıyı açıkça vurgular ve ikincisinin, birincisinin "kalıcı somutlaşmış örnekleri olarak görüldüğüne" dikkat çeker.

Toplumsal özgürlükle ilgili olarak; negatif özgürlük, genel anlamda engellerin, bariyerlerin ve kısıtlamaların olmamasıdır. Birey bu çerçevede; eylemler kendisine açık olduğı ölçüde negatif özgürlüğe sahiptir. Pozitif özgürlük ise bireyin ya da kişinin, hayatını kontrol altına alacak temel amaçlarını gerçekleştirebilecek şekilde hareket etme olasılığıdır. Negatif özgürlük, genelde bireysel faillere atfedilirken, pozitif özgürlük; ya kolektivitelere ya da kolektivitelerin üyeleri olarak düşünülen bireylere atfedilir.³²¹ Isaah Berlin'in tanımladığı bu özgürlük biçimi, sadece bir özgürlük türü değildir, aynı zamanda belirli bir politik idealin rakip ve birbiriyle uyuşmayan yorumlarıdır. Yer yer "kendini gerçekleştirme" veya "kendi kaderini tayin

³²¹ Ian Carter, "Positive and Negative Liberty", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2021, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>, 25.05.2024.

etme” olarak tartışılan özgürlük anlayışlarının tartışma odağını, liberallerin izin vermediği devlet müdahalesinin gerekli olup olmadığı tartışması oluşturur. Berlin’in belirttiği şekliyle; negatif özgürlük kavramlaştırmasında “öznenin- bir kişinin ya da kişilerden oluşan grubun- diğer kişilerin müdahalesi olmaksızın yapabildiği ya da olabildiği şeyi yapmaya ya da olmaya bırakıldığı ya da bırakılması gereken alan nedir?” sorusu sorulurken, pozitif özgürlük kavramlaştırmasında "Bir kişinin bunu yapmak yerine bunu yapmasını ya da olmasını belirleyebilecek kontrol ya da müdahalelerin kaynağı nedir ya da kimdir?’ sorusu cevaplandırılmaya çalışılır.³²²

Pozitif özgürlük fikrinin otoriterleştirme tehlikesi taşıyıp taşımadığı da bu çerçevede tartışılır. Örneğin, sürekli ezilen bir azınlığın mensupları, her ne kadar demokratik bir sürece katılsalar da baskı altında olacaklardır ve özgür olmayacaklardır. Kaldı ki çoğunluğun bile özgürlük adına baskı altına alınabilmesi mümkündür. Skalanın diğer ucunda ise toplumdaki dış sınırlamaların uç boyutlara ulaşma ihtimali vardır. Bu tür sınırlamalarla karşılaşan insanlar içine kapanacak ve toplumsal talepkârlıkları düşük olacaktır. Humboldt ve Mill gibi kimi yazarlar da, bireylerin kendi iç yetilerini, kendi iç mantıkları çerçevesinde geliştirmesine vurgu yapmıştır. Kişisel gelişim dışarıdan empoze edilmemelidir, bireylerin içinden gelmelidir. Kimi pozitif özgürlük yorumcuları, baskıcı dayatma ve manipölasyon olmadan benliğin toplumsal olarak inşa edilip edilmediğini tartışır. Zaman zaman bazı faaliyetlerin sübvansiyonu ve kamusal müdahaleler ile “kamusal aydınlanma” yaratılması da amaçlanabilir. Kimi yazarlar bu tür kamusal müdahaleleri anti-paternalist bulmuştur. Negatif özgürlükler kapsamında Berlin, ekonomik ve toplumsal dezavantajları doğal engellerle bir tutarak, bunların negatif özgürlük üzerinde bir kısıtlama oluşturmadığını savunmuştur. Pozitif özgürlük perspektifinden bakıldığında, bir kamu otoritesinin görevi ekonomik ve toplumsal dezavantajların ortadan kaldırılmasıdır.

Negatif özgürlük kavramı ile birlikte ele alınan kavramlardan biri de, Pettit’in “tahakkümsüzlük” kavramıdır. Köle-efendi ilişkisinde olduğu gibi, bir kölenin efendisi köleye müdahale etmese bile, efendi köleye sürekli olarak her türlü

³²² Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, **Four Essays on Liberty**, ed. Isaiah Berlin, London, Oxford University Press, 1969, s. 121–122.

müdahalede bulunma statüsüne sahiptir. Bu durum içerisindeki bir köle, efendinin tahakkümü altındadır.³²³

Berlin'in negatif-pozitif özgürlük dikotomisi de eleştirilmiştir. Amerikalı hukuk filozofu Gerald MacCallum, özgürlük birçok yorumu mümkün iken, ikili bir ayrım çerçevesinde değerlendirilmesinin yapay olduğunu düşünür. MacCallum'a göre; özgürlük, üçlü bir ilişkidir: bir fail, belirli engelleyici koşullar ve failin belirli eylemleri veya oluşları.³²⁴ O nedenle, özgürlüğün varlığına veya yokluğuna yönelik bir tartışma; neyin veya kimin fail sayılacağı, neyin özgürlük üzerinde bir kısıtlama veya sınırlama sayılacağı, failin neyi gerçekleştirip gerçekleştirilmemekte özgür olduğunu içermek zorundadır. Böylece, MacCallum, meta-teorik bir pozisyon sunar.

Özgürlük kavramlaştırmalarıyla ilgili başka bir tartışma ise özgür olmanın ya da olmamanın salt kişiler arası ilişkiler ile mi ilgili olup olmadığıdır. Kimi yazarlar, kişisel olmayan ekonomik güçlüklerin yarattığı kısıtlamaları ve engelleri önemseyerek bunların insanları özgür olmaktan çıkarıp çıkarmadığını sorgulamış, en iyi ihtimalle özgürlüğü kısıtladığını savunmuşlardır. Negatif özgürlük perspektifinden bakanlar ise “kasıtlı olarak getirilen kısıtlamaları” özgürlüğe yönelik bir kısıtlama olarak kabul eder.³²⁵ Bu çerçevede, önemli bir tartışma da, sosyalistlerin veya eşitlikçilerin kapitalist bir toplumda yoksulların özgür olup olmadığını ya da zenginlere kıyasla daha az özgür olduğunu savunma eğilimindeyken, liberteryenlerin yoksulların kapitalist bir toplumda daha özgür olmadığını savunma eğiliminde olmalarıdır. Örneğin Steiner, özgürlüğe yönelik tüm tehditleri ve onların getirdiği maliyetleri, özgürlüğü kısıtlayıcı engeller çerçevesinin dışına çıkartır.³²⁶ Ronald Dworkin ve Rawls, özgürlüğü dağıtılan bir kamusal mal olarak kabul ederek, maksimum veya eşit özgürlük hakkındaki iddiaların özgürlüğün dışındaki değerlere atıfta bulunduğunu savunur.³²⁷

³²³ Philip Pettit, “The Instability of Freedom as Non-Interference: The Case of Isaiah Berlin”, **Ethics**, C. 121, 2011, s. 693–716.

³²⁴ Gerald C. MacCallum, “Negative and Positive Freedom”, **Philosophical Review**, C. 76, 1967, s. 312–334.

³²⁵ Friedrich August von Hayek, **The Constitution of Liberty**, London, Routledge & Kegan Paul, 1960; Friedrich August von Hayek, **Law, Legislation and Liberty**, London, Routledge, 1982.

³²⁶ Hillel Steiner, **An Essay on Rights**, Oxford, Blackwell, 1994.

³²⁷ Ronald Dworkin, **Taking Rights Seriously**, London, Duckworth, 1977; Ronald Dworkin, **Justice for Hedgehogs**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2011; John Rawls, **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1991.

Negatif-özgürlük tartışması çerçevesinde tartışılan başka bir konu ise özgürlüğün nasıl ölçülebileceğidir. Örneğin, tüm seçenekler özgürlük açısından aynı mı sayılmalıdır yoksa diğer değerler bakımından önem sırasına tâbi olabilirler mi? Bir eylemin fiziksel olarak oluşturduğu imkânsızlık, aynı eylemin zorluğunun, maliyetinin ve cezalandırılabilirliğinin yarattığı özgürlüksüzlük ile nasıl karşılaştırılabilir?

Charles Taylor da, Honneth'in reflexive (düşünsel) özgürlük kavramlaştırmalarına yakın bir şekilde “egzersiz özgürlük” kavramını ortaya atmıştır.³²⁸ Özgürlük, bu şekilde bir pratik ya da egzersiz olarak yorumlanırsa, bazı şeyler yapma konusundaki kısıtlamaların olmaması değil, bazı şeyleri belli şekillerde yapmak ya da diğer bir ifadeyle, kişinin gerçek benliğini gerçekleştirip rasyonel ve iyi bilgilendirilmiş kararlar temelinde hareket etmesinden oluşur. Özgürlük kavramlaştırmalarına yönelik kavramlaştırma ailelerinin odaklandığı ortak nokta, teorisyenlerin benliği nasıl kavradığıyla ilişkilidir.

Bağlantılı olarak, bu teorileştirme girişimine demokratik etik yaşamın öncelikle bir tasvirini yaparak başlayan Honneth, “toplumsal özgürlük” kavramının neden önemli olduğuna yer verir.³²⁹ Demokratik etik yaşam, tıpkı etik yaşam (Sittlichkeit) tanımı gibi, verili toplumsal ilkelerin ve uygulamaların ve toplumsal kurumlarda hüküm süren normların bir toplamıdır.³³⁰ Hegelyan bir kavramlaştırma olan “Sittlichkeit” kavramı, farklılık yoluyla dolaysız birlikten, dolayimli birliğe geçişi ve toplumsal özgürlüğü; bireyin, devleti kendi rasyonel kapasitelerinin gelişimini ve dolayısıyla kendini gerçekleştirmesini teşvik etmeye yardım eden bir durum olarak tanımlar. Birey burada “kendi kaderini tayin eden” ve rasyonel olarak öz düşünsel (reflexive) bir fail olarak tasavvur edilir ve “kendi kaderini gerçekleştirmek” için toplumsal kurumların yardımına ihtiyaç duyar. Bu çerçevede, toplumsal süreçler ve kurumlar, bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerine yardımcı olan iletişimselliği ve

³²⁸ Charles Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty”, **The Idea of Freedom**, ed. Alan Ryan, Oxford, Oxford University Press, 1979.

³²⁹ Honneth, “toplumsal özgürlük” kavramlaştırmasını Hegel’in Hukuk Felsefesi’ndeki Sittlichkeit bölümlerini tasvir etmek için kullanan Frederick Neuhouser’dan almıştır. İlgili çalışma için bkz.: F. Neuhouser (2000). *Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom*. Harvard University Press, s. 6.

³³⁰ Honneth, **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 1.

özelliklerinin gelişimini ne kadar iyi destekledikleri (eğer destekliyorlarsa) bakımından değerlendirilir.³³¹

Honneth'in yaklaşımı bu nedenle “temelci” (foundationalist) sayılamayacak bir içerik sunar. Zira “etik” sayılabilecek toplumsal yaşam biçimleri, verili bir toplumda gerçekleştirilebilmiştir.³³² Nitekim Honneth, burada toplumsal patolojileri, diğer toplumsal sapmaları ve toplumsal dünyayı devrimlerin yoluyla ele almayı gerektirecek şeyler olarak düşünmez. Bilakis, Honneth reformist bir yönelimle, içkin bir eleştiri yöneltir. Toplumsal patolojiler, toplumsal dokuya zaten gömülü olan ve temel değişiklikler yapılmadan gerçekleştirilebilecek normlardan sapmalar olarak değerlendirilir.³³³ Honneth, toplumsal patoloji kavramlaştırmasına daha sonra şu şekilde açıklık getirmiştir: Toplumsal patoloji kavramlaştırmasını “anemi”, “patoloji” ya da “toplumsal bütünün işlevsel yetersizliğine” atıfta bulunarak açıklar. Burada Honneth, Hannah Arendt'in “özel tüketimcilik eğilimi” ve Durkheim'in “anomik çözülme” kavramlaştırmalarına yer verir. Durkheim'in yaklaşımı, bireyin “ahlâkî izolasyonunu” ve “parçalanmasını” da içerir. Dolayısıyla, toplumsal patoloji, bireyleşme ve toplumsal çevre arasındaki ilişkide bir şeylerin yanlış gitmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle; bu sorunlar, toplumsal uyum sorunları olarak görülmelidir.³³⁴ Toplumsal patolojilerin ortaya çıkması, toplumsal kurumların, bireyin bağlayıcı bir şekilde bu kurumlar tarafından toplumsallaşmasının talep edilemeyecek kadar zayıflaması ve bireyi, yaşamdaki birçok durumda rehberlikten yoksun bırakması anlamına gelir. Çünkü verili bir toplumsal düzende, toplumsal kurumlar aracılığıyla, toplumsal düzenin kendisini yeniden ürettiği bir işlev bulunur. Böylece toplumsal patoloji; “...bir toplum düzenlenmesinde, hâkim değerlerine göre, toplumsallaşma, doğanın işlenmesi ve tanınma ilişkilerinin düzenlenmesi gibi işlevsel döngüler içerisinde üstlendiği görevlerden birinde başarısız...” olma durumudur.³³⁵

³³¹ Paul Giladi, “Hegelian Sittlichkeit, Deweyan Democracy, and Honnethian Relational Institutions: Beyond Kantian Practical Philosophy”, **Hegel and Contemporary Practical Philosophy: Beyond Kantian Constructivism**, ed. James Gledhill, Sebastian Stein, New York, Routledge, 2019, s. 5–10.

³³² Honneth, **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 8.

³³³ Fabian Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 143.

³³⁴ Axel Honneth, “The Diseases of Society”, **German Perspectives on the Social Sciences**, C. 81, No: 3, 2014, s. 684–690.

³³⁵ **A.e.**, s. 690–699.

Freyenhagen, Honneth'in teorileştirme girişimini dayandırdığı toplumsal patojileri şöyle sıralar. Piyasayla ilgili olarak;³³⁶

- 1) Şirketlerin ihtiyaçlarımızı kontrol etmesi (Bizim şirketleri ihtiyaçlarımız doğrultusunda kontrol etmemiz yerine),
- 2) Kapitalist işgücü piyasasının ilk evrelerindeki ölçsüzlük,
- 3) İşçilerin masa başına oturtulması ve toplumsal iş birliğine anlamlı katkıda bulunduklarının kabul edilmesinin imkânsız hale gelmesi,
- 4) İşgücü, sermaye ve finans piyasalarının kuralsızlaştırılması, işçilerin sosyal ve yasal korunmasında ve gerçek gelirlerinde kesintilerin yanı sıra sorumluluğun giderek bireyselleşmesi,
- Demokratik irade oluşumuyla bağlantılı olarak;
- 5) Medyanın ticarileşmesi,
- 6) Medyanın insanların gerçekliği algılama biçimlerini ve gerçekliğin hangi yönlerine dikkat ettiklerini kontrol etmesiyle ilgili gelişmeler,
- 7) Kamusal alanın karşılıklı olarak izole edilmiş nişlere bölünmesi (Belki de kısmen internet nedeniyle),
- 8) Kamusal alanın tek tipleşmesi,
- 9) Tüketimcilik,
- 10) Kamusal alanın milliyetçi bir şekilde kötüye kullanılması,
- 11) İster milliyetçi,
- 12) İster sınıf temelli olsun, hukukun üstünlüğünün kötüye kullanılması,
- 13) Şirket kapitalizminin finansal krizlere (muhtemelen özellikle borç krizlerine) katkıda bulunması ve lobilerin etkisinin artması ve siyasi partilerin güç kartellerine dönüşmesi ve siyasi ilgisizlik nedeniyle yanlış gelişmenin (Fehlentwicklung) ortaya çıkması.

Fakat buradaki sorun, toplumsal patolojilerin ortadan kaldırılabilmesiyle, “etik” olarak kabul edilen toplumsal bir kurumun ve/veya etik yaşamın daha somut bir hale getirilmesidir. Dolayısıyla, Honneth, en baştan tıpkı Habermas gibi, Aydınlanma değerlerini doğrudan doğruya yadsımaz. Başka bir deyişle, her ne kadar fikirleri adalet ve meşruiyete dayanan ana akım liberal politika felsefesinden ayrılrsa da³³⁷, “Özgürlük

³³⁶ Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, s. 147–148.

³³⁷ Axel Honneth, “Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy”, **The Handbook of Critical Theory**, ed. D. Rasmussen, Oxford, Blackwell, 1996, s. 371–375.

Hukuku” başlıklı çalışmasında “adalet” kavramı etrafında bir tartışma sürdürür ve “adalet” kavramını, prosedürel yorumlamaların ötesine genişletmeye çalışır. Yapılması gereken; etik politik kurumların daha kapsayıcı, daha somut, görece daha iyileştirilmiş hale getirilmesidir. Honneth burada “etik politik kurumlar” kavramlaştırması dahilinde, halk eğer mevcut toplumsal kurumları destekliyorsa, halkın bu kurumları şimdiye kadar “en ilerici kurumlar” olarak gördüğünü varsayımsal olarak kabul etmektedir. Fakat bazı toplumsal kurumların, bazı özgürlükleri garanti altına alması ve insanların bunları aktif olarak yeniden üretmesi, insanların bu kurumların şimdiye kadarki “en iyi kurumlar” olduğunu düşündükleri hatta yerine göre bahsedilen toplumsal kurumların aldıkları desteği hak ettikleri anlamına gelmeyebilir. Honneth, burada halka bir parça güvenerek, tamamıyla yanlış bir bilinç içinde olmadıklarını varsayımsal olarak kabul etmiş olur.³³⁸ Böylelikle, toplumsal yeniden üretimin, toplumu oluşturan kurumlar ve değerler aracılığıyla gerçekleştirilmesi, kademeli olarak insanlığın ilerlemesini de sağlamış olur.³³⁹ Honneth’in temelci olmayan bu yaklaşımındaki temel kıstası, Hegel’in ortaya attığı “herkese hakkını verme” mefhumudur. Yani hiçbir zaman sona ermeyen, sürekli gelişen ve dönüşen, her zaman daha iyi, daha adil ve herkese hakkını veren bir toplumsal düzen kurulabilir.

Honneth’in bu çalışması geniş bir çerçevede, verili bir toplumun negatif özgürlükten pozitif özgürlüğe ilerlemesini içerir. Bu kapsamda, “özgürlük” ve “özerklik” arasındaki ilişki Honneth’in çalışmasının çıkış noktasını oluşturur. Zira ona göre özerklik (autonomy), bireysel özgürlük ile toplum arasında bir bağ kurar. Esasen Rousseau’ya ve Kant’a kadar götürülebilen bu düşüncede Kant, özerkliği; ilk olarak, “iradenin eğilim ya da arzusun tahakkümünden özgürlüğü ya da bağımsızlığı” ve ikincil olarak, “başkalarının tahakkümünden bağımsızlığı” olarak kavrar.³⁴⁰ Böylece esasen Kant, özgürlüğün basit bir şekilde, “seçim yapma kapasitesi” değil, “failin benimsediği nedenlere dayanarak hareket etme kapasitesi” olarak tanımlamış olur. Fakat Kant, bu noktada kötü ve keyfî bir kararın verilmesi ihtimalini de hesaba katar ve köklerini bireyde değil, toplumda ya da insan türünün tarihinde arar.

³³⁸ Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, s. 141.

³³⁹ Honneth, **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 9.

³⁴⁰ Guyer’den (2003) akt. Kenneth Baynes, “Freedom as Autonomy”, **The Oxford Handbook of Continental Philosophy**, ed. Brian Leiter, Michael Rosen, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 558.

Kant, Rousseau'dan farklı olarak, bireysel özerklik ile toplumsal bağımlılığın uzlaşmasının tek yolu olarak halk egemenliğini görmez. Bilakis, temel liberal hakları içeren, güçler ayrılığını ve hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetim biçimini benimseyerek demokratik hakları, bir dizi doğal hak ile ilişkilendirir. Hegel ise başkalarına kaçınılmaz olarak bağımlı olmasına karşın, insanın nasıl özerk olabileceğini sorunsallaştırır. Yani “kendini gerçekleştirme” (kişisel özgürlük) ile “kendi kaderini tayin etme” (ahlâkî özerklik) arasında toplumsal kurumlarda ve uygulamalarda somutlaşan farklı “tanınma biçimlerinin” gerektiğini savunur.³⁴¹ Dolayısıyla, Hegel, Kant'ın tanımladığı anlamda kural ile eylem arasında her zaman bir boşluk olacağını savunur (Fenomenoloji, 605. ve 626. paragraflar). Böylece, bir eylem tanımı, yalnızca bireysel bir mesele olamaz. Özgürlük, aynı zamanda toplumsal bir statüdür. Kişi, tek başına bir kural etrafında hareket edemez. Bireysel özgürlük, köle-efendi diyalektiğinde olduğu gibi karşılıklı tanınma gerektirir. Kural ile eylem arasındaki boşluk böylelikle “toplumsallaşma” ile doldurulur.³⁴²

Hegel'in Hukuk Felsefesi'nde gösterdiği gibi, vatandaşlık etrafında üyelere atfedilen toplumsal statü; mülk sahibi olma ve sözleşme yapma haklarıdır. Fakat bu tüzel kişilik hakları, basit bir tanınma biçimidir. Daha ileri, belirgin ahlâkî kavramlar eklenmeden eksik ve istikrarsızdır (Hukuk Felsefesi, 141. Paragraf). Ailedeki, sivil toplumdaki ve anayasal devletteki tanınma biçimleri, ahlâkî iradeyi “somutlaştırmaya” ve toplumsal çatışmayı kısmen önlemeye yarar. Bu nedenle özgürlük, nihai olarak devlette gerçekleşir (Hukuk Felsefesi, 257. paragraf). Honneth, burada Hegel'i takip ederek şöyle der: “Özerkliğe ilişkin sosyal ya da ilişkisel açıklamaların temel içgörüsü, tam özerkliğin- kişinin kendi değerli yaşam anlayışını geliştirmesi ve sürdürmesi için gerçek ve etkili kapasite- yalnızca toplumsal olarak destekleyici koşullar altında elde edilebilir. Çaresiz bebeklikten, olgun özerkliğe giden yolda, kendi duygularımıza ve sevgilerimize güvenebilmemiz, inandığımız şeyleri savunabilmemiz ve projelerimizi ve başarılarımızı değerli bulmamız etkileyici bir başarıdır.³⁴³ Özerk bir kişi olarak, kişinin kendisiyle ilişkisi, böylelikle süregelen özneler arası bir sürecin sonucudur.”³⁴⁴ Böylece, Honneth için özerklik kavramı; yalnızca öz saygıyı (bir vatandaşın yasal veya

³⁴¹ A.e., s. 559–562.

³⁴² A.e., s. 563–564.

³⁴³ Joel Anderson, Axel Honneth, “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, **Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays**, ed. John Christman, Joel Anderson, New York, 2005, s. 130.

³⁴⁴ A.e., s. 131.

siyasi statüsüyle) değil, aynı zamanda öz güveni (yakın ilişkiler yoluyla geliştirilen) ve öz değeri (self-esteem) (kültürel ve toplumsal tanınmayla bağlantılı) içerir.³⁴⁵ Bunun sonucunda, esasen farklı özerklik biçimlerinden bahsetmek mümkündür. Ahlâki, etik, yasal, politik ve toplumsal özerklik. Bunların her biri politik özgürlük kavramlaştırmasında belirgin bir rol oynasa da, diğerlerine eş değer ve baskın bir hale gelemmez.³⁴⁶ Honneth'in, adil olan ile ilişkilendirdiği özerklik kavrayışında, adil olan "...tüm üyelerin özerkliğini koruyan, geliştiren veya gerçekleştiren şeydir."³⁴⁷

"Negatif özgürlük" tanımı içerisinde ilk önce Thomas Hobbes'un özgürlük anlayışını ele alır. Hobbes'a göre özgürlük, "...kelimenin uygun anlamına göre dışsal engellerin yokluğu (olarak) anlaşılır."³⁴⁸ Fakat Hobbes burada, belirli bir toplum içerisindeki bireylerin benmerkezci çıkarları etrafında şekillenen bir özgürlük tanımı yaptığı için, bu tanımda insanların birbiriyle olan etkileşimine ve hukuki bir düzenin ortaya çıkmasına yer yoktur. Bunun sonucu olarak, korunması gereken negatif özgürlük alanı, güvenlik adına kısıtlanır. Nitekim bu özgürlük tanımlaması, bireylerin özgür olabilmeleri için kendi kararlarını alabilmelerini ve kendilerinin veya başkalarının iradelerini etkileyebilmelerini varsayan Antik düşünceyle çelişmektedir.³⁴⁹

Özgürlük-özerklik ilişkisi içerisinde önemli olan diğer bir kavramlaştırma ise "irade" kavramıdır. "İrade" ve "keyfilik" kavramları ve bu kavramların, "hak" kavramıyla ilişkisi başlıca tartışılan noktalardan biridir. Örneğin; Hegel'in bu kavramlar arasındaki ilişkiye dönük tutumu önemli bir tartışma odağı oluşturur. Kimi düşünürlere göre Hegel; iradeyi, hakkın kaynağı olarak kabul eder.³⁵⁰ Zira kişinin iradesi öncelikle keyfi bir iradedir. Fakat daha sonra toplumsallaşmayla ve hak sahibi olmayla birlikte bu keyfi irade, devlet ve hak sahibi olma içerisinde tutarlı ve düzenli bir bütün haline getirilir. Buna göre; iradenin önceliği, devletin temelini oluşturmaya devam eder. İrade; bizi, böylece, yasaların, ahlâkî normların, örgütlü toplumsal birliklerin ve nihai olarak toplumun, devletin ve hak sahipliğinin oluşumuna götürür.

³⁴⁵ Baynes, "Freedom as Autonomy", s. 580.

³⁴⁶ Rainer Forst, "Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy", **Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays**, ed. John Christman, Joel Anderson, New York, 2005, s. 229.

³⁴⁷ Honneth, **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 15–21.

³⁴⁸ Thomas Hobbes, **Leviathan**, London, Pelican, 1968, s. 189.

³⁴⁹ Honneth, **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 22–29.

³⁵⁰ Donald J. Maletz, "Hegel on Right as Actualized Will", **Political Theory**, C. 17, No: 1, 1989, s. 34–36.

Diğer bir ifadeyle, tarih; iradenin telosu, sonucu, kendini tam olarak göstermesi ya da kendini gerçekleştirmesidir.³⁵¹

Bireyler, iradelerini yalnızca keyfî olarak değil, kendi ilkelerine ya da neyin ahlaki açıdan iyi olduğuna dair kendi anlayışlarına uygun olarak belirlemeleri bakımından da kendi kendilerini belirlerler. Dış alanlarını oluşturan şeyler üzerinde münhasıran söz sahibi olarak, belirli bir “kendiyle-öteki-olmanın” keyfini çıkarır ve pratik anlamda özgür olurlar.³⁵²

Kant ise Rousseau’un “irade” kavramlaştırması üzerinden, özgürlüğün özerkliğin sonucu olduğuna ulaşmıştır. Hegel de Rousseau ile; “özgürlük”, “eşitlik” ve “zorlama” gibi kavramların tanınma açısından anlaşılması gerektiği noktasında aynı fikirde olmuştur. Bu çerçevede, Rousseau, “genel irade” kavramlaştırmasıyla bağımlılığı öyle bir dereceye getirir ki kimse “özel” olarak bir başkasına bağımlı olmaz, herkes yalnızca kendisine bağımlı hale gelir. Bunun sonucunda; herkes, herkese aynı şekilde ve aynı derecede bağlı olduğu için eşittir ve simetrik tanınma bu şekilde gerçekleştirilir.³⁵³ Fakat Hegel, Rousseau’nun “hakkı”, “genel irade” terimiyle açıklama girişiminde bir tehlike görmüştür. Zira genel irade ile öznel tikellik bir gerilim içindedir. Örneğin, Hegel, Fenomenoloji’de Rousseau’yu Terör Dönemi’nden sorumlu tutmuş, Hukuk Felsefesi’nde ise bunu sadece imâ etmiştir. Nitekim Hegel’e göre; Rousseau’nun modern evrensel yurttaşlık fikrinin kapsamı çok geniştir. Bu denli geniş bir tanımlama içerisinde yurttaşlar arasında ciddi farklılaşmalar söz konusu olacaktır. Farklılaşmış bir toplumda ise, kişi kendi başına yurttaşlarına saygı duymayacaktır. Sadakati zorunlu kılmanın tek yolu, böylece, Terör Rejimi’nde olduğu gibi onu dışarıdan dayatmaktır. Esasen bu da Rousseau’nun ancak tüm farklılıkları yadsıyarak eşitliğe ve ortak söz dağarcığına ulaşması anlamına gelir. Bununla birlikte Rousseau, her bir bireyin “... herkesin neye bağlı olduğu konusunda daha iyi yargıçlar olduğunu” kabul ederek, tikelliği inkâr etmektedir.³⁵⁴

Herder ise Kant’ın, Rousseau’nun “irade” kavramlaştırmasına dayandırarak oluşturduğu “özerklik” anlayışına karşın; bireysel iyiyi, genel iyinin önüne koyan

³⁵¹ A.e., s. 42–45.

³⁵² Frederick Neuhouser, **Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom**, Harvard, Harvard University Press, 2000, s. 25.

³⁵³ Arthur Ripstein, “Universal and General Wills”, **Political Theory**, C. 22, No: 3, 1994, s. 447–448.

³⁵⁴ A.e., s. 452–455.

“kendini gerçekleştirme” (Selbstverwirklichung) fikri ile ilgilenir.³⁵⁵ Böylece özgürlüğün iki farklı yorumunu, “kendi kaderini tayin etme” ile “kendini gerçekleştirme”, “özerlik” ile “özgürlük” kavramlaştırmaları arasındaki karşıtlık oluşturur.

Kendi kaderini tayin etme; öznelerin kendisini yöneten normların temelini oluşturan nihai otorite olduğunu ve kolektif özne olarak halkın kendini bağlayan yasayı belirlemesi anlamına gelir. Esasen Kant’ın fikirlerine dayanan bu düşüncede; Kant, tikel öznelerin kendi kaderini tayin etmesini incelemek yerine, “evrensel akıl öznesinin” kendi kaderini tayin etmesini savunmuştur. Yani bireysel olarak kendimi rasyonel özne konumuna yükseltirken (tikel bir özne olarak), kendime (evrensel bir rasyonel özne olarak) koyduğum bir yasayı takip ettiğim için, kendimi belirler hale gelirim.³⁵⁶ Fakat Kant’ın bu yorumu, tikel özneyi evrensel özneye özdeşleştirmek suretiyle, tikel olan özneler hakkında bireysel ve benzersiz olanı soyutlamış, homojenleştirmiş ve neredeyse yok saymıştır. Bu yaklaşım yerine Romantikler, bireysel benzersizliği ön planda tutan; dostluk ve sevgi bağlarının önemini vurgulamışlardır. Agonistler ise “kendi kaderini tayin etmenin”; liberal “toptancı” (aggregate) modelin aksine, özel alanda değil, daha ziyade bireylerin ve grupların diğerleriyle ilişkisinde ortaya çıktığını savunmuştur.

Hegel’e göre ise Romantikler; Kant’ın “evrensel akıl öznesi” fikrinden ya da diğer bir deyişle, evrensel öznellikten vazgeçtikleri için başarısız olurlar. Hegel, Romantiklerin “dışavurumcu” öznellik tipini benimser. Tikel ve tümel özneler ayrımını sürdüren katı “atomistik” anlayışın aksine, dışavurumculuk; tikel ve tümel öznellikleri birbirine bağlı olarak görür. Öznelerin kimlikleri veya “tözleri” önceden verili değildir, etkileşimler yoluyla ortaya çıkar. Belirli özneler, belirli rolleri üstlenir ve rollerini iyi bir şekilde yerine getirerek kolektif kimliği hayata geçirir ve ortak amaç ya da ortak iyinin gerçekleştirilmesini sağlarlar (VPR, 132). İnsanlar içgüdüye göre değil, nedenlere göre hareket eder. Bu nedenler; ait olunan “kolektif öznelliğin” ya da pratiğin bir ürünüdür, “saf pratik aklın” veya araçsal fayda hesabının bir ürünü değildir. Pratiklerimiz; duygulara dayanmak yerine, kendi kendini belirleyen bir temele yani rasyonel bir temele sahip olmalıdır. Hegel, bu nedenle; sivil toplum

³⁵⁵ Honneth, **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 31–34.

³⁵⁶ Jeffrey Church, “G.W.F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory”, **American Journal of Political Science**, C. 56, No: 4, 2012, s. 1022–1025.

önemini vurgulamış, sivil toplumda tikel arzuların, yurttaşlar ve onların kurduğu birlikler ile evrensel veya ortaya iyiye yükseltildiklerini savunmuştur. Nitekim insanlar “... kendi çıkarlarına olmadığı sürece evrensel olandan pay alamazlar.” (VPR17, 132A). Yani Hegel’e göre bir kişinin “kişisel çıkarını” hayata geçiren, kolektif bir öznenin ortak iyiliğidir.³⁵⁷ Honneth’e göre bu karşıtlık, herhangi bir toplumdaki özgürlük anlayışına yönelik ilerlemeci bir taraf içerir çünkü toplumların özgürlük anlayışı, negatif özgürlükten, öz düşününsel (reflexive) özgürlüğe bir dönüşüm geçirmektedir. Bu nedenle; “kendi kaderini tayin etme” düşüncesi etrafında gelişen Kantiyen özerklik fikri, özneler arası özgürlük anlayışını kavramak için yeterli değildir çünkü bu özgürlük anlayışında bireysel Ben ile toplumsal Biz aynı anda var olamaz.³⁵⁸ Nitekim hem Ben hem de Biz, ancak toplumsal gerçeklik içerisindeki kurumsal ilişkiler, bu amaçlara ulaşmak için fırsat sunduğunda “kendi kaderini tayin edebilir.” Özerklik, özneler arası toplumsal-kurumsal ilişkileri dikkate almaz.

Öz düşününsel (reflexive) özgürlük fikri, özgürlüğün hayata geçirilmesini mümkün kılan kurumsal biçimler ile doğrudan ilintilidir ve Honneth’in ortaya attığı “toplumsal özgürlük” kavramlaştırması bu aşamaya denk gelir.³⁵⁹ Hegel’in düşüncesinde kendisine yer bulan “toplumsal özgürlük” ya da “pratik özgürlük” kavramlaştırması; esasen özgürlüğün “kendinde-varlık” olarak değil, “bir-ötekinde-varlık” (Beisichselbstsein in einem Anderen) formülasyonunun genişletilmiş bir hâlidir. Dolayısıyla, Hegel’e göre ötekiden özsel olarak elde edilen bağımsızlık; ötekinin ortadan kaldırılmasıyla değil, ötekinin ötekiliğini ya da yabancı karakterini ortadan kaldırarak (olumsuzlayarak) elde edilir. Bilinçli bir varlık, ötekinin var olmasına ya da var olmaya devam etmesine izin vererek aynı zamanda onun ötekiliğini kendi bakış açısıyla ya da diğer bir ifadeyle, onu yabancı olarak görmeyi bırakacak şekilde kavrayarak olumsuzlayabilir. Hegel, böylece; “yabancılaşmanın yokluğundan”, özgürlüğe doğru hareket eden bir toplumsallık tanımlaması yapar.³⁶⁰

Hiyerarşik bir yapı içerisinde en altta “kişiliğin özgürlüğü”, onun üzerinde “ahlâkî öznellik” ve en tepede “toplumsal özgürlük” yer alır. Toplumsal özgürlüğün gerçekleştirilmesi sürecinde herhangi bir kişinin eylemlerinin, diğerlerinin kişiliğiyle

³⁵⁷ A.e., s. 1025–1029.

³⁵⁸ Honneth, **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 34.

³⁵⁹ A.e., s. 41.

³⁶⁰ Neuhaus, **Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom**, s. 19–23.

tutarlı olup olmadığını belirten ilkeler ise “soyut hak ilkeleridir”. Dolayısıyla, özgürlüğün gerçekleştirilmesinin koşullarından biri “Başkalarına kişi olarak saygı göster.” (36. Paragraf) düsturudur. Bu ilerlemeci tarih ve toplum yorumlaması içerisinde rasyonel toplumsal kurumların temel görevlerinden biri, ahlâki özgürlüğün hayata geçirebilmesini mümkün kılan imkân ve koşulları sağlamak olur. Bu bağlamda, “özellik” de belirli bir toplumsal çerçeve içerisinde ortaya çıkar. Kişiler, özne olabilmek için kendi dışındakilere bağımlıdırlar, çeşitli toplumsal oluşum süreçlerinden ya da eğitimden (Bildung) geçerek kendi özel çıkarları ve egemen iradeleri olan bireyler olarak düşünmeyi öğrenirler ve birbirleriyle olan ilişkilerini yönetme kapasitesi kazanırlar. Zira toplumun birey üyeleri, kendi benlik kavramları, toplumsal rolleriyle ilişkili olduğu için en yüksek seviyedeki ahlâkî topluluğun ya da Sittlichkeit topluluğunun üyeleri olarak kendi kimliklerini yahut kendilerini belirlemiş olurlar. Toplumsal etkileşim ve katılım, onları bir özne haline getirecek ve kendi benlik algılarını oluşturacaktır (örneğin; anne, öğretmen veya belirli bir devletin vatandaşı gibi).³⁶¹

Hegel, bu çerçevede; tarihten verdiği örnekler ile geliştirdiği teorisiyle Honneth’in “toplumsal özgürlük” yaklaşımında önemli bir etkiye bulunmuştur. Hegel, “bireyin soyut özgürlüğünün” ya da kişisel özgürlük fikrinin, bize Roma İmparatorluğu’ndan geldiğini varsayar (PH, 279/XII, 340). Zira Roma’da köleler hariç tüm vatandaşlara birtakım kişisel haklar ve mülkiyet hakkı veren Roma hukuku doğmuştur. Tarihin ilerleyen aşamalarında ise ilk Reformasyon hareketi ve ortaya çıkan teolojiyle birlikte ahlâkî özgürlük fikri ortaya çıkmıştır. Kant, bu gelişimi daha sonra insanın kendi aklına içkin ilkelerle bağlantılı olan “özerk ahlâkî özne” fikriyle belirgin hale getirmiştir. Hegel ise, “toplumsal özgürlüğü” Klasik ya da Antik Yunan’da görmüştür. Zira Antik Yunan sakinleri (ya da özgür erkek yurttaşları), içinde yaşadıkları polislerine öylesine derin bir öznel bağlılık duymuşlardır ki polise olan toplumsal üyelikleri, kendi kimliklerinin merkezî bir parçası haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle, polisin yurttaşları; polislerinin iyiliğini kendi iyiliklerinden farklı ya da kendi iyiliklerine karşıt olarak görmemiş, bir bütün olarak polisin iyiliğine olan ve dışsal kısıtlama getiren yasalara itaat etmişlerdir. Bunun yanında, Antik Yunan polisi, Hegel’in toplumsal rollerle ilişkilendirdiği ve “benlik saygısı” olarak nitelendirdiği

³⁶¹ A.e., s. 27–33.

yurttaş olma edimiyle iç içe geçmiştir ve polis üyelerine hemcinslerini tanıma olasılığı sunan bir toplumsal çerçeve sağlamıştır.³⁶²

Hegel, bunun yanı sıra “toplumsal özgürlük” bağlamında; bir toplumun organik olarak kendi kendine yeterliği ve kendi kendini yeniden üretme kapasitesinin üzerinde durur. Bireyler, kendi başına “kendi kaderini tayin eden” bir iradenin gerektirdiği nitelikleri sergileyemediği ya da diğer bir deyişle, varoluşsal olarak kendi kendilerine yeterli olamadıkları için tek başına “toplumsal özgürlüğün” taşıyıcısı olamazlar. Ahlâkîlik ya da Sittlichkeit, bunun sonucu olarak; “evrensellik ve bireyselliğin iç içe geçen birliği” (die sich durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit) olarak nitelendirdiği şeydir. Bu “iç içe geçmiş birlik”; evrensel olanın ve tikel olanın sadece uyumuna değil, aynı zamanda bağımlılıklarına ihtiyaç duyar. Çünkü zaten toplumsal bütünün evrensel iradesi, bireylerin tikel iradelerine bağımlıdır ve evrensel amaçlarını onlar aracılığıyla gerçekleştirebilirler. Tikel perspektiften bakıldığında ise bireylerin tikel iradeleri evrensele bağımlıdır çünkü kendi egemen iradeleri ve öznel çıkarları çerçevesindeki tikel amaçlarına yalnızca toplumsal bütünün yaşamına katılarak ulaşabilirler.³⁶³ Hegel, burada; aileyi ve sivil toplumu tikellikle, devleti ise evrensellikle özdeşleştirir. Etik toplumsal bütünün rasyonelliği, tikellik alanlarının, evrensellik alanlarıyla bir uyum ve karşılıklı bağımlılık içerisinde bulunduğu yerdir. Yani; Sittlichkeit’ın üç temel toplumsal alanının temel bir uyum içerisinde var olup, istikrarlı, iyi işleyen toplumsal alanlar olarak varlıklarını sürdürebilmeleri, bu alanların birbirlerine bağımlı olmalarını gerektirir. Böylece Hegel; aileyi, sivil toplumu ve devleti “özgür” varlıklar olarak görür ve belli bir uyum ve bağımlılık içerisinde, tamamen kendi kaderini tayin eden bir iradenin karakteristiği olan kendi kendine yeterliği ve organik bir yapı olmayı gerçekleştirebilirler. Hegel’in ifadesiyle “Birey [devlette] özgürlüğüne, evrensel olana... bilerek ve isteyerek sahiptir ve onun tadını çıkarır.” (PH, 3S/XII, 55). Burada Hegel’in düşüncesi, liberal, her bireyin kendi kişisel çıkarlarını takip etmesinin bütün olarak toplumun çıkarlarına hizmet ettiğini savunan “çıkarların uyumu” (harmony of interest) doktrininden farklı bir içerik sunar. Zira Hegel’e göre; rasyonel toplumsal düzen, bireylerin, kişiler ve ahlâkî özneler olarak özgürlüğü için gerekli koşulları güvence altına alır. Toplum içerisinde değerli ve itibarlı bireyler, diğer toplumsal

³⁶² A.e., s. 34–35.

³⁶³ A.e., s. 42–44.

üyeler tarafından tanınma ihtiyaçları da dahil olmak üzere kendi özel amaçlarının peşinden gidebilecekleri ve buna yönelik ihtiyaçlarını tatmin edebilecekleri bir toplumsal dünya oluşturur.³⁶⁴

Honneth'e göre de bireyler, belli bir toplum içerisinde, aynı şeyi yapan başkalarıyla etkileşime girdiklerinde “kendi kaderini tayin eden” öz düşünümsel (reflexive) edimleri hayata geçirebilirler. Dolayısıyla Honneth, ilk özgürlük modeli olarak tanımladığı “negatif özgürlük” anlayışını, bireysel özerkliğe ya da bireyin öznelliğine uzanmadığı için eleştirirken, ikinci model olarak tanımladığı “öz düşünümsel (reflexive) özgürlük” modelini, her ne kadar özgürlüğün iç katmanını hesaba katsa da dışarıya, toplumsal olana uzanmaması nedeniyle eleştirir. Honneth, burada böylelikle, Hegel'in Jena dönemi eserlerinde ve Hukuk Felsefesi'nde yer verdiğini düşündüğü “toplumsal özgürlük” kavramlaştırmasına yer vermiş olur.

Bireysel niyetler ve amaçlar; herhangi bir dış etkiden korunmanın yanında, dışsal toplumsal ve kurumsallaşan gerçeklik, bu niyetlerin ve amaçların gerçekleştirilmesini mümkün kılmalıdır. Böylece, özneler arası, özgürlük ile doğrudan ilişkilendirilmiş olur. Zira bir insan öznesi, karşılıklı tanınma ilişkisi içerisinde yer aldığı başka bir özneye karşılaştığında özgürdür çünkü o zaman karşılaştığı öznenin amaçlarını gerçekleştirmeyi, kendi amaçlarını gerçekleştirmenin bir koşulu olarak görebilir.³⁶⁵ Hegelyan içeriği ağır basan bu özneler arası özgürlük anlayışında, kurumlar, koordine edici rolleri itibarıyla önemlidir. Birey özneleri, kurumsal yapı içerisinde nesnelleştirilen rutin pratiklerin uyumlaştırma fonksiyonu sayesinde, toplumsal amaçları gerçekleştirmek için hangi katkıyı yapmaları gerektiğini bilirler.³⁶⁶ Bu çerçevede, toplumsal kurumlar ve alanlar (spheres) önemli hale gelir. Belirli bir özneler arası sonucunu oluşturan amaçlarımızın ve niyetlerimizin; bu kurumlar ve alanlar tarafından ne kadar desteklendiğini ve hatta yüceltildiğini hissederek, çevremizi de o kadar kendi kişiliğimizin gelişmesi için bir alan olarak algılayabiliriz. Böylece özgürlük, baskıdan kurtulmanın yanında, kendi kişiliğimizi açığa çıkarma deneyimidir. Niyetlerimizin ve amaçlarımızın, başkaları tarafından desteklenmesinden kaynaklanan bir özgürlük anlayışıdır. Honneth'e göre bu aşamada adil olan, toplumun

³⁶⁴ A.e., s. 43–48.

³⁶⁵ Honneth, **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 42–45.

³⁶⁶ A.e., s. 53.

üyelerine, tanınma kurumlarına katılma fırsatı verilmesidir. Bu katılma fırsatının korunması ise ancak hukuk, siyaset ve halk arasındaki iş birliği ile mümkündür.³⁶⁷

Honneth'in bu çalışmasına, tanınma teorisi ile karşılaştırmalı bir şekilde bakıldığında, daha önceki fikirlerinden ayrışan kısımlara rastlamak mümkündür. Honneth bu çalışmasında, toplumu ayakta tutan taşıyıcı pratiklerin hukuksal ilişkilerden değil, toplumsal pratiklerden, geleneklerden ve rollerden oluştuğunu özellikle belirtir. Yani günümüzdeki bireysel özgürlüklerin çoğunu, devlet tarafından tanınan yasal hak ve yetkilere değil, bize toplumsal onay veren ve kendimizi özgürce ifade etmemizi sağlayan zayıf kurumsallaşmış pratiklere ve geleneklere borçluyuzdur.³⁶⁸ Bu çerçevede, Honneth'in düşüncesi, bireylerin kanaatlerinin ve eğilimlerinin sivil toplumda düzenlendiğini ve belirgin hale geldiğini düşünen Hegel'in görüşleriyle uyumludur.

Honneth, “Özgürlük Hukuku” başlıklı çalışmasında, daha önce tanınma teorisini ortaya koyarken Georg Herbert Mead'ın psikanaliz yaklaşımlarına başvururken, burada Hegel'e sıklıkla başvurarak kişisel ilişkileri, ekonomik piyasayı ve politik kamusal alanı tarihselleştirmeye girişir. Hegel dönemi için belirleyici olan burjuva kamusal alanının gelişimi; sadece, “birbirini tanımayan yabancılar için değil, aynı zamanda arkadaşlıklar hatta son derece samimi olan aile içi ilişkiler için de bir dönüşümü temsil eder.³⁶⁹ Böylece, günümüz politik kamusal alanının ortaya çıkışı; aile içi ilişkiler, dostluk yahut arkadaşlık ve piyasa ekonomisi ile doğrudan ilişkili hale gelir. Aile içi ilişkilerde, bir aile üyesinin özgürlüğü, toplumsal özgürlüğün ortaya çıkabilmesinde bir kalkış noktasıdır. Zira bir aile üyesinin özgürlüğü; diğer aile üyeleri tarafından onaylanmalı ve yerine getirilmelidir.³⁷⁰ Nitekim Honneth'e göre aile içi ilişkiler de dahil olmak üzere, her iki özne de kendi amaçlarını fark ettiğinde, özgürlük, salt refleksif özneler arası özgürlüğe dönüşür. Bu çerçevede, aileyi ve mahrem ilişkileri toplumsal özgürlüğün temeli ve “demokratik erdemlerin timsali” olarak görür. Modern ailevi ilişkilerin, mahrem ancak yer yer kesintiye uğrayan bu gelişimi, iş birlikçi bireycilik üreterek “sevginin demokratikleşmesini” de sağlar.³⁷¹ Aile içi

³⁶⁷ A.e., s. 60–61.

³⁶⁸ A.e., s. 66–67.

³⁶⁹ A.e., s. 132–134.

³⁷⁰ A.e., s. 156.

³⁷¹ Lois McNay, “Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 172–174.

bağlar gibi dostluk yahut arkadaşlık da “diğerinde kendin olma” işlevini yerine getirir. Bu nedenle dostluk da demokratik yaşamın temellerinden birisini oluşturur.³⁷²

18. yüzyıldan bu yana çekirdek aile yapısında da değişiklikler olmuştur. Bu kapsamda, Honneth, İkinci Dünya Savaşı’nı bir kırılma noktası olarak kabul eder. Bu dönemde kadınlar, çekirdek aile içerisinde eşi benzeri görülmemiş biçimde iş gücü piyasasına girmiş, 1960’lardaki öğrenci protestolarıyla birlikte 20 yıllık süreç içerisinde çekirdek aile dahilindeki annelik ve babalık rolleri değişime uğramış ve tanınma rolleri için bir mücadele yaşanmıştır.³⁷³ Bunun sonucunda, kadının çekirdek aile içerisinde çalışmaya başlaması ile sosyal devlet kurumları ortaya çıkmış, bunu aile üyeleri arasındaki ilişkinin daha fazla artacağı öngörüsü takip etmiştir. Anneler ve babalar, bu gelişmelerle birlikte çocukları “üzerinde” değil, “onlarla” kendi seslerine sahip olmalarına izin vererek bir ilişki geliştirmiştir.³⁷⁴ Çekirdek aile içerisinde eşitliği ve tanınmayı sağlayan bir diğer etken ise ebeveynlerin biyolojik olarak kendilerine ait olmayan çocukları yetiştirme pratiğinin yaygınlık kazanması olmuştur. Bu sayede, ebeveynler ve çocuklar arasında eşitlikçi bir tanınma ilişkisi ortaya çıkmıştır. Honneth’in teorizasyonu için aile; hem tanınma ilişkisinin başlangıcını oluşturduğu için, hem de bireylerin ailede iş birlikçi bireyselliği öğrenmelerinden dolayı önemli bir basamağı oluşturur.³⁷⁵

Honneth için bir sonraki özneler arası tanıma aşaması, piyasa ekonomisinde ve tüketim alanında gerçekleşir. Piyasa, insanların özneler arası özgürlüğünün toplumsal amaçlarını ortaya koymalıdır. Bu nedenle, piyasa bir toplumsal özgürlük alanı olarak da kavranmalıdır çünkü piyasayı oluşturan, piyasa öncesi kurallar ve toplumsal ilişkilerdir. Piyasa ekonomisi yalnızca belirli normatif koşullar altında ve piyasa ekonomisine dayalı olarak varlığını sürdürebilir.³⁷⁶ Bu kapsamda, Honneth, piyasanın toplumsal özgürlük alanı olarak kabul edilmesinde Hegel’in korporasyonlar ve Durkheim’in meslek grupları hakkındaki devlete somut edimlerde bulunma rolü veren düşüncelerine yer verir. Marx’ın piyasanın, insanların çoğunu vaat edilen negatif özgürlükten mahrum bıraktığını savunmasına karşın, Hegel, korporasyonlar sayesinde karşılıklı saygının tesis edildiğini savunur ve Durkheim meslek grupları tarafından

³⁷² Honneth, **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 141.

³⁷³ A.e., s. 145.

³⁷⁴ A.e., s. 158.

³⁷⁵ A.e., s. 169–174.

³⁷⁶ A.e., s. 176–183.

gerçekleştirilen toplumsal müzakerelerin “ahlâkileştirici” etkilerine odaklanır. Böylece hem Hegel hem de Durkheim, piyasayı ancak piyasa öncesi dayanışma ilişkileri üzerine kurulu bir ekonomik faaliyet sistemi olarak tanımlamıştır.³⁷⁷

Honneth, belirgin bir ahlâkî ilerleme çizgisi ortaya koyarak, bunlara “tam” ve “yeterli” şekilde ulaşıp ulaşılmadığını anlamanın mümkün olduğunu savunur. Buna göre; kurumsallaşmış iyileşmelerin terk edilebildiği yerlerde, “Fehlentwicklungen” (normatif yanlış gelişme), praksisin önceden var olan normu daha uygun ve kapsamlı bir şekilde uygulandığı yerde “ahlâkî” ilerleme görürüz. Bu reformist ve tedricî ilerleme fikri, böylece Hegelyan tin anlayışıyla buluşmuş olur. Zira bireyin kendisini bulduğu toplumda gömülü olarak yer alan normatif fikirler, toplumsal gerçekliği kendi içeriklerine uygun olarak şekillendirme ve biçimlendirme olanağına sahiptir. Bunun sonucunda, ortaya çıkan toplumsal çatışmalara getirilen “anlaşılabilir” çözümler sayesinde gerçeklik “tinselleşmiş” olur. Dolayısıyla, toplumun “normatif” çerçevesinde bir devrim gerçekleşmeyecektir. Bununla birlikte, Honneth’e göre normatif olarak bütünleşmiş eylem alanlarının kurumsal biçimi, normatif olarak değişebilir, iş bölümünde ve toplumsal rol kalıplarında belirgin değişiklikler meydana gelebilir.³⁷⁸

Bu noktada Honneth’e göre “yanlış gelişim” ve diğer toplumsal “patolojilerin” nerede ve nasıl meydana geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Honneth bunun için hukuk ve ahlâk alanları tanımlar ve bunların “çıkış” ya da “söz hakkı” yarattığını savunur. Bu çerçevede, toplumsal “patolojiler”, hukuk ve ahlâk alanlarında, “yanlış gelişmeler” ise “etik” (sittlich) alanda ortaya çıkar. Modern ve özerk ahlâk, bireye mevcut rol yükümlülüklerinden kaçış alanı sağlayan yalnızca “olasılıkları” ifade eder. Esas olan, kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve demokratik irade oluşumunun meydana geldiği “etik” (sittlich) alandır çünkü etik alanda “kurucu” normatif ilişkiler ortaya çıkarak, toplumsal özgürlüğün kurumsallaşmasında önemli rol oynar. Bu noktada Honneth, “toplumsal patolojilerin” mutlaka bireysel bozulmaları yansıtmayabileceğini vurgular. Örneğin, aşırı tüketimcilik (consumerism) davranışsal sorunlara yol açsa da tek başına terapötik tedavi gerektiren bir hastalık değildir.³⁷⁹

³⁷⁷ A.e., s. 190–194.

³⁷⁸ Axel Honneth, “Rejoinder”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 206–209.

³⁷⁹ A.e., s. 213–216.

Kurumsal olarak bakıldığında, toplumsal özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesi, Hegelci bir biçimde özgürlüğün, adaletin ve kendini gerçekleştirmenin zorunlu bir çakışmasında söz konusu olabilecektir. Bu çerçevede, normatif ideallerin gerçekleştirilebilmesi için gerekli toplumsal enerji de önemli başarılı toplumsal mücadeleler aracılığıyla günümüze kadar ulaşan gelişim ve ilerleme çizgisidir. Nitekim toplumsal özgürlük, toplumsal mücadeleler sonucu oluşan kurumsal hayal gücü ile mümkündür. Dolayısıyla Honneth'e göre, katılımcıların (bu durumda yurttaşların), piyasa ile uyumlu ihtiyaçları, mübadele mekanizmalarının zorlayıcı olmayan yardımıyla (sözleşme özgürlüğü), karşılıklı olarak iş bölümü yoluyla ve şeffaflığa dayalı performatif eylemlerle hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiğini belirleyebiliriz.³⁸⁰

Esasen kapitalist ekonomik sistemin ortaya çıkışı da devletin yoğun ekonomik müdahalesi sayesinde mümkün olmuştur. Zira piyasa üzerinden bilhassa erkek aktörlere, sözleşme yapabilmeleri için özel, kendinden sorumlu tüzel kişilikler verilerek, "hukukî tüzel kişilik" ile mal ve hizmet değiş-tokuşunun ön koşulu yerine getirilmiş olmuştur. Bu anlamda, piyasa da kendi başına kurumsal bir aktör olarak nitelendirilebilir.³⁸¹ Bu kurumsal aktörün var olmasını sağlayan ise söylemsel mekanizmalardır. Honneth bu söylemsel mekanizmalara, "dayanışma" sağlama işlevi gördükleri için daha fazla odaklanır.

Honneth'in önem verdiği bir diğer toplumsal alan ise tüketim alanıdır ve özneler arası tanıma niteliğini içerisinde barındıran bir alan olarak ortaya çıkmıştır.³⁸² Tüketim alanıyla alakalı temel sorun da ihtiyaçların ya da tüketici ihtiyaçlarının tanınmaması sonucu oluşan dengesizlik sorunudur. Bu sorun kısmen tüketicilerin giderek atomize olmasından ve şirketlerin hem kendi bünyelerinde hem de başka şirketlerle örgütlenmesinden kaynaklanır. İhtiyaç duyulan, tüketici ihtiyaçlarının "söylemsel" koordinasyonudur. Ya da başka bir deyişle, tüketici ihtiyaçlarına yönelik kamusal forumlar oluşturulmalıdır.³⁸³

Honneth'in toplumsal alanlarından bir diğeri ise iş gücü piyasasıdır. Bu toplumsal alanda, fırsat eşitliğinin sağlanmasının yanı sıra, işçilerin işverenleri

³⁸⁰ A.e., s. 218–225.

³⁸¹ Honneth, **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, s. 178–184.

³⁸² A.e., s. 199.

³⁸³ A.e., s. 217–222.

etkilemelerine olanak veren “söylemsel” mekanizmalar kurulmalıdır.³⁸⁴ Honneth’in buradaki referans noktası geleneksel ahlâk kuralları değil, ortaya çıkan emek örgütlenmesinin normatif talepleridir. Bu çerçevede, “[...] eğer ücret seviyeleri belli emek örneğinin sahip olduğu toplumsal saygınlığın ölçüsünün sembolik bir ifadesiyse, o zaman devlet kaynaklı gelirin ve genel olarak istihdamın artan güvencesizliği, kolektif olarak deneyimlenen bir tanınma kaybının göstergesidir.” Bu tanınma kaybının üstesinden gelmenin temel yolu ise muhalif hareketlerin asgari ücret, iş güvencesi ve ortak karar alma konularındaki taleplerinin yeniden canlandırılmasıdır. Ulusötesi sendikalar ve sivil toplum kuruluşları sayesinde, çalışma standartları ve iş sözleşmesinin denetlenmesine yönelik sertifikasyon prosedürleri, iş gücü piyasasındaki aktörlerin yeniden sosyalleşmesine ve “yanlış olmayan” bir tanınma etkileşimine girmesine imkân sağlayacaktır.³⁸⁵

Fakat Honneth’in önünde önemli bir sorun vardır: Burjuva kamusal alanında oluşan birçok kamuda, arka plan mutabakatı, uzun süre belli bir hegemonya tarafından güvence altına alınmıştır. Dolayısıyla, bir sonraki adım, temel insan haklarını içeren vazgeçilmez yasal güvenceleri getiren “burjuva” kamuoyunun “demokratik” kamuya dönüşmesini içermelidir. Bunun için ise, ilk adım olarak, siyasî kararlardan etkilenen farklı grup ve sınıfların fikir alışverişinde bulunmasını sağlayarak aşan bir “evrensel iletişim alanına” ihtiyaç vardır. Honneth’e göre bu evrensel iletişim alanı, ulusötesileşme ve tematik çeşitlenme bağlamında gelişmekte ve politik açıdan önemli bilgiler, her ne kadar birçok bölgede “dijital uçurum” var olsa da sürekli genişleyen, sanal ve sanal olmayan ağlar tarafından uluslararası seviyede değiş tokuş edilmektedir.³⁸⁶ Bu kamular ulus-devletlerin içerisinde, yasama mecraları artık etkilenenlerle yahut seçmenlerle fiilen uyumadığından, bu kararların tartışılabilmesi ve meşrulaştırılabileceği ulusötesi kamular giderek önemli hale gelmektedir.³⁸⁷

Burada önemli olan husus ise ulus-ötesi bir şekilde, sanal veya sanal olmayan mecralarda ortaya çıkan kurumların anti-demokratik eğilimleridir. Honneth bu nedenle medya aracılığıyla birleştirilen Avrupa kamularına dikkat çeker. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa’da medya aracılığıyla kurulan ekonomi-kültür-siyaset bağlantısı yerini,

³⁸⁴ A.e., s. 229.

³⁸⁵ A.e., s. 246–253.

³⁸⁶ A.e., s. 290–292.

³⁸⁷ A.e., s. 300–303.

izleyiciler nezdinde radyo, sinema ve günlük basının kamusal alanda zorlayıcı olmayan müzakereleri teşvik etme rolünü yerine getirmemesiyle büyük bir konformizme bırakmıştır.³⁸⁸ Anti-demokratik fikirlerin ve kamuoyunun yerleşmesine olanak veren sanal veya ulusötesi kamular karşısında, medyanın 18. ve 19. yüzyıllardaki işlevine geri dönmesine sağlayacak çareler üretilmelidir. Honneth, burada kâr amacı gütmeyen medya kuruluşlarının artırılmasına imâ eder fakat bu düşüncesini fazla ileri götürmez.³⁸⁹ Avrupa kamusunu da içine bir “Avrasya” kamusunun oluşturulması noktasında pek umutlu değildir. Fakat savını burada yine tekrarlar; toplumsal özgürlüğün son momentini olan kamusal irade oluşumu momentinde, kişisel ilişkilerde ve piyasada toplumsal özgürlük ne kadar gelişmişse o kadar “özgür, eşit ve öz güvenli” bir toplum oluşacaktır.³⁹⁰

Honneth’in Özgürlük Hukuku başlıklı çalışması yayımlandıktan sonra bu çalışmaya yönelik eleştiriler de ortaya çıkmıştır. Bu eleştiriler incelendiğinde Honneth’in yöntemi, piyasa ve demokratik irade oluşturma alanlarına yüklediği işlev, “toplumsal patoloji” kavramlaştırması ve ailenin temel bir uğrak olarak çalışmasında yer almasının yoğun bir şekilde eleştirildiği görülmektedir. Honneth’in münekkitlerinden olan Freyenhagen, Honneth’e yönelik ilk eleştirisinde Honneth’in çalışmasında bir totoloji sergilediği kanısındadır. Zira Hegel’i takiben zaten mümkün olan rasyonalitenin her zaman gerisinde kalınacağı için her zaman bir “toplumsal patoloji” ortaya çıkacaktır.³⁹¹ Bununla beraber, halk eğer mevcut toplumsal kurumları aktif olarak destekliyorsa, Honneth’e göre bu, halkın onları şimdiye kadarki en ilerici kurumlar olarak gördüğü anlamına gelmelidir. Oysa bazı toplumsal kurumların bazı toplumsal özgürlükleri garanti altına alması ve insanların bu kurumlara katılarak sürekli olarak onları yeniden ve yeniden üretmesi, bu kurumları şimdiye kadarki en iyi kurumlar olarak gördüğü anlamına gelmez. Örneğin Honneth, halkın, zaman zaman yanlış bilince sahip olabileceği ihtimalini yer yer göz ardı etmektedir ki böylesi bir durumda halkın çoğunluğunun zararına da olsa statüko sürekli olarak yeniden üretilecektir. Bireylerin geçmiş kurumları ve bu kurumların gerçekleştirdiği düzenlemeleri desteklerken kullandıkları kriterler de tarihsel olarak çeşitli şekillerde

³⁸⁸ A.e., s. 277–281.

³⁸⁹ A.e., s. 291.

³⁹⁰ A.e., s. 332.

³⁹¹ Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, s. 134.

etkilenmiştir. Dolayısıyla, halkın bazı kurumlara neden aktif olarak katılım göstererek yeniden ürettiği, yalnızca bağlama içkin kriterlerle ilgilidir.³⁹²

Freyenhagen'ın Honneth'e yönelttiği diğer eleştirisi ise onun, "toplumsal patoloji" kavramlaştırması üzerinden bireysel psikolojik hastalıkları görmezden gelerek, toplumsal psikolojik hastalıkları nazara sunmasıdır. O nedenle, toplum ancak ve ancak bireyler hasta ise hasta olabilir. Nitekim Honneth, "sağlıklı" bir politik topluluğun ortaya çıkmasını; kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve demokratik irade oluşumu süreçleri alanlarındaki uyuma bağladığı için kişisel ilişkilerdeki psikolojik patolojilerin, toplumsal patolojilerle ilişkili olmaması mümkün değildir.³⁹³

Freyenhagen'ın Honneth'e yönelttiği üçüncü temel eleştiri; mevcut toplumsal patolojilerin geçmişteki demokratik irade oluşturma süreçlerinin sonucu olup olmadığıdır. Örneğin, demokratik kamusal alanın gelişimine ulus devletlerin ve ulusal arka plan kültürlerinin yardımcı olduğu düşünüldüğünde, Honneth demokratik irade oluşumunun dışsal bir çarpıtması olarak kamusal alanın farklı gruplarca (belki de popülist hareketlerce) istismar edilebilmesi ihtimalini göz ardı etmektedir.³⁹⁴

Honneth'in piyasa alanına yönelik yaklaşımını eleştiren Jütten ise onun piyasa mekanizmasını, toplumsal özgürlüğün gerçekleştiği alanlardan (sphere) olarak görmesine itiraz etmektedir. Zira Honneth, bir yandan kapitalist toplumlar, toplumsal özgürlüğünü gerçekleştiremezken, diğer yandan toplumsal özgürlüğün gerçekleşebileceği alanlardan biri olarak, piyasa alanını işaret etmektedir.³⁹⁵ Piyasa alanının işaret edilmesi ise Honneth'in bu çalışmasında merkezî bir yer tutan "tamamlanma" (Ergänzung) ve "tamamlanma ihtiyacı" (Ergänzungsbedürftigkeit) kavramlaştırmaları üzerinden değerlendirmek önemlidir. Zira Honneth, bu çerçevedeki düşüncelerini Hegel'den değil, daha çok Marx'tan almıştır.³⁹⁶ Örneğin Marx, isteklerimizi piyasa mübâdelesı yoluyla karşıladığımızda, karşılıklı olarak durulan toplumsal ilişkinin yalnızca bir görüngüden ibaret olduğunu söyler. Buna karşın, komünist üretimde ise birbirimizi gerçekten tamamlarız. İşim sayesinde kim olduğunu anlarım ve başkalarının nelere ihtiyaç duyduğunu bilerek onlara yardımcı

³⁹² A.e., s. 141–143.

³⁹³ A.e., s. 146.

³⁹⁴ A.e., s. 149–150.

³⁹⁵ Timo Jütten, "Is the Market a Sphere of Social Freedom?", **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 187.

³⁹⁶ Marx'tan akt. Jütten, a.e., s. 190.

olurum. Bireylerin karşılıklı olarak birbirini tamamlaması, onlara gerekli parçalarının tanındığı hissi verir ve hem düşüncede hem de sevgide doğrulanmış olurlar. Dolayısıyla, komünizmdeki toplumsal ilişkilerin yapısı, kişisel ilişkilerin yapısını taklit eder. Oysa kapitalist toplumda aldatma ve yağma niyeti arka planda yer alır. Mübadele, bencil güdülerle gerçekleştirildiği ve bir anlamda bencillikler yarıştığı için, birbirimizi aldattırız. Kaldı ki piyasa alanında yer alan bireylerin amacı, diğerinin ihtiyacının karşılanması değil, onun varlığından kâr elde etmeye çalışmaktır. Bunun sonucunda; piyasa mübadelesi çerçevesinde, amaç, bir diğerinin ihtiyacını karşılamak değildir, daha ziyade bir diğerini kendi bencil amaçlarına ulaşmak için kullanmaktır. Ayrıca hem Hegel ve Marx hem de Honneth, toplumsal özgürlük anlayışlarını “dostluk” ve “aşka” dayandırır. Piyasa alanının buradaki önemi, “ötekinde kendisiyle birlikte olmanın” bu alanda dolayımlanmasıdır. Honneth’i, Hegel ile birlikte Marx’tan farklılaştıran nokta ise söylemsel irade mekanizmaları işlevi görecektir toplumsal kurumlara ihtiyaç duyulmasıdır. Hegel bu işlevi korporasyonlara yüklemiştir. Fakat Hegel örneğinde olduğu gibi korporasyonların, üyelerinin deneyimlediği toplumsal ilişkilere, piyasa mekanizmaları aracılık etmez.³⁹⁷ Honneth de örneğin emek alanında toplumsal özgürlüğü gerçekleştirmenin iki koşulunu ortaya atar: İlk olarak, işçilerin iş birlikçi faaliyetlerini şekillendirdikleri söylemsel mekanizmalar ve ikinci olarak, mekanik, tekrara dayalı işlerden kaçınma eylemi. Böylelikle Jütten, Honneth’in savunduğunun aksine, toplumsal özgürlüğü ve adaleti sağlamanın yolunu piyasa mekanizmasına bağlı olarak değil, ona karşı mücadele edilerek sağlanabileceğini savunur. Bu çerçevede, neoliberalizm ve finansallaşma; piyasa alanındaki yanlış gelişmelerin değil, piyasa mekanizmasının işleminin mantıksal bir sonucudur.³⁹⁸

McNay de Honneth’e, birisi kullandığı yöntem ile ilgili olarak, diğeri ise aileyi teorileştirme girişiminin merkezinde bulundurması nedeniyle, iki temel eleştiri yöneltir: İlk olarak, Honneth’in tanınma haklarının sonsuza kadar geliştirmesini yöntemsel olarak sorunlu bulmaktadır. Zira belirli alanlarda, belirli açılardan ve şu anda önemli görülen belli standartlara göre ilerleme kaydedilmiş olması, bunun zorunlu olarak bir teleolojiye bağlanmasını gerektirmez.³⁹⁹ İkinci olarak ise Honneth, tanınma ilişkilerini ve haklarını aileden başlatarak, aile içindeki güç asimetrisini

³⁹⁷ A.e., s. 191–195.

³⁹⁸ Honneth, “Rejoinder”, s. 199–202.

³⁹⁹ McNay, “Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality”, s. 184.

görmezden gelmektedir. Örneğin, kadınların ev içi görevlerinin çok az değiştiğini ve tek ebeveynin kadın olduğu durumlarda “yoksulluğun kadınlaşması” olgusunu dikkate almamaktadır. Bunun yanında, aile içerisinde bakımın metalaşmasıyla birlikte aile içi mahrem bağların giderek “kişiliksizleşmesi” gibi sorunlar da mevcuttur.⁴⁰⁰

McNeill ve Schaub ise Honneth’in “normatif rekonstrüksiyon” olarak nitelendirdiği araştırma yöntemine bir dizi eleştiri yöneltmektedir. Örneğin, McNeill, Honneth ile birlikte Hegel’i, toplumda bir azınlık olsa da o azınlığı yaygın ahlâkî inançlara ya da görüşlere boyun eğdirmekle suçlar. Honneth’in “normatif rekonstrüksiyon” kavramlaştırmasıyla ortaya koyduğu girişim, yani teorik kavram ile tarihsel gerçeklik arasındaki denge arayışı buna neden olur. Bunun yanında, Honneth’in toplumca paylaşılan değerlerin, aynı zamanda o toplumun en temel değerleri olduğunu göstermesi gerektiğini savunur. Bireysel özgürlüğün ya da kendi kaderini tayin etmenin tüm “modern” özneler tarafından paylaşılması ve modern toplumsal kurumların yeniden üretilmesinde önemli olması da bu değerlerin modern toplumun en derin değer yönelimi olduğunu göstermez. O nedenle, günümüzde sadece (negatif) özgürlük etrafında gelişen modern liberal demokratik özgürlük anlayışının sahip olduğu geniş uzlaşısı bunun bir kanıtıdır.⁴⁰¹ Kaldı ki Honneth, Özgürlük Hukuku’nun başında “adalet” ve “bireysel özerlik” fikirlerine karşılıklı olarak gönderme yaparken, daha sonra bu iki fikrin kaynaştığını savunarak bir tutarsızlık ortaya koymuş olur. Bireysel özgürlük ve karşılıklı tanıma; kendini gerçekleştirmenin normatif temeli değil, olsa olsa onu mümkün kılan koşullardır.⁴⁰²

Schaub da genel itibarıyla Honneth’in nitelendirdiği kadarıyla “normatif devrimlerin” verilen ismini hak etmediği kanısındadır. Buna ilişkin biri Honneth’in araştırma yöntemine diğer ise Honneth’in Özgürlük Hukuku’ndaki yaklaşımına yönelik olmak üzere iki temel eleştiri yöneltir: İlk olarak; Honneth, normatif devrimi ya da normatif rekonstrüksiyonu toplumun kendisini yeniden üretmesine ilişkin olarak, toplumsal kurumların ve toplumsal kurumların üzerine kurulmuş olduğu normların, başka yeni normlarla ve farklı kurumlarla yer değiştirmesi olarak nitelendirir. Fakat normatif devrimi, tedricî olarak ilerleyen bir süreç olarak görür.

⁴⁰⁰ A.e., s. 177–179.

⁴⁰¹ David N. McNeill, “Social Freedom and Self-Actualization: ‘Normative Reconstruction’ as a Theory of Justice”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 155–160.

⁴⁰² A.e., s. 161–167.

Çünkü “verili uygulamalar” toplumda işleyen etik değerleri “daha iyi, daha mükemmel veya daha kapsamlı” bir şekilde gerçekleştirmedikleri için Honneth tarafından eleştirilir.⁴⁰³ Dolayısıyla, toplumsal ilerlemenin tek biçiminin kademeli bir ilerleme olduğunu savunmuş olur. Fakat Honneth’in bu savunusuyla birlikte liberal-kapitalist toplumların, tarihsel olarak en ileri toplumsal oluşum olup olmadığı sorunu ortaya çıkar.⁴⁰⁴ İkinci olarak ise Honneth toplumsal bir alana aktif katılımı, o alanın normatif anlamda en gelişmiş toplumsal oluşumun bir parçasına olduğuna dair bir kıstas olarak değerlendirir. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, piyasa mekanizması Honneth’in bu çalışmasında eleştiriden yalıtılmış olur. Nitekim “işçi hareketinin” taleplerinin analizi, kapitalist piyasanın reforme edilebilmesiyle ilgilenmemesi nedeniyle kendisine yer bulamaz. Böylece, aynı normun veya tanınma biçiminin farklı toplumsal kurumlar tarafından daha iyi bir şekilde gerçekleştirilebileceği ihtimali göz ardı edilmiş olur.⁴⁰⁵

Honneth’in bu beş yazarın eleştirilerine cevabında, Hegel’in tin yaklaşımının belirgin bir izi görülür. Normatif rekonstrüksiyon, tedricî bir ilerleme içermek zorundadır çünkü zaten tin kendisini içererek aşmak durumundadır (aufgehoben zu werden). Kaldı ki belirli toplumsal alanlardaki gelişmenin ne yönde cereyan ettiğini, belirli bir ilerleme çizgisi dahilinde ele alabiliriz. Honneth’e göre bu yazarlar, “normatif olarak bütünleşmiş eylem alanlarının kurumsal biçiminin” toplumsal mücadeleler yoluyla değişebilme ihtimalini küçümsemektedir. Nitekim bu toplumsal eylem alanları değişebilir ve hem iş bölümünde hem de toplumsal rol kalıplarında temel değişiklikler söz konusu olabilir.⁴⁰⁶ Bu çerçevede, bireyleri, toplumsal mücadeleler sürdürmekte motive eden durum, daha önce başarılı bir şekilde verilmiş toplumsal mücadelelerdir. Honneth ayrıca, toplumsal “patolojilerin” hukuk ve ahlâk alanlarında, “yanlış gelişmelerin” ise etik alanında ortaya çıkabileceğini belirtir. Toplumsal patolojiler ile bireysel bozuklukların ilişkisine yönelik olarak ise aşırı tüketimciliğin (consumerism) tek başına tedavi gerektiren, bireysel ruhsal bir bozukluk olmadığına işaret etmektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Jörg Schaub, “Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 108–111.

⁴⁰⁴ **A.e.**, s. 114–116.

⁴⁰⁵ **A.e.**, s. 122–128.

⁴⁰⁶ Honneth, “Rejoinder”, s. 206–209.

⁴⁰⁷ **A.e.**, s. 214–221.

Honneth, piyasa alanının, bir toplumsal özgürlük alanı olarak görülmesine yönelik itirazlara karşın, yine kendi çizgisini sürdürmeye devam eder: Piyasa alanı, herhangi bir toplumsal düzenleme olmaksızın kendi kendine varlığını sürdüremez. O nedenle, olsa olsa bir “piyasa toplumundan” bahsetmek mümkündür. Piyasa ile özel mülkiyet arasında da kopmaz bir bütünlük yoktur ve piyasa toplumlarında toplumsal özgürlüğün gerçekleştirilebilmesi için hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiğini ancak geriye bakarak deneysel bir öğrenme süreci sonunda öğrenebiliriz. Honneth’e göre piyasa alanı ile ilgili olarak sorulması gereken; katılımcıların, piyasa ile uyumlu ihtiyaçlarının, mübadele araçlarının zorlayıcı olmayan mekanizmaları yoluyla (sözleşme özgürlüğü), karşılıklı olarak (iş bölümü yoluyla) ve şeffaflıkla (performansa dayalı adalet) hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiğidir. Honneth, bu çerçevede, Marx’ın kapitalizme alternatif olarak merkezî planlı bir ekonomiyi görmesini aşırı bir yorum olarak görür çünkü merkezi olarak planlanmış bir ekonomi de katılımcıların (yurttaşların) ihtiyaçlarını gidermekte başarısız olacaktır.⁴⁰⁸

2.4. Sonuç

Hegel, Jena dönemi çalışmalarında, “Tin’in Fenomenolojisi” (1807) başlıklı eserinde olduğu gibi, doğadan başlayan bir felsefi sistem kurgular. İnsanın doğadan kültürel-birikimsel ayrışmasıyla tinin hikayesi başlar. Bu anlamda doğa, kendisini yeterince edimselleştirememiş tindir. İnsanın bilince ve tine ulaşmasıyla; insan-doğa veya özne-nesne ilişkisi kurulmuş olur. Hegel’in felsefi sistemi için bu tip düalizmler kurucu bir nitelik taşıyacaktır.

İnsanın bilince ve tine ulaşmasıyla, onun toplumsal yaşamı da başlamış olur. Esasen Hegel’in burada ele aldığı toplumsallaşma, Habermas’ın ve Honneth’in dikkat çektiği gibi, özneler arası ve toplumsal tanınma üzerinden gerçekleşir. Zira doğadan ayrılan insan, öncelikle ailesi içerisinde, birlikteliğin bir sembolü olarak sevilir ve tanınır. Aileden sonraki moment olan burjuva-sivil toplum (bürgerliche Gesellschaft), daha karmaşık özneler arası, toplumsal tanınma ilişkilerinin kurulduğu momenttir.

Hegel, burjuva-sivil toplumun bir eseri olan, özel mülkiyet sistemine ve onun etrafında gelişen hukuk düzenine önem verir. Hatta özel mülkiyet hakkının tanınmasını, tüm toplumsal özneler arası tanınma ilişkileri için bir paradigma olarak

⁴⁰⁸ A.e., s. 223–225.

görür. Zira tane biçimini ve içeriğini veren, ulus-devletin ortaya çıkmasını ve yasal tanınma ilişkilerinin kurulmasını sağlayan, özel mülkiyet hakkı etrafında, sivil toplumda vücut bulan hukuk düzenidir. Böylece Hegel, daha sonra Marx'ın yoğun bir şekilde eleştireceği bir biçimde, özel mülkiyet hakkı ve burjuva-sivil toplum arasındaki ilişkiyi destekleyen bir üslupta sahiplenmiş olur. Nitekim Hegel'e göre, özel mülkiyet hakkı ile bireysel hakların ortaya çıkışı arasında önemli bir ilişki vardır. Fakat Hegel, özel mülkiyet hakkını, en azından Jena dönemi eserlerinden itibaren bir ahlâkçı olarak belli bir mesafeden analiz etmek ve eleştirmek yerine, coşkuyla karşılar. Özel mülkiyet hakkını ve onun etrafında gelişen hak paradigmasını ya da haklarla donanmış bireysel/tüzel kişiliği, tinin tarihsel serüveninde önemli bir moment olarak görür.

Tanım edimi, özel mülkiyet sisteminin de geliştiği sivil toplumda, rasyonel failerin dili ve özneler arası etkileşimi sayesinde ortaya çıkar. Karşılıklı tanıma ve tanınma ediminde, kişiliğin hakla donatılması ve özdeş hale getirilmesi, onun evrenselleştirilebilmesini sağlar. Nitekim tin, özneler arası etkileşim yoluyla “biz olarak ben” yahut toplumsal benlik olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Hegel; dil, emek, insan bilincindeki hafıza ve aile arasında cereyan eden bir özneler arası ve tanınma anlayışı geliştirir. Dilin, emeğin ve belleğin kamusalılığı ise burada belirleyicidir. Zira bu sayede, örneğin dil, sanat ve din ile toplumdaki manevi birliğin en büyük araçlarından biri olarak ortaya çıkar.

Hegel, devlet durağında, bireyin haklarla donanmış olmasını gerekçelendirir. Özel mülkiyet hakkını, burada diğer haklar için bir paradigma olarak değerlendirir. Tanınmaya dayanan özel mülkiyet hakkı, salt sahipliğin tanınma üzerinden mülkiyete dönüştüğü bir hak formudur. İnsan, emeği vasıtasıyla iradesini, maddi bir nesneye empoze eder. Fakat emeğin, soyut bir durumdan çıkabilmesi, mülk sahipliğine dönüşmesi ile mümkün olur. Diğer bir deyişle; devlet, ideal var oluşun ve gerçekliğin var olan birliği, “evrensel töz” olarak tanınmış sahiplik olarak, mülkiyet ve hakkın dolaysız sahipliğidir. Hegel böylece özel mülkiyeti ve devleti, hak ve tin ile ilişkilendirmiş olur.

Hegel, tinin toplumsal serüvenine yönelik felsefi sisteminde nihai olarak aile, burjuva-sivil toplum, devlet ve etik yaşam (Sittlichkeit) duraklarıyla nihayete erecektir. Jena dönemi çalışmalarında belirginleşen özneler arası yerini, tedricen

tinin öz düşünümüne bırakacaktır ki Hegel'in Jena dönemi çalışmalarında belirginleşen özneler arasılık ve tanınma yaklaşımı, Habermas ve Honneth gibi düşünülerin sıklıkla üzerinde durduğu bir noktadır.

Habermas'ın ve Honneth'in, Hegel'in özneler arasılık ve tanıma kavramlarına yaklaşımı farklı biçimlerde olmuştur. Fakat hem Habermas hem de Honneth, Hegel'in Jena dönemi çalışmalarına (1803-06), Tinin Fenomenolojisi'ne (1807) ve Hukuk Felsefesi'ne (1820) sıklıkla başvururlar. Habermas, Hegel'in burjuva-sivil toplumu yaklaşımını yeniden bir güncelleştirmeye tâbi tutarak, toplumsal adaletin prosedürel yanını ve hukuk-demokrasi ilişkisini ortaya çıkartır. Habermas'ın bu yaklaşımı nispeten Neo-Kantiyen bir içerik de sunar.

Habermas, öncelikle “İletişimsel Eylem Teorisi” (1981) başlıklı çalışmasında, burjuva toplumunun ve burjuva biçimsel hukukunun ortaya çıkışıyla meydana gelen toplumsal bütünlüğün dağılmasını, Hegel'e benzer bir şekilde sorunsallaştırır. Fakat Habermas, hukukun “aracı-ortam” (medium) olma işlevini, burjuva toplumsal düzeniyle ortaya çıkan sahte rasyonalite ile kaybettiğini savunur. Bunun sonucunda ortaya çıkan “modern” hukuk dizgesini, meşruluk krizi ile ilişkilendirir.

Habermas, iletişimsel eylem teorisini büyük ölçüde, “yaşama evreni” izlenimi veren, özel hukuk dizgesi gibi toplumsal dizgelerin nasıl ortaya çıktığını tarihselleştirmeye ayırmıştır. Yaşama evreni, yani sivil toplum ile kamusal alanın birliğinin nasıl güvence altına alınabileceği, temel araştırma sorularından biridir.

Habermas, toplumsal dizgelerin ortaya çıkışı ile demokrasilerin içerisinde bulunduğu meşruiyet krizini ya da demokratik açığı yakından ilişkilendirir. Nitekim hukukun veya Habermas'ın deyişiyle “rasyonel doğal hukukun” ortaya çıkmasını sağlayan, öncesinde meydana gelen toplumsal eylem koordinasyon mekanizmalarıdır. Burada dil ve eylem yetisi bulunan özneler arasında görüş birliğine varmak önemli bir yer tutar. İletişimsel eylem, art alandaki bir yaşama evreni içerisinde gerçekleşir. Yaşama evreni, böylece, bağlam sağlayıcı bir işlev görür. Fakat burjuva toplumuyla ve onun ürettiği burjuva hukukuyla toplumsal bütünlüğün dağılması sonucunda birbirine indirgenemeyen değer alanları ve toplumsal dizgeler ortaya çıkar.

Yaşama evreni, toplumsal yeniden üretimde önemli bir yer tutar çünkü toplumun yeniden üretimi, yaşama evreninin simgesel yapılarının varlığını

sürdürebilmesine bağlıdır. Toplumun simgesel yapılarının yeniden üretilmesinde aksaklığa yol açan ise, birbirinden bağımsızlaşmış değer alanları olarak toplumsal alt dizgelerdir. Bu toplumsal alt dizgeler, kapitalist işletmenin temsil ettiği iktisat alt dizgesi ve modern kamu yönetiminin temsil ettiği, devlet ya da kamu yönetimi alt dizgesidir. Tam da bu noktada Kant'ın "kamusal mutabakat"ın ve Hegel'in "kamu oyu"nun kaynağı olarak nitelendirdiği sivil topluma başvurmak, Habermas için anahtar bir rol üstlenir. Fakat Marx'ın burjuva toplumunda ortaya çıkan kamuoyunu "yanlış bilinç" olarak ifşa ederek, kamuoyunun burjuva sınıfının çıkarının maskesi olduğunu savunmasına karşın, Habermas, sivil toplumun ve kamuoyunun tamamıyla yanlış bir bilinç içerisinde olmayacağını varsayan Hegelyan bir pozisyonu benimser. Bu çerçevede, Habermas'ın "merkezsizleştirilmiş" bir toplum oluşturma hedefi, esasen Kant'ın ve Hegel'in devlet egemenliğinin yerini alacak bir "kamuoyu egemenliği" oluşturma düşüncesiyle uyumludur.

Habermas, modern ulus-devlet veya burjuva devleti ile toplumsal eylem alanlarının parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesi bağlamında değerlendirdiği, dizgeler etrafında gelişen "kapalı devre" toplumsallığın sınırlarını böylece aşmaya çalışır. "Gerçekler ve Normlar Arasında: Hukuk ve Demokrasi Söylem Teorisine Katkılar" (1992) başlıklı çalışmasında buna benzer bir araştırma çizgisi takip eder. Nitekim bu çalışmasında da rasyonel iradeyi, özneler arası müzakereci demokrasi modeli içerisinde yorumlar. Bu yorum esasen, Hegelyan "biz olarak ben" yaklaşımını sürdürdüğüne işaret eder. Demokrasilerdeki meşruiyet krizi veya demokratik açık, toplumun alt sistemlere bölünmüş olmasından kaynaklanır. Parçalı toplumu yeniden bütünleştirme çabası, Habermas'ı, Hegel ve diğer Alman idealistleri ile birleştiren bir noktadır.

Habermas'a göre, rasyonel görüş ve irade oluşturma süreci sonucunda ortaya çıkan meşru ve pozitif hukuk, özel alan-kamusal alan düalizminden kaynaklanır. Bu çerçevede, verili bir arka plan kültürünün içerisinde, ulus-devlette yurttaş olarak bulunan ve iletişimsel olarak hareket eden öznelerin, özneler arası kazanımları ve geçerlilik iddialarının kabul edilebilirliği yoluyla bir toplumsal bütünleşme sağladığını ve bu bütünleşmede hukuka önemli görevler düşüğünü iddia eder. Nitekim hukuk dilinin, sıradan dil ile özdeş hale gelmesiyle, hukuk bir "aracı-ortam" işlevini yerine getirebilecektir.

Hukukun rolü bununla da sınırlı değildir. Habermas’a göre hukuk, öngördüğü prosedürlerle hem politik gücü meşrulaştırır hem de politik yönetimi organize etmenin bir aracı haline dönüşür. Nitekim idarî kararlar ve parlamento kararları, öncesinde sivil toplumda oluşmuş olan konsensüsün yasal ifadeleridir. Fakat bu süreçte bir aksaklık olması durumunda, bir meşruiyet krizi ortaya çıkar. Bunun engellenmesi için kamusal alanın iletişim yapıları, enerjik bir sivil toplum tarafından bozulmadan korunmalıdır. Diğer bir deyişle; demokratik açık, iletişimsel güce dönüştürülen kamuoyu tarafından kapatılır. Fakat kamuoyu kendi kendine “yönetemez”, yalnızca idarî gücün kullanımını belirli yönlelere sevk edebilir. Habermas, böylece, kamuoyunda ortaya çıkan demokratik eğilimleri, hukuk ile ilişkilendirir. Hukuk, basit etkileşimlerden ve yan doğal toplumsal dayanışmadan tanıdık olan tanınma yapılarını, soyut ve bağlayıcı bir biçimde, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplumun karmaşık ve giderek anonimleşen bir alana aktarabileceği bir aracı-ortamdır (medium). Fakat Habermas, Honneth’ten farklı olarak sivil toplumda yer alan toplumsal hareketlerin, yurttaş inisiyatiflerinin, forumlarının, politik ve diğer türdeki derneklerin gönderdikleri sinyallerin, toplumun genelinde etki oluşturacak öğrenme süreçlerini başlatmak veya yönlendirmek için zayıf olduğunu düşünür.

Honneth de tanınma teorisinin ilk girişiminde, tanınmanın ön koşullarını (sevgi, haklar ve dayanışma) serimleyerek yarı antropolojik ve psikolojik bir yaklaşım sunarken, Özgürlük Hukuku başlıklı çalışmasında daha Hegelyan bir çizgi takip eder. Zira öznel arası tanıma etkileşimleri ile toplumsal kurumların ortaya çıkması arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bu çalışmasında Hegel’in etkisi, özellikle metodolojik açıdan iki farklı şekilde değerlendirilebilir: İlk olarak, Hegel’in tin anlayışının etkisi bu çalışmada açıkça görülmektedir. Hegelyan tin, “kendisini içererek aşan” bir içerik sunar. Bu anlamda “demokratik etik yaşam” tanımlaması, Hegel’in etik yaşam (Sittlichkeit) tanımlamasından esinlenilerek oluşturulmuştur. Honneth, demokratik etik yaşamın; verili toplumsal ilkelerin, uygulamaların ve toplumsal kurumların hâkim olan normlarının bir toplamı olduğunu ileri sürer. Diğer bir deyişle, toplumun “normatif” çerçevesi dahilinde bir devrim gerçekleşmeyecektir. Toplumsal/kamusal alanda normatif olarak bütünleşmiş eylem alanlarının kurumsal biçimi değişim gösterebilir yani iş bölümünde ve toplumsal rol kalıplarında değişiklikler meydana gelebilir. Eğer toplumun normatif çerçevesinde aksaklıklar olursa, toplumsal patolojiler, hukuk ve ahlâk alanlarında; yanlış gelişmeler

(Fehlentwicklungen), etik (sittlich) alanda ortaya çıkar. Esas olan ise piyasa toplumunun ve demokratik irade oluşumunun meydana geldiği etik alandır çünkü kurucu normatif ilişkiler burada ortaya çıkar. Böylesine bir tanımlama yaparak demokratik politik kurumların daha kapsayıcı, daha somut ve görece daha da iyileştirilmesi, tedricî bir hedef olarak konulur. Toplumsal yeniden üretimin, toplumu oluşturan kurumlar ve değerler aracılığıyla gerçekleştirilmesi, kademeli bir biçimde insanlığın ilerlemesine de katkı sağlamış olur. İkinci olarak ise Hegel'in düşüncesinde yer alan "toplumsal özgürlük" ya da "pratik özgürlük" kavramı, esasen özgürlüğü bir "kendinde-varlık" olarak değil, "bir-diğerinde-kendin-olmak" (Beisichselbstsein in einem Anderen) olarak kabul eder. Bu çerçevede, başlangıçta birbirine yabancı olan özneler birbirlerinin ötekiliğini tanıyarak, aşarak ve birbirlerini yabancı olarak görmeyi bırakarak birbirlerini olumsuzlarlar. Dolayısıyla, "yabancı olmanın" yokluğundan, toplumsal özgürlüğe doğru bir devinim toplumsal hayatta özneler arası bir şekilde gerçekleşmiş olur.

Honneth'in Hegel'den yola çıkarak ele aldığı "toplumsal özgürlük" kavramlaştırmasının kökenine ilişkin tartışma bizi, Kant'ın Rousseau üzerinden tanımladığı özgürlük-özerklik ayrımına götürür. Hegelyan tin anlayışı ile birlikte düşünüldüğünde; tedricî ilerleme de esasen negatif özgürlükten toplumsal özgürlüğe doğru olacaktır. Özerklikten özgürlüğe doğru gidişte ise aile, sivil toplum ve anayasal devlet durakları vardır. Honneth'in çalışmalarında bu duraklar sevgi, saygı ve hak duraklarına denk düşer. Bu duraklardaki tanınma biçimleri bireyin en başından beri sahip olduğu ahlâkî iradeyi somutlaştırmaya yarar ve toplumsal çatışmalar da böylelikle kısmen önlenir. Sivil toplumda tikel arzular, yurttaşlar ve onların kurduğu topluluklar ile evrensel veya ortak iyiye yükseltilir. Ahlâkî ve yasal tanınma, devlet durağında gerçekleşir. Aile, sivil toplum ve anayasal devlet durakları bir bütün olarak değerlendirildiğinde; Honneth için özerklik kavramı; yakın kişisel ilişkiler yoluyla geliştirilen öz güvenden, kültürel ve toplumsal tanınmayla bağlantılı öz değerden (self-esteem) ve bir vatandaşın yasal veya siyasi statüsüyle ilgili öz saygıdan oluşur. Bu anlamda kişinin özerkliğinin korunması, onun sahip olduğu özgüvenin, öz değer ve öz saygının korunması manasına gelir. Nitekim ona göre adil olan da bir toplumun tüm üyelerinin özerkliğinin korunması, geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesidir.

Honneth, özerklik olarak tanımladığı kendi kaderini tayin etme edimi çerçevesinde, verili bir halk içerisindeki öznelerin, kendini yöneten normların temelini

oluşturan nihai otorite olduğunu savunur. Hiç şüphe yoktur ki Honneth bu yaklaşımıyla halkın tamamıyla yanlış bir bilinç içerisinde olmayacağına ilişkin Hegelyan görüşe güvenir. Fakat bireyi, tek başına “toplumsal özgürlüğü” gerçekleştirebilmek için yetersiz görmesi, Hegel’in bireyin kendi kendine yeterliğini ve tek başına toplumsal-organik bir yapı oluşturamayacağı düşüncesiyle kesişmektedir. Bu çerçevede, sivil toplum ve devlet duraklarında ortaya çıkan toplumsal kurumların ve toplumsal alanların (spheres) işlevi, özneleri koordine etmektir. Bu uyumlaştırma fonksiyonu, toplumsal bir amacı gerçekleştirmek için insanların veya bu durumda yurttaşların ne yapması gerektiğine dair onlara performatif ödevler yükler.

Hegel’in ve kısmen Habermas’ın aile, sivil toplum ve anayasal devlet duraklarına benzer biçimde Honneth de “Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri” (2014) başlıklı çalışmasında, kişisel ilişkileri, ekonomik piyasayı ve politik kamusal alanı, temel toplumsallaşma durakları olarak kabul eder. “Bir-diğerinde-kendin-olmak” edimi, esasen aile içi ilişkilerle başlar ve sivil toplum içerisinde piyasa ekonomisinde ve tüketim alanında devam eder. Honneth’in bu düşüncesi, esasen hem Hegel’in hem de Durkheim’in ekonomik piyasayı, piyasa öncesi dayanışma ilişkileri üzerine kurulu ekonomik faaliyet sistemi olarak gören görüşüyle de uyumaktadır. Nitekim piyasa alanı, bir toplumsal düzenleme olmaksızın kendi kendine varlığını sürdüremez. Burada piyasa ile özel mülkiyet arasında kopmaz bir bağ yoktur ve piyasa toplumlarından toplumsal özgürlüğe doğru giden yolda hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiği, geriye dönük bir deneysel öğrenme süreci içerisinde öğrenilebilir. Dolayısıyla Honneth, ekonomik mübadelenin gerçekleştirildiği piyasanın meşrulaştırılmasını, ancak toplumsal özgürlüğe doğru giden bir iş birliği söz konusuysa benimser. Nitekim ekonomik mübadelenin zorlayıcı olmayan mekanizmaları (sözleşme özgürlüğü), karşılıklılık (iş bölümü) ve şeffaflık (performansa dayalı adalet) onun birbirine indirgenemeyen taraflarını oluşturur.

Honneth’in kişisel ilişkiler ve ekonomik piyasa ile üzerinde durduğu diğer bir toplumsal alan ise kamusal alandır. Hatta kamusal alandaki söylemsel mekanizmalara kurumsal/toplumsal bir aktörün var olmasını sağladığı ve toplumsal dayanışmanın ortaya çıktığı toplumsal alan olduğu için birincil bir rol atfeder. Fakat yine de toplumsal özgürlüğün son momenti olan kamusal irade oluşumu durağında kişisel ilişkilerde ve piyasa toplumunda, toplumsal özgürlük ne kadar gelişmişse o kadar

özgür, eşit ve öz güvenli bir kamusal alan/söylemsel mekanizmalar ortaya çıkacaktır. Nitekim sağlıklı ya da “patolojik olmayan” bir politik topluluğun ortaya çıkması; kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve demokratik irade oluşturma süreçleri arasındaki uyuma bağlıdır. Habermas’tan farklı olarak Honneth, burada kamusal alandaki politik/toplumsal tartışmalara katılımın eşit olmayacağını farkında olarak daha özgür, eşit ve özgüvenli bir kamusal katılımın şartlarını böylece sunmaktadır. Dolayısıyla uyruklara karşılıklı olarak tanınan haklardan oluşan, özgürlüğü garanti eden (Freiheitverburgenden) kurumlara eşit katılım için fırsat verilen bir toplum tasvir eder.

Toplumda öncelikle piyasa mekanizmasıyla gerekli toplumsallaşmayı ve müzakereyi sağlayan söylemsel mekanizmalar yoluyla etik anlayışın yerleştirilmesi, sonrasında ise müzakere edilen hususların yasal olarak düzenlenmesi gerekir. Bu çerçevede, Habermas’ta olduğu gibi Honneth de demokratik kamusal yaşamı, toplumsal özgürlüğün merkezi olarak görür. Zira demokratik kamusal yaşam, hem toplumsal özgürlüğün bir yönünü oluşturur hem de özgürlüğün diğer yönlerini (yasal, ahlâkî, kişisel, ekonomik) yönlerini düzenler. Kamusal alandaki söylemsel mekanizmaların piyasa ile ilişkisi, bu kapsamda önemlidir. Zira söylemsel mekanizmalar, işçilerin işverenleri etkilemesine olanak verir. Ulusötesi seviyede sendikaların ve sivil toplum kuruluşlarının, çalışma standartlarının ve iş sözleşmesinin denetlenmesine yönelik sertifikasyon prosedürlerinin ortaya çıkması buna bir örnektir.

Honneth’in kamusal alandaki söylemsel mekanizmaları; kişisel ilişkileri ve sivil toplum ile piyasa toplumunu dönüştürebilme gücü bakımından önemseydiği ve siyasi hakların, bireylerin yalnızca kendileri hakkında düşünmelerini değil, aynı zamanda demokratik etkileşime girmelerini talep ettiği birlikte değerlendirildiğinde; onun esasen bir toplumsal alana aktif katılımı, o alanın normatif anlamda en gelişmiş toplumsal oluşum olarak kabul edip etmediği tartışmalı bir konudur. Kimi yazarların Honneth’in katılımın niceliği ile normatifliği ilişkilendirdiğini düşünse de onun politik müzakere süreçlerine ve demokratik kurumları aktif politik katılım ile normatifliği ve onunla birlikte tedricî değişimin gerçekleşeceğini varsayması daha olasıdır. Nitekim Honneth, kendi eleştirmenlerine verdiği cevapta, normatif olarak bütünleşmiş eylem alanlarının yani hukuk ve ahlâk alanlarının toplumsal/kurumsal biçiminin toplumsal mücadeleler yoluyla değişebilme ihtimalini hafife aldıklarını savunmaktadır.

Kamusal alanla ilgili olarak; ulus-devletler içerisinde bulunan yasama mecralarının, artık yeterli söylemsel mekanizmalarını ortaya çıkarıp çıkarmadığı ise tartışmalıdır. Yasama mecraları artık kamu isteklerinin ve taleplerinin nihayete erdiği nokta olmaktan çıktığı ya da diğer bir deyişle; karar vericiler, etkilenenlerin veya seçmenlerin istekleri ve talepleri ile fiilen uyuşmadığı için, yasama mecralarında verilen kararların tartışılabilmesi ve geri döndürülebileceği ulusötesi kamular giderek daha önemli hale gelmektedir. Bu bir yandan risk de taşımaktadır: Anti-demokratik fikirlerin ve kamuoyunun oluşmasına ve yerleşmesine fırsat veren böylesi bir durum karşısında Honneth, medyanın 18. ve 19. yüzyıldaki konumuna geri dönmesi gerektiğine yer verir. Fakat demokratik kamusal irade oluşturma sürecinin, popülist aktörler gibi kamusal alanın farklı aktörlerince sömürgeleştirilebileceğinin ve istismar edilebileceğinin üzerinde pek durmaz.

Kamusal istek ve taleplerin yasama mecralarında kararlara ve yasalara dönüştürülmesiyle ilgili diğer bir sorun ise toplumsal bağların aşırı yasallaştırılması tehlikesidir ve kişiyi belirli toplumsal bağlılıkların ahlâkî önemi konusunda kör edebilir. Bununla birlikte, kişi kendisini yasal ya da Hegel'in deyişiyle tüzel bir kişi veya bir öznenen farklı ve üstün biri olarak gördüğünde, boş bir kendilik anlayışı ortaya çıkabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIMANIN ULUSLARASILASTIRILMASI: “ULUSAL” ve “ULUSLARARASI” ARASINDA TANIMA ve TANINMA

3.1. Tanıma, Tanınma ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi

Honneth, sürpriz bir dönüş yaparak “Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler” isimli eserinde, hem ulusal ve uluslararası ayrımını kendi anlatımında pekiştirir hem de Neorealist yahut Neoliberal olarak nitelendirilebilecek bir perspektiften devletler arası tanımayı ele alır. Bunu yaparken bir yandan ulus-devletlerin, diğer ulus-devletler ve uluslararası örgütler tarafından hukuki olarak tanınmasını ele almakta, diğer yandan ulus-devletlerin vatandaşları nezdinde oluşturdukları kolektif kimlikler üzerinden bir analiz geliştirmektedir.

Honneth’e göre devletler arasındaki ilişkiyi, salt çıkarlarını takip etmeleri penceresinden ele almak yetersizdir. Zira devletler ve devlet yöneticileri sıklıkla diğer aktörler tarafından tanınma ve saygı duyulma çabası içine girerler. Böylece aslında ulus-devletlerin dış politik davranışlarını, karşı taraftaki devletler belirler ve kendi kolektif kimliklerinin onaylanmasını umarlar.¹ Yani bir bakıma uluslararası alanda tecrübe edilen dışlanma, aşağılanma ve yok sayılma deneyimleri, buna ulaşmanın bazen barışçıl bazen de barışçıl olmayan sonuçlarını ortaya çıkartır.²

Buradan sonra ise Honneth, devletler arasındaki hukuki tanımayı analiz çerçevesine alır. Bu yaklaşım, bir yandan yeni devletleşmiş politik toplulukların uluslararası tanınmasıyla ilgiliyken, diğer yandan günümüzdeki Birleşmiş Milletler sistemi nezdinde uluslararası tanınırlığı olan ulus-devletlerin hukuki durumlarıyla ilgili bir tespittir. Bu kapsamda, yeni tanınmış bir ulus-devlet, hukukî tanıma yoluyla tam teşekküllü bir hukuk öznesi olmaktadır.³

Bununla birlikte Honneth, bir ulus-devlet çatısı altında, o ulus-devletin yurttaşı olma etrafında gelişen kolektif kimlikle beraber, yurttaşların kendi kültürel, etnik veya dinsel farklılıklarının -mevcut ulus-devlete kolektif kimliği ile uyumlu bir biçimde-

¹ Honneth, **Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler**, s. 203–204.

² **A.e.**, s. 205.

³ **A.e.**, s. 207.

sayılmasını da analizine katmaktadır.⁴ Honneth, ulus-devletin yurttaşı olmakla oluşan ve edinilen kolektif kimliği, bireysel kimliğin sürdürülmesi için hayati görmektedir.⁵

Bu bağlamda Honneth, kendi hipotezini belirgin bir şekilde ortaya koyar: “Bir ulus-devletin mensupları, kolektif özsaygılarının başka devletlerce sayılmasını ve ortak kültürlerinin tanınmasının sağlanmasını yaygın şekilde dert eder.”⁶ Buradan hareketle, devletler arası çatışmaların ve anlaşmazlıkların çözülmesinde tanınmanın önemine vurgu yapar. Zira devletler arasındaki sağlıklı bir tanıma ilişkisiyle her ulus-devlet, kolektif özsaygıya uygun bir biçimde kendi çıkarlarının ikna edici yorumunu, uluslararası alanda ortaya koyduğu için, devletler arasındaki karşılıklı “politik” tanıma önemli bir ağırlık oluşturmaktadır. Böylece, Honneth, devletler arasındaki bu politik karşılıklı tanıma sürecini performatif ve dinamik hale getirir ve ulus-devletlerin dış politikasındaki meşrulaştırma anlatısını, politik tanınmanın bir parçası olarak görür.⁷ Yanı sıra, ulus-devletler arasındaki ilişkiyi “medeni” kılan ise ulus-devletlerin karşılıklı olarak karşı taraftaki ulus-devlet yurttaşlarının tarih ve kültürünü, haklarını uluslararası toplumda kabul edilmeye değer olduğunun kamusal olarak duyurulmasıdır. Devletler arasında barışçıl iş birliğine dayalı ilişkilerin gelişmesi için karşılıklı saygı ve değer gösterme önemli bir performatif görev haline gelir. Karşılıklı düşmanlıkların geride bırakılması ve sonrasında iş birliği geliştirmek de buna dahildir. Honneth, bu düşüncesinin normatif tarafını ise dünya politikasının “sivilleşmesi” bağlamında yorumlamaktadır.⁸

Honneth’in tanınma teorisinin uluslararası tarafını sınırlı tutmuş olması, onun teorileştirme girişiminin, ulusal-uluslararası arasındaki ilişkisi üzerine eğilmeyi gerekli kılmaktadır. Uluslararası İlişkiler Teorisi’nde, özellikle Robert Cox’un çalışmaları, Antonio Gramsci’den etkilenmiş ve Frankfurt Okuluna dayanan Eleştirel Teori ile ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle, Cox’un teorik katkılarına bağlantılı olarak yer verilmesi gerekmektedir. Uluslararası İlişkiler Teorisi çerçevesinde yapılan teorik çalışmaların pek çoğu, analiz birimini bireyden, devlete ve uluslararası sisteme kaydıran Waltziyen paradigmaya bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Fakat Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde değerlendirilebilecek birçok çalışma da

⁴ A.e., s. 209.

⁵ A.e., s. 210–211.

⁶ A.e., s. 217.

⁷ A.e., s. 218–219.

⁸ A.e., s. 221–224.

Waltz'un dünyayı adeta bir piyasa olarak görerek onu homojen bir bütün veya tek bir birim olarak yorumlayan yapısalcılığına, farklı bir yapısalcılık önererek karşı çıkmıştır. Cox'un çalışmaları da böyle bir içerik sunar. Zira Cox, tarihsel materyalist bir perspektifle, ekonomi-politik bir biçimde teorileştirme girişiminde bulunarak üretim süreci, devletler ve uluslararası ilişkiler arasında politik gücün bağlantılarını arar. Bunu yaparken devlete özel bir önem atfeder. "Dünya sistemi" içindeki devletler, küresel yapı ve devletler içerisindeki toplumsal güçler ile yerel güçler arasında özerk fakat aracı bir rol oynar. Nitekim kalifiye işçiler, uluslararası sermaye ile doğrudan bir bağlantı içerisindeyken, bir aracı rolü oynayan devletler ve hükümetler, yerel işçiler üzerindeki kontrolleri ile doğrudan yatırımlar konusunda kendilerinde ekstradan avantajlar sağlar. Dünya politikasında oluşan hegemonik yapı, büyük devletler içerisinde ortaya çıkan uluslararası sermayenin, ulusal sermayeye olan baskınlığı ve devletlerin giderek "uluslararasılaşması" gibi eğilimler ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla Cox, baskın üretim biçiminin dünya ekonomisi içerisinde tüm ülkelere girdiğini ve diğer alt üretim biçimleriyle bağlantılı hale geldiğini vurgular. Dünya hegemonyasının ortaya çıkması ise hegemonik toplumsal düzenle uyumlu davranış biçimlerinin ve beklentilerin meydana gelmesidir ki burada "tarihsel blok" kavramı merkezi bir rol oynamaktadır. Ona göre, dünya politikasında eşitsiz ve adaletsiz olan hegemonya durumuna karşı yapılması gereken, gelişmiş merkez ülkeler içerisinde endüstri seviyesinde ve ulusal seviyede korporatizmin yaygınlaştırılarak, ulusal sermaye ve örgütlü devlet politikası ile ilişkilendirilmesidir. Başka bir karşı hegemonya aracı ise Üçüncü Dünya Koalisyonu geliştirilerek; Üçüncü Dünya ülkeleri arasında özerk bir kalkınma sağlanmasıdır. Buradan yola çıkarak Cox'un esas amacı, dünya politikasında oluşan hegemonik yapının karşısına, onun alternatifi olan başka bir hegemonik yapının kurulmasıdır.

Cox'un Neo-Gramsciyeen yaklaşımları hegemonya, sivil toplum ve tarihsel blok kavramlaştırmalarını uluslararası bağlamda kullandığı için birçok eleştiriye uğramıştır. Cox dünya hegemonyasından bahsettiği için, bu tip bir hegemonya fikrinin Gramsci'nin düşünceleriyle ne kadar uyduğu tartışmalıdır. Zira Gramsci, sivil toplumu, bireylerin politik kimliklerini oluşturdukları politik alanla ve kolektif kurumlarla ilişkilendirmiştir. Yani Gramsci'nin araştırdığı, bireysel "ben" in nasıl normlarla yahut pratiklerle kolektif "biz" e dönüştüğüdür. Bu nedenle, Gramsci, hegemonya ile rıza arasındaki bağlantının doğrudan sivil toplumdan geçtiğini düşünür.

Sivil toplumun anlam kazanması ise yirminci yüzyıl ulus-devletinin genişlemesinin kendine has bağlamı içerisinde mümkün olmuştur. Ulus-devletler yirminci yüzyılda savaş başlatmak ve sürdürmek için ekonomik yapılarını ve toplumlarının politik rızalarını tarihsel olarak başka bir dönemde görülmeyecek biçimde güvence altına almıştır. Gramsci'nin kendi formülasyonu böylece “devlet= politik toplum + sivil toplum” denklemi olarak ortaya çıkar.

Cox'un çalışmalarında ise “ulusal ben”in nasıl “uluslararası biz” haline gelebileceği konusunda boşluklar vardır. Gill'in uluslararası hareketli sermayede, Agnew ve Cortbridge'in uluslararası üretim ve finans ağlarında, van der Pijl'in uluslararası mobil sınıf katmanlarında aradığı sivil toplumu, Cox uluslararası finansa aramış ve kısmen bulmuştur. Fakat Gramsciye bir perspektiften küresel sivil toplum teorileştirmesi, “uluslararası devlet” veya “uluslararasılaşan devlet” ile ilgili değil, daha çok ulus-devlet ile dünya pazarı arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Diğer bir deyişle, Gramsci'nin meşhur formülasyonunu Cox'un yorumuyla güncellersek “uluslararası devlet= küresel politik toplum + küresel sivil toplum” denklemi ortaya çıkmaktadır ve bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla, Gramsci'nin ulus-devlet sınırları içinde düşündüğü hegemonyanın kapsamı ve etkililiği, toplumsal çekişmenin varlığı veya yokluğu, toplumsal düzenin meşruiyet derecesiyle anlaşılabilirliği için bunu uluslararası seviyede yorumlamak sorunlu hale gelmektedir. Cox'un ve diğer Neo-Gramsciye yazarların çalışmaları, buna ek olarak getirdiği analizler ile küresel kapitalizmin yeniden üretimine ve bunun ulusötesi sınıf ittifaklarını nasıl oluşturduğuna odaklansa da bu alanın ortaya çıkmasında devletin ve devletler sisteminin yerini muğlak hale getirmektedir.⁹

Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi çerçevesinde Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilen başka bir teorik izlek, Andrew Linklater'ın çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Linklater, ulus-devletin tamamlanmamış ahlâkî topluluk olduğu varsayımından yola çıkarak, insanların ahlâki sorumluluklarını karşılamak için ulus-devletleri ve onların oluşturduğu devletler sistemini yetersiz bulur. Ona göre esas olan, insanların, insan olarak doğuştan sahip olduğu yükümlülükleri ile vatandaş olarak kazandıkları yükümlülüklerin nasıl ilişkilendirilebileceği sorunudur. Ulus-devleti

⁹ Alejandro Colas, **International Civil Society: Social Movements in World Politics**, Malden, Polity Press, 2002, s. 15.

teorileştiren rasyonalist doğal hukuk doktrininin analitik çizgisi takip edildiğinde, ulus-devletlerin ortaya çıkmasının esasen halkların bilinçli siyasi tercihi olmadığına vurgu yapar. O nedenle, modern devlet ve uluslararası sistem, Stoik-Hristiyan geleneğinde kendini gösteren Orta Çağ dini ve politik düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Burada yeni olan ise yeniden ortaya çıkan vatandaşlığın kabulüne evrenselci idealin uygulanması olmuştur.

Linklater'ın düşüncesinde ulus-devletlerin evrimine bakılırsa; devlet, kabilecilikten sonra oluşan bir durak olduğu için, evrensel bir atılıma işaret eder. Yani kabile merkezli toplumlar arası yabancılaşma aşılarak daha büyük bir politik topluluğun oluşması sağlanmıştır. İkinci aşama, devletler arasındaki yabancılaşmanın ve muhalefetin aşılması olmalıdır. Linklater'ın buradan sonraki düşünceleri, tarih dışı ve Avrupa merkezci bir içeriğe bürünür. Hegemonik bir Batı medeniyetinin yükselişini açıklayarak bu yükseliş biçimini evrensel olarak kabul eder. Böylece, “Batı medeniyetini” ve “Avrupa uluslararası toplumunu” tek ve homojen bir toplumsal varlık olarak görür. Ulus ötesi diyalojik topluluk, kozmopolit bir topluluğa doğru ilerler ve bu arada servete ve refaha sahip olan ülkelerin ve toplumların bunlara sahip olmayanlara onları aktaracağını varsayar. Bu yönleriyle, Michael Doyle'un Kantiyen demokratik barış teorisinden esinlenerek oluşturduğu “liberal barış bölgelerinin” küresel olarak genişletilmesini savunuyor görünerek esasen “eleştirel olmayan” bir politik proje ortaya koyar.¹⁰ Linklater'a göre ulus-devletler arasındaki yabancılaşmayı aşmak adına yapılması gereken açıktır: Hangi tikel yani egemen ulus-devletin gerçekleştirdiği ekonomik faaliyetin, dünya dağıtıcı adaletiyle uyumlu, evrenselci perspektifi ortaya çıkardığı az ya da çok belirlenmelidir.

Bununla birlikte, Linklater'ın baştaki araştırma girişimine uygun olarak uluslararası politikada, ulus-devletler haricindeki “topluluk” imkânını araştırdığı görülür. Ulus-devletler, realist ritüellerin düzenli bir biçimde tekrarlanması ile kendi oluşumlarını sağlama almış, onu doğallaştırmış ve öznelliğini güçlendirmiştir. Bunu yaparken “insan topluluğu” anlayışını, devlet seviyesine indirgeyip sınırlayarak alternatifleri değerlendirmeye kapıyı kapatmıştır. Bu bağlamda, kimi Postyapısalcı yaklaşımlar, yapı ve yapan ilişkisine odaklanmıştır. Fakat direniş alanları ve

¹⁰ Alexander Anievas, “On Habermas, Marx and the Critical Theory Tradition: Theoretical Mastery or Drift?”, **International Relations and Philosophy: Interpretive Dialogues**, ed. Cerwyn Moore, Chris Ferrands, London, Routledge, 2010, s. 153–156.

hareketlerine yönelik teorileştirme girişiminde bulunsalar da özne, amil ya da yapan sorunuyla yeterince ilgilenmeyerek, status quo'nun devam etmesine dolaylı yönden katkı sağlamakla itham edilmişlerdir.

Netice itibarıyla, uluslararası politikada topluluk imkânını araştıran yazarlar, ulus-devleti ve formel yapıları aşan daha kozmopolit topluluk imkânlarını öne çıkarmıştır. Zaten ulus-devletlerin bir topluluk olarak oluşumu da keyfi bir şekilde gerçekleştirilmiştir ve sürekli empoze edilmektedir. Fakat ulus-devlet içerisinde neyin içerilip neyin dışlanacağına karar verilemeyeceği çok açıktır. Zaten devletin ne olduğu bir tartışma konusudur. Buna mukabil, Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde temel sorunlardan biri, her ne kadar iç politika “ilerleme” ve “iyi yaşam” ile, uluslararası politika “hayatta kalma” ile anılsa da ulus-devletlerin tek tek ortaya çıkardığı tekil değerler ile evrensel hukuk doktrini arasındaki farklardır. Bu anlamda uluslararası sistem, “etik tikelciliğe” ve “toplumlar arası yabancılaşmaya” dayanır.¹¹ Kaldı ki “evrensel prensiplerin”, ilkelerin ve normların belli bir yerel pratiğin sonuçları olup olmadığı tartışmaya açıktır. Karşılıklı dışlayıcı metaforlar olarak “iç” ve “dış”, “ulusal” ve “uluslararası” metaforlarını aşmak için bazı kozmopolit düzen fikirleri ortaya atılmıştır. Kant gibi düşünürler “iç” ve “uluslararası” ayırımına dayanan mekânsal metaforu, kozmopolit bir düzen ile sorgulamaya açmıştır fakat bireyselliği, bireyin özgürlüğünü ve özerkliğini daha fazla önemsemiştir. Dünya barışının iç hukuk, kavimler ya da devletler ve dünya vatandaşları hukuku duraklarından geçeceğini, ilk taslağındaki savında ortaya atan Kant, daha sonra dünya devleti fikrinin tehlikeli olduğunu ve “ruhsuz bir despotizm” ile sonuçlanabileceğini vurgular. Dolayısıyla Kant'ın dünya barışına ve dünya devletine ilişkin düşünceleri ilerlemeci ve evrimsel bir içerik sunar.¹²

Linklater'ın Uluslararası İlişkiler Teorisi'ndeki fikirlerinde ulus-devletin rolü bir süreklilik ve kopuş içerisinde. Bir yandan Habermas'tan ve Foucault'dan etkilenecek dahil etme ve dışlama pratiklerini toplumsal araştırmanın merkezine yerleştirmeye koyulur fakat diğer yandan ulus altı ve ulusötesi bağılıkların ulus-devlet

¹¹ Faruk Yalvaç, “Critical Theory: International Relations' Engagement with the Frankfurt School and Marxism”, **Oxford Research Encyclopedia of International Studies**, 2023, (Çevrimiçi) <https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-109>, 23.11.2023.

¹² Ateş Uslu, **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi-1: İktidarı Tanrılaştırmak (Eskiçağ'dan Feodalizmin Krizine)**, 1. baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2021, s. 56–58.

egemenliğin gölgesinde kalmadan ulus-devletin oynayacağı rolün üzerinde durur. Örneğin, “farklılığa duyarlık” prensibi içerisinde sosyal ve ekonomik hakları kapsayacak bir şekilde, “kültürel haklar” çerçevesinde ulus-devletler içerisindeki yerel topluluklara ve azınlıklara yetki devrinin kurumsallaştırılması bağlamında değinir. Linklater’ın nihaî olarak sorunsallaştırdığı ise şudur: Topluluğun ahlâkî sınırlarını genişletmek ve haksız dışlanmaya karşı mücadeleyi uluslararasılaştırmak.

Böylece Batı Marksizmi içerisinde değerlendirilen iki farklı koldan Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne yönelik katkılar literatürde kendisini göstermiştir. Robert Cox’un çalışmaları nispeten Gramsciyen bir etkiye sahipken, Andrew Linklater’ın araştırmalarında Habermas’ın etkileri çokça görülür. Cox’un uluslararası seviyede bir karşı hegemonya oluşturma fikirleri ile Linklater’ın topluluğun ahlâkî sınırlarını genişletmeye ve haksız dışlamaya karşı mücadeleyi uluslararasılaştırmaya ilişkin düşünceleri, böylece Batı Marksizmi kaynaklı yaklaşımların Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne yansımaları olarak iki önemli izlek ya da patika oluşturmaktadır. Bu nedenle, Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde Honneth’in tanınma teorisini, Habermasyen yanı ağır basan kozmopolitanizm ile bir arada yorumlayan çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Honneth’in tanınma teorisindeki gibi, insanlar arasındaki bağın birbirinin hakkını ihlal etmekten (negatif özgürlük) daha fazlasını içerdiği açıktır. Dolayısıyla, hem tanınma paradigmasında hem de kozmopolitanizmde ortak olan nokta, dayanışma bağlarını öne çıkaran kelimenin Tönnisyen anlamıyla nispeten “cemaatçi” bir araştırma çizgisidir. Meselenin “negatif özgürlük” ya da yasal tanıma tarafında; insan hakları, insan hakları rejimleri, uluslararası kurumlar ve ortak bildirgeler oluşturmak nispeten kolaydır fakat dayanışmanın neyin etrafında gerçekleşeceği ya da neyin küresel olarak fayda sağlayacağı tartışmalıdır.

Honneth de bu çerçevede, insan haklarının ve dar anlamda birey haklarının uluslar düzeyinde kodlanmış temel hakların üzerinde yerleştirildiğini ileri sürer.¹³ İnsan haklarının ne ifade ettiği hususunda küresel bir uzlaşa sağlanamadığı için, dış politikaya yönelik uygulamalarda daha keyfî ve değişken bir yol izlenir. Kaldı ki böylesi bir durum, hem hesap vermeyen uluslararası yetkilileri nihaî hakem olarak tayin etme işlevi görürken hem de dış müdahalenin doktriner bir şeklini alacaktır.

¹³ Honneth, 1997’den akt. Volker Heins, “Of Persons and Peoples: Internationalizing the Critical Theory of Recognition”, *Contemporary Political Theory*, C. 9, No: 2, 2010, s. 155.

Gerçekten acı çeken “halkların”, kendilerinin eyleme geçmesi de kısıtlanmış, bir nevi kendi eylemsellikleri ya da faillikleri ellerinden alınmış olacaktır. Oysaki tanınma mücadelesinin “kendi durumlarına ya da özelliklerine göre” yanlış ya da eksik uygulandığını düşünen öznelere tarafından “öz özgürleşim” düşüncesi etrafında yürütülmesi gerekir.¹⁴ O nedenle, esasen insanlar arasındaki dayanışmanın ulusötesi taraflarını incelerken yöntemsel olarak halkı “yerel” ve “uluslararası” arasındaki ara yüzü oluşturan benzersiz bir özne olarak görmek faydalı bir başlangıç noktası olabilir. Nitekim bu noktada Rawls’ın ve Honneth’in düşünceleri uyuşmaktadır. Zira Rawls, halkları, tekil kişiler gibi belli bir amaca göre hareket eden ve tek tek üyelerine indirgenemeyecek farklı toplumsal özneler olarak ele almayı önermiştir.¹⁵ Yani diğer bir deyişle, insanlar arasındaki dayanışma, ulusötesi bir bağlamda da ele alınabilir ve ulusal sınırlarla sınırlı değildir. Halkın kolektif kimliği, ulusal farklılıkların ötesine geçerek farklı alanlar arasında bir köprü oluşturabilir. Hem Rawls hem de Honneth toplumsal grupları (ulusları veya halkları) üyelerine indirgenemeyen ve belirli amaçlar doğrultusunda hareket eden toplumsal varlıklar olarak görür. Fakat Rawls kendi yaklaşımında bireylerin haklarını, halklar topluluğu çerçevesinde bir ulusun diğer uluslar arasında kabul görmesi için gereken koşullardan yalnızca biri olduğunu varsayarak bireylere araçsal bir rol atfeder. Dolayısıyla, dengeli bir kozmopolit teori, bireyleri tanımanın yanı sıra, onları kültürel olarak çeşitlilik gösteren ve birbirinden ayırt edilebilen topluluk içinde görebilir.¹⁶ Bu nedenle Rawls, düşüncesinin analitik sonucu takip etmez ve yerel düzeydeki ilişkileri ve bu ilişkilerin uluslararası/ulusötesi düzeye aktarılması sorunu ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle; birey, uluslararası düzeyde göz ardı edilir ve kozmopolit bir topluluğun kültürler arası çoğulluğuna aktarılmaz. Bununla birlikte, Rawls, Neo-Hegelyan yaklaşımlarda belirgin bir yere sahip olan bir topluluk düşüncesi çerçevesinde, insanlar arasındaki karşılıklı tanımaya dayalı ilişkilerden oluşan temel iyiyi hafife alır. Bundan dolayı bireyler, topluluk içinde temellendirilmez ve nasıl dayanışma kurabilecekleri belirsizleşir.¹⁷

Konuya kozmopolit bir bakış açısından yaklaşan çalışmalar, şiddeti merkeze alır ve şiddet deneyiminden yola çıkarak, şiddetin kabul edilmemesi etrafında gelişen

¹⁴ A.e., s. 156–157.

¹⁵ John Rawls, **The Law of Peoples**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

¹⁶ Marek Hrubec, “The Law of Peoples and Global Justice: Beyond the Liberal Nationalism of John Rawls”, **Human Affairs**, C. 20, No: 2, 2010, s. 138–139.

¹⁷ Hrubec, “The Law of Peoples and Global Justice: Beyond the Liberal Nationalism of John Rawls”, s. 135–150.

bir insan hakları kültürünü, ister ulus-devlet isterse ulusötesi kökenli olsun önemli bir dayanışma ayağı olarak görür.¹⁸ Hatta gereksiz acılara hoşgörünün azalmasına, eşitlik inancının yaygınlaşması ve zenginler tarafından insanlığın en yoksul üyelerine dayatılan uluslararası ekonomik düzene karşı hoşgörünün azalması eşlik eder.¹⁹ Kimi yazarlar dayanışmanın, kamusal söylem ve sosyo-politik mücadele yoluyla ulusötesi bir şekilde kurulmasının, küresel dayanışmacı bir politika geliştirmek adına önemli olduğu kanaatindedir.

İlişkili olarak, uluslararası anayasacılık ile ilgili tartışmalar da ortaya çıkmıştır. Fakat bu tartışmalarda ulusal hukuk-uluslararası hukuk ilişkisi daha çok negatif haklar kapsamında düşünülür. Her ne kadar “anayasacılık” olarak nitelendirilse de uluslararası anayasacılık hareketleri veya diğer bir deyişle, uluslararası örgütlerin anayasaları, modern öncesi hukuk paradigmasını anımsatır. Yani erken modern dönem toplumlarında siyasî otoriteler, kraliyet ile prens arasındaki antlaşmalara dayanıyordu. Buradan hareketle siyasî tahakküme sınırlar koymaya yönelik bir “anayasa” kavramı doğmuştur. Anayasacılık hareketleri, Britanya’da İngiliz liberalizmine has bir biçimde, bireyci terimlerle ve insan hakları açısından yorumlanırken, Alman anayasacılığında işlevsel bir güçler ayrılığı (yasama, yürütme ve yargı) açısından yorumlanmıştır.²⁰ Devlet ile anayasanın anlamı da bu çerçevede farklıdır. Devlet, “...siyasî iktidarın kullanılması veya siyasî programların uygulanması için mevcut olan hiyerarşik olarak örgütlenmiş kapasiteler kompleksidir.” Anayasa ise, “...özgür ve eşit kurumların karşılıklı olarak birbirlerine tanıdıkları temel hakları ortaya koyarak yatay bir ‘yurttaşlar birliğini’” tanımlar.²¹

Uluslararası anayasacılık da benzer bir şekilde, negatif haklar biçiminde; iktidarın sınırlandırılmasına, uluslararası hukukun sistemik hale getirilmesine ve bireysel haklara odaklanmıştır. Nitekim ulus-devletlere getirilen kısıtlamaların başında, saldırı savaşına girmeme ve insanlığa karşı suç işlememe gelir.²² Bu anlamda,

¹⁸ Špela Močnik, “Cosmopolitanism as Critical Theory: An Analysis of the Ethics, Methodology and Practice of Critical Cosmopolitanism”, University of Sussex, 2016, s. 104–108.

¹⁹ T. W. Pogge, **World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms**, Cambridge, Polity, 2002.

²⁰ Jürgen Habermas, **The Divided West**, ed. Ciaran Cronin, çev. Ciaran Cronin, Cambridge, Polity, 2006, s. 138.

²¹ **A.e.**, s. 132–133.

²² **A.e.**, s. 143.

ulusal-uluslararası hukuk ilişkisi bir “ağ” ilişkisi olarak tanımlanabilir.²³ Diğer bir deyişle; uluslararası anayasacılık faaliyetlerinde veya uluslararası hukukta demokratik açık yine giderilemez. Uluslararası hukuk, ulusal hukukun yanında sadece “tamamlayıcı” bir işlev görür. Zira ulus-devletler vatandaşlarına belirli hakları ve özgürlükleri garanti eder. Ulus-devlet vatandaşları, uzun bir siyasî oluşum ve sosyalleşme sürecinden geçerek güvence altına alınan özgürlüklerin siyasî yararına sahiptir.²⁴ BM Şartı da savaşı önlemek için bir araç olarak tasarlanmış ve bireyleri uluslararası hukukun temel özneleri olarak tanımıştır.²⁵

BM, DTÖ ve AB, “devletsiz” hukuk düzenlerine bir örnek teşkil eder. Fakat bu uluslararası örgütler, aynı zamanda ticaret ve alışverişi kurumsallaştıran küresel bir özel hukukun neoliberal modeli olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, uluslararası anayasacılık çabaları etrafında yorumlanan küresel insan hakları rejimi, küresel ekonomi karşısında yalnızca negatif özgürlüklerle sınırlı hale gelir.²⁶ Habermas son kertede, ulusal alandan başlayarak sivil dayanışmanın geniş topluluklar içindeki eski ulusal sınırları aşması gerektiğini vurgular.²⁷

Honneth’in de tanınma teorisinde, toplumda eksik olduğunu düşündüğü, negatif bir dayanışma değil, bilakis pozitif bir dayanışmadır. Dolayısıyla, Habermas çizgisine yakın “diyalojik evrenselciliği” takip eden kozmopolitan yaklaşımlar ile Honneth’in çizgisine yakın araştırmalar arasında belirgin bir farklılık da ortaya çıkmış olur: Kozmopolitan yaklaşımlar, nispeten acı çekmeyi ve bunun üzerinden daha prosedürel bir düzeyde dayanışma kurulması gerektiğini savunurken, diğer eleştirel yaklaşımlar ulusötesi ilişkiselliği ve onun getirdiği gelecek yönelimlerini kapsar.²⁸ Fakat bir yandan çağdaş ekonomik ve toplumsal krizler, aşırı sağ hareketlerinin yükselişi, etnik ve dini çatışmaların yaygınlaşması, geleneksel ulus-devlet sınırlarını aşan daha güçlü bir dayanışmayı gerektirse de kozmopolitliğin uluslar üstü bir kimlikte somutlaştırılamaması sorunu ortaya çıkar.²⁹

²³ Christine E. J. Schwöbel, “Situating the Debate on Global Constitutionalism”, **International Journal of Constitutional Law**, C. 8, No: 3, 2010, s. 611–635.

²⁴ Habermas, **The Divided West**.

²⁵ **A.e.**, s. 161–163.

²⁶ **A.e.**, s. 186.

²⁷ **A.e.**, s. 177.

²⁸ Močnik, “Cosmopolitanism as Critical Theory: An Analysis of the Ethics, Methodology and Practice of Critical Cosmopolitanism”, s. 118.

²⁹ **A.e.**, s. 127–134.

Dolayısıyla kozmopolitan yaklaşımların, ulus-devletlerin kimlik oluşturma süreçlerine yeterince eğilmediği dikkat çekmektedir. Ulus-devletlerin belirleyici egemen bir kurum olmasında toplumun birey üyelerinin kimliklerini, gündelik toplumsal etkileşimlerini düzenleyecek belirli bir dilsel ve kültürel ortamdan almaları etkili bir rol oynamıştır.

Modern devlet, sanayi toplumunun kendi kendisini idame ettirebilmesi için gerekli olan sofistike bir eğitim sistemini kurabilecek, destekleyecek ve yeniden üretecek ekonomik kaynaklara ve idarî güce sahip tek egemen birlik olduğundan, dilsel ve kültürel bir birlik ile belirleyici bir politik aktör olarak ortaya çıkmıştır.³⁰ Tam da bu noktada Hegel'in, Honneth'in ve Rawls'ın düşünceleri birleşir: "Halklar, egemen devletten önce ya da ondan bağımsız var olamazlar." Dolayısıyla, bir ulus-devlet altında ortaya çıkan "kamusal politik kültür", arka planını oluşturduğu, üzerinde uzlaşmış politik kurumları ve bunları destekleyen inanç sistemlerini mümkün kılar. "Bireylerinin önceliğinin" böylelikle pratik bir sonucu yoktur.³¹ Nitekim devletler, vatandaşlarını, Honneth'in deyiimiyle üç saygısızlık biçimden de korur: Bedensel bütünlüğe, yurttaş olma hakkının ihlaline ve yaşam biçimlerine yönelik tehditler.³² Bu bir yönüyle, fiziksel güvenlik, ontolojik güvenlik ya da öngörülebilirlik sağlayarak başkaları tarafından devlet içinde bir aktör ya da yurttaş olarak tanınmayı ve daha iyi yaşama arzusunu ortaya çıkartır. Devlet içinde "ben kimim/biz kimiz" sorusuna yanıt olarak paylaşılan anlayıştan ve beklentilerden oluşan toplumsal rol yapısı kurularak yapı ve yapan karşılıklı olarak inşa edilir. Birini tanımak, onu taahhütlerinin ve yetkilerinin öznesi, sorumluluk üstlenebilecek ve yetki kullanabilecek biri olarak kabul etmektir.³³ Böylelikle kimliğin istikrar sağlayıcı etkisi, benliğin ve ötekinin belli bir şekilde temsil edilmesinin süregelen başarısının bir sonucudur. Fakat farklı devletler ve toplumlar arasında kolektif bir kimlik geliştirilebilmesinin önünde önemli bir engel vardır: Ulusçuluk.

Ulusçuluk, ulus-devletlerin birbirine karşı kurumsal kimliklerini sağlamlaştıran duygular geliştirmelerine neden olur. Fakat ulus-devlet kimliklerinin

³⁰ Gibung Kwon, "The Transformative Theory of the Modern State System: Hobbesian Project vs. Hegelian Alternative", University of Pennsylvania, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999, s. 342.

³¹ Heins, "Of Persons and Peoples: Internationalizing the Critical Theory of Recognition", s. 158–159.

³² A.e., s. 166.

³³ Robert B. Brandom, "The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and Self-constitution", *Philosophy & Social Criticism*, C. 33, 2007, s. 36.

daha kapsayıcı kolektif kimliklerle bağdaşıp bağdaşmadığı önemli bir kıstastır.³⁴ Her ne kadar “parçalanmış egemenlik” ya da “Neo Orta Çağcılık” ile ifade edilse de anarşiden uluslararası bir otoriteye doğru giden uluslararasılaşmada, devletin ortadan kaldırılması değil, onun gücünün yeniden düzenlenmesi ve konumunun yeniden belirlenmesi söz konusudur.³⁵

Wendt daha sonraki çalışmalarında sürpriz bir şekilde, devletlerin birbiriyle bir “tanınma mücadelesine” girerek birçok devleti kapsayan kolektif bir kimliğin oluşmasını ve çıkarların uyuşmasını sağlayacaklarını öne sürmüştür. Diğer bir deyişle, bireyler ve toplumsal gruplar arasında gerçekleşen tanınma mücadelesinin devletleri de kapsayan “tek bir sistemik mantığın parçası” olduğunu savunur. Fakat bu yaklaşımını ulus-devletlerin oluşturduğu kolektif kimliğin psikolojik taraflarıyla gerekçelendirmez.³⁶ Bu konuda Wendt ile kişisel bir yazışma gerçekleştiren Greenhill, onun ortak kimlik duygusunun, tüm dünya vatandaşlarının, şiddetin meşru kullanımı konusunda tek bir otoriteye boğun eğmesini sağlayacağını fakat bu küresel kolektif kimliğin, kişisel olarak daha anlamlı kimlik biçimleriyle barış içinde var olamayabileceğini belirttiğini iletir. Nitekim AB örneği, grup içi-grup dışı ayrımının aşıldığı anlamına gelmez. AB varlığını dünyanın geri kalanıyla arasındaki sınırı vurguladığı ölçüde devam ettirebilir. Kaldı ki AB, daha büyük bir grup oluşumunun sonucu değil, vatandaş-devlet ilişkisine dönük kimlik ilişkilerinin nispeten yeni ve sofistike bir biçimidir.³⁷

Kozmopolitan yaklaşımın diğer bir hatası ise ulus-devlet çerçevesinde gelişen süreçlerin analitik olarak uluslararasılaştırılmasıdır. Yani ilk olarak, iç toplumun ve onun temel kurumlarının görmezden gelinmesi, toplumun onlar için verdiği mücadeleyi göz ardı etmektedir. İkinci olarak, uluslararası politikada demokrasilerde ve anayasal devletlerde olduğu gibi her yurttaşın yasal olarak kanun önünde eşit olduğu bir durum yoktur. Bazı devletler, özel hak ve yükümlülüklerinden kaynaklı olarak büyük devletlerdir. Büyük güçlerin ayrıcalıkları, orta ve küçük güçte devletler tarafından tanınır ve uluslararası düzenin yararına olduğu varsayılır. Üçüncü olarak,

³⁴ Alexander Wendt, “Collective Identity Formation and the International State”, **American Political Science Review**, C. 88, No: 2, 1994, s. 385–387.

³⁵ **A.e.**, s. 393.

³⁶ Alexander Wendt, “Why a World State is Inevitable: Teleology and the Logic of Anarchy”, **European Journal of International Relations**, C. 9, No: 4, 2003, s. 541.

³⁷ Brian Greenhill, “Recognition and Collective Identity Formation in International Politics”, **European Journal of International Relations**, C. 14, No: 2, 2008, s. 361–363.

buradan hareketle devletler arası tanıma, devletlerin birbirine sadece “var olma hakkı” tanınması anlamına gelir. Sayılan bu sebeplerden dolayı, devletler içindeki bireyler ve gruplar tarafından aranan ve talep edilen tanınma türü, devletlerin birbirinden elde etmeye çalıştığından farklıdır.³⁸

Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde sivil toplumu, ulus-devlet ve ulusötesi bağlantılar ile birlikte ele alan nispeten Habermasyen ve Luhmanncı yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Küresel sivil toplum³⁹, küresel kamusal alan⁴⁰, aşağıdan küreselleşme⁴¹ ve küresel demokrasi⁴² yaklaşımları, sivil toplum seferberliğine ve “evrensel” değerlerin teşviki bağlamında uluslararası politik kurumların demokratikleştirilmesine ve modern toplumsal patolojilerin ortadan kaldırılmasına yönelik daha Habermasyen olan yaşam alanı ve sivil toplum anlayışından hareket eder ve kimilerine göre toplumsal hareketlerin değişim yaratma potansiyelini abartır ve olumsuz gelişmelerdeki rolünü küçümser.⁴³

Luhmann’ın toplum teorisine dayanan yaklaşımlarda ise ağ iletişimleri ve etkileşimleri öne çıkar. Durkheim’a kadar götürülebilen toplumsal iş bölümüne yönelik düşünceler, esasen bir toplumda iş bölümü varsa, iş birliğinin de olduğunu gösterir. Habermas ve Luhmann bu çerçevede Husserl’in özneler arasılık fikriyle ilgili farklı düşüncelere sahiptir. Habermas söylemlerin, “anlamaya yönelik iş birliğine hazır olma” yönelimiyle ilgili olduğunu düşündüğünden, daha çok diyaloga odaklanırken, Luhmann kişisel olarak orada bulunmaya ya da mevcudiyete veya eş mevcudiyete odaklanır. Diğer bir deyişle, Habermas, özneler arasılığı dilsel bir diyalog olarak görürken Luhmann iletişimsel eşzamanlılık olarak görür. Günlük etkileşimdeki iş birliği böylece diyalog ve eş zamanlı mevcudiyet ile ilgilidir. Toplumsal olarak ise

³⁸ Heins, “Of Persons and Peoples: Internationalizing the Critical Theory of Recognition”, s. 164–167.

³⁹ Paul Wapner, Anna Kantel, “Global Civil Society”, **Environmental Governance Reconsidered: Challenges, Choices, and Opportunities**, ed. Robert F. Durant, Daniel J. Fiorino, Rosemary O’Leary, MIT Press, 2017.

⁴⁰ Nancy Fraser, “Transnationalizing the Public Sphere”, **Transnationalizing the Public Sphere**, ed. Nancy Fraser, Cambridge, Polity, 2014.

⁴¹ Denisa Kostovicova, Marlies Glasius (ed.), **Bottom-Up Politics: An Agency-Centred Approach to Globalization**, Basingstoke, Palgrave, 2011.

⁴² Jackie Smith, **Social Movements for Global Democracy**, Baltimore, John Hopkins University Press, 2008.

⁴³ Thomas Davies, “The Failure of Strategic Nonviolent Action in Bahrain, Egypt, Libya and Syria: ‘Political Ju-Jitsu’ in Reverse”, **Global Change, Peace & Security**, C. 26, No: 3, 2014, s. 299–313; Marc Lynch, “After Egypt: The Limits and Promise of Online Challenges to the Authoritarian Arab State”, **Perspectives on Politics**, C. 9, No: 2, 2011, s. 301–310; David West, **Social Movements in Global Politics**, Cambridge, Polity, 2013.

“öznel arası” bir biçimde ortaya çıkan “gerçekler” aslında yalnızca ifadelerdir, “nesneler” değil. Yani verili bir toplum tarafından hakikat olarak tanınabilecek ve geçerli sayılan şeylerle ilgilidir. Geçerlilik iddiası, deneyimden fazlası olarak kabul edilir ve bunu söylemsel argümantasyon takip etmelidir. Böylelikle geçerlilik, fikir birliğinden fazlası anlamına gelir. Bu çerçevede, Habermas’ın görüşüne göre, argümantasyonun ortaya çıktığı ortamdaki biçimler ve prosedürler de söylemin bir parçasıdır. Nitekim prosedürler yasallığı yönetir ve yetkilendirir.⁴⁴ Kurumsallaşmış söylemler, basit geçerlilik iddiaları hakkındaki gündelik söylemleri geliştirir ve istikrarlı bir hale getirir. Burada bağlam, yaşam dünyası (Lebenswelt) içerisinde bulunur.⁴⁵

Luhmann hiçbir zaman düşüncelerin ve duyguların özdeş bir algısına ulaşamayacağını savunur. Diğer bir deyişle, toplumsal sistemler ve psişik sistemler burada ayrılır ve insanların sahip olduğu farklı psişik sistemlerin asla birbirinin duygularıyla ve düşünceleriyle tam bir özdeşleşme sağlayamayacağını düşünür. Zira düşünme ve hissetme, herhangi bir dilsel diyalog için fazlasıyla karmaşık ve hızlıdır. Kaldı ki sessizlik bile yerine göre iki insanın sahip olduğu psişik sistemler arasında bağ kurulmasını sağlayabilir. Dolayısıyla, Luhmann’a göre esas mesele, fikir birliği oluşturmak değil, farklılığa izin vermek ve yaşam dünyasına ilişkin muhalif görüşleri kabul etmektir. Nitekim farklı insanların algılarının doğrusal bir biçimde diyaloglara erişemediği, bunun yerine başka bir ortak iletişim biçimine eriştiği daha fenomenolojik bir pozisyon da benimsenebilir. Dolayısıyla Luhmann’a göre, toplumsal sistemler ve yaşam dünyası içsel bağlantıya sahiptir. Yaşam dünyası bilimin bir parçasıdır ve yaşam dünyasının dışında bir dünya da yoktur. Fakat yaşam dünyasının tek bir ufku olamaz. Her ne kadar Habermas için bu diyaloglarımızda ortaya çıktığı ima edilen tek bir dünya olsa da, Luhmann için yaşam dünyası bir ufuk olarak kalır. Diğer bir deyişle, yaşam dünyasının ufkuna doğru hareket ettiğimizde eve dönmeyiz. Bir metnin bağlamı bir uzlaşmayı garanti etmez.⁴⁶ Böylece Luhmann’ın ve Habermas’ın düşüncelerini birleştirme girişiminde bulunursak; bir yaşam dünyasının hiçbir alanı eleştiriden muaf değildir ve hiçbir eleştiri yaşam dünyası olmadan işleyemez. Fakat eleştirinin belli bir yaşam dünyasının içerisinde hareket etmesi de uzlaşmayı garanti etmez. Kaldı ki bir

⁴⁴ Gorm Harste, **The Habermas-Luhmann Debate**, New York, Columbia University Press, 2021, s. 111–115.

⁴⁵ A.e., s. 117–119.

⁴⁶ A.e., s. 120–125.

diyaloga ve tartışmaya yönelik iddialar ve karşı iddialar yüzyıllar boyunca devam edebilir. Luhmann'a göre Habermas'ın söylem etiği, kararlarla ve siyasi kararlarla ilgili değil, yüzyıllardır devam eden toplumsal tartışmalarla ilgili danışmanlık yapabilir. "Hür irade" üzerine yapılan tartışmalar buna bir örnektir.⁴⁷

Burada Luhmann'a göre toplumsal hareketler, toplumun bir parçası olarak görülmez ve dışsal yaşam dünyası topluluğunun temsilcisi olmaları gerekmez. Bunun yerine, toplumsal hareketlerin iddiaları ve eylemleri, politik bir yönelim benimseyebilen ve benimseyemeyen "farklılaşmış genel haklar" tarafından üretilen muhalif iletişimler (Luhmann'ın tabiriyle 'tahrişler') olarak değerlendirilir. Farklı protesto hareketlerinin birbirini desteklenmesi de bu şekilde açıklanır. Luhmann burada neden kimi protesto hareketlerinin medyada daha fazla yer bulduğunu, bazı protesto hareketleri ile medya arasında kurulan "gizli ittifak" ile açıklar. Yani kitle iletişim araçları olmasaydı, kimi protesto hareketleri asla ortaya çıkmayacak ve zaman zaman sahte olaylar yaratılacaktı.⁴⁸ Castells de sivil toplumun zaman zaman "politik kurumlardan ve kitle iletişim araçlarından bağımsız var olma araçları" kazandığını savunur.⁴⁹ Luhmann'ın yaklaşımını benimseyen ve onu Uluslararası İlişkiler Teorisi içerisinde İngiliz Okulu teorisyenlerinin katkılarıyla bir araya getiren çalışmalar da ortaya çıkmıştır. İngiliz Okulu teorisyenleri; devletler arası sistem, uluslararası toplum ve dünya toplumu üçlüsünden oluşan bir dünya düzeni tanımlaması yapar.⁵⁰ İngiliz Okulunun bu üçlü tipolojisini kabul eden ve Luhmann'ın toplum teorisinden etkilenen Davies ve Peña, toplumsal ağları; iş birliği, tanınma ve esas olarak iletişim biçimleriyle bir arada tutulan ağ bağlantılı toplumsal olgular olarak nitelendirmektedir. Toplumsal hareketler, çevreleriyle maddi ve sembolik kaynak alışverişinde bulunarak sembolik bir biçimde ortaya çıkar ve doğrudan ya da dolaylı olarak politik otoritelere alenen başvururlar. Dolayısıyla, bu yaklaşım toplumsal hareketlere, sabit kimlikleri, stratejileri ve hedefleri olan önceden tanımlanmış kolektif aktörler olarak değil; ilişkisel, dinamik ve karmaşık sosyo-iletişimsel olgular olarak yaklaşır. Toplumsal hareketler ve protesto hareketleri, demokratik ve milliyetçi (renkli devrimlerdeki ve

⁴⁷ A.e., s. 127–130.

⁴⁸ Niklas Luhmann, **Theory of Society- Volume 2**, Stanford, Stanford University Press, 2013, s. 158–163.

⁴⁹ Manuel Castells, "The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance", **ANNALS of the American Academy of Political and Social Science**, C. 616, No: 1, 2008, s. 90.

⁵⁰ Barry Buzan, **From International to World Society? English School Theory and the Social Structure of Globalisation**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ayrılıkçı hareketlerde olduğu gibi), rejim karşıtı ve muhafazakâr (Güney Amerika’da son orta sınıf protestoları gibi), radikal ve liberal, hegemonya karşıtı ve dışlayıcı (köktendincilik), piyasa yanlısı ve milliyetçi (Brexit) veya Avrupa yanlısı ve yerlici (birçok Avrupalı sağcı hareket) olabilir.⁵¹

Toplumsal hareket iletişimleri, insanlar arası dayanışma yoluyla dünya toplumu ile; ulusal kimlikler ve çıkarlar üzerinden devletler sistemi ile ve ulusötesi kurumlar vasıtasıyla uluslararası toplum ile iletişim kurar, anlam ve etki yaratır. Dolayısıyla, dünya toplumu “yaşam dünyası benzeri” dayanışmaların dışsal bir alanı olarak değil, daha çok uzmanlaşmış toplumsal sistemler ve alt sistemler (örneğin politika, ekonomi ve bilim) tarafından üretilen ve birbirleriyle yapısal olarak bağlantılı iletişimlerin, sürekli dolaşımı tarafından yeniden üretilen anlamsal bir ağ olarak tanımlanır. Toplumsal hareket olayları, diğer toplumsal aktörleri etkileyerek zaman ve mekân içinde genişleyen anlamsal ve sembolik süreçlerle bağlantılıdır. Bu süreçler, başlangıçta yerel olan bazı hareketlerin, 2011 Arap ayaklanmalarında olduğu gibi, önemli uluslararası yankılar yaratmaya neden olabilirken, diğer toplumsal hareketlerin yerel düzeyde kalmasını açıklamaktadır.⁵² Yani isyancı hareketlerin, uluslararası toplumdan nasıl nispeten sempatik tepkiler alabileceği, kitlelere nasıl cazip gelebileceği ve iktidardaki elitler için nasıl daha az tehditkâr olabileceği burada ele alınır.⁵³ Dolayısıyla bu yaklaşımda farklı kod çözme işlemlerinin göreceli gücü, yalnızca mesajı iletenin ve mesajın (toplumsal hareket aktörleri, çerçeveleri ve talepleri) özelliklerine değil, aynı zamanda mesajı alan kitlelerin özelliklerine de bağlı olarak değişebilir. Bu nedenle, demokrasi yanlısı ve insan hakları hareketleri gibi bazı toplumsal hareketler, güçlü devletlerin kimlikleri/çıkarları, tanınmış uluslararası normlar ve yaygın insanî değerlerle güçlü bir şekilde yankılandıkları için çeşitli dünya düzeni yapılarıyla etkili bir etkileşim kurabilirler.⁵⁴

Fakat Luhmanncı yaklaşımların, ağ etkileşim modelinden esinlenen Uluslararası İlişkiler çalışmalarında; sivil toplum, devlet ve piyasa arasındaki güç ilişkilerine ve modern toplumsal hareketlere üyeliğin içeriğine yer verilmez. Modern

⁵¹ Thomas R. Davies, Alejandro M. Peña, “Social Movements and International Relations: a Relational Framework”, *Journal of International Relations and Development*, C. 24, 2021, s. 51–76.

⁵² Davies, Peña, a.y.

⁵³ Maria Stephan, Erica Chenoweth, “Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Non-Violent Conflict”, *International Security*, C. 33, No: 1, 2008, s. 12–13.

⁵⁴ Davies, Peña, “Social Movements and International Relations: a Relational Framework”, s. 51–76.

toplumsal hareketler; evrensel bir ideoloji, açık bir üyelik, seküler veya hayal kırıklığına uğramış bir toplumsal ve politik eylem vizyonu ve basılı medya, grevler, gösteriler ve seçimler gibi yeni mobilizasyon biçimlerine güvenir.⁵⁵ Modern toplumsal hareketlerin belirli politik hedeflere ulaşmak amacıyla çaba gösterdiği, kapitalist üretim ilişkilerinin genişlemesiyle hem uluslararası alanda hem de devletler içerisinde ortaya çıkan ekonomik ve siyasi alan, uluslararası sivil toplumu tanımlar.⁵⁶ Kaldı ki sivil toplum tarihsel olarak belirli bir meşruiyete sahip, kapsayıcı bir devletin himayesinde ortaya çıkmıştır. Devlet otoritesinin zayıf olduğu ya da hiç olmadığı yerler ise sivil toplum beklentileri bakımından nispeten zayıf kalmıştır.⁵⁷ Bu çerçevede yapısal faktörler, kapitalist üretim tarzı ve devlet egemenliğidir. Modern devlet, farklılaşmış bir sivil toplum alanının (kapitalist pazar) varlığını gerektirirken, aynı zamanda farklı bir kamusal, siyasi alanın (tarihsel olarak teritoryal olarak ayrılmış ulus devlet) varlığına dayanır. Uluslararası devletler sistemi ise devlet egemenliği ilkesi ve uygulaması olmadan var olamaz. Benzer şekilde, uluslararası sistemi oluşturan egemen devletlerin çokluğu olmadan, devlet egemenliği ilkesi ve uygulaması mümkün olmayacaktır. Uluslararası toplumsal hareketlerin önemi, kapitalizm ve devlet egemenliği arasındaki karşılıklı ilişkiyi etkiledikleri ölçüde değerlendirilebilir. Çoğu devrim de bu amacı taşır. Bir ülkede kapitalist toplumsal ilişkileri zayıflatan veya ortadan kaldıran devrimler, sadece o devletin egemenliğinin iç yapısını değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda mevcut uluslararası sistemin temelini de sarsar.⁵⁸

İngiliz Okulunun “devletler toplumu” yaklaşımına bakıldığında; bu anlayışın kapitalist toplumsal ilişkilerin yayılmasıyla eşzamanlılık arz ettiği görülür. O nedenle, uluslararası toplumun genişlemesi kapitalizmin ve piyasa toplumunun genişlemesiyle birlikte ele alınmalıdır. Bu çerçevede, kapitalist toplumsal ilişkilerin uygarlaştırma misyonunun çıktıları, Osmanlı Devleti ve Japonya üzerinden değerlendirilebilir. Bu iki ülkede, genel olarak değerlendirildiğinde, uluslararası toplumun genişlemesi, uluslararası ilişkilerde "medeni" normların kabul edilmesiyle ölçülmüştür. Ancak bu sürecin altında, kapitalist birikim ve mücadelenin değer yaratma ve el koyma mantığını dayatan daha gizli güçler bulunmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Colas, **International Civil Society: Social Movements in World Politics**, s. 22–23.

⁵⁶ **A.e.**, s. 49–50.

⁵⁷ **A.e.**, s. 166.

⁵⁸ **A.e.**, s. 86–94.

⁵⁹ **A.e.**, s. 121–127.

Dolayısıyla, uluslararası toplum ile karşılaştırıldığında, modern ulus-devletler büyük ölçüde, devletler tarafından ulusal bir kimliğin dayatılmasıyla devam eden tarihsel ve coğrafi koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat ulus-devletler ister ulus-devletler sayesinde isterse kozmopolit bir seviyede ortaya çıksın, üretim tarzının yapısı tarafından da koşullandırılmıştır. Bu nedenle, herhangi bir siyasi “kader topluluğunun” yaşama şansı, küresel sermayenin neredeyse ayakları yere basmayan dinamikleri tarafından belirlenir.

Kozmopolit bir demokrasi, ancak kapitalizmi ve piyasa toplumunu tanımlayan sınıf ilişkileri aşıldığında gerçekleşebilir. Bunun en iyi şekilde devletlerin demokratik egemenliği içerisinde uluslararası mücadeleler yoluyla gerçekleşebileceği de açıktır. Zira ağ etkileşimi yaklaşımında da görüleceği üzere, ulusötesi etkileşimler ortaya çıkabilir fakat uluslararası hükümet dışı örgütler (INGO) ve küresel toplumsal hareketler, ulus-devletlerin aksine gerekli meşruiyet ve hesap verebilirliğe sahip değildir.⁶⁰ Dolayısıyla erken dönem Hegel’in, Habermas’ın ve Honneth’in araştırma çizgisi bir bütün olarak düşünüldüğünde; özneler arası tanınma etkileşimleri ve toplumsal kurumların ortaya çıkması arasında doğrudan bir ilişki kurarlar. Aileden başlayan bu özneler arası, sivil toplumda ve “tüzel kişilik” olarak belirli bir hakkın, hukuk sisteminde tanınmasıyla devam eder. Bu manada; kişisel ilişkiler, ekonomik piyasa ve politik kamusal alan temel toplumsallaşma durakları olarak ortaya çıkar.

Piyasa mekanizması, özel mülkiyet ve kapitalist üretim ve yeniden dağıtım süreçleriyle bağlantılı olduğu için bunun belli bir toplumsallık etrafında düşünülmesi gerekir. Demokratik kamusal yaşam, hem toplumsal özgürlüğün bir yönünü oluşturur hem de özgürlüğün diğer yönlerini (yasal, ahlâki, kişisel, ekonomik) düzenler. Siyasi hakların, kişisel ilişkileri ve sivil toplum ile birlikte piyasa toplumunu dönüştürebilme gücü bakımından bireylerin yalnızca kendileri hakkında düşünmeleri değil, aynı zamanda demokratik etkileşime girmelerini sağladığı düşünüldüğünde, buradaki esas sorunun ağ etkileşimi modelinde olduğu gibi, belli dönemde bir etki yaratmak değil, etkinin ve onun ötesinde tanınmanın uzun erimli kalıcılığını sağlayan siyasal hakka dönüşmesi olduğu ortaya çıkar.

⁶⁰ A.e., s. 159–163.

Küreselleşme, piyasa toplumu veya sivil toplum olarak nitelendirilen özel bir artı değerin üretim ve çıkarım alanını, egemen hukuki politik otoritenin (devletin) kamusal alanından ayıran kapitalizmin temelini oluşturan yapısal ilişkinin içeriği kesinlikle değişmemiştir. Bu nedenle, özel piyasa güçleri ile kamusal siyasi güç arasındaki uyumsuzluğun ele alınması, sivil toplumun artan bir şekilde siyasallaşmasını gerektireceğinden, bahsedilen yapısal ayırım ve onun temelini oluşturduğu sömürü ilişkileri devam ettiği ölçüde, uluslararası sistemin radikal bir dönüşümü, isterse ulus-devlet temelli isterse ulusötesi bir şekilde gerçekleşsin, sivil toplumun hem ulus-devlet seviyesinde hem de uluslararası ölçekte daha fazla siyasallaşmasına dayanmak zorunda kalacaktır.⁶¹

3.2. Sonuç

Honneth, tanınma teorisinin uluslararası tarafını analiz ederken sürpriz bir şekilde ulus-devlet etrafında ortaya çıkan kolektif kimlik üzerinden bir yorum geliştirerek, tanınma teorisindeki “ulusal-yerel” olanı, “uluslararası” olan ile ilişkilendirmez. Tam da bu noktada, Honneth’in yaklaşımını, Cox’un ve Linklater’ın, ulus-devlet etrafında gelişen kolektif kimliği, ahlâkîlik ve normatiflik dışında gören yaklaşımlarıyla diyaloga girdirmek verimlidir.

Hem Hegel’in hem de Habermas’ın çalışmalarında görülebileceği gibi, yerel-ulusal olan esasen, uluslararası örgütlenmelerdeki ve kısmen uluslararası toplumsal hareketlerdeki demokratik açığın giderilmesinde önemli bir rol oynar. Her ne kadar sonradan ortaya çıkan uluslararası anayasacılık tartışmaları bağlamında, uluslararası hukukun yeri ve önemi hakkında geniş kapsamlı tartışmalar yürütülse de ulusal hukuk-uluslararası hukuk ilişkisi, temel olarak birbirini tamamlayan bir “ağ” ilişkisi olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla, yerel-ulusal olanı, spesifik olarak ise ulus-devletler etrafında gelişen kolektif kimliği, ahlâkîlik ve normatiflik dışında görmek aşırı bir yorumdur. Nitekim ulus-devletler etrafında siyasî olarak örgütlenmiş halklar içindeki toplumsal grupların, tanınma da dahil olmak üzere istek ve talepleri, kendi eylemsellikleri veya faillikleri bakımından çok önemlidir.

Eleştirel Teori’nin düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan “özgürleşme” ya da eylemselliği biraz daha vurgulayacak olursak “öz özgürleşme”, ancak ve ancak

⁶¹ A.e., s. 169–176.

durumlarına veya özelliklerine göre “özne” olarak hareket eden toplumsal gruplar tarafından gerçekleştirilebilir. İnsanlar arasındaki dayanışmanın, ulusötesi tarafını incelerken, halkın, yerel-ulusal ile uluslararası olan arasındaki “ara yüzü” oluşturan benzersiz bir özne olarak yorumlanması gerekir. Diğer bir deyişle, insanlar arasındaki dayanışma, ulusötesi bir bağlamda ele alınabilir ve ulusal sınırlarla bağlı değildir. Halkın kolektif kimliği, ulusal farklılıkların ötesine uzanarak farklı alanlar arasında bir köprü oluşturabilir.

Toplumsal değişimin ve dönüşümün önünde ise iki büyük yapısal engel vardır: Şu anki haliyle, belirli bir politik kolektif kimlik oluşturan ve belirli durumlarda dayatan ulus-devlet egemenliği ve kapitalist üretim, birikim ve dağıtım ilişkileri. Dolayısıyla, küreselleşme ile piyasa toplumu veya sivil toplum olarak nitelendirilen özel bir artı değerın üretim ve çıkarım alanını, egemen hukuki otoritenin (ulus-devletin) kamusal alanından ayıran kapitalizmin temelini oluşturan yapısal ilişkinin içeriği kesinlikle değişmemiştir.

Burjuva kamusal alanının “özel mülkiyet hakkı” etrafında şekillenmesinden bu yana, özel piyasa güçleri ile kamusal siyasi güç arasındaki uyumsuzluğun ele alınması, sivil toplumun artan bir şekilde siyasallaşmasını gerektirecektir. Yani bahsedilen yapısal ayırım ve onun temelini oluşturduğu sömürü ilişkileri devam ettiği ölçüde, ulus-devletlerin yer aldığı dünya düzeninin radikal bir dönüşümü, ister ulus-devlet isterse ulusötesi bir durakta gerçekleşsin, sivil toplumun hem ulus-devlet seviyesinde hem de uluslararası seviyede daha fazla siyasallaşmasına dayanmak zorunda kalacaktır.

SONUÇ

Frankfurt Okulu veya Eleştirel Teori, Batı Marksizmi ile entelektüel bir bağ ile ortaya çıkmış bir düşünce geleneğidir. Frankfurt Okulunun, Uluslararası İlişkiler literatürüne etkisi, bilhassa Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi dahilinde olmuştur. Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nden bahsedildiğinde, genellikle İtalya doğumlu yazar Antonio Gramsci ve Almanya doğumlu düşünür Jürgen Habermas'ın çalışmalarına atıfta bulunulur. Bu iki düşünürün fikirlerinin, büyük harflerle yazılan Eleştirel Teori ile ilişkilendirilmesi, bu fikirlerin Uluslararası İlişkiler literatürüne uyarlanmasında önemli bir soruna işaret eder. Habermas, doğrudan Eleştirel Teori veya Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilebilecek bir düşünürken, Gramsci ise Batılı Marksist olarak kabul edilmekte ve Frankfurt Okulunun sonraki yazarları üzerinde sadece dolaylı bir etkisi bulunduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde genellikle birinci ve ikinci kuşak yazarların düşüncelerine yer verilirken, Axel Honneth gibi üçüncü kuşak düşünürlerin yaklaşımlarına yeterince ilgi gösterilmediği göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda, Eleştirel Teori veya Frankfurt Okulu ile ilişkilendirilen Gramsci ve Habermas'a sıkça atıfta bulunan ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi literatürüne önemli katkılar sunan yazarlar arasında Robert Cox'un ve Andrew Linklater'ın çalışmaları dikkat çekmektedir. Cox'un çalışmaları, özellikle Gramsci'den aldığı "hegemonya" kavramını, uluslararası düzeyde gelişen küresel hegemonyaya karşı nasıl bir karşı hegemonya oluşturulabileceği üzerine yoğunlaşmaktadır. Linklater'ın çalışmaları ise, Habermas'ın ulus-devlet dışında (politik) topluluğun ahlâkî sınırlarını genişleten ve haksız dışlamaya karşı mücadeleyi uluslararasılaştıran "diyalojik evrensel topluluk" kavramından yola çıkarak, ulus-devletin ötesinde "ahlâkî-normatif politik toplulukların" oluşma ve ortaya çıkma olasılığına odaklanır. Böylece, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi ile ilgili iki temel yaklaşım şekillenmiştir: Cox'un Gramsci'den temellük ettiği "küresel hegemonya" teorisi ve Linklater'ın Habermas'tan ve diğer eleştirel teorisyenlerden ilham alarak geliştirdiği "evrensel diyalojik topluluklar" ya da ulus-devlet dışındaki ahlâkî-normatif politik topluluklara yönelik yaklaşımları.

Gramsci'nin fikirleri, Cox tarafından Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne "küresel hegemonya" perspektifinde entegre edilmiştir. Gramsci'nin belirli bir ulus-devlet

çerçevesinde ve sivil toplum bağlamında geliştirdiği hegemonya kavramını, Cox uluslararası düzeyde yeniden ele almıştır. Gramsci, "sivil toplum" kavramını, bireylerin politik kimliklerini oluşturdukları toplumsal, politik ya da kamusal alanı ve kolektif veya politik kurumları tanımlamak için kullanır. Başka bir ifadeyle, sivil toplum; bireylerin "Ben"den "Biz"e geçtiği toplumsal alandır. Gramsci, tarihsel analizini "devlet = politik toplum + sivil toplum" denkleminde ortaya koyar. Hegemonyanın kapsamı ve etkinliği, toplumsal çatışmanın varlığına veya yokluğuna bağlı olarak ulus-devlet çerçevesinde değerlendirilir. Ancak Gramsci'nin ulus-devlet düzeyinde ele aldığı hegemonya yaklaşımı, Cox tarafından uluslararası düzeyde yeniden yorumlandığında bazı metodolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Cox'un ekonomi-politik yaklaşımı karşılaştırmalı olarak değerlendirildiğinde, "uluslararası devlet = küresel politik toplum + küresel sivil toplum" denklemi pek anlamlı görünmemektedir. Ayrıca, Cox, Waltziyen Neorealizmin yapısalcılığına atıfta bulunarak "karşı hegemonya" kavramını önerse de, bu yaklaşım ulus-devletin "uluslararasılaşan devlet" modeliyle bağlantısını kurarken, ağırlıklı olarak yukarıdan aşağıya ekonomik-yapısalcı bir perspektif sunmaktadır.

Linklater, marjinalleşmiş ve dışlanmış toplulukların ulus-devletin etrafında şekillenen kolektif kimliklerin dışında bırakıldığını savunur ve modern ulus-devletin ötesinde politik, ahlâkî ve normatif toplulukların kurulması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bu topluluklar, hem ulus-devlet çerçevesinde hem de ulusötesi bir yapıda oluşturulabilir ve oluşturulmalıdır. Linklater, bu düşüncelerini geliştirirken Habermas'ın ve kısmen Kant'ın fikirlerinden ilham alır. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi ve söylem etiği, Linklater'ın araştırmalarında önemli bir rol oynar. Bu çerçevede, Linklater, "evrensel diyalojik topluluklar" yaklaşımıyla, ulus-devlet ve vatandaşlık kavramlarının ötesine geçerek, sadece "insan" kimliğiyle var olan ve özneler arası diyalogla şekillenen kozmopolit politik, ahlâkî ve normatif toplulukların imkânlarını sorgular. Ancak Linklater'ın Avrupa merkezli bakış açısıyla ele aldığı bu evrensel ahlâkî normatif topluluklar yaklaşımında önemli bir demokratik eksiklik (democratic deficit) ortaya çıkar. Çünkü bu diyalojik toplulukların, özneler arası tanınma sürecinde nasıl meşruiyet kazanacağı belirsizdir.

Cox'un yapısalcı ve yukarıdan aşağıya doğru işleyen karşı hegemonya yaklaşımı ile Andrew Linklater'ın modern ulus-devletin dışındaki ahlâkî-normatif toplulukların oluşumuna dair düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde, aslında

aşağıdan yukarıya bir teorileştirme ihtiyacının olduğu görülmektedir. Bu, dünyayı adeta bir piyasa olarak yorumlayarak onu bir bütün olarak gören Waltz tarzı yapısalcılığın yerine, yeni bir yapısalcılığın üretilmemesini de sağlayacaktır. Habermas'ın ve Honneth'in Hegel'in erken dönem veya Jena dönemi eserlerinden aldıkları “özneler arasılık” kavramı, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'ndeki teorik boşluğu doldurmada etkili olabilir. Habermas, "İletişimsel Eylem Teorisi" (1981) ve "Gerçekler ve Normlar Arasında: Hukuk ve Demokrasinin Söylem Teorisine Katkıları" (1992) başlıklı eserlerinde, Hegelci özneler arasılık kavramını dil, söylem, demokratik müzakere ve hukuk ile ilişkilendirir. Honneth ise "Tanınma Mücadelesi: Toplumsal Çatışmaların Ahlâkî Grameri" (1992) ve "Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri" (2014) başlıklı çalışmalarında, Hegel'in erken dönem özneler arası tanınma paradigmasını geliştirerek "toplumsal özgürlük" yaklaşımını bu bağlama entegre eder. Habermas'ın ele aldığı "meşruiyet krizi" veya "demokratik açık," demokrasi-hukuk ilişkisi aracılığıyla giderilmeye çalışılmaktadır. Bu öneri, özellikle Linklater'ın ahlâkî-normatif topluluklar yaklaşımında demokratik açığı kapatmada önemli bir rol oynayabilir.

Honneth, büyük ölçüde Hegel'in Jena dönemi çalışmalarına dayanarak kapsamlı bir tanınma teorisi geliştirmiştir. Habermas'ın sistem odaklı iletişim modelinden farklı olarak, toplumsal çatışmaları “tanınma” kavramı üzerinden yorumlar. Honneth'in "Tanınma Mücadelesi: Toplumsal Çatışmaların Ahlâkî Grameri" (1992) ve "Özgürlük Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri" (2014) başlıklı eserleri bir arada değerlendirildiğinde; Hegel'in erken dönem tin ve özneler arasılık anlayışına paralel bir şekilde, negatif özgürlükten pozitif özgürlüğe doğru bir ilerleme olduğu görülür. Hegel'de olduğu gibi, özerklikten özgürlüğe giden bu süreç, aile, sivil toplum ve anayasal devlet aşamalarından geçer. Honneth ise bu aşamaları sevgi, saygı ve hak temelli duraklar olarak ele alır. Hem Hegel hem de Honneth için ahlâkî ve hukukî tanınma, devlet aşamasında gerçekleşir. Ancak Honneth'e göre özerklik, yakın ilişkiler aracılığıyla geliştirilen öz güven, kültürel ve toplumsal tanınmayla ilişkili öz değer (self-esteem) ve bir vatandaşın yasal veya siyasi statüsü ile ilgili öz saygıdan oluşur. Adil bir toplum, tüm üyelerinin özerkliklerinin korunması, geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesiyle ve bu üyelerin benzersiz özellikleriyle toplumsal olarak tanınmasıyla sağlanır.

Honneth, Hegel'in sıkça kullandığı "etik yaşam" (Sittlichkeit) kavramını "demokratik etik yaşamı" tanımlamak amacıyla kullanır ve bu kavramı, mevcut toplumsal ilkelerin, uygulamaların ve toplumsal kurumlarda geçerli olan normların bir bütünü olarak değerlendirir. Bu bağlamda "toplumsal patolojiler" hukuk ve ahlâk alanlarında; "yanlış gelişmeler" ise "etik" (Sittlich) alanda ortaya çıkar. Önemli olan, kişisel ilişkilerin, piyasa toplumunun ve demokratik irade oluşumunun gerçekleştiği "etik" (Sittlich) alandır. Bu nedenle, etik politik kurumları daha kapsayıcı, daha somut ve daha iyi hale getirmek gerekmektedir. Ayrıca, bir toplumda var olan "bütünleşmiş eylem alanları" veya iş bölümü ve toplumsal rol kalıplarındaki değişiklikler, toplumsal değişimi teşvik edebilir. Honneth'e göre, toplumun kendini yeniden üretebilmesi, öz düşünümsel (reflexive) özgürlük fikri ile yakından bağlantılıdır. Çünkü toplumsal özgürlüğü mümkün kılan kurumsal yapılar, toplumun kendisini sağlıklı, yani "patolojik" olmayan bir şekilde yeniden üretebilmesini sağlar. Honneth, toplumsal kurumları Habermas'tan farklı bir şekilde ele alır; "eylem koordinasyon mekanizmalarına" değil, toplumsal kurumlara, koordine edici rolleri itibarıyla önem verir. Bireyler, kurumsal yapı içindeki rutin pratiklerin "uyumlaştırma fonksiyonu" sayesinde, toplumsal amaçları gerçekleştirmek için hangi katkıyı yapmaları gerektiğini bilirler. Ancak Honneth, toplumu bir arada tutan pratiklerin hukuksal ilişkilerden kaynaklanmadığını savunarak Habermas'tan ayrılır. Bununla birlikte, bu pratiklerin, bize toplumsal onay veren ve kendimizi özgürce ifade etmemizi sağlayan zayıf kurumsallaşmış pratikler ve geleneklerle bağlantılı olduğu konusunda Habermas ile benzer bir görüşü paylaşır.

Honneth, kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve politik/demokratik kamusal alanı birlikte ele aldığı yaklaşımında, politik/demokratik kamusal alanın, Habermas'ta olduğu gibi merkezi bir rol oynadığını kabul eder. Ancak Habermas'tan farklı olarak, kamusal alanın değişimlerinin yalnızca "birbirini tanımayan yabancılar" için değil, aynı zamanda kişisel ilişkiler ve piyasa toplumu için de önemli dönüşümler içerdiğini savunur. Demokratik kamusal yaşam, hem toplumsal özgürlüğün bir yönünü oluşturur hem de özgürlüğün diğer yönlerini (yasal, ahlâkî, kişisel, ekonomik) düzenler. Yani toplumsal özgürlüğün nihai aşaması olan kamusal irade oluşumunda; kişisel ilişkilerde ve piyasa toplumunda toplumsal özgürlük ne kadar gelişmişse, toplum da o kadar "özgür, eşit ve kendine güvenen" olacaktır. Bu bağlamda, Honneth, "patolojik olmayan" bir politik topluluğun oluşumunu; kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve

demokratik irade oluşturma süreçleri arasındaki uyuma dayandırır. Habermas'tan farklı olarak, kamusal alandaki politik/toplumsal tartışmalara katılımın eşit olmayacağını bilincinde olan Honneth, daha özgür, eşit ve kendine güvenen bir kamusal katılımın şartlarını bu şekilde ortaya koyar.

Hem Habermas hem de Honneth, toplumsal sorunların, bireylerin istek ve taleplerinin özgürce tartışılabildiği canlı bir sivil toplumun, demokratik bir toplum için vazgeçilmez olduğunu savunur. Her iki düşünür de modern ulus-devletin ortaya çıkışından itibaren "özel mülkiyet hakkı" etrafında şekillenen burjuva kamusal alanının, günümüze kadar süregelen etkisiyle dışlanan toplumsal grupların, modern toplumun oluşumuyla parçalanmış bütünü yeniden bir araya getirilmesinde kritik bir rol oynadığını düşünmektedir.

Honneth, Habermas'ın toplumsal bütünlüğü yeniden inşa etmek için hukuka yüklediği "aracı-ortam" rolünü, daha çok 18. ve 19. yüzyılda şekillenmiş haliyle medyaya yükler. Yasama mecralarının artık yeterli söylemsel mekanizmaları harekete geçirip geçirmediği konusunda ise şüpheleri vardır. Kamusal irade oluşum sürecinin, popülist aktörler gibi çeşitli kamusal alan aktörlerince sömürülmesi ve istismar edilmesi tehlikesi, yasama organları "prosedürel" işlevlerini tam olarak yerine getirmediği sürece devam edecektir. Bu bağlamda Honneth, yasama organlarının kamu istek ve taleplerini sonuçlandırma rolünden uzaklaştığını ve bu nedenle, ulusötesi kamuların önem kazandığını kabul eder. Ancak ulusötesi kamuların "yasal tanıma" için çok geniş bir çerçeve sunması, yeni bir "demokratik açık" sorunu doğuracaktır. Bu sorunun çözümünde ise, ulus-devlet içerisindeki ulusu veya halkı, yerel-ulusal ile uluslararası düzey arasında bir "ara yüz" olarak değerlendirmek etkili olabilir.

Habermas'ın ve Honneth'in, Hegel'in Jena dönemi çalışmalarına dayanan teorik girişimleri, Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi içinde yeterince sağlam bir temele oturtulamamıştır. Bu nedenle, bu çalışma, Cox'un yukarıdan aşağıya doğru teorileştirme yaklaşımına, tamamlayıcı bir şekilde, aşağıdan yukarı bir perspektif eklemektedir. Bu yaklaşımda, Linklater'ın "evrensel diyalojik topluluklar" veya "ulus-devlet dışındaki ahlâkî-normatif topluluklar" kavramlarında ortaya çıkan demokratik ve meşruiyet açıklarını gidermek için, toplumsal hareketlerin veya insanların eylemselliklerinin, ulusal ve uluslararası düzeyde birlikte ele alınması gerekmektedir.

Yani zaten belirli bir arka plan kültürüne sahip, tarihsel ve rastlantısal olarak şekillenmiş ulus-devletlerin siyasi örgütlenmesi içerisinde yaşayan insanların tanınma taleplerinin ve diğer isteklerinin, "yasal tanıma" süreciyle değerlendirilmesi demokratik açığın kapatılması için gerekli bir koşuldur; ancak tek başına yeterli değildir. Nitekim sonradan ortaya çıkan uluslararası anayasacılık tartışmaları bağlamında, uluslararası hukukun yeri ve önemi hakkında geniş kapsamlı tartışmalar yürütülse de ulusal hukuk-uluslararası hukuk ilişkisi, temel olarak birbirini tamamlayan bir "ağ" ilişkisi olarak yorumlanmıştır.

Ulus-devlet etrafında şekillenen kolektif kimliğin, tamamen ahlâkî ve normatif temellerden yoksun olduğunu öne sürmek abartılı bir yorum olur. Ancak ulus-devletler çerçevesinde siyasi olarak örgütlenmiş topluluklar içindeki grupların, tanınma taleplerini dile getirme ve kendi eylemselliklerini gerçekleştirme konularında önemli bir rol oynadıkları da yadsınamaz. Eleştirel Teori'de de vurgulanan "özgürleşme" veya öznellik daha fazla vurgulanacak olursa "öz özgürleşme" hedefi, toplumsal grupların kendi koşullarına ve özelliklerine göre özne olarak bu süreci gerçekleştirmesiyle mümkün olabilir. Bununla birlikte, ulusötesi dayanışma boyutlarını değerlendirirken, halkın yerel-ulusal ile uluslararası arasında "ara yüz" oluşturan benzersiz bir özne olarak ele alınması gerekir. Diğer bir deyişle, insanlar arasındaki dayanışma, ulusötesi bir bağlamda ele alınabilir ve ulusal sınırlarla bağlı değildir. Halkın kolektif kimliği, ulusal farklılıkların ötesine uzanarak farklı alanlar arasında bir köprü oluşturabilir.

Toplumsal değişim ve dönüşüm önündeki iki büyük yapısal engel şunlardır: Mevcut durumda belirli bir kolektif kimlik oluşturan ve bazı durumlarda dayatan ulus-devlet egemenliği ile kapitalist üretim, birikim ve dağıtım ilişkileri. Küreselleşme ile birlikte, piyasa toplumu veya sivil toplum olarak tanımlanan alanların, egemen hukukî politik otoriteden (ulus-devletten) ayrılması, kapitalizmin temelini oluşturan yapısal ilişkiyi değiştirmemiştir. Bu nedenle, burjuva kamusal alanının "özel mülkiyet hakkı" etrafında şekillenmesinden bu yana, özel piyasa güçleri ile kamusal siyasi güç arasındaki çatışmanın ele alınması, sivil toplumun giderek artan bir şekilde siyasallaşmasını gerektirecektir. Başka bir ifadeyle, bu yapısal ayrım ve onun temelini oluşturan sömürü ilişkileri devam ettiği sürece, dünya düzeninde radikal bir dönüşüm, ister ulus-devlet içinde ister ulusötesi düzeyde gerçekleşsin, sivil toplumun daha fazla siyasallaşmasına dayanmak zorunda kalacaktır.

Bu tez çalışmasının sonuçları doğrultusunda; Eleştirel Teori ile Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi arasındaki ilişkinin, bu düşünce geleneğinde yer alan ikinci ve üçüncü jenerasyon düşünürleri, özellikle Jürgen Habermas ve Axel Honneth üzerinden kurulması amaçlanmıştır. İleriki çalışmalarda ise, Eleştirel Teori ve Eleştirel Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin hem Postkolonyal yaklaşımlar hem de toplumsal cinsiyet literatürü ile daha doğrudan bir etkileşime girmesi, mevcut teorik kör noktaların giderilmesine katkıda bulunacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Alker, H. R. Jr.: “The Dialectical Logic of Thucydides’ Melian Dialogue”, **American Political Science Review**, C. 82, 1988, s. 805–820.
- Anderson, Joel: “Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition”, **Axel Honneth: Critical Essays with a Reply by Axel Honneth**, ed. Danielle Petherbridge, Leiden, Brill, 2011, s. 31–57.
- Anderson, Joel, Axel Honneth: “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, **Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays**, ed. John Christman, Joel Anderson, New York, 2005, s. 127–149.
- Anievas, Alexander: “On Habermas, Marx and the Critical Theory Tradition: Theoretical Mastery or Drift?”, **International Relations and Philosophy: Interpretive Dialogues**, ed. Cerwyn Moore, Chris Ferrands, London, Routledge, 2010, s. 144–156.
- Antonio, Robert J.: “The Origin, Development, and Contemporary Status of Critical Theory”, **Sociological Quarterly**, C. 24, No: 3, 1983, s. 325–351.
- Arato, Andrew: “Introduction: Political Sociology and Critique of Politics”, **The Essential Frankfurt School Reader**, ed. Andrew Arato, Eike Gebhardt, New York, Urizen Books, 1978, s. 3–25.
- Ashley, Richard K.: “Political Realism and Human Interests”, **International Studies Quarterly**, C. 25, No: 2, 1981, s. 204–236.

- : “The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Social Theory of International Politics”, **Alternatives: Global, Local, Political**, C. 12, No: 4, 1987, s. 403–434.
- : “Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 17, No: 2, 1988, s. 227–262.
- Ashley, Richard K.,
R. B. J. Walker: “Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies”, **International Studies Quarterly**, C. 34, No: 3, 1990, s. 367–416.
- Baynes, Kenneth: “Freedom as Autonomy”, **The Oxford Handbook of Continental Philosophy**, ed. Brian Leiter, Michael Rosen, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 551–587.
- Bellamy, Richard: “Gramsci, Croce and the Italian Tradition”, **History of Political Thought**, C. 11, 1990, s. 313–339.
- Benjamin, Jessica: **The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problems of Domination**, New York, 1988.
- Berlin, Isaiah: “Two Concepts of Liberty”, **Four Essays on Liberty**, ed. Isaiah Berlin, London, Oxford University Press, 1969, s. 118–172.
- Bernstein, J. M.: “Review of Axel Honneth’s ‘The Pathologies of Individual Freedom: Hegel’s Social Theory’”, **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2010.
- Brandom, Robert B.: “The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and Self-constitution”, **Philosophy & Social Criticism**, C. 33, 2007, s. 127–150.
- Braudel, Ferdinand: **Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme, XVe-XVIIIe siècle**, Paris, Armand Colin, 1979.

- Brown, Chris: “‘Turtles All the Way Down’: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 23, No: 2, 1994, s. 213–236.
- Buzan, Barry: **From International to World Society? English School Theory and the Social Structure of Globalisation**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Carr, E.H.: **Nationalism and After**, London, Macmillan, 1945.
- : **The Twenty Years’ Crisis, 1919-1939**, London, Macmillan, 1942.
- Carter, Ian: “Positive and Negative Liberty”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>, 25.05.2024.
- Castells, Manuel: “The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance”, **ANNALS of the American Academy of Political and Social Science**, C. 616, No: 1, 2008, s. 78–93.
- Church, Jeffrey: “G.W.F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory”, **American Journal of Political Science**, C. 56, No: 4, 2012, s. 1021–1039.
- Colas, Alejandro: **International Civil Society: Social Movements in World Politics**, Malden, Polity Press, 2002.
- Collingwood, R. G.: **The New Leviathan**, Oxford, Oxford University Press, 1942.
- Cox, R. W.: “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”, **Millennium**, C. 10, No: 2, 1981, s. 126–155.

- : “Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method”, **Millennium: Journal of International Studies**, C. 12, No: 2, 1983, s. 162–175.
- Davies, Thomas: “The Failure of Strategic Nonviolent Action in Bahrain, Egypt, Libya and Syria: ‘Political Ju-Jitsu’ in Reverse”, *Global Change*, **Peace & Security**, C. 26, No: 3, 2014, s. 299–313.
- Davies, Thomas R., Alejandro M. Peña: “Social Movements and International Relations: a Relational Framework”, **Journal of International Relations and Development**, C. 24, 2021, s. 51–76.
- Dews, P.: **Logics of Disintegration**, London, Verso, 1987.
- Dreyfus, Hubert L., Paul Rabinow: **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Dunn, D. J.: “On Perspectives and Approaches: British, American and Others”, **Review of International Studies**, C. 13, 1987, s. 69–80.
- Dworkin, Ronald: **Taking Rights Seriously**, London, Duckworth, 1977.
- : **Justice for Hedgehogs**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2011.
- Forst, Rainer: “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy”, **Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays**, ed. John Christman, Joel Anderson, New York, 2005, s. 226–242.
- Foucault, Michel: “Nietzsche, Genealogy, History”, **Language, Counter-Memory, Practice**, ed. Donald F. Bouchard, çev. Donald F. Bouchard, Sherry Simon, New York, Cornell University Press, 1977.

- : **Discipline and Punish: The Birth of Prison**, çev. Alan Sheridan, New York, Vintage-Random House, 1979.
- : **History of Sexuality, Volume I, An Introduction**, çev. Robert Hurley, New York, Vintage-Random House, 1980.
- Fraser, Nancy: “Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”, **Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange**, ed. Nancy Fraser, Axel Honneth, çev. J. Golb, C. Wilke, London, Verso, 2003.
- : “Transnationalizing the Public Sphere”, **Transnationalizing the Public Sphere**, ed. Nancy Fraser, Cambridge, Polity, 2014, s. 8–42.
- Freyenhagen, Fabian: “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 131–152.
- George, Jim: “International Relations and the Search for Thinking Space: Another View of the Third Debate”, **International Studies Quarterly**, C. 33, No: 3, 1989, s. 269–279.
- George, Jim, David Campbell: “Patterns of Dissent and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations”, **International Studies Quarterly**, C. 34, No: 3, 1990, s. 269.
- Gergen, K. J.: “Introduction Toward Metapsychology”, **The Analysis of Psychological Theory: Metapsychological Perspectives**, ed. H. J. Stam, Washington, Hemisphere, 1987, s. 1–24.
- Germain, Randall D., Michael Kenny: “Engaging Gramsci: International Relations Theory and the New Gramscians”, **Review of International Studies**, C. 24, No: 1, 1998, s. 3–21.
- Giladi, Paul: “Hegelian Sittlichkeit, Deweyan Democracy, and Honnethian Relational Institutions: Beyond Kantian Practical Philosophy”, **Hegel and Contemporary**

Practical Philosophy: Beyond Kantian Constructivism, ed. James Gledhill, Sebastian Stein, New York, Routledge, 2019, s. 1–29.

Gledhill, James: “Reactualising Hegel’s Philosophy of Right: Honneth and Habermas”, **Hegel and the Frankfurt School**, ed. Paul Giladi, New York, Routledge, 2021, s. 91–114.

Goddard Thomas **The New Science of Giambattista Vico**, Ithaca and Bergin, Max Harold London, Cornell University Press, 1970.
Fisch, (ed.):

Gouldner, Alvin W.: **The Two Marxisms**, New York, Seabury Press, 1980.

Gramsci, Antonio: **Selections from Prison Notebooks**, ed. Quintin Hoare, Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971.

Greenhill, Brian: “Recognition and Collective Identity Formation in International Politics”, **European Journal of International Relations**, C. 14, No: 2, 2008, s. 343–368.

Haacke, Jürgen: “The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition”, **Review of International Studies**, C. 31, No: 1, 2005, s. 181–194.

Habermas, Jürgen: **Knowledge and Human Interests**, çev. J. Shapiro, London, Heinemann, 1971.

———: **Theory and Practice**, çev. J. Viertel, Boston, Beacon Press, 1971.

———: “Arbeit und Interaktion”, **Frühe Politische Systeme**, Frankfurt: Ullstein, G. Gohler, 1974.

———(ed.): “A Postscript to Knowledge and Human Interest”, *Philosophy of the Social Sciences*, 1975.

- : “Interview with Jürgen Habermas”, **New German Critique**, C. 18, 1979, s. 29–43.
- : “Modernity versus Postmodernity”, **Telos**, C. 22, 1981, s. 3–14.
- : “The Dialectic of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas”, **Telos**, C. 49, 1981, s. 5–31.
- : “The Entwinement of Myth and Enlightenment”, **New German Critique**, C. 26, 1982, s. 13–30.
- : **The Philosophical Discourse of Modernity**, çev. F. Lawrence, Cambridge, Polity, 1987.
- : **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, çev. William Rehg, 2. baskı, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.
- : **The Divided West**, ed. Ciaran Cronin, çev. Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Press
- : **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Alfa, 2019.
- Harste, Gorm: **The Habermas-Luhmann Debate**, New York, Columbia University Press, 2021.
- von Hayek, Friedrich August : **The Constitution of Liberty**, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.
- : **Law, Legislation and Liberty**, London, Routledge, 1982.
- Hegel, G. W. F. **System der Sittlichkeit**, Hamburg, Lasson edisyonunun yeniden basımı, 1967.
- : **Jenaer Realphilosophie**, Hamburg, 1969.

- : **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke: in 20 Bänden**, ed. Karl Markus Michel, Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main, 1970.
- : “Jenaer Schriften 1801-07”, **Werke in 20 Bänden**, ed. Karl Markus, Eva Moldenhauer, 2. cilt., Frankfurt am Main, 1970.
- : **Hegel’s Phenomenology of Spirit**, ed. J. N. Findley, çev. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- : **System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)**, ed. H. S. Harris, T. M. Knox, çev. H. S. Harris, T. M. Knox, Albany, State University of New York, 1979.
- : **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary**, ed. Leo Rauch, çev. Leo Rauch, Detroit, Wayne State University Press, 1983.
- Heins, Volker: “Of Persons and Peoples: Internationalizing the Critical Theory of Recognition”, **Contemporary Political Theory**, C. 9, No: 2, 2010, s. 149–170.
- Held, David: **Introduction to Critical Theory**, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, London, Pelican, 1968.
- Hobsbawm, E. J.: **The Age of Capital, 1843-1875**, London, Sphere Book, 1977.
- Hoffman, Mark: “Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate”, **Millennium: Journal of International Studies**, C. 16, No: 2, 1987, s. 231–250.

- : “Conversations on Critical International Relations Theory”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 17, No: 1, 1988, s. 91–95.
- : “Restructuring, Reconstruction, Reinscription, Rearticulation: Four Voices in Critical International Theory”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 20, No: 2, 1991, s. 169–185.
- Honneth, Axel: “Communication and Reconciliation: Habermas’ Critique of Adorno”, **Telos**, C. 39, 1979, s. 45–61.
- : “Moral Development and Social Struggle: Hegel’s Early Social-Philosophical Doctrines”, **Cultural Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**, ed. Axel Honneth, T. McCarthy, C. Offe, çev. B. Fultner, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992, s. 197–218.
- : “Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality”, **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy**, çev. Charles W. Wright, Albany, NY, SUNY Press, 1995, s. 205–219.
- : **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- : “Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory”, **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy**, çev. Charles W. Wright, Albany, NY, SUNY Press, 1995, s. 15–49.

- : “Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy”, **The Handbook of Critical Theory**, ed. D. Rasmussen, Oxford, Blackwell, 1996.
- : **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, çev. Joseph Ganahl, Cambridge, Polity Press, 2014.
- : “The Diseases of Society”, **German Perspectives on the Social Sciences**, C. 81, No: 3, 2014, s. 683–703.
- : “Rejoinder”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 204–226.
- : **Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine**, çev. Özgür Aktok, İstanbul, İthaki, 2016.
- : **Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler**, çev. Özgür Aktok, İstanbul, İthaki, 2018.
- Horkheimer, Max: **Critical Theory: Selected Essays**, New York, Continuum, 1972.
- : **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı, 2005.
- Howard, Dick: **The Marxian Legacy**, New York, Urizen Books, 1977.
- Hrubec, Marek: “The Law of Peoples and Global Justice: Beyond the Liberal Nationalism of John Rawls”, **Human Affairs**, C. 20, No: 2, 2010, s. 135–150.
- Ifergan, Pini: **Hegel’s Discovery of the Philosophy of Spirit: Autonomy, Alienation, and Ethical Life: The Jena Lectures 1802-1806**, çev. Nessa Olshansky-Ashtar, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2014.

- Jahn, Beate: “One Step Forward, Two Steps Back: Critical Theory as the Latest Edition of Liberal Idealism”, **Millenium**, C. 27, No: 3, 1998, s. 613–641.
- Jay, Martin: **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950**, Boston, Little, Brown & Company, 1973.
- Jütten, Timo: “Is the Market a Sphere of Social Freedom?”, *Critical Horizons*, C. 16, No: 2, 2015, s. 187–203.
- Kellner, Douglas: “The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay’s *The Dialectical Imagination*”, **New German Critique**, C. 4, 1975, s. 131–152.
- Keohane, Robert O.: “The Theory of Hegemonic Stability and Changes in International Economic Regimes, 1967-77”, **Change in the International System**, ed. Ole Holsti, Randolph Siverson, Alexander George, Boulder, Colorado, Westview Press, 1981.
- : Keohane, R. O.: “International Institutions: Two Approaches”, **International Studies Quarterly**, C. 32, 1988, s. 379–396.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali: “Is Hegel’s Concept of Geist Kant’s Transcendental Ego? A Reply to Hegel’s Kantianization”, **Hegel-Jahrbuch**, C. 2011, No: 1, 2011.
- Kołakowski, Leszek: **Main Currents of Marxism- Vol. 3**, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Kostovicova Denisa, Marlies Glasius, (ed.): **Bottom-Up Politics: An Agency-Centred Approach to Globalization**, Basingstoke, Palgrave, 2011.

- Kubalkova, V., A. A. Cruickshank: “The ‘New Cold War’ in ‘Critical International Relations Studies’”, **Review of International Studies**, C. 12, No: 3, 1986, s. 163–185.
- Kwon, Gibung: “The Transformative Theory of the Modern State System: Hobbesian Project vs. Hegelian Alternative”, University of Pennsylvania, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999.
- Lapid, Yosef: “On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era”, **International Studies Quarterly**, C. 33, No: 3, 1989, s. 235–254.
- : “Quo Vadis International Relations? Further Reflections on the ‘Next Stage’ of International Theory”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 18, No: 1, 1989, s. 77–88.
- Lefebvre, Henri: “Reflection on the Politics of Space”, **Antipode**, C. 8, No: 1976, 1976.
- Linklater, Andrew: **Men and Citizen in the Theory of International Relations**, London, Palgrave Macmillan, 1982.
- : “Realism, Marxism and Critical International Theory”, **Review of International Studies**, C. 12, No: 4, 1986, s. 301–312.
- : “The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 21, No: 1, 1992, s. 77–98.
- : “Dialogue, Dialectic and Emancipation in International Relations at the End of the Post-War Age”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 23, No: 1, 1994, s. 119–131.

- : “The Transformation of Political Community: E. H. Carr, Critical Theory and International Relations”, **Review of International Studies**, C. 23, No: 3, 1997, s. 321–338.
- Loughlin, M.: **Foundations of Public Law**, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Lowenthal, Leo: “The Origins of Critical Theory: An Interview with Leo Lowenthal”, **Telos**, C. 49, 1981, s. 141–154.
- Luhmann, Niklas: **Theory of Society- Volume 2**, Stanford, Stanford University Press, 2013.
- Lukács, Georg: **History and Class Consciousness**, çev. Rodney Livingstone, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1971.
- Lynch, Marc: “After Egypt: The Limits and Promise of Online Challenges to the Authoritarian Arab State”, **Perspectives on Politics**, C. 9, No: 2, 2011, s. 301–310.
- MacCallum, Gerald C.: “Negative and Positive Freedom”, **Philosophical Review**, C. 76, 1967, s. 312–334.
- Maletz, Donald J.: “Hegel on Right as Actualized Will”, **Political Theory**, C. 17, No: 1, 1989, s. 33–50.
- Marcuse, Herbert: **One Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1964.
- : “The Failure of the New Left?”, **New German Critique**, C. 18, 1979, s. 3–11.
- McLellan, David: “Western Marxism”, **The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought**, ed. Terence Ball, Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 282–298.

- McNay, Lois: “Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 170–186.
- McNeill, David N.: “Social Freedom and Self-Actualization: ‘Normative Reconstruction’ as a Theory of Justice”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 153–169.
- Mead, George Herbert: **Geist, Identität und Gesellschaft**, Frankfurt am Main, 1973.
- : **Gesammelte Aufsätze**, 1. cilt, ed. Hans Joas, Frankfurt am Main, 1980.
- : **Gesammelte Aufsätze**, 2. cilt, ed. Hans Joas, Frankfurt am Main, 1983.
- Močnik, Špela: “Cosmopolitanism as Critical Theory: An Analysis of the Ethics, Methodology and Practice of Critical Cosmopolitanism”, University of Sussex, 2016.
- Morera, Esteve: **Gramsci’s Historicism: A Realist Interpretation**, London, Routledge Publishing, 1990.
- Morgenthau, Hans J.: **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**, 5. baskı, New York, Knopf, 1978.
- Murphy, Craig: “International Organization and Industrial Change”, **World Leadership and Hegemony**, ed. David Rapkin, Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1990.
- Neuhouser, Frederick: **Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom**, Harvard, Harvard University Press, 2000.
- Nye, S. J.: “Neorealism and Neoliberalism”, **World Politics**, C. XL, No: 2, 1988, s. 235–251.

- Pettit, Philip: “The Instability of Freedom as Non-Interference: The Case of Isaiah Berlin”, **Ethics**, C. 121, 2011, s. 693–716.
- Piccone, Paul: “From Tragedy to Force: The Return of Critical Theory”, **New German Critique**, C. 7, 1976, s. 91–104.
- Pogge, T. W.: **World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms**, Cambridge, Polity, 2002.
- Poster, M.: **Foucault, Marxism and History: Mode of Production Versus Mode of Information**, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Rawls, John: **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1991.
- : **The Law of Peoples**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- Redding, Paul: “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/>, 16.09.2022.
- Rengger, N.J.: “Going Critical? A Response to Hoffman”, **Millennium: Journal of International Studies**, C. 17, No: 1, 1988, s. 81–89.
- Rengger, Nicholas, Ben Thirkell-White: “Still Critical after All These Years? The Past, Present and Future of Critical Theory in International Relations”, **Review of International Studies**, C. 33, No: Supplement S1, 2007, s. 3–24.
- Ripstein, Arthur: “Universal and General Wills”, **Political Theory**, C. 22, No: 3, 1994, s. 444–467.

- Rorty, Richard: “Solidarity or Objectivity”, **Post-Analytic Philosophy**, ed. Rajchman J., West C., New York, Columbia University Press, 1985.
- Roy, Ramashray, RBJ “Dialogue: Towards a Critical Social Theory of Walker, Richard K. International Politics”, **Alternatives**, C. 13, No: Special Ashley: Feature, 1988, s. 77–102.
- Ryan, M.: **Marxism and Deconstruction**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988.
- Schaub, Jörg: “Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory”, **Critical Horizons**, C. 16, No: 2, 2015, s. 107–130.
- Schütz, A., Th. **Strukturen der Lebenswelt**, Frankfurt am Main, 1979. Luckmann:
- Schwöbel, Christine E. “Situating the Debate on Global Constitutionalism”, **International Journal of Political Law**, C. 8, No: 3, J. 2010, s. 611-635.
- Sembou, Evangelia: “Hegel’s Idea of a ‘Struggle For Recognition’: The ‘Phenomenology Of Spirit’”, C. 24, **History of Political Thought**, 2003, s. 262-281.
- Shapiro, Michael J.: “The Politics of Fear: Don DeLillo’s Postmodern Burrow”, **Strategies**, C. 1, 1988, s. 120–141.
- Showstack Sassoon, Anne: “Family, Civil Society, and the State: The Actuality of Gramsci’s Notion of ‘Societa Civile’”, **Dialektik**, C. 3, 1995, s. 67–82.
- Sidahmed, Abdalla E.: “An Economic Model for International Politics: The Question of the Applicability of Microeconomic Theory to

- Kenneth Waltz's Theory of International Politics", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Miami, 1993.
- Skocpol, Theda: "The Dead End of Metatheory", **Contemporary Sociology**, C. 16, No: 1, 1987, s. 10–12.
- Smith, Jackie: **Social Movements for Global Democracy**, Baltimore, John Hopkins University Press, 2008.
- Solomon, R. C.: "Hegel's Concept of 'Geist'", **The Review of Metaphysics**, C. 23, No: 4, 1970, s. 642–661.
- Steiner, Hillel: **An Essay on Rights**, Oxford, Blackwell, 1994.
- Stephan, Maria, Erica Chenoweth: "Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Non-Violent Conflict", **International Security**, C. 33, No: 1, 2008, s. 7–44.
- Taylor, Charles: "What's Wrong with Negative Liberty", **The Idea of Freedom**, ed. Alan Ryan, Oxford, Oxford University Press, 1979, s. 141–162.
- Theunissen, M.: "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", **Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik**, ed. D. Heinrich, R. P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, s. 317–381.
- Thompson, E. P.: **The Poverty of Theory and Other Essays**, London, Merlin Press, 1978.
- Ulmen, G. L.: **The Science of Society**, New York, Mouton, 1978.
- Uslu, Ateş: **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi-1: İktidarı Tanrılaştırmak (Eskiçağ'dan Feodalizmin Krizine)**, 1. baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2021.

- Walker, RBJ: “World Politics and Western Reason: Universalism, Pluralism, Hegemony”, **Alternatives**, C. 7, No: 2, 1981, s. 195–227.
- : “The Territorial State and Theme of Gulliver”, **International Journal**, C. 39, No: 3, 1984, s. 529–552.
- Wallerstein, Immanuel: **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**, New York, Academic Press, 1974.
- Waltz, Kenneth: **Theory of International Politics**, California, Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
- Wapner, Paul, Anna Kantel: “Global Civil Society”, **Environmental Governance Reconsidered: Challenges, Choices, and Opportunities**, ed. Robert F. Durant, Daniel J. Fiorino, Rosemary O’Leary, MIT Press, 2017, s. 175–204.
- Watkins, Eric: “Hegel-Glossary”, (16.09.2022), (Çevrimiçi) <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ewatkins/Phil107S13/Hegel-Glossary.pdf>, 16.09.2022.
- Wendt, Alexander: “Collective Identity Formation and the International State”, **American Political Science Review**, C. 88, No: 2, 1994, s. 384–396.
- : “Why a World State is Inevitable: Teleology and the Logic of Anarchy”, **European Journal of International Relations**, C. 9, No: 4, 2003, s. 539–590.
- West, David: **Social Movements in Global Politics**, Cambridge, Polity, 2013.

- Whitebook, Joel: “The Problem of Nature in Jürgen Habermas”, **Telos**, C. 40, 1979, s. 41–69.
- Whitehead, A. N.: **Process and Reality (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28)**, Free Press, 1979.
- Whitworth, Sandra: “Gender in the Inter-Paradigm Debate”, **Millennium - Journal of International Studies**, C. 18, No: 2, 1989, s. 265–272.
- Wight, Martin: “Why Is There No International Theory?”, **Diplomatic Investigations; Essays in the Theory of International Politics**, ed. Herbert Butterfield, Martin Wight, London, George, Allen & Unwin, 1966, s. 17–34.
- Williams, Robert R: “Hegel and Transcendental Philosophy”, **The Journal of Philosophy**, C. 82, No: 11, 1985, s. 595–606.
- Winnicott, Donald: **Reifungsprozesse und fordernde Umwelt**, Frankfurt am Main, 1984.
- : **Vom Spiel zur Kreativität**, Stuttgart, 1989.
- Wolin, S.: “Paradigms and Political Theories”, **Politics and Experience**, ed. B. C. Parekh, P. King, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Yalvaç, Faruk: “Critical Theory: International Relations’ Engagement with the Frankfurt School and Marxism”, **Oxford Research Encyclopedia of International Studies**, 2023, (Çevrimiçi) <https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-109>, 23.11.2023.
- Zurn, Christopher F.: **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, Cambridge, Polity, 2015.

EKLER

EK 2: Tezlerde Kullanılacak Genel Terimlerin Yabancı Dil Karşılıkları

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

İngilizce Istanbul University

Almanca Istanbul Universität

Fransızca Université de Istanbul

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İngilizce Graduate School of Social Sciences

Almanca Institut für Sozialwissenschaften

Fransızca Institut des Sciences Sociales

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İngilizce Master's Thesis

Almanca Magisterarbeit

Fransızca Thèse de Maîtrise

DOKTORA TEZİ

İngilizce Ph. D. Dissertation

Almanca Inauguraldissertation

Fransızca Thèse de Doctorat

EK 3: Tezlerde Sıklıkla Yapılan Hatalara İlişkin Bir Kontrol Tablosu

KAPAK	• Tez başlığı 18 punto diğer kısımlar 14 punto olmalıdır. • En altta “Yer ve zaman” arasında tire (-) yer almalıdır.
ÖZ/ABSTRACT	ÖZ BAŞLIK AD-SOYAD • Başlık kısmı yukarıda gösterildiği gibi olmalıdır. Abstract için de geçerlidir. • Anahtar kelimeler ve Keywords eklenmelidir. • Sayfa numaralandırma öz sayfası ile “iii” şeklinde başlamalıdır. • Her iki kısım da ayrı sayfalarda yer almalıdır.
ÖN SÖZ	• Başlık ortalanmalıdır ve kalın, büyük harflerle yazılmalıdır. • Metnin sağ alt tarafında; üstte Şehir ve Yıl, hemen altında da yazar Ad-Soyad yer almalıdır.
İÇİNDEKİLER	BİRİNCİ BÖLÜM BİLGİ VE BİLGİ PAYLAŞIMI • Ana bölüm başlıkları yukarıda gösterildiği şekilde düzenlenmelidir. (Sayfa numarası belirtilmemeli) 1.1. Bilgi Kavramı ve Bilginin Özellikleri.....3 • Ara bölüm başlıkları ise yukarıda gösterildiği şekilde düzenlenmelidir. • Başlık ortalanmalıdır ve kalın, büyük harflerle yazılmalıdır. • Yazı tipi ve boyutu metinle aynı olmalıdır. • İçindekiler başlığı listeden çıkarılmalıdır. • Giriş, Sonuç, Kaynakça ve Ekler kısımlarına bölüm numaraları eklenmemelidir.
TABLO/ŞEKİL/ GRAFİK/HARİT A LİSTESİ	• Metnin içinde bir tane dahi şekil, grafik, tablo vb. öge olsa bu listeler oluşturulmalıdır. • Başlıklar ortalanmalıdır ve kalın, büyük harflerle yazılmalıdır. • Listelerin altında birden fazla öge sıralanıyorsa, listelerin de başlıkları Tablolar Listesi, Şekiller Listesi, Grafikler Listesi şeklinde çoğul ifadelerle yazılmalıdır. • Her listede yer alan öğelerin sayfa numaraları da yer almalıdır. • Her bir liste bir sonraki sayfadan başlamalıdır.
KISALTMALAR LİSTESİ	• Kısaltmalar kalın olarak yazılmalı ve açıklamasından önce konan iki noktalar (:) uygun boşluk bırakılarak aynı hizada olmalıdır. Ör: ABD : Amerika Birleşik Devletleri HSYK : Hakimler Savcılar Yüksek Kurulu • Başlık Kısaltmalar Listesi olmalıdır.
GİRİŞ	• Başlık ortalanmalı ve kalın, büyük harflerle yazılmalıdır.
TEZ BÖLÜMLERİ	• Ana bölüm başlıkları yeni bir sayfadan başlar. İçindekilerde uygulanan format şeklinde olmalıdır. Örneğin: BİRİNCİ BÖLÜM BİLGİ VE BİLGİ PAYLAŞIMI • Başlıklardan ve paragraflardan sonra takip eden başlık, paragraf arasında tam olarak 1,5 satır aralığı boşluk bırakılmalıdır. • Tablolar, şekiller vb.nin (tüm görsellerin) kaynakları kaynakçada belirtildiği şekilde, ayrıntılı bir biçimde görsel altında belirtilmelidir. Görseller sayfaya göre ortalanmalıdır. Görsel adları da mutlaka numaralandırılmalı ve görselle göre ortalanmalıdır. Görsellerin kaynakları görselin sol alt köşesinden başlayarak 10 punto ile verilmelidir. • Alt başlıklar paragraflarla birlikte aynı hizadan ve 1 tab içeriden başlamalıdır. • Dipnotlar da metinle aynı yazı tipiyle yazılmalıdır.

	• Dipnotlar Enstitünün sitesinde bulunan Tez Hazırlama Yönergesine göre düzenlenmelidir. Dipnotlarda yazarların adları ve soyadları tam olarak, ad-soyad sırasına göre yazılmalıdır. • Sayfa numaraları metinle aynı yazı tipinde olmalıdır. • Uzun alıntılar metinden bir punto küçük yazılmalıdır. Alıntılarda satır aralığı 1 olmalıdır. Alıntılarda tüm paragraf 1 tab içeriden başlamalıdır. • Kısa alıntılar paragrafın içerisinde italik yazılıp, tırnak işareti içerisine alınarak paragrafa devam edilebilir. Bu durumda metni 1 punto küçültmeye ve ayrı paragraf olarak kurgulamaya gerek yoktur.
SONUÇ	• Başlık ortalanmalı ve kalın, büyük harflerle yazılmalıdır. • Sonuç kısmı önceki bölümün devamından değil bir sonraki sayfadan başlamalıdır. • Bu başlık numaralandırılmamalıdır.
KAYNAKÇA	• Enstitünün sitesinde bulunan Tez Hazırlama Yönergesinde yer alan kaynakça stillerinden biri (Örnek 1, 2 veya 3) seçilmeli ve seçilmiş olan tamamen uyularak gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. • Başlık ortalanmalı ve kalın, büyük harflerle yazılmalıdır.
ÖZGEÇMİŞ	• Doktora tezlerinin sonuna özgeçmiş eklenmelidir.

ÖZ GEÇMİŞ

1. **Adı Soyadı** : Emre Baran PAK
2. **Doğum Tarihi** :
3. **Unvanı** : Öğretim Görevlisi
4. **Öğrenim Durumu** : Doktora
5. **Çalıştığı Kurum** : Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Derece	Alan	Üniversite	Yıl
Lisans	Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	2016
Y. Lisans	Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	2018
Doktora	Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	İstanbul Üniversitesi	2024

5. Akademik Unvanlar

- Yardımcı Doçentlik Tarihi :
Doçentlik Tarihi :
Profesörlük Tarihi :

6. Yönetilen Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri

- 6.1. Yüksek Lisans Tezleri
6.2. Doktora Tezleri

7. Yayınlar

(Yayınlarda Dergilerin ISSN, Kitapların ISBN No.larını da eklemenizi rica ederiz.)

7.1. Uluslararası hakemli dergilerde yayınlanan makaleler (SCI, SSCI, Arts and Humanities)

7.2. Uluslararası diğer hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

Pak, Emre Baran, (2019), “Critical Theory and World Politics” Ed. Richard Wyn Jones, International Journal of Politics and Security, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 140-146 (Kitap incelemesi). ISSN No: 2667-8268.

Birdişli, Fikret ve Pak, Emre Baran, (2020), “Alman Stratejik Kültürünün Yükselişi: 1969-2016 Arası Yayınlanan Alman Ulusal Güvenlik Stratejisi Belgelerinin Nitel Analizi”, International Journal of Politics and Security, Cilt: 2, Sayı: 5, ss. 158-198. ISSN No: 2667-8268.

7.3. Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler

7.4. Yazılan uluslararası kitaplar veya kitaplarda bölümler

Pak, Emre Baran (2024), “Merkel Döneminde Almanya’nın Ulusal Güvenlik Stratejileri”, Merkel Dönemi Alman Dış Politikası içerisinde, ed. Hacı Mehmet Boyraz, Ahmet Bülbül, Mehmet Öcal, Konya, NEU Press, 2024, ss. 23-36.

7.5. Ulusal hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

Tunç, Ahmet ve Pak, Emre Baran, (2017), “Yunanistan’ın Devlet ve Kamu Yönetimi Yapısı”, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 22, Sayı: 4, ss. 1189-1201. ISSN No: 1301-0603.

7.6. Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler

Birdişli, Fikret ve Pak, Emre Baran (2016), “Postmodern Güvenlik Sorunları ve Uluslararası Politikanın Virtüel Aktörleri”, VIII. Uludağ Uluslararası İlişkiler Kongresi, Bursa: Uludağ Üniversitesi (28-29 Kasım 2016), ss. 298-309.

Birdişli, Fikret ve Pak, Emre Baran, (2017), “Almanya’nın 2016 Ulusal Güvenlik Strateji Belgesi (Beyaz Kitap)’nin Niteliksel İçerik Analizi ve Uluslararası Sistemin Geleceği, IV. Turgut Özal Ekonomi ve Siyaset Kongresi, Malatya: İnönü Üniversitesi, (11-12 Mayıs 2017), ss. 753-783.

Pak, Emre Baran (2022), “Ethical-Normative Collectivities and Transnational Advocacy Networks in IR: An Everyday Practice Approach”, IEPAS 2022, 9th Annual Conference on Euroasian Politics and Society, (13-16 July 2022), York, United Kingdom.

Pak, Emre Baran (2022), “Öz-Özgürleşim ve Antroposen: Doğanın Failliğini Yeniden Düşünmek”, INTPOLSEC Uluslararası Güvenlik Kongresi 2022, (5-6 Eylül 2022), Malatya: İnönü Üniversitesi. ISBN: 978-605-66906-2-4.

Pak, Emre Baran (2023), “Almanya’nın 2023 Yılı Ulusal Güvenlik Stratejisi: Merkel Dönemi Ulusal Güvenlik Stratejileriyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, INTPOLSEC Uluslararası Güvenlik Kongresi 2023, (20-21 Ekim 2023), İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi.

7.7. Diğer yayınlar

Pak, Emre Baran, (2018), “Almanya’nın Ulusal Güvenlik Belgeleri Üzerinden Alman Stratejik Kültürünün Nitel Analizi”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi).

8. Projeler

(Proje verilerinde, Hibe Veren Kurum, Tarih, Proje Kodunu da eklemenizi rica ederiz.)

9. İdari Görevler

10. Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlara Üyelikler

Editör, İngilizce ve Almanca Editörü, International Journal of Politics and Security (IJPS)

Yönetim Kurulu ve Yayın Kurulu Üyeliği, Association of International Politics and Security Studies (Uluslararası Politika ve Güvenlik Çalışmaları Derneği)

11. Ödüller

Lisans: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Fakülte ve Bölüm Birinciliği.

12. Son iki yılda verdiğiniz lisans ve lisansüstü düzeydeki dersler için aşağıdaki tabloyu doldurunuz.

Akademik Yıl	Dönem	Dersin Adı	Haftalık Saati		Öğrenci Sayısı
			Teorik	Uygulama	
2022-2023	Güz				
	İlkbahar	Günümüz Dünya Sorunları	2		44
2023-2024	Güz	Afetler Coğrafyası	2		37
	İlkbahar				