

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

DAĞITIM VE TANINMA BAĞLAMINDA TOPLUMSAL ADALET

Doktora Tezi

ALİHAN GÖK

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

DAĞITIM VE TANINMA BAĞLAMINDA TOPLUMSAL ADALET

Doktora Tezi

ALİHAN GÖK

Danışman: PROF. DR. DENİZ VARDAR

İstanbul, 2018

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

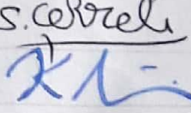
TEZ ONAY BELGESİ

KAMU YÖNETİMİ Anabilim Dalı SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi ALİHAN GÖK'nın DAĞITIM VE TANINMA BAĞLAMINDA
TOPLUMSAL ADALET adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 31.10.2018 tarih ve
2018-31/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi
olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 16.11.2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. DENİZ VARDAR	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. AYŞEGÜL YARAMAN	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ VAHİT TURHAN	
4. Jüri Üyesi	Doç. Dr. AYŞE SİLA ÇEHRELİ	
5. Jüri Üyesi	Doç. Dr. KORAY TÜTÜNCÜ	

Annem'e

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde dikkatini ve zamanını esirgemeyen, tecrübesiyle bana ışık tutarak yolumu aydınlatan danışman hocam Prof. Dr. Deniz Vardar ile özellikle yöntem üzerine daha fazla düşünmemi, kuramsal yaklaşımımı belirginleştirmemi sağlayan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Ali Vahit Turhan ve Prof. Dr. Ayşegül Yaraman'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Çalışma sürecim boyunca tüm yazdıklarımı satır satır gözden geçiren, benimle tartışan, eleştirel nesnelliğinden hiç taviz vermeden kritik tavsiyelerde bulunan, en önemlisi de yolumu kaybetmekten endişelendiğim, cesaretimi toplayarak yola devam edebilmek için kendisine yük olduğum en zor dönemlerde bile cömertlik ve sabırla bana destek olan sevgili eşim Dr. Öğr. Üyesi Seval Ünlü'ye ise özel bir teşekkürü borç bilirim.

ÖZET

Bu çalışma toplumsal adalet kuramlarında yaygın olarak benimsenen ideal paylaşım ilkeleri arayışındaki toplumsal kaynak odaklı yöntemin eleştirisinden doğmuştur. Adil bir toplumun nasıl olması gerektiği sorusuna yanıt ararken başta John Rawls'inki olmak üzere, liberal dağıtımçı adalet anlayışlarının siyasal inşacılığı toplumda var olan adaletsizlikleri hesaba katmaz. Axel Honneth'in çalışmalarıyla gelişen ve dağıtımçı adalete güçlü bir alternatif olarak ortaya çıkan tanınma odaklı adalet yaklaşımı toplumsal adaletin maddi kaynaklar dışında tanınma talep ve ihtiyaçlarının da hesaba katılarak tanımlanması gerektiğini ortaya koymuştur. Ancak yine de kuramla eylem arasındaki kapanmayan mesafe toplumsal adaletsizlikleri merkezine alan bir adalet kuramının benimsemesi gereken yönetime ilişkin daha kapsamlı bir sorgulamaya ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir. Adalet, toplumsal hareketlerde dile getirilen adaletsizlikler kadar henüz kolektif bir mücadelenin konusu olamamış adaletsizliklerin sessiz kurbanlarının bakış açısını kapsayabilmeyi de gerektirir. Toplumsal bir eleştiri modeli olarak adaletin kuramla toplumsal gerçekler arasındaki mesafeyi kapatacak şekilde tanımlanması gerekliliği siyaset felsefesine önemli bir görev yükler. Toplumsal adalet üzerine düşünme, yazma ve söz söylemenin “düşünmeye ehil” olanların tekelinden çıkartılması ve adaletsizliklere maruz kalanların sesine kulak verilmesi gerekir. Toplumsal adaletin belli bir dönemdeki anlamı ve uğradığı değişimler çoğu zaman o dönemin düşünürlerinin tanımları ve siyasal/hukuki düzeni üzerinden kavranır. Adaletin anlamına ilişkin bu değerlendirmelere göre belli toplumsal ilişkiler ve kurumların varlığını destekleyen varsayımlar adaletin koşulları olarak kabul edilir. Bunun aksine bu çalışma, adaleti tanımlamanın her zaman bir mücadele konusu olduğu düşüncesinden hareketle adaletsizliğin tarihsel olarak adaleti öncelediğini, dolayısıyla adalete ulaşmanın ancak adaletsizlik deneyimlerinden yola çıkarak mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünce bize adaletin, dağıtım ve tanınma paradigmaları arasındaki kuramsal bir çatışmanın felsefi bir imgelemi olmadığını hatırlatır. Adaletsizlik deneyimlerinin, olumlu bir kişisel öz-imge kurmanın toplumsal koşullarına dair saklı kalan ama bir o kadar da somut normatif iddialar içerdiğini belirtir. Toplumsal adaletsizlikleri ve toplumsal acıları üreten kurumların

kabulünden yola çıkan egemen “kurmacı” adalet karşısında “kurucu” bir adalet düşüncesi, siyaset felsefesini bizzat adalet mücadelesinde taraf olmaya çağırır.

ABSTRACT

This work has emerged from the critique of the social goods-oriented method in the quest for ideal redistribution principles widely adopted in social justice theories. While looking for answers to the question of how a just society should be, the political constructivism of liberal distributive justice approaches, particularly that of John Rawls, does not consider the existing injustices in society. Being improved by Axel Honneth's work and emerging as a powerful alternative to the distributive justice, the recognition-oriented approach proved that social justice should be defined by considering the demands and necessities of recognition along with material goods. Nevertheless, a more thorough questioning about the method to be adopted by a theory of justice centering on social injustices needed due to the not closing distance between theory and action. Justice requires the inclusion of injustices expressed through social movements as well as the perspective of the silent victims of injustices which could not have been an object of a collective struggle yet. The necessity of defining justice as a model of social criticism in such a way to close the distance between theory and social realities assigns political philosophy an important task. The monopoly of those who are “competent to think” over thinking, writing, and speaking on social justice must be scattered and one must give hear to the voice of those exposed to injustices. The changes of social justice and its meaning for a certain period are often grasped in terms of the definitions of the thinkers and the politico-legal order of that period. According to these considerations of the meaning of justice, the assumptions in support of the existence of certain social relations and institutions are regarded as circumstances of justice. On the contrary, from the view that defining justice is always a matter of struggle, this study argues that injustice historically precedes justice, and so that reaching justice is only possible based on the experiences of injustice. This conception reminds us that justice is not a philosophical imagery of a theoretical conflict between redistribution and recognition. It indicates that experiences of injustice include the concrete normative – hidden as well – claims about the social conditions for establishing a positive individual self-image. Against the prevailing “constructivist” justice that accepts institutions which produce social injustices and social sufferings, the conception of a “constituent” justice appeal to political philosophy itself to take sides in the struggle for justice.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
GİRİŞ	1
1. DAĞITIM OLARAK TOPLUMSAL ADALET	13
1.1. Modern Bir Ahlaki Söylem Olarak Dağıtımçı Adaletin Yükselişi	21
1.1.1. Yoksulluk ve Piyasanın “Adaleti”	32
1.1.2. Faydacılık ya da Eşitsizliği Savunmak.....	47
1.2. Liberal Eşitlikçilik ve Sınırları.....	55
1.2.1. “Bir Adalet Kuramı”nda Adaletin Koşulları	63
1.2.2. Kuramdan Pratiğe Dağıtımçı Adaletin Çıkmazları	76
2. DAĞITIMDAN TANINMAYA ADALETİN GENİŞLEYEN ANLAMI	87
2.1. Modern Adaletin Sorgulanması	92
2.1.1. Dağıtımçı Adalette Özneler-Arasılık.....	99
2.1.2. Sözleşmecilik ve Karşılıklılık Sorunu	110
2.1.3. Toplumsal Adaletin Kapsayıcılığı	123
2.2. Tanınma Uğruna Mücadele	130
2.2.1. Toplumsal Felsefenin Öncülleri	139
2.2.2. Toplumsal Patolojiler ve Şeyleşme	154
3. DAĞITIM-TANINMA İKİLİĞİNİN ÖTESİNDE TOPLUMSAL ADALET ..	171
3.1. Çıkış Yolu Arayışları: İkili ve Çoklu Modeller	182
3.1.1. Kimlik Modeli Olarak Tanınmanın Eleştirisi: Statü Modeli	189
3.1.2. Çoklu Bir Adalet Kuramının Ana Hatları	198
3.2. Adaletsizlik Deneyimi Ekseninde Tanınma.....	211
3.2.1. Toplumsal Adaletsizliklerin Çağdaş Biçimleri	224
3.2.2. Kurmacı Adalet Karşı Kurucu Adalet	235
SONUÇ	245
KAYNAKÇA.....	254

*“Çocukluk anılarının çağrıştırdığı
adaletten ziyade adaletsizlikler derim...
Hukukun alanına attığımız o ilk adım “ama
bu haksızlık!” çılgınlığı değil midir?”¹*

Paul Ricœur.

GİRİŞ

Dünyada farklı toplumlardan ya da bir toplumun farklı kesimlerinden çeşitli toplumsal adalet talepleri yükselmektedir. Etnik kimlikleriyle tanınmak isteyenlerden LGBTİ’ye, kapitalizm karşıtı sosyalist-anarşistlerden anti-kapitalist Müslümanlara, otoriterlik karşısında ayaklanan büyük şehir eylemcilerinden çevreci köylü direnişçilere geniş bir yelpazede adalet arayışındaki milyonlarca insan, dünyanın dört bir tarafında çeşitli yollarla taleplerini dile getirmektedir. Bu durum toplumsal hareketlerin ortak noktalarını tespit ederek oradan yola çıkmayı güçleştirmekte ve toplumsal adalet tanımlarını günümüz toplumlarının karakteristik adaletsizliklerini içerecek biçimde nasıl ortaklaştırabileceğimiz sorusunu kaçınılmaz kılmaktadır.

Toplumsal adalet 1970’li yıllardan itibaren toplumsal kaynakların hakkaniyetli bir biçimde dağıtımına odaklanan bir kuram olarak yeniden formüle edilmiştir ve bu süreç o dönem Avrupa’da revaçta olan sosyal demokrasilerin ve refah devleti anlayışının siyasi ihtiyaçlarıyla paralellik göstermiştir. Ancak zamanla reel siyasetteki başarısız sonuçlar ve yükselen ekonomik liberalizm dalgası, dağıtımcı politikaları meşrulaştırmayı ve toplumsal adaletin kuramsal olarak savunulmasını daha güç hale getirmiştir. Toplumsal adalet savunucularının alan kaybetmesine rağmen dünya çapındaki gelir dağılımında artan eşitsizlikler “modası geçmiş” bir kavram olmasına rağmen toplumsal adalet ihtiyacının neoliberalizmin vaatlerinden çok daha gerçek olduğunu zamanla kanıtlanmıştır. Ne var ki toplumsal adaletin tüm saldırılara rağmen siyasi dağarcığımızdan silinmeden günümüze kadar gelebilmiş olması hiç değişmediği ve öylece kaldığı anlamına gelmez. Zaten günümüze kadar gelen süreçte öyle de olmamış, toplumsal adaletin temel paradigması daha önce de olduğu gibi durmadan değişmiştir. Bu değişimin temel dinamiği ise değişen toplumsal ilişkiler olmuştur. Gelir

¹ (Ricœur, 1995, s. 11) Çeviri tarafımdan yapılmıştır.

dağılımdaki eşitsizliğin büyümesine rağmen yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle de 90'larda hız kazanarak, toplumsal hareketlerin geleneksel kaynak ve dağıtım odaklı adalet anlayışı ve taleplerinden kimlik odaklı tanınma taleplerinin ağırlık kazandığı bir adalet anlayışına doğru kaydığı kanaati güç kazanmıştır. Bu taleplere güçlü bir demokratik katılım arzusu da eklenmiştir. Taleplerin çeşitliliği ve farklılaşan bu boyutları göz önünde bulundurulduğunda toplumsal adalet anlayışı için neden giderek daha kapsayıcı bir çerçeveye ihtiyaç duyulduğunu anlayabiliriz.

Ancak yine de sormadan geçemeyeceğimiz ve bu kabulün tek başına yeterli olmadığını gösteren bazı sorular geçerliliğini korumaktadır. Örneğin farklı kesimlerin belirginleştikçe kendi siyasi dağarcığını oluşturan taleplerini ortaklaştıracak bir toplumsal adalet çerçevesine neden ihtiyacı vardır ve söz edilen adaletin kapsayıcılığı tam olarak neyi ifade eder? Bir meselenin toplumsal adalet sorunu olup olmadığını nasıl anlarız? Bunun ölçütünü belli bir iyi yaşam anlayışından bağımsız olarak ortaya koymak mümkün müdür? Şayet bir adalet kuramının ne olduğunu belirli ölçütlerden yola çıkarak belirlemek mümkünse bunlar nelerdir? Kapsayıcılık toplumsal hareketlerle dile getirilen ve talepler şeklinde formüle edilen ifadelerin ne ölçüde hesaba katıldığıyla mı ölçülür? Eğer öyleyse söz konusu talepler kimlerin talepleridir? Kimi taleplerin bir adalet sorunu çerçevesinde ele alınabilmesi için hangi özelliklere sahip topluluklar tarafından sahiplenilmesi ve dillendirilmesi gerekir? Dağıtım, tanınma ve temsil sorunlarının ilkesel düzlemde tek bir toplumsal adalet anlayışı içinde eritilmesi mümkün müdür? Bu sorular evrensel bir toplumsal adaletin günümüz dünyasında toplumların beklentilerine neden cevap veremediğini ve bunun için nasıl bir siyaset felsefesine ihtiyacımız olduğunu anlamak açısından önemlidir.

Grupların ya da farklı toplumların ortaklaşan taleplerinin toplumsal adalet için bir ölçek sorunu ortaya çıkardığı ve adaletin, giderek "iyi" anlayışları birbirinden uzaklaşan gruplar ya da yasaları birbirinden uzaklaşan toplumlar için ortak bir zemin arayışına dönüşerek bu kez kendisini kısıtlamak zorunda kalacağı açıktır. Siyaset felsefesi alanında 90'lı yıllara damgasına vuran liberal, cemaatçi, kozmopolist, feminist, libertarian ve hatta Marksist çeşitlemeler şeklinde çoğalan adalet kuramlarının daha kapsayıcı ya da gerçekçi olmak adına birbiriyle yarışması söz konusu olmuştur. Zaman

zaman eklektik sentezlerin de doğduğu bu “yarışan kuramlar” ortamında kuramcılar tarafından farklı adalet ilkeleri önerilmiş, günümüz toplumlarının adalet sorunlarına yanıt aranmıştır. Bu süreç içerisinde kuramlar arası diyalogun üretebildiği tartışmalar kaçınılmaz olarak günümüzdeki adalet sorunlarını doğuran tarihsel ve toplumsal gelişmeleri ele alış biçimleri üzerine olduğu kadar günümüz toplumlarının ortak değerleri ve mümkün kabul ettikleri uzlaşma zemini ve bu zeminin sağlanma koşulları üzerinden yürümüştür. Ne var ki genel eğilim ideal adalet ilkelerini belirlemek üzerine kurulu kuramlar arası bu tartışmaların kuramların zamanla daha doğru ve kapsayıcı ilkeler üzerinde anlaşması şöyle dursun birbirlerinden ayrıldıkları hatların belirginleşmesi ve bu alandaki kuramların çoğalması eğiliminde olmuştur.²

Tüm bu tartışmalar ve kuramsal zenginliğin içinde belki de yöntemi belirleyecek daha önemli bir soru arka planda kalmıştır. Bu, toplumsal adalet sorunlarının hangi yöntemle, nasıl, kimler tarafından belirlenmesi gerektiği sorusudur. Elbette ki adalet kuramlarının bu soruları tamamen görmezden geldiği ya da her birinden aynı derecede kesinliğe sahip çıkarımlar yapılabileceği söylenemez. Hatta birçok kuramın doğrudan yanıtlamasa da yapısına bakıldığında bu sorulara belirli yöntemler izleyerek dolaylı olarak da olsa yanıt verdiği düşünülebilir. Yine de meta-kuramsal bir adalet sorunu olarak adlandırabileceğimiz bu sorunu ve tespiti, kuramları ayrıldıkları noktalardan hareketle zenginleştirmeye ve böylece daha kapsayıcı ve uzlaşılabilir ilkeler belirlemeye çalışmaktan daha farklı bir yaklaşımı belirginleştirmesi açısından dile getirmek gerekir. Biz ideal dağıtım ilkelerinden başlamak yerine siyaset felsefesinin öncelikle adaletsizliklerden yola çıkması gerektiğini savunuyoruz. Adaletsizliklerin yapısını incelemek, bir toplumsal sistemden ötekine nasıl aktarıldığını, terk edilen bir biçiminin yerini nasıl başka bir biçimine bıraktığını anlamak, aralarındaki bağlantıları kurmak, bunları tanımlamak ve kategorileştirmek, görünmeleri, teşhir edilmeleri ve ortadan kaldırılmaları önündeki toplumsal, siyasi ve iktisadi engelleri ortaya koymak, gibi görevler siyaset felsefesinin adalet ilkelerini belirlemekten daha öncelikli görevi olmalıdır. Buradan hareketle öncelikle bir adalet kuramının ve genel olarak da siyaset felsefesinin başarısının ölçütü olarak, var olan toplumsal hareketlerin

² Will Kymlicka, bu konuda çok iyimser olmasa da bunun çözümünü kuramların daha kapsayıcı ilkeler üzerinde anlaşmasında bulur (Kymlicka, 2006, s. 4).

taleplerinin ve bunlar arasında yeterince kitleselleşerek kamuoyunda görünür olabilmış siyasi ve toplumsal taleplerin ne ölçüde içerildiğine bakmak, mevcut adaletsizliklerin ayırdına varmak açısından gerekli görünmektedir. Ancak toplumsal hareketler henüz “hareket”e dönüşmeden önce toplumda mevcut olan adaletsizlikler söz konusudur. Bu adaletsizlikler henüz kolektif bir mücadelenin nesnesine dönüştürülemediği olabileceği gibi tarihsel olarak adaletin kolektif diline tercüme edilmemiş de olabilir. Bu durum toplumsal hareketlerin duyulabilen taleplerine odaklanan bakış açısından fazlasına ihtiyacımız olduğunun kanıtıdır. Türlü adaletsizliklerin muhatabı olan toplumsal kesimlerin bundan fazlasına, adaleti toplumsal bir eleştiri modeline tercüme edebilen bir yaklaşıma ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç yalnızca toplumların değil, siyaset felsefesinin de ihtiyacıdır. Toplumsal hareketlerin, içinden meşru hak talepleri çıkardığı adaletsizliklerin yanı sıra kolektif bir mücadelenin nesnesi olamamış adaletsizliklerin sessiz kurbanlarının bakış açısını kapsayabilmek, toplumsal gerçeklerle kuram arasındaki mesafeyi kapatabilmenin bir koşuludur. Öyleyse yanıt aradığımız asıl soru ortak toplumsal adalet tanımlarımızı bu iki boyutu da kapsayacak biçimde nasıl kuracağımız sorusu olmalıdır. Adaletsizlik perspektifi bu açıdan önemli bir imkân sunar. Adalet kuramlarında alışıla gelen sonuç odaklı dağıtım anlayışının yani dağıtımın sonucuna bakarak adaletli bir dağıtım olup olmadığına karar veren yöntemin eksik bıraktığı tarihsel yaklaşımı da içerecek biçimde ele alınırsa siyasi dille mevcut adaletsizliklerin kopmuş olan bağını yeniden kurulmasına yardımcı olabilir. Bunun da ötesinde anlık karşılaşılan toplumsal fenomenlerin adaletsizlik olarak dile getirilebilmesinin yolunu açarak, ortak adalet tanımlarının henüz kapsamadığı bu adaletsizlikleri de hesaba katabilmesini sağlar.

Bir adalet kuramının yeterince kapsayıcı olmakla ilkelerinin normatif gücü ve bu ilkelerin gerçekleştirilebilir olması arasında beliren bazı gerilimlerin olduğunu da göreceğiz. Elbette ki deontolojik perspektiften bir adalet kuramının gücünün, ilkelerinin üzerinde bireyler, gruplar ya da toplumlararası bir mutabakatın ne ölçüde gerçekleştirilebilir olup olmadığıyla değil, ahlaki ağırlığından ileri geldiği savunulabilir. Ancak yine de kuramcıların sadece ütopyacılığa kaymamak pahasına değil, mantıklı ve tutarlı olabilmek adına gerçekçi olmak gibi bir dertlerinin olduğu da aşikârdır. Bunun anlamı toplumsal adaletten söz ederken gerçek anlamda tanımlanmadan bırakılsa dahi

arka planında kabul ettiği toplumsal adaletsizliklerin kaynağına ilişkin birtakım kabulleri de içermesidir. Bunu günümüz toplumları için adaleti ararken yapılan tahlillerden ve bu tahlillerin üzerine kurulduğu tarihsel-toplumsal olgulardan, bu olguları belirli bir kavrayış biçiminden, bu kavrayış biçiminin felsefi, iktisadi, sosyolojik boyutlarından ve bunların ideolojik bağlantılarından anlamak mümkündür. Ancak çoğu zaman adaletsizliklerin kaynağına ve sistemik olarak nasıl yeniden üretildiğine dair bir kuram halini almaz. Hâlbuki adalet eşitlikle ilgili olduğu kadar eşitsizlikle de ilgilidir. Günümüze, uzun tarihi içinde yöneticilerin erdemi, yönetim erkinin ana ilkesi ya da bir toplumu bir arada tutan harç olarak farklı anlamlar yüklenerek gelmiş bu kavramın her zaman hakkaniyetle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Ama bu tek başına pek de anlamlı değildir. Çünkü toplumsal adaletin tarihi, neyin adaletli olduğunu ortaya koyan düşünürlerin kaleme aldığı ilkelerin tarihinden ibaret değildir. Toplumların adalet duygusunun ve buna paralel yükselen eşitlik taleplerinin düşünürlerin ortaya koyduğu ilkelerle nasıl değiştirdiğinin tarihinden çok bu ilkelerin düşünürlerce dile getirilmesini hazırlayan toplumsal değişimlerin, dönüşümlerin kitlelerin adaletsizlik duygusunu nasıl etkilediğinin tarihi olarak okunmalıdır. Eşitlik taleplerinin ve büyük değişimlerin kaçınılmaz işareti olarak perçinlenen adalet duygusundan önce, uğradıkları haksızlığın, toplumların vicdanında sökülüp atılması gereken bir ur gibi büyüttüğu adaletsizlik hissiyatını görmek gerekir. Çünkü adaletsizlik duygusu toplumların zaman içinde değişen eşitlik algısıyla bağlantılıdır. Düşünürlerin ve yasa koyucuların, kimlerin ve nelerin adaletin konusu olabileceğini ilan etmesinin tarihsel olarak toplumsal adaletin anlamını belirleyen temel etken olduğunu ileri sürmek için yeterli neden yoktur. Bu çalışma aksine, adaletsizliğin tarihsel olarak adaleti öncelediğini dolayısıyla ilkin adaletsizliği anlamının gerekliliğini savunmaktadır.

Burada benimsediğimiz yöneteme ilişkin birkaç noktaya daha değinelim. Ellen M. Wood'un (Wood E. M., 2008) savunduğu, ekonomik ilişkilerle sınırlı kalmayan bir tarihsel materyalizmden beslenen bu çalışmada, asıl amacın, adaletin toplumsal bir ilişki olarak ortaya konması ve saklı kalan bir yönünün aydınlatılması olduğunu belirtelim. Siyaset felsefesinin kendi konusu olarak ilan ettiği adalet kuramları yakın zamanda kavramsal tarih çalışmalarına da konu olmuştur. Bu yazın bize farklı tarihsel dönemlere tekabül eden toplumsal değişikliklerin adalet anlayışını nasıl değiştirdiğini

anlayabilmemiz için hayati bağlantıları sunmuş ve yoksulluğa ilişkin olduğu gibi adalete ilişkin tarihsel bakışımızın da aslında sorunlu olduğunu göstermiştir. Yoksulluk gibi kavramların toplumlar açısından ne ifade ettiğinin nasıl değiştiğini anlayabilmek adına değişen toplum yapısına farklı yönlerden yaklaşmak gerektiği gibi adalet için de bugünkü çelişki ve çatışmaları kavrayabilmenin yolu tarihsel bir perspektiften geçmektedir. Adaletle dair toplumsal karşılıklı duygu ve anlayışın çerçevesini ve bağlamını oluşturan koşulları tanımak ve bunların kuramlara nasıl yansıdığını, yani kuramların ifade ediliş biçimlerini nasıl etkilediğini, adaletle ilişkilendirdiğimiz kavram ve kategorilerin belirlenmesine nasıl etki ettiğini tartışmakla mümkündür.

Ancak bu tarihsel yöntemin tek başına açıklamadığı bir boyut vardır. Eleştirel bir yöntemle desteklenmeyen tarihsel bakışın toplumsal adaletin tarihi üzerine yazanları çoğu zaman kavramın bireylerin algısını etkileyen toplumsal ilişkiler üzerinden nasıl belirlendiğinden çok adaletle ilgili düşünen ve yazan düşünürlerin eserlerinden yola çıkarak değişim anını bulmaya ve kavramın bu andan sonra nasıl bir anlamla yüklendiğini tanımlamaya götürdüğüne tanık oluruz.³ Bizse adaleti tanımlamanın her zaman bir mücadele konusu olduğunu göstermeyi amaçlıyoruz. Adalet tarihsel olarak farklı anlamları içinde barındıran bir kavramdır. Ancak bu adaletin ne kadar çok farklı dağıtımcı ilkeyle ifade edilirse o oranda demokratik ve çoğulcu bir anlama kavuştuğunu göstermez. Adalet, onunla ilgili ne kadar çok kuram ve yaklaşım olursa o kadar iyi diyebileceğimiz bir çatı kavram değildir. Toplumsal güçlerin içeriğini belirlemek için farklı yollardan girişimlerde bulunduğu bir eşitsizliği gerekçelendirme ve itaat üretme ya da eşitsizliğe ve tahakküme karşı çıkış söyleminin normatif dayanağıdır. Bunun için yüklendiği anlamlar toplumsal güçlerin ilişkilerinde ve toplumsal mücadelelerde aranmalıdır. Bu anlamda adaletle ilgili kaleme alınmış felsefi kaynakların ötesinde adaletsizlikle ilgili söylemler, manifestolar ve yazarların iktisadi ilişkileri de kapsayan toplumsal ilişkilere dair gözlemleri önemli hale gelir. Bu sadece metnin kaleme alındığı koşulları değil, Michel Foucault'nun belirttiği gibi metni yorumlayanın da içinde bulunduğu toplumsal koşulların dikkate alınması demektir (Foucault, 2001, s. 129). Bu koşulların analizi, neden başka bir toplumsal sınıf, meslek ya da topluluktan birinin değil de metni kaleme alan ya da yorumlayanın bu göreve nail olduğunun kabul

³ Böyle bir tarihsel çalışma örneği için bkz. (Fleischacker, 2013).

edildiğini de anlamamızı sağlayacak bir eleştirel bakışı gerektirir. Bu, adaleti iktidar dilinden üreten, çeşitli tahakküm biçimleri ve eşitsizliklerle bağlantısını koparan söylemi açığa çıkaracak araçları geliştirmeye odaklandığımız bir bakış olmalıdır. Adalet kuramları içlerinde farklı kuramların birbirine yanıtlar ürettiği çerçeveler içinde anlamlıdır. Bu çerçeveler adaletin öznesi, nesnesi, ortamının ne olduğu gibi unsurlar tarafından belirlenir. Toplumdan, toplumsal kaynaklardan, dağıtımcı bir iktidar ve ondan beklentiler gibi kabullerle belirlenen çerçeveler kuramsal düzlemde belli bir adalet anlayışının ürünü olan yaklaşımlar üretir. Böylece örneğin dağıtımcı adalet ilkeleri üzerine yürütülen kuramsal bir tartışmanın anlamlı ve sınırlı dünyasına ulaşırız.

Adalet ne kadar sözleşmeci bir zeminde kurgulanırsa kurgulansın neredeyse görünmez tarihsel bagajıyla birlikte gelir ve bunun sorgulanması günümüz siyasi düşüncesi için çok önemlidir. Üzerine eğilmemiz gereken ana sorulardan biri modern toplumsal adalet için gerekli görünen özelliklerin neler olduğu ve bu kabullerin arkasında ne gibi tarihsel gelişmelerin ve toplumsal ilişkilerin yattığıdır. Dağıtımcı adalet olarak tanımladığımız modern toplumsal adaletin dayandığı toplumsal ve felsefi çerçeveyi incelemeye tabi tutmak açmazlarını anlamak için kaçınılmaz görünmektedir. Bu çalışma boyunca toplumsal adaletin özgünlüğüne dair yer vereceğimiz farklı düşünürlerin kabulleri okuyucuya oldukça tanıdık gelecektir. Ancak bizim için aslı önemli olan içinde bir devamlılık tezi barındırsın ya da barındırmasın genel olarak çağdaş siyaset felsefesinin ve özel olarak da toplumsal adaletin kavramsal tarihine ilişkin açıklamaların içine düştüğü sorunların teşhisi olacaktır. Amacımız toplumsal adaletin tarihine farklı bir perspektiften bakarak kavramsal dönüşümleri buna tanıklık eden filozofların yaşadıkları dönemlerin değişen üretim ve bölüşüm ilişkileri ve tanınma mücadeleleri doğrultusunda belirlenmiş iktisadi ve siyasal koşulların oluşturduğu düşünsel atmosfer içinde incelemek olacaktır. Bunun için belli bir dönemde egemen olduğu savunulan toplumsal adalet anlayışına ilişkin fikirlerin (algı ve kavrayışın) her zaman bir çekişmeye konu olduğuna dair ipuçları aranacak ve bunların toplumsal koşullarla bağlantısı kurulmaya çalışılacaktır.

Tarihsel perspektif olarak tanımladığımız bu yaklaşımın tek avantajı toplumsal adalet üzerine yürütülmüş kavramsal çalışmaların toplumsal adalet anlayışlarının zaman

içinde nasıl değişip dönüştüğüne dair ortaya koyduğu olgulardan faydalanma imkânı sunması değildir. Bu yaklaşımı günümüz toplumsal adalet anlayışlarının çerçevesini belirleyen toplumsal ilişkilerin tespitinden yola çıkarak, bu anlayışların çağımız toplumlarındaki adalet beklentileriyle örtüşüp örtüşmediğini sorgulamamızı sağlayacak düşünsel araçları sunması bakımından da önemsiyoruz. Günümüz toplumları sınıf mücadeleleriyle sınırlandırılmayacak çeşitlilikte adaletsizliklerle karşı karşıyadırlar. Farklılığın heterojen dünyasında adaletsizlik biçimlerini tanımlamak oldukça zordur. Post-modern dünyada adalet de diğer her şey gibi parçalıdır ve toplumsal mücadeleler Marx'ın proletarya olarak tanımladığı ezilen tek bir sınıf bayrağı altında kabul edilemeyecek kadar kültürel heterojenliğe sahiptir. Sömürü ve yabancılaşmanın yanında marjinalleştirmenin, kapasitesiz ve yoksun bırakmanın, sayılmamanın, kültürel emperyalizmin, korkutmanın ve tehdidin türlü biçimleriyle karşılaştığımız çağdaş toplumlarda, adaletsizliklerin çeşitlenmiş ve neredeyse bireysel olarak konumlanmış olması, ona maruz kalanları birbirinden ayırır, ortak bir adaletsizlik dili üretmelerini zorlaştırır ve hatta parçalanmış kimlikler yaratarak onları birbirine düşman eder. Dolayısıyla doğal olarak farklı taleplerden yola çıkan bu toplumsal mücadeleler için ortak bir zemin arayışı kendini dayatır. Birer kişisel deneyim olarak yaşanan adaletsizlikler özgünlüklerine rağmen çoğu zaman kolektif bir adaletsizliğin yansıması olarak karşımıza çıkar. Toplumsal bir olgu olan adaletsizlik deneyiminin ondan bireysel olarak kaçmanın başka bir yerde yine onunla karşılaşılabilceği anlamına geldiği ölçüde ancak toplumsal olarak aşılabileceğini görürüz. Tarihsel perspektifin sağladığı avantaj, bireysel adaletsizlik hissiyatıyla kolektif adalet mücadelesinin bağıni kuracak tarihsel unsurları aydınlatması, geçmiş adaletsizliklerle şimdi yaşanan ve gelecekte yaşanması muhtemel adaletsizlikler arasındaki bağlantıyı kurarak bunların, tekil deneyimler şeklinde algılanarak çaresizce boyun eğilecek kişisel patolojiler değil, değişen toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu göstermesidir. Bireysel adaletsizlik hissiyatıyla geçmişte yaşanmış ve şimdi yaşanan ve gelecekte yaşanabilecek adaletsizliklerin adil bir toplum vizyonu ile bağıni kurarak böyle bir toplum için mücadeleyi o toplumun ideal ilkelerinin belirlenmesinin ardına ertelemez. Kendi düşünsel konumlanışını bu adaletsizliklere karşı bir adil toplum mücadelesinin parçası olarak görür ve toplumsal eleştiriyi içerir. Adaletsizlik deneyimleriyle adaletsizlik hissiyatının ve bunlarla adil toplum mücadelesinin bağıni kurabilmeyi hedefleyen böyle bir normatif toplum

kuramının yöntemi olarak tarihsel perspektif var olan normatif adalet çerçevelerinin eleştirisini onların gelişimini açıklayabilmesine borçludur.

Bu doğrultuda çalışmamızın birinci bölümü çağdaş toplumsal adalet kuramlarında ağırlığı olan dağıtımçı çerçevenin dayanaklarını tanımlama ve sorgulamaya ayrılmıştır. Bunun için öncelikle dağıtımçı adalete şeklini veren modern ahlaki söylemin kendisinden önceki adalet anlayışlarından nasıl farklılaştığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Dağıtımçı adalet çerçevesinde yoksulluğun ele alınış biçimleri üzerinden düşünce dünyasına da yansıyan bu değişimlerin hangi toplumsal koşullar ve ilişkiler bağlamında yaşandığı sorgulanacak ve değişimlerin dinamikleri ele alınacaktır. Ardından çağdaş adalet kuramlarının merkezi sorunsallarından biri olan karşılıklı yarar tezine ve buna bağlı olarak gelişen faydacılığa değinilerek dağıtımçı adalet anlayışındaki yeri sorgulanacaktır. Buradan hareketle çağdaş dağıtımçı adalet kuramları içinde merkezi bir rolü olan John Rawls'un kuramına geçilecek ve kendisinin "adaletin koşulları" (*circumstances of justice*) olarak tanımladığı unsurların nasıl bir toplum düzeni ve buna bağlı olarak ne türden toplumsal ilişkilerin ve kurumların kabulüne dayandığı ortaya konacaktır. Rawls'un ilkeleriyle bu koşullar arasındaki bağlantıyı ortaya çıkartacak bu çaba, Rawls'un eleştirilere yanıt ararken kendi kuramını liberal çoğulculukla daha uyumlu hale getirebilmek için nasıl değiştirdiğini ve yaptığı değişikliklerin anlamını kavramamızı sağlayacak, liberal demokrasinin sorunlarının Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet"ini (*justice as fairness*) nasıl sınırlandırdığını gösterecektir.

İkinci bölümde ise toplumsal adaletin dağıtım çerçevesinin sınırlarının zorlanarak tanınmaya doğru genişlemesine giden yolda öncelikle dağıtım çerçevesinin sorgulanmasına götüren modern adalet eleştirisine yer verilecektir. Bu doğrultuda Rawls'un dağıtımçı adalet çerçevesine oturan kuramında özneler-arasılığı nasıl ele aldığı tartışılacak ve sözleşmecî geleneğin eleştirisinden yola çıkılarak karşılıklılık sorunun dağıtım paradigması içindeki anlamı tartışılacaktır. Ardından belli bir adalet anlayışının yerini kendiliğinden başka bir adalet anlayışına bırakmadığı, bunun her zaman bir mücadele konusu olduğu fikrinden hareketle dağıtım anlayışının sınırlarının ötesinde, bizi var olan adalet tanımlarını gözden geçirmeye iten toplumsal ilişkileri

tanımlamamızı sağlayan bir düşünce olarak Axel Honneth'in tanınma kuramına yakından bakılacak ve tanınma uğruna mücadele fikrinin toplumsal adaletle bağı ortaya konacaktır. Honneth'in tanınma kuramında Marx, Sorel ve Sartre'da izlerini gördüğü toplum felsefesi geleneğini toplumsal felsefe geleneği olarak adlandırdığı düşünsel geleneğin izleri takip edilerek modern toplum eleştirisine kapı aralayan toplumsal patolojilere dair tespitlerine yer verilecek ve Marksist gelenekten devraldığı şeyleşme kavramı incelenecektir. Toplumsal patolojiler ve şeyleşme kavramları, çağdaş kuramlar arasında dağıtımcı adalet anlayışına bir alternatif olan tanınma mücadelesi odaklı bir toplumsal adalet fikrinin olumsuz deneyimlerden yola çıkan yönünü ön plana çıkarması bakımından önemlidir ve bu çalışmaya tanınmayı adaletsizlik deneyimi ekseninde ele alan üçüncü bölüme taşır.

Üçüncü ve son bölüm çağdaş kuramsal tartışmalarda toplumsal adaletle dair dağıtım ve tanınma ikiliği olarak bilinen sorunun ortaya konmasıyla başlamaktadır. Bu doğrultuda önce Fraser ve Honneth'in başını çektiği bu tartışmaya yer verilecek ve Fraser'ın dağıtım ve tanınma taleplerinin birbirine indirgenemezliği fikri ile kimlik modeli olarak tanınma yerine önerdiği statü modeli ele alınacaktır. Bunun arsından ise Honneth'in tanınmayı dağıtım taleplerini de içeren çoklu bir adalet kuramı modeli olarak savunusuna yer verilecek ve toplumsal adaletin kamusal olarak görünür hale gelmiş kaynak ve kimlik taleplerinden çok daha fazlasını içerecek biçimde savunulması gerektiği ileri sürülecektir. Adalet kuramına dair bir yöntem tartışmasını ve öneriyi beraberinde getiren bu iddianın savunulması bu çalışmanın sorunsalı ile doğrudan ilişkilidir. Bunun için adaletsizlik deneyimlerini merkezine alan bir yaklaşım gereklidir. Tanınmayı adaletsizlik deneyimi ekseninde ele alan son alt bölüm bu amaca yönelecek, "kurmacı adalet" ve "kurucu adalet" olarak ifade edilen iki yaklaşım arasındaki fark üzerinden toplumsal adaletin tanımlanmasının bir mücadele konusu olduğu savunulacaktır.

Egemen adalet anlayışlarının yaklaşımını ifade eden kurmacı adalet karşısında gizli ya da açık bir biçimde normatif adalet formülasyonları barındıran adaletsizlik deneyimleri kurucu adalet yaklaşımının çıkış noktasıdır. Kurumların adaletsizliklerine maruz kalan toplumsal grup, sınıf ve kesimlerin normatif iddialarının görünür olmasını

engelleyen mekanizmaların deşifre eden değişen toplumsal ilişkiler bağlamında şekillenen tanınma taleplerinin toplumsal adaletle bağının kurulması kuramla pratiği birbirine bağlar. Bu doğrultuda toplumsal adaletsizliklerin çağdaş biçimlerine ve bu deneyimlerin kurumlar eliyle nasıl pekiştirildiğine dair Emmanuel Renault'nun çalışmalarında Honneth'den devralarak geliştirdiği “adaletsizlik deneyimi” (*expérience de l'injustice*) fikri çalışmamıza esin kaynağı olmuştur. Bu görüşler Honneth'deki “tanınmanın reddi” ya da “sayılmama” fikirlerinin tanınmaya yüklediği salt özneler-arası anlamın ötesinde toplumsal acıların ve derin adaletsizliklerin kurumsal yapısına odaklanır. Kurucu adalet, adaletsizliği siyasi erkin ve kurumların nasıl ürettiğine odaklanan, tanınma mücadelesini ise özneler-arasılığın ötesinde dönüştürücü bir düşünce ve pratik bağlamında değerlendiren bir yaklaşım olarak kavranmalıdır.

Adaleti, toplumsal kaynakların dağıtımı olarak, özellikle de maddi kaynakların dağıtımıyla sınırlı gören kavrayışın yetersizliğini ortaya koyması bakımından tanınma siyasetinin, farklı kimliklerin tanınma taleplerini maddi dağıtımın karşısına koyması ve buradan yola çıkarak adalet anlayışımızı sorgulaması çok önemlidir. Ancak adaletin her yeni talebin birbiri üzerine eklenerek genişleyeceği düşüncesinin ötesinde, kurulu adalet şemasını dönüştürecek sorgulamalara izin veren bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. “Tanınma uğruna mücadele” fikrine bu açıdan bakıldığında bu ikincisini ne ölçüde sağlayabildiği tartışmalıdır. Bu sorgulamayı yapabilmek ve ortaya alternatif bir adalet anlayışı kayabilmek için söz konusu mücadelenin farkı boyutlarını ve hangi araçlarla verildiğinin de önemi vardır. Bu bizi adaletsizlik deneyimlerinin sosyolojik olarak incelenmesinden ziyade ürettiği mağduriyet dilini proaktif bir adalet kuramına dâhil edebilmenin adaletsizlik deneyimleri arasında bağ kuran bir düşünceye iter. “Kurucu adalet” bu nedenle kurumsallaşmış adaletsizliklerin aynı zamanda tarihsel bir yaklaşım içinde ortaya konması gerektiği düşüncesiyle desteklenir. Dağıtım olarak adalet anlayışının yöntemsel olarak çok uzak olduğu ve yeterince kapsayıcı olmadığı, tanınma siyasetinin ise güçlü araçlar sunmasına ve önemli bir yol açmasına rağmen bir proje olarak ortaya koyamadığı için adaletin söylem ve eylemdeki birlikteliğinin sağlanması geçerliliğini koruyan bir çabadır.

Tarihsel süreçler farklı adalet anlayışlarının karşı karşıya geldiği bir tanımlama mücadelesine sahne olur. Toplumsal adaletin tarihi, kurumların erdemi ve kimi eşitsizliklerin ahlaki düzeni olarak savunulan adaletin tarihi olduğu kadar, eşitsizlikleri bir kez daha adaletsizlik olarak deşifre eden sesin de tarihidir ve önemli olan bu tarihin nasıl yazıldığı ve okunduğudur. Çoğu zaman düşünce düzleminde adaletin mimarı kabul edilen “düşünen babaların” imgeleminde iktidar, itaat ve istikrar gibi bağlamlara sıkışmış görünen adalet, dikkatli bakılırsa sessiz kalanların zihninde isyan, direniş ve mücadelenin ahlaki dayanağı olarak var olmuştur. Ancak adaleti bu eksenle kavrayabilmek için öncelikle toplumsal ilişkilerin şekillendirdiği adaletsizliklerin ve adalet anlayışlarının değişimini takip edebileceğimiz tarihsel bir perspektife ve adaletle dair sınırlı bakış açımızı genişletecek, dağıtımcı perspektifin liberal ufkunu aşabilmek için yol gösterecek eleştirel bir yönetime ihtiyacımız vardır. Kurucu adalet, işte bu arayışın sonucunda geliştirilmeye açık bir yaklaşım ya da bir meta adalet kuramının ana hatları olarak ortaya çıkmıştır.

Günümüzde somut demokratik talepler biçiminde ifade edilebilir olması beklenen toplumsal mücadelelerin meşruiyeti demokrasiye katkısı üzerinden ölçülürken, öne çıkan, çeşitli boyutlarıyla kitlesel olarak yaşanmaya devam eden adaletsizliklere vurgu yapan bir adalet söyleminden çok içi yeterince doldurulmayan bir demokrasi söylemi olmaktadır. Ulusların rakip olduğu bu ithal “demokrasi” yarışında eşitlik ya da tanınma taleplerinin kabul edilebilir demokratik talepler şeklinde ifade edilmesi ve liberal dünyada adım adım kabul görmesi beklenmektedir. Ne var ki gidişat, anlamı giderek daralan bu demokrasi yarışında da kesintisiz bir ileri gidişten çok belirsizliklerin artması, kurumların her anlamda giderek daha güvenilmez, işlerin daha güvencesiz bir hal alması, demokratik kazanımların her fırsatta farklı bahanelerle tekrar geriletilmesi yönündedir. Böyle bir dünyada toplumsal taleplerin toplumsal adaletle ilişkisinin kurulması demokrasinin bir gereği olarak kabul görmesinden çok daha zor bir politik mücadelenin konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaya koyduğu tarihsel perspektif ve eleştirel toplum kuramıyla kurduğu bağ göz önünde bulundurulduğunda bu çalışma ortak adalet anlayışlarımıza olduğu kadar toplum kuramı ve siyaset felsefesine de eleştirel bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. DAĞITIM OLARAK TOPLUMSAL ADALET

Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi (2013)'nde Samuel Fleischacker, toplumsal adalet kavrayışının tarihinden söz eder: “Çok yakın zamana değin insanlar, adalete herkesin ihtiyacını karşılayacak şekilde kaynakların bölüştürülmesi için gerekli bir şey olarak bakmak şöyle dursun, kendi toplumları içinde kaynak bölüştürmenin temel yapısını bir adalet konusu olarak bile görmemişlerdir” (Fleischacker, 2013, s. 12). Böylece Fleischacker, toplumsal kaynakların bölüştürülmesine dair ilkelerin peşinde olmak anlamına gelen toplumsal adalet arayışının iki yüz yıldan yalnızca biraz daha eski olduğuna ve bunun öncesinde, yani on dokuzuncu yüzyıla kadar düşünürlerin adaletten anladıklarının günümüz “modern” toplumsal adalet anlayışıyla hiç ilgisi olmadığını belirtir (Fleischacker, 2013, s. 29). Farklı tarihsel dönemlere, adalete ilişkin farklı anlayışların tekabül ettiği düşüncesinin eşlik ettiği bu görüşten hareketle, modern bir ahlaki söylem olarak toplumsal adaletten ne anlamamız gerektiğinin tartışmaya açık olduğunu görürüz. Ancak dağıtımcı adaletten söz edebilmek için adaleti neyin “dağıtımcı” yaptığı konusunda onu tarihsel olarak konumlandırarak ortak yargılara ihtiyacımız vardır. Buradan bakıldığında dağıtım olarak toplumsal adaletin öncüllerinden çağdaş yaklaşımlara uzanan iki yüz yıllık serüvende toplumsal adalete dağıtım mantığını kazandıran düşüncelerin neler olduğunu belirlemenin siyaset felsefesi için neden önemli bir görev olduğunu anlayabiliriz. Ancak asıl görev, söz konusu düşüncelerle onları şekillendiren toplumsal gelişmeler arasında bağlantılar kurarak bu düşüncelerin genel mantıksal çerçevesini kavramaya çalışmaktır. Bununla birlikte dağıtım olarak toplumsal adalet adı altında değerlendirilebilecek adalet kuramlarının evrimine değinmek ve bu dönüşümlere rağmen “dağıtım olarak adalet” çerçevesinin ne ölçüde anlamlı kaldığını tartışmak da önemli hale gelir. Toplumsal adaleti içinde yeşerdiği toplumsal ilişkiler bağlamında tarihsel perspektiften konumlandırmaya çalışacağımız bu bölümde farklı toplumsal adalet yaklaşımları arasında karşılaştırmalar da yaparak dağıtım mantığının moderniteyle olan bağlantısını ortaya koymaya çalışacak ve modernitenin sorgulanmaya başlanmasıyla da onun çağdaş versiyonlarında karşılaşılan ve aşılmaya çalışılan çıkmazlarına değineceğiz. Bu bizi toplumsal adaleti toplumsal kaynakların dağıtımı çerçevesinden uzaklaşarak, tanınma ilişkileri

çerçevesinde yeniden anlamlandırmaya çalışan tanınma siyasetine değineceğimiz bir sonraki ana bölüme taşıyacaktır.

Öncelikle ilk cümlede Fleischacker’in iddiasının içerdiği varsayımlara göz atalım. İki unsur doğrudan dikkat çekicidir. Bunlardan ilki herkesin ihtiyacını karşılayacak şekilde “kaynakların bölüştürülmesi” ve ikincisi “insanlar”ın bu konuda ne düşündüğüdür. Anlaşılan moderniteyle yeni olan, kaynakların bölüştürülmesinden ne kast edildiği (yani herkesin ihtiyacını karşılayacak bir şey olarak ele alınması) ve o vakte kadar herkesin ihtiyacını karşılayacak şekilde olsun ya da olmasın, insanlar tarafından adaletle ilişkilendirilmemiş bu dağıtım işinin artık adaletin konusu olarak kabul edilmesidir. Buradan hareketle Aristoteles’in dağıtımcı adaletinde dağıtılanın, toplumsal kaynaklar değil siyasi konumlar olduğunu savunan (Fleischacker, 2013, s. 12) yazarın, toplumsal konumları ve meslek sahipliğini toplumsal kaynaklar arasında görmediğini anlarız. Ona göre değişen dağıtımın biçimi ve insanların bu dağıtım hakkında ne düşündüğüdür. Bağlantıyı ters kurmamak adına modern ve modern olmayan dağıtımcı adalet arsındaki farkı belirginleştirmekle uğraşan Fleischacker için önemli olanın “(...) modern olanın kesin olarak neyle ilgili olduğunu ve insan düşüncesindeki hangi yeni (...) değişimlerin bunu ortaya çıkardığını” (Fleischacker, 2013, s. 15) bulmak olduğunu belirtmek gerekir. Ancak modern dağıtımcı adaleti “bölüşümü adaletle ilişkilendirmeye izin veren bir düşüncenin ortaya çıkmasına ve insanın bu sayede, mülkiyetin herkesin belirli bir düzeyde maddi olanaklara sahip olabileceği şekilde dağıtılmasını devletten talep etmesine bağlayan yazarın (Fleischacker, 2013, s. 15) insanlardan kastının ne olduğu anlaşılmaaksızın bunun bir önemi yoktur.

Çalışmasındaki bu girişin ardından yazarın, bazı açılardan öncü olarak kabul ettiği Smith, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin görüşlerinde “modern adalet fikri”nin nüvelerini aradığını ve sonuçta tam anlamıyla modern bir adaleti ancak Rawls’ta bulduğunu gördüğümüzde, modern adaletin kendisi için bir fikir olduğunu da anlarız:

“Kavramın tarihini araştırıncaya kadar, dağıtımcı adalete inanmak için birinin bireyci olması gerektiğini, yoksulları diğer herkesle aynı toplumsal ve ekonomik konumu hak eder şekilde ve toplumu, yoksulların koşullarından sorumlu ve onu radikal biçimde değiştirebilme

kapasitesine sahip olarak görmek ve tüm bunlar için dini değil, seküler gerekçelere sahip olmak gerektiğini anlayamamıştım” (Fleischacker, 2013, s. 233)

Söz konusu fikri bulanın filozof mu yoksa yukarıda bahsi geçen devletten dağıtım talep eden sıradan insan mı olduğu konusunda karar vermemizi kolaylaştırmasa da bu cümle, dağıtımcı adaletin ideolojik olarak adlandırabileceğimiz bir seviyeye yerleştirildiğini gösterir. Adaleti kendine iş edinen bir iktidarın varlığını varsaydığı gibi kaynakların daha önce zaten bir şekilde bölüşülmüş olduğu gerçeğini atlayarak bunu ilk defa gerçekleştirecek bir iradeyi öngörür. Toplumsal adaleti modern dağıtımcı adaletle eş anlamlı kullandığı için dağıtımcı adaletin tarihinden modern öncesi ve modern, hatta keskin bir Aristoteles – Rawls ayrımı yaparak söz eden yazarın, bu yaklaşımıyla anakronizmle itham ettiği yazarların toplumsal adaletin tarihini Platon’dan Rawls’a kadar sürdürmelerine karşı bir tutum sergilediği açıktır. Benzer biçimde Ben Jackson da “*The Conceptual History of Social Justice*” adlı makalesinde siyaset felsefesi geleneğinin yüz yıllardır aynı soruların peşinde olduğu fikrine katılmakla beraber bunun toplumsal adalet kavramının anlamına ilişkin görüşlerin 2000 yıldan daha uzun bir süredir nasıl evrildiğini gölgelediğini savunur. Bu düşünürlerin hepsi de aynı zamanda dağıtımcı adaletle toplumsal adalet arasındaki ayrımı ya da toplumsal adaletin dağıtımcı adaletin çok özgün bir biçimi olduğunu kabul ederek toplumsal adaletin adaletle ilişkin daha önceki tanımlardan tamamen farklı olduğunu savunur (Jackson, 2005).⁴

⁴ Jackson kavramın anlamına ilişkin evrimin gölgelendiğini savunurken haklıdır. Ancak bu evrimi aydınlatmanın yolunu yine kavramsal bir kategorilendirmede arayarak umutsuz bir çaba içine girer. Ona göre bu ayrım modern bir olgu olan toplumsal adaletin özgünlüğünün ortaya konulmasını sağlarken geçmişten günümüze devam eden dağıtımcı adaletle zayıf bir bağ da tanımlanarak bir çözüm bulunması sağlanacaktır. Toplumsal adaletle dağıtımcı adalet arasında bir ayrım yapmak bu bağlantıyı kurmak için yeterli olmadığı gibi dağıtımcı adaletle ne kastedildiği de aslında çok açık değildir. Öyle ki dağıtımcı adaletin nesnesi olan toplumsal kaynakların dağıtımından söz edildiğinde bu kaynakların ne genişlikte ele alındığı çok şeyi değiştirir. Aslında bireylerin çeşitli niteliklerine göre gruplandırılarak bunların söz konusu gruplara atfedilen doğalarıyla diyalektik yöntemle karşılaştırılmasına ve bu grupların günlük pratikler içinde yapabileceklerinin genel kabullerin ötesinde yeniden değerlendirilerek toplumsal konumlarının ne olması gerektiğine ilişkin tartışmalara Antik Yunan’ın düşün dünyasında dahi sıklıkla rastlanır. Bu anlamıyla dağıtımcı adaletin sınırları oldukça esnek olabileceği gibi modern sosyal devletin kapsadığı anlam içine sıkıştırılmış da olabilir. Bu durum Jackson’un geçmişten günümüze devam ettiğini savunduğu dağıtımcı adaletle modernitenin icadı olduğunu düşündüğü toplumsal adalet ayrımının işlevselliğini daha da tartışmalı bir hale getirir. Biz dağıtımcı adaleti Aristoteles’te geçen anlamıyla değil, toplumsal kaynakların dağıtımını konu edinen ve devlete bu dağıtımın gerçekleştirilmesinde merkezi bir rol biçen modern anlamıyla kullanıyoruz. Bize göre toplumsal adalet onun bir türü olan dağıtımcı adaletle göre tarihsel olarak daha kapsayıcıdır ve bu aynı zamanda onun belirlenmiş payların ve konumların bağlı olduğu toplumsal ilişkilere dair eleştirel potansiyelini yansıtır.

Modern toplumsal adalet anlayışlarının örtüşen bir takım ayırt edici özellikleri olmasının altını çizmesi ve “dağıtım olarak adalet” adı altında ele aldığımız toplumsal adaletin bu biçiminin kendisinden önceki biçimlerden farkını ortaya koyması bakımından Flesichacker’in ve Jackson’un yaklaşımları önemli olsa da aslında ne yazık ki ikisinin yaklaşımı da tarihsel olmaktan uzaktır. Tarihsellikten kastettiğimiz toplumsal ilişkilerin yani değişen üretim, bölüşüm ve tanınma ilişkilerinin merkezi bir noktaya yerleştirilerek önce adaletsizliklerin nasıl farklı biçimlerde ve yeniden üretildiğine⁵ ve ardından bunların toplumsal adalet anlayışlarını nasıl şekillendirdiğine bakmaktır. Bunun yerine yapılan toplumsal adalete oldukça kısıtlı bir anlam yüklenerek toplumsal olanla bağları pek zayıf bir düşünce tarihi okumasından yola çıkmaktır. Modern dağıtıcı adalet olarak modern öncesinden ayırabilmeye odaklanan bu yaklaşımların toplumsal adaletin anlamının nasıl oluştuğu, kimler tarafından hangi bağlamlar içinde dile getirildiği, bir inanç meselesi olmaktan çok tarihsel koşulların ve toplumsal ilişkilerin ürünü ahlaki bir söylem olarak kurulmasının nasıl bir mücadeleyi barındırdığını anlamak açısından yeterli olmadığı açıktır. Bununla kastettiğimiz modern dağıtıcı adaletin modern öncesi adalet anlayışlarından ayrılması çabalarının nafile olduğu değildir. Ne var ki bizim için asıl mesele dağıtıcı adaletin ilk olarak Adam Smith’in mi yoksa başka bir düşünürün mü yazılarında ortaya çıktığına karar vermekten çok toplumların normatif anlam dünyasındaki adalet anlayışının nasıl değiştiğini, buna sebep olan toplumsal ilişkiler bağlamında ortaya koyabilmektir.

Modern toplumsal adaletin toplumsal kaynakların yeniden dağıtımını hayırseverlik değil de bir adalet meselesi olarak üstlenecek ve bunun nasıl yürütülmesi gerektiğine karar verecek erk sahibi bir mercinin ve bu erkin kararlarını uygulayacak kurumsallaşmış karmaşık bir mekanizmanın varlığıyla ilişkilendirmek mantıklı görünmektedir. Gerçekten de modern iktidar, adaleti savunmayı tekeline almıştır. Adaleti üreten iktidar için bu, kayıtsızlık sağlamanın önemli bir yoludur. Her anlamda adaletin sağlanması onun bir “devlet işi” olarak inşa edilmesiyle mümkün olur. Adaletsizlikle mücadele etmek, eğer varsa onu ortadan kaldırmak hukuki, siyasi,

⁵ Adaletsizlik deneyimi var olan toplumsal ilişkilerin içinde yaşanan eşitsizliklerin ve sayılmamanın doğurduğu bir haksızlık hissiyatıyla birleşmesi sonucu deneyimlenir. Üçüncü ve son bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız ve yorumlayacağımız adaletsizlik deneyiminin buradaki tarihsellik fikriyle önemli bir bağı vardır.

iktisadi ya da farklı yollarla olsun iktidarın, özellikle de devlet iktidarının işidir. Modern devletin kendisini adaletin koruyucusu olarak kabul ettirmesi bir egemenlik şartıdır. Egemen devlet kendisinden başkasına adaleti sağlamayı yasaklar. Kişisel adaleti sağlamanın eski bir biçimi olan intikamı yasakladığı gibi toplumsal kaynakları bir toplumsal kesimin ötekini elinden zorla almasının da önüne geçer ve hatta bunun olmaması için zor kullanır. Bu anlamda piyasanın kurallarına tabi kılınan mübadelelerin sonucunda paylaşılan zenginlikleri ve serveti yeniden paylaştırılabilir yegâne meşru güç olarak kendisini ilan eder.

Bu süreçlerin nasıl geliştiğini anlayabilmek için siyasi erkin toplumsal sınıfların değişen güç dengeleri çerçevesinde yeniden kurulurken adaletin, iktidarın gerekçelendirilmesinde nasıl devreye sokulduğuna ve buna karşın ezilen toplumsal sınıfların var olan toplumsal acı adaletsizlikle ilişkilendirmek için başvurduğu söylemlere bakmalıyız. Bunun için aynı zamanda toplumsal adaletin ortaya çıktığı ve yeniden tanımlandığı koşullarda barındırdığı eşitlik söyleminin hangi eşitsizliklerin savunusu anlamına geldiğini, toplumsal adaletin ortaya çıkarılmamış adaletsizliklerin ardında oluşturmaya çalıştığı konsensüsün barındırdığı toplumsal ilişkilerin deşifreyonu da önemli hale gelir. Adaletsizliğin bir deneyime dönüşmeden önceki mevcut toplumsal normativitenin ardındaki gerekçelendirilmede toplumsal adaletin oynadığı rol açığa çıkartılmalıdır. Bunun için toplumsal adaletin anlamının çatırdadığı, esnediği tarihsel örneklerle ve o örneklerin ait olduğu dönemin iktisadi, toplumsal ve siyasi ilişkilerine göz atmak gerekmektedir. Bir kez bu bağlantı açığa çıkarıldıktan sonra günümüzde toplumsal adaletin çıkmazlarını ve toplumsal adaletle hala önem veren siyaset felsefesinin kendisine nasıl amaçlar edinmesi gerektiğini tartışabiliriz.

Bu amaç doğrultusunda çalışmamızın bu bölümünde öncelikle adaletle piyasa arasında bağ kuran klasik iktisatçılardan başlayarak karşılıklı yarar ve faydacılığın adaletin bir gereği olarak yorumlanmaya başlandığı modern döneme değineceğiz. Devletlerin toplumsal adaleti tekeline alma ve aşırı yoksulluk içinde adaletsizliğin çeşitli biçimlerini deneyimleyen kesimlerin adaletin farklı anlamlarını dillendirme çabalarına verebileceğimiz örneklerden de hareketle adaleti tanımlama mücadelesinin geçmişine göz atacağız. Ardından toplumsal adaletin çağdaş bir dağıtım anlayışı olarak

kuramsal inşasının tamamlandığı eşitlikçi liberalizmin dayandığı kabullerin anlamını içinde yaşadığımız kapitalist toplumlar açısından ele alacağımız ikinci bölüme geçeceğiz ve şu sorulara yanıt arayacağız: Refah devleti eliyle sosyal haklar olarak daraltılan adalet, devrimler çağının eşitlik idealleriyle ilişkilendirilen adaletin yerini nasıl almıştır? Sosyal haklardan faydalanabilmenin gerektirdiği bürokratik labirente kaybolan işçi ve işsizlerinin yaşadığı adaletsizlikler, liberal eşitlikçiliğin adaletiyle ortadan kaldırılabılır mı? Refah devletinden neoliberalizme geçişte toplumsal adaletin aldığı yeni anlamlar nasıl şekillenmiştir ve günümüzde dağıtımcı adaletin anlamı nedir?

Tüm bu sorulara daha sağlıklı yanıtlar verebilmek, kavramların tarihini olayların ve toplumsal ilişkilerin tarihinden ayırmadan ele aldığımızda mümkündür. Moderniteyle ilişkilendirilen ancak kapitalizmle ilişkilendirilmeyen dağıtımcı adaletin anlamı iktidar, teknik, şehirleşme ve yönetim gibi modernite unsurları yanı sıra emek, sermaye, sınıf, piyasa, kâr oranları gibi kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkilerinin unsurları da hesaba katılarak değerlendirilmelidir. Örneğin kapitalizmin gelişmesiyle yoksulluğun yeniden düzenlenmesi gerektiğini söylediğimizde kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkilerinin kapitalizm öncesi yoksulluk algı ve kavrayışlarıyla uyumsuz hale gelmeye başladığını ve olgularla ilkeler arasındaki etkileşiminin farklı bir nitelik ya da boyut kazandığını kastederiz. Daha açık ifade edecek olursak kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde özgür olmayan emeğin kazandığı yeni biçimin yanında -bir iş türünden diğere geçme ya da emeğini şu ya da bu kapitaliste satma konusunda tercihte bulunabilme gibi- sermaye bazında da yaşanan önemli değişiklikler bunu gerektirir. Dağıtımcı adaletin anlamının bu toplumsal süreçlerle ilintili olarak kavranabilmesi için ise kapitalizmin ayırt edici özelliklerinin ve adaletsizliği çağrıştıran yoksulluk gibi kapitalizm koşullarında yeni anlamlar kazanan kavramlarla ilişkisinin ortaya konması gerekir. Immanuel Wallerstein'in tarihsel toplumsal bir sistem olarak kapitalizmin ayırt edici özelliğini sermayenin aldığı biçim ve oluşması gereken koşullar üzerinden nasıl değerlendirdiğine bakarak bu fikre doğru ilerleyelim:

“Tarihsel kapitalizm adını verdiğimiz tarihsel toplumsal sistemin ayırt edici özelliği, bu tarihsel sistemde sermayenin çok özel bir kullanıma girmesidir (yatırılması). Bu kullanımda başlıca amaç ya da niyet, sermayenin kendini büyütmesidir. Sistemde, geçmiş birikimler yalnızca daha fazla sermaye biriktirmek için kullanıldığı ölçüde “sermaye”dir. (...) Bireylerin

ya da birey gruplarının daha çok sermaye elde etmek amacıyla sermaye yatırma kararı alması elbette her zaman olanaklıydı. Ama tarihsel zaman içinde belli bir andan önce, sözü edilen kişilerin başarıya ulaşması hiç kolay değildi. Önceki sistemlerde, uzun ve karmaşık sermaye birikimi süreci, başlangıç koşullarının var olması –daha önce tüketilmemiş mallardan oluşan stokların az sayıda kişinin elinde toplanması ya da mülkiyetinde olması- durumunda bile hemen her seferinde şu ya da bu noktada tıkanıyordu. Bizim varsayımsal kapitalistin her zaman emek kullanımı elde etmesi, başka bir deyişle işi yapmak üzere akli çelinecek ya da zorda bırakılacak kişilerin varlığı gerekiyordu. İşçiler bulunup mallar üretilince bu malların bir biçimde pazarlanması gerekiyordu. Bunun anlamı da hem bir dağıtım sisteminin hem de malları almak için yeterli kaynakları olan bir alıcılar grubunun gerekmesiydi. Malların, (satış noktası itibariyle) satıcıya olan maliyetlerinden daha yüksek bir fiyata satılması, ayrıca bu fark payının, satıcının kendi geçimi için gerek duyduğu miktarın üstünde olması lazımdı. Modern dille, kâr gerekliydi. Kâr sahibi daha sonra bunu yatırım için akla uygun bir fırsat çıkıncaya kadar alıkoyabilmeli, yatırıncı da tüm bu süreç üretim noktasında kendini yenileyebilmeliydi.” (Wallerstein, 1992, s. 12-13).

Bir toplumsal ilişki biçimi olarak ortaçağ yoksulluğunun bu koşullarla uyumsuzluğu ortadadır. Çalışmadan geçinebilen bir kesimin varlığı yeterli sayıda emekçinin aklının çelinmesine ya da zorda bırakılmasına engel olduğu gibi zenginliğin ve servetin belli bir sınıfın elinde toplanması ve alıkoyulması bu koşullarda yönetilebilir olmayan, belirsiz bir “yoksullar” kitlesinin var olmasıyla çelişir. Elbette ki sadece yoksulluk değil, kapitalizm öncesinde de var olan (vergilendirme gibi) birçok kavram bu değişen koşullarla uyumsuz hale gelmiştir. Ancak asıl ilginç olan Fleischacker’ın modern dağıtımcı adaletin mantığı olarak ileri sürdüğü yoksulluğun ortadan kaldırılmasının bir devlet işi olarak kavranmasının gerektirdiği zenginliğin ve servetin yeniden dağıtımını öngören önlemlerin de bu gerekliliklerle ters düşmesidir. Kapitalizmde metaların değiş-tokuşu, üretim, dağıtım ve yatırım süreçlerinin piyasa yoluyla işlem görmesi gerektiği için ekonomi yaşamının tüm alanlarında bu toplumsal süreçlerin gibi gitgide metalaştırılması şarttır (Wallerstein, 1992, s. 13-14). Bu koşullar yoksulluğun devlet eliyle ortadan kaldırılması için radikal önlemler almak yerine devlet desteği ve piyasa eliyle yönetilebilir hatta mümkünse kârlı hale getirilmesini gerektirir. Modern devletin kendisine alışlagelmiş her tür ilişkiler dizisini ortadan kaldırma hakkı tanıdığı (Wallerstein, 1992, s. 43) doğrudur. Ancak yoksulluğun tamamen ortadan kaldırılması kapitalizmin işleyişi için gereken koşullarla ters düşer. Yeni Yoksul

Yasaları örneğinde göreceğimiz üzere tarihsel olarak da izlenen yol, daha çok yoksulluğu yönetilebilir ve kârlı hale getirmek olmuştur.

Bu sadece kapitalist devletlerin aşırı yoksulluğa ilişkin benimsediği bir tavır değildir. Üretilen zenginliklerin paylaşılması gibi daha genel ve dağıtımçı adaletin konusu olan bir olguyla ilgilidir ve ilginç bir biçimde yeniden dağıtım meselesi, Wallerstein'in altını çizdiği gibi çoğunlukla yalnızca eşitleştirici gücü açısından tartışılmıştır. Refah devletinin izleği olduğu düşünülen bu yaklaşım adaletin tarihsel olarak yüklendiği olumlu anlama içkin olarak dağıtımı tek yönlü bir biçimde kavrar. Oysa Wallerstein'e göre yeniden dağıtım gerçekte reel gelirler arasındaki farkı azaltmaktan çok kutuplaştırma mekanizması olarak kullanılmıştır:

“Hükümetler her şeyden önce vergilendirme süreci yoluyla büyük miktarda sermaye toplayıp bunu sübvansiyonlar yoluyla, ellerinde zaten büyük sermayeler bulunan kişi ya da gruplara dağıtabilmiştir. (...) Büyük ölçekli ve gayri meşru, ancak fiilen kısıtlanmamış kamu fonu kaçaklarına *izin vermiş* ve (...) zenginler lehine (...) kârın bireyselleştirilmesi ve rizikonun toplumsallaştırılması ilkesini kullanmışlardır. Bu eşitlikçilik karşıtı yeniden dağıtım uygulamaları devlet iktidarının utarılacak (hükümetlerin bu etkinlikler konusunda bir miktar sıkıntılı olmaları ve gizli tutulmasına çalışmaları anlamında utarılacak) yanını oluştururken, toplumsal sabit sermaye yatırımlarının hükümetler tarafından sağlanması açıkça gösteriş konusu olmuş ve giderek tarihsel kapitalizmin ayakta tutulmasında devletin temel rollerinden biri olarak savunulmuştur.” (Wallerstein, 1992, s. 45-46)

Wallerstein'in ortaya koyduğu bu iddiayı günümüz için doğrulamaya kalkıştığımızda günümüzde buna itiraz edenlerle, hatta zenginlerin genel olarak Batı'da gereğinden fazla vergi ödediğini savunanlarla karşılaşacağımız kesindir. Ancak Leo Huberman bunun on sekizinci yüzyıldaki Fransa hükümetleri için tartışma götürmez bir gerçek olduğunu yazar:

“1776'da Maliye Bakanı olan Turgot vergi sisteminde fazlasıyla ihtiyaç duyulan bazı reformlar uygulamaya çalıştı. Ama ayrıcalıklılar buna yanaşmıyorlardı. Paris Parlamentosu çevresinde toplandılar ve parlamento onların tutumunu şu kelimelerle hayli açık bir şekilde belirtti: “Adaletin ilk kuralı herkesin sahip olduğunu muhafaza etmesidir. Bu kural yalnız mülkiyet hakkını değil, ondan da önemli olan ve soy ve mevkiden gelen kişiye ait hakları da muhafaza etmektir... Bu yasa kuralına göre bir insanlık ve hayırseverlik görünümü altında ödev eşitliği kurmaya ve zorunlu ayrımları yok etmeye çalışan her sistem az zamanda

anarşiye yol açar (bu, eşitlik fikrinin kaçınılmaz sonucudur) ve toplumu alt üst eder. (...) Bu ayrımları yok etmek Fransız Anayasası'nın tamamını tağyir ve tebdil etmektir.” (Huberman, 1995, s. 164).

Tocqueville'in bu ağır vergi yükünün köylünün anlam dünyasında nasıl bir değişime neden olduğunu tespit ettiğini yazan Huberman bu durumun adeta on birinci yüzyılı andırdığını aradan geçen yedi yüzyılda birçok şey değişse de bunun bütün eski feodal vergi ve hizmetlerin ortadan kalkması demek olmadığını belirtir. Bunlardan bazıları kalkmışsa da bazıları sürmüştür (Huberman, 1995, s. 167).

Bu perspektiften baktığımızda değişen süreçlerin ışığında kavramların birden farklı bir anlam kazanarak toplum içinde bu yeni anlamıyla hâkim hale geldiğini düşünmemiz için bir sebep yoktur. Toplumsal ilişkiler tarihine uzaktan baktığımızda anlamının zaman içinde değiştiğini gözlemleyebilirsek bile daha yakından baktığımızda bu değişimin bir anda ve sanıldığı kadar keskin bir biçimde olmadığını anlarız. Bu nedenle Fleischacker'in yapmaya çalıştığının aksine, bu bölümde, dağıtım olarak toplumsal adaletin anlamını hangi düşünürlerde ilk defa ortaya çıktığına odaklanarak kavramaya çalışmak yerine, sınıflı toplumlarda kapitalizmle yaşanan dönüşümler perspektifinden olgular ve ilkeler (*facts and principles*⁶) arasındaki bağlantıları keşfederek tartışacağız.

1.1. MODERN BİR AHLAKİ SÖYLEM OLARAK DAĞITIMCI ADALETİN YÜKSELİŞİ

Farklı düşünürler toplumsal adaleti tanımlarken tarihsel bir gelişim seyrine sıklıkla vurgu yaparlar. Bu tanımlamalarda, toplumsal adaletin ortaya çıkış nedenleri ve zamanı üzerinde tam bir görüş birliğinden söz edilemese de genel olarak kabul gören ve ortaklaşılan bazı hususlar söz konusudur. Çağdaş siyaset felsefesinde toplumsal adaletin

⁶ G. A. Cohen “*Facts and Principles*” adlı makalesinde, en derinden temelli ve en çok kabul gördüğünü düşündüklerimiz de dâhil olmak üzere, normatif ilkelerimizin olgulara dayandığı ya da doğrudan onları yansıttığı hakkındaki inancımızın boş olduğunu savunur. Normatif bir ilkenin bir olguya karşılık gelmesi ancak herhangi bir olguya karşılık gelmeyen bir ilkeye dayanmasına bağlıdır. Bu nedenle Rawls gibi inşacıların (*constructivist*) bazı olgulara duyarlı (*fact sensitive*) olan ilkeleri, olgulara dayanmayan daha temel ilkelere dayanmak zorundadır. Cohen'e göre, adalet kavramlarının yaşam koşullarınca meşrulaştırıldığını savunan Rawls'un yaklaşımı, tam da bu nedenle, bu koşullarca meşrulaştırılmaya ihtiyacı olmadığı savunulan (kendi) adalet ilkelerinden daha önemli ilkelerin ifadesine imkân tanımaz (Cohen, *Facts and Principles*, 2003, s. 213-214).

özgün ve modern bir anlamı olduğu görüşü bunlardan biridir. Hareket noktası itibariyle bu görüş, özünde, 1960'lı yıllarda J.S. Schapiro'nun "Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki" (Schapiro, 1966) adlı çalışmasında kurulu toplumsal düzene karşı örgütlenmiş muhalefet olarak beliren toplumsal tepkinin çağdaş bir olay olduğu, böyle bir tepkinin insanın çektiği kahırların bilincine varmasıyla ortaya çıktığı görüşüne yakındır. Bir başka deyişle sözünü ettiğimiz tarih, bu bilince varma hikâyesinden öğrendiğimiz tarihtir. Bu kavrayış biçimi için örneğin toplumsal adalet, sanki zamanı geldiğinde ve düşünülebilir-kavranabilir olduğunda, birden, bir düşünce ve bir kavram olarak ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış genellikle düşün dünyasındaki bazı gelişmelere paralellik gösterir ve modern devletin gelişmesiyle toplumsal adaletin uygulanabilir hale gelmesi, uygulanmak istenmesi gibi görüşlerle açıklanır. Buna göre toplumsal adaletin sanayi devrimi, aydınlanma ve liberalizmin doğuşuyla ilişkilendirilen bir süreçte ortaya çıktığı ya da en azından daha önce görülmemiş, özgün bir biçim aldığı savunulur. Varılan yargı toplumsal adaletin tamamen modern bir kavram olarak geç 19.yy'da biçimlenmiş olduğudur.⁷ Antik adalet anlayışından⁸ köklü bir biçimde ayrıldığı savunulan bu modern halinde toplumsal adalet, Antik Yunan'da siyasi konumların dağıtılması anlamında değil, toplumsal işbölümünden kaynaklanan avantajların ve bir arada olmanın maliyeti olarak değerlendirilen toplumsal yaşamın dezavantajlarının dağıtılması olarak formüle edilir. Birinci planda ihtiyaç temelli bir bakış açısından hareketle, içinde "yoksullukla mücadele" fikrini barındıran modern toplumsal adaletin ortaya çıkabilmesi için moderniteyle bağdaştırılan bir birey ve toplum anlayışının ve bazı temel kurumların

⁷ Toplumsal adaletin kavramsal tarihine ilişkin çalışmalarıyla ön plana çıkan yazarlar toplumsal adaletin ortaya çıkışı üzerinde en fazla bir yüzyıllık bir farkla anlaşır. Bu çalışmada özellikle birinci bölümde tartışacağımız toplumsal adaletin kavramsal tarihine ilişkin akademik yazında öne çıkan eserler şunlardır: S. Fleischacker'in *The Short History of Distributive Justice* (Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi); D. D. Raphaels, *Concepts of Justice*; G. S. Jones, *An End to Poverty* ve J. L. Huston, *Securing the Fruits of Labor*.

⁸ D. D. Raphael'e göre Erken Yunan düşüncesinde adalet kamu düzenini bozan eylemlerin cezalandırılması dışına taşmazken Aristoteles'le birlikte iyice şekillenen Antik adalet anlayışındaki adaletin eşitlikle bağlantısı barizdir. Ancak yine de bu, dönemin adalet anlayışında adaletin etkilediği insanların eşit bir değer taşıdığı anlamına gelmemektedir. Eşitlikle ya da liyakatle kurulan ilişkiye ya da mesafeye göre Antik adalet anlayışlarının da demokratik, aristokratik veya oligarşik yüzleri vardır. Bir başka deyişle her düzenin kendi adaleti vardır. Yine de kendisi insanların ihtiyacının hesaba katılması gerektiği düşüncesinin ancak 19.yy'da net bir biçimde adaletin anlamına eklendiğini savunur (Raphael, 2001, s. 234-235). Benzer düşüncelere Fleischacker'de de rastlanır. Şimdilik bu ayrımı kaynakların dağıtımı ifadesini barındırması üzerinden Antik ve Modern adalet ayrımı olarak adaletin kavramsal tarihine ilişkin tarihsel dönemler belirlememize yardımcı olan bir ayrım olarak kabul edebiliriz. Ancak adaletin günümüzdeki anlamına zaman içinde sürekli başka kavramlarla ilişkilendirilerek bir anlam genişlemesi sonucunda ulaştığı düşüncesinin barındırdığı sorunlar tartışmaya açıktır.

ortaya çıkması gerektiği savunulur. Bu süreçte yoksulluğun, kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir olgu olarak anlaşılmaya başlanması ve bireyin, toplumun diğerleriyle eşit bir yesi olmaktan kaynaklanan hak ve ödevlerinin, yani doğal olarak toplumu ya da devleti ilgilendiren ihtiyaçlarının olduğunun kavranması gibi düşünsel düzlemdeki yenilikler sayılır. Toplumsal adaletin ya da modern dağıtımcı adaletin ortaya çıkması için bu fikirlerin doğması gerektiği görüşüne bir program olarak bu fikirlerin uygulanabilir hale gelmesi için yeterli teknik kapasiteye sahip tarihsel ilk örgütlülük olarak ulus-devletin ve onun iradesinin söz konusu olması gerektiği eklenir. Böylelikle devlet kurumlarınca dağıtılması gerekenler sepetine nelerin dâhil edileceği konusunda tam bir netlik, milletler, kültürler, siyasetler ve farklı konjonktürler nezdinde tam bir görüş birliği olmasa da bunların toplumsal avantaj ve dezavantajlar olarak kabul edilebileceği bir “toplumsal adalet” kavram ve olgu olarak doğmuş kabul edilir. Devlet modern dağıtımcı adaletin öznesi ve onun toplumu olarak kabul edilen ulus da nesnesi olur.

Bu yargıya varılırken kimi yazarlar ise belirttiğimiz bu noktaya tersmiş gibi görünen bir devamlılık tezinden hareket ederler. Siyaset felsefesinin Platon’dan Rawls’a, 2000 yılı aşkın bir süredir aynı sorulara yanıt verme peşinde olduğu görüşünden yola çıkılarak ağdaş siyaset felsefesinin odaklandığı kavramların modern anlamlarının farklılığının önemine varılması bu disiplin içinde oldukça belirgin bir tutum olarak karşımıza çıkar. B. Barry (2017), J. Roemer (1996) ve I. M. Young’ın (1990) görüşleri bu açıklamayı kabul eder niteliktedir. Bu devamlılık tezine göre yanıt aranan sorular hep aynıdır: Toplumsal kaynakların ve yükümlülüklerin nasıl dağıtılmasının hakkaniyetli olduğuyla ilgilenilmesi siyasi düşünce için her zaman temel uğraş meselelerinden biri olmuştur. 2000 yılı aşkın bir süredir değişen ise yalnızca yanıtlardır ve bu değişimin arkasında bilimsel gelişmelere bağlı olarak zaman içinde değişen büyük paradigmlar söz konusudur. Neticede bu değişim süreci örneğin tanrısal bir adalet anlayışından uzaklaşılarak adalet için sözleşmeci bir zemin aranması ihtiyaını doğurur ve toplumsal adaletin moderniteden önceki dönemlerden farklı bir boyutta ele alınmasına, meşruiyetinin başka bir yerde aranmasına ve dolayısıyla sonuçta farklı dağıtım ilkeleriyle sonuçlanmasına neden olur.

İlk bakışta toplumsal adaletin tarihinin kuş bakışı bir krokisi gibi duran bu yargıların oldukça tarafsız bir durum tespitinden hareket ettiği düşünülebilir. Ancak yöntemsel ve kavramsal analizler tamamen tarafsız gibi görünen bu yargıların altında yatan toplum ve bireye içkin kabullerin neler olduğunu ve hangi toplumsal ilişkilerin bu kabullerin geçerlilik kazanmasında rol oynadığını aydınlatılabilir. Bu çalışma boyunca amaçlananlardan biri de bu olacaktır. Toplumsal adaletin kavramsal tarihine bakarken gerçekte anlamlı olan onun maddi koşullar ve tarihsel toplumsal pratiklerle bağlantısının kurulmasıdır. Toplumsal adaleti tarihsel bir zemine oturtmanın yolu, yavaş yavaş çözülen feodal ilişkilerden kapitalist toplumsal ilişkilere geçilirken değişen üretim ve bölüşüm ilişkilerinin toplumu nasıl şekillendirdiğini ve bu dönüşümlerin adaletle yüklenen anlamları nasıl etkilediğini anlamaktan geçiyor. Bu bağlamda “modern toplumsal adaletin” neden aslında kapitalizm koşullarında doğması gereken liberal toplumsal adalet olmak zorunda olduğunu açıklamayı umuyorum.

Bunun için öncelikle toplumsal adaletin tarihi yazılırken başvuru maddi gerçeklik ve toplumsal ilişkilerle kurulan bağlantının oldukça zayıf olduğu “idealist” olarak tanımlayabileceğimiz yaklaşımın kabullerini ortaya koyarak başlamak mantıklı olacaktır. Sonrasında toplumsal adaletin, E. M. Wood’un da belirttiği üzere (Wood E. M., 2012, s. 38) aslında pek çok varsayımla yüklü ve tarihsel süreçler açısından pek az açıklayıcı bir kavram olan modernitenin ortaya konmasındaki nedenlerden yola çıkarak bizim için daha da önemli olan bazı sorulara ulaşırız: “Toplumsal adaletin sınırı, eşitsizlikler derinleşirken, toplumsal adalet düşüncesinin tüm eşitsizliklerden arındırılması noktasında mı belirir? Yoksa toplumsal adalet başlı başına eşitsizliklerin hangilerinin “adil” olduğunu düzenlemekten mi ibarettir?”⁹ Sözü ettiğimiz idealist yaklaşım için her iki sorunun yanıtı da olumlu olabilirdi. Nihayetinde iki soru da toplumsal adaletin ilerlemesi düşüncesine açıktır. Ancak bu soruya yanıtı olumlu olduğu kadar kesinlikle tek boyutlu olurdu. Bunun nedeni, verilecek olumlu yanıtın ardında toplumsal adaletin kurumların erdemi olarak kavranmasının yatmasıdır. Toplumsal adalet saf olumlanan bir ifade olarak ele alınırken kavramın içindeki olumsuz yön yani adaletsizlik, verili ve neredeyse donmuş kabul edilir. Böylece değişen adaletsizlikler

9 Brian Barry yukarıda yer verilen sorunun ikinci bölümünün önerdiğine benzer biçimde her adalet kuramının asıl meselesinin insanlar arasındaki eşitsiz ilişkilerin savunulabilirliği olduğunu ifade eder (Barry, 1989).

ancak bir algı sorunu olarak karşımıza çıkar. Bazı eşitsizliklerin adaletsizlik olarak yorumlanmaya başlanmasıyla tarihsel dönemler öngörülür ve toplumsal adalet de buna bağlı olarak doğar ya da tarihsel sıçramalar göstererek yeni bir anlam kazanır. Ardından yeni toplumsal kaynakların ve algıların hâkim olduğu bir döneme geçilmiş olur ve toplumsal adaletin maddi gerçeklikle ve aslında toplumsal ilişkilerle bağlantısı kesilir. Böylece başka bir perspektif sunmayan muhafazakâr bir ‘sınır’ içinde kalınır. Bunun anlamı ezilen toplumsal kesimler açısından, her zaman kabul edilebilir olsun ya da olmasın, uygulamada tek bir toplumsal adalet anlayışının var olduğudur. Bu, bir adalet anlayışının yerini, zamanı geldiğinde başka bir adalet anlayışının aldığı düşüncesine dayanır. Ancak aslında bu bakış, yalnızca bu geçişleri toplumsal ilişkilerden, iktidar ve tahakküm mekanizmalarından olduğu kadar mücadelelerden de bağımsız olarak kavrayarak yapaylaştırmakla kalmaz, belli bir toplumda, farklı toplumsal adalet anlayışlarının tarihsel olarak çakıştığı ve bu anlayışların kabul görmesinin siyaset düşünürlerinden çok toplumsal güçlerin mücadelesine tanık olduğu gerçeğini de gölgeler.

Toplumsal adalet, Antik Yunan’dan günümüze kavramın izi sürülürken anlamı sürekli değişime uğrayan, toplumsal ilişkilerin belirleyici olduğu düşüncede şekillenen ve dolayısıyla sınıflı toplumların tarih sahnesinde yerini alması gereken bir kavramdır. Fakat zaman zaman daha çok gündeme gelmesi onun bir tiyatro sahnesine gökyüzünden inerek herkese “hakkını” teslim eden ve sorunları çözen *deus ex machina*¹⁰ gibi tam da toplumsal gerilimlerin içinden çıkılamayacak kadar yükseldiği anlarda düşünce ve söylemde tekrar belirdiğini düşündürür. Adeta kimsenin doğrudan sorumlu tutulamayacağı düşünülen, eski toplumların acı ama gerçek mirası ve çoğu zaman en çok mağdur olan kesimlere bile kaçınılmaz olduğunu düşündürecek kadar köklü tüm o tarihsel eşitsizliklerin göbeğinde zamandan, mekândan, kültürden bağımsız bir adalet

¹⁰ *Deus ex machina* Antik Yunan tiyatrosunda hikâyenin, içinden çıkılamayacak kadar karmaşıklaştığı noktada tanrıların devreye girmesi anlamında kullanılır. Tanrıların olanlara müdahale ederek ölmesi gerekenleri öldürdüğü, yaşaması gerekenleriyse kurtardığı bu çözüm, Antik Yunan tiyatrosunda sıklıkla kullanılan bir yöntemdi. Yöntemin en eski eleştirilerinden birini ortaya koyan Antiphanes’e göre bu, yazarın olayları iyi kurgulayamadığının bir göstergesidir. Yöntem, modern dönemde de zorlama bir son olarak eleştirilmiş, estetik ve artistik boyutu açısından tartışma konusu olmuştur. Friedrich Nietzsche Tragedya’nın Doğuşu’nda (Nietzsche, 2012, s. 84) Euripides’in bu yöntemle tragedyayı iyimser bir hal almaya zorladığını savunur. Ona göre bu, Dionysoscu hayat enerjisinin yerini alan bilginin, Sokratik kültürün ürünü, Apolloncu bir akılcılığın işaretidir ve insanlık tarihindeki önemli bir kırılmayı işaret eder.

çıkagelir. Gökten zembille inen bu adalet ilahi bir dille kiliseye ya da seküler bir dille prenseslenebilir ancak öncelikle muhatabını iktidarda bulur. Söylemde açıkça mevcut düzeni meşrulaştıran bir adalet kurgulansa ve müstakbel bir şey olarak değil de şimdiki zamanda mevcut yasanın emrettiğine uygun bile olsa bu çağrı, düzenin meşrulaştırılmaya daha çok ihtiyaç duyduğu anların işaretçisi olabilir. Bu çağrının dile getirildiği dönemlerde çatırdayan ve esneyen bir adalet imgeleminden söz edebiliriz.

Modeniteyle birlikte adil-adaletsiz kavramları bir kez imzalandıktan sonra geriye dönüp bakılmayacak şekilde kurgulanan toplumsal sözleşmenin ardında yitip gitmiştir. Daha önce de kurulması önünde başka engeller olan bu bağın (adaletsizlik-eşitsizlik) değişen yapıyla birlikte yeniden kurulamaması için yeni, modern mekanizmalar devreye sokulmuştur. Bu tahakküm elbette adaletsizlikle eşitsizliklerin bağlantısını ortaya koyma çabasını da beraberinde getirir. Bu çaba yalnızca bugünde değil dün ve yarında (yarın için) olmalıdır. Bu nedenle bir adalet kuramının amacı öncelikle adaletin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmak değil adaletin ne olmadığını ortaya koymak olmalıdır. Egemen tarihin bakışında çeşitli eşitsizlikler adaletsizlikler olarak değil dönemin koşullarının "doğal" sonucu olarak verilir. Örneğin "doğa durumu" da buna göndermede bulunur. Korkunçluğu doğaldır demekle adaletsizliği orada aramamız engellenir. Orada olan sadece kötüdür. Adaletse bizim zamanımıza özgüdür ve sözleşme öncesinde aranamaz. Yalnızca bizim zamanımızın "koşulları" içinde aranmalı ve düşünülmelidir. Böylece adalet geçmişten çıkarıldığı gibi gelecekle de bağlantısı kesilerek dondurulur. Modern toplumsal adaletin özgünlüğü, bir fikir olarak ortaya çıkmasından ziyade, tarihsel bağlamından ileri gelir. Bundan kasıt eşitsizliğin modern dünyada aldığı yeni biçimler, yani bu eşitsizlikleri üreten toplumsal üretim ve bölüşüm mekanizmaları ile değişen toplumsal ilişkilerin ve değer yargılarının bireylerin ve grupların toplumsal statülerine etkisidir. Ancak bu statünün toplumsal olarak inşası örneğin bazı grupların toplumun imgeleminde kurulurken bazı özelliklerle bütünleşmesiyle olduğu gibi buna karşı direnişle de tanımlanır. Adaletin devreye girmesi bu sürece doğal olarak içkin olmasa da bir sonraki bölümün üzerine eğileceği gerekçelendirme bağlamının önemli bir parçasıdır ve taşıdığı anlamın yeniden ve sınıf çıkarlarına uygun biçimde şekillendirilmesi taşıdığı tarihsel yük açısından oldukça önemlidir.

Toplumsal adaletin toplumsal tarihine¹¹ bakıldığında sadece toplumsal adaletin her zaman bir tartışma konusu olduğu görülür. Toplumsal kaynakların yeniden dağıtımı anlamında bir toplumsal adaletin şekillenmesi modernitenin ürünü ve çoğu zaman “ilerlemenin bir göstereni” olsa da dağıtımcı adalet şeklindeki savunusuna hiç de sıcak bakmayan düşünürler vardır. Özellikle 19.yy’dan itibaren, toplumdaki gelir, servet ve fırsat eşitsizliğinin aşırı boyutlara ulaşmasının ahlaki olarak savunulamaz olduğu, bir arada yaşamayı imkânsız kıldığı için toplumsal düzene zarar verdiği ve bu eşitsizliğin sonucu olarak ortaya çıkan yoksulluğun devlet tarafından çözülmesi gereken bir mesele olduğu görüşleri kendisine zemin bulmaya başlamışsa da tepkisiz kalmamıştır. Bu tepkilerin dile getirildiği görüşler arasında yoksulluğun asla çözülemeyecek bir mesele olmasından, yoksulların bir an önce yitip gitmesinin toplum ve hatta insanlık adına en iyisi olacağına kadar çeşitlilik gösterir. Bu görüşlerin ortaya çıktığı tarihsel-toplumsal koşulları anlamak toplumsal adaletin anlamının nasıl dönüştüğünü ve birbirine taban tabana zıt gibi duran görüşlerin nasıl aynı bağlam içinde şekillendiğini kavramanın anahtarıdır. Örneğin adaletin moderniteyle ilişkilendirilen seküler dilinin oluşması, uzun bir süreç içinde, yavaş yavaş gerçekleşmiş ve bu süreç gelgitli olmuştur. Adaletin seküler kullanımı ve dini kullanımları aynı anda var olmuş ve zaman zaman çatışmalı bir hal almıştır. Bu bize siyasi bir kavramın içeriğinin, devraldığı mirasla uyuşmayabilecek tarzda evrilebildiğini gösterdiği gibi, onu şimdi okuyan bizlerin,

¹¹ Siyaset kuramının toplumsal tarihi (*the social history of political theory*) Neal Wood (Wood N. , 2002) tarafından kavramsallaştırılmıştır. Siyaset kuramının toplumsal tarihini araştıran bu yaklaşım siyasi düşünürlerin yazdıklarını tarihselleştirmek açısından Cambridge ekolüyle benzer bir uğraş içinde, klasik metinleri, değil siyaset üstü olmak, tam da siyasal çekişmenin içinden çıkan ürünler olarak değerlendirmek gerektiğini savunur. Klasik metinleri ve siyaset pratiklerini tarihsel bağlamında incelemek konusunda Cambridge ekolüyle fikir birliğinde olsa da Neal Wood’un yöntemini geliştiren E. M. Wood (Wood E. M., 2013), “bağlam”dan ne anlaşıldığı konusunda bu ekolden ayrıldıklarını belirtmektedir. Yazar, Cambridge ekolünün öncülerinin, siyaset kuramının izlerini sadece dönemin siyasi yaşamını yansıttığı düşünülen siyasi söylemdeki değişim anlarında aramakla başka tür bir metinsel tarih yazdıklarını belirtir. Böylece ele alınan bağlam, derin toplumsal devinimlere odaklanmaktan uzak ve süreçlerden kopuk bir tarih anlatısına dönüşmektedir. E. M. Wood, siyaset kuramının toplumsal tarihi yaklaşımı çerçevesinde tarihte nelere odaklandığını, tarihsel materyalizmin önermelerine dayanarak şu şekilde açıklar: “İnsanlar hayatta kalabilmek ve yeniden üreyebilmek için birbirleriyle ve doğayla ilişkiye girerler. Herhangi bir zamanda ve yerdeki toplumsal pratikleri ve kültürel ürünleri anlayabilmek için hayatta kalma koşullarıyla ve toplumsal yeniden üretimle, insanların yaşamın maddi koşullarına ulaşım biçimleriyle, bazı insanların, diğerlerinin emeğini nasıl kullandığıyla, üreten insanlar ile o üretimi sahiplenilenler arasındaki ilişkilerle, bu sosyal ilişkilerde ortaya çıkan mülkiyet biçimleriyle ve bu ilişkilerin siyasi egemenliğe nasıl yansıdığıyla ve aynı zamanda direniş ve mücadelelerle ilgili bir şeyler bilmemiz gerekir” (Wood E. M., 2013, s. 24). “Toplumsal adaletin toplumsal tarihi”nden toplumsal adaletin tarihiyle ilgili çalışırken bu yaklaşımın benimsenmesini anlıyoruz.

kavramın zamanında ait olduğu söz dağarcığını ve bu dağarcığın sınırlarını da göz önünde bulundurmanız gerektiğini gösterir.¹²

Günümüz adalet kuramlarının modern toplumsal adalet imgesinden yola çıkarken sorgulanmamış bıraktığı alanlar vardır ve bu alanların ortaya çıkartılması yalnızca çağdaş kuramların paylaşım ilkelerinin karşılaştırılmasıyla yapılamaz. Böyle bir yöntem Will Kymlicka tarafından savunulur: “(...) Bu yüzden siyaset felsefesinin kilit amacı da rakip adalet kumlarını değerlendirmek, güçlü yönlerini, tartışmalarının tutarlılığına bağlı olarak görüşlerinin doğruluğunu belirlemektir” (Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 2006, s. 9). Çağdaş adalet kuramlarını karşılaştırarak değerlendirmenin daha kapsayıcı bir adalet anlayışı geliştirmek için fırsatlar sunduğuna katılsak da ele alınan kuramların ortak zaaflarını aydınlatma noktasında yetersiz kalacağı açıktır. Adaletin her zaman karşıt güçleri içinde barındıran toplumsal bir olgu olarak dağıtımcı adaletten fazlasını ifade ettiği varsayımından yola çıkabiliriz. Adalet elbette filozofların belli bir bütünlük içinde sunduğu bir ahlaki ilkeler sistemi ve aynı zamanda devlet iradesiyle uygulanan ya da uygulanma potansiyeli bulunan normatif bir kuramdır. Bu yönüyle dağıtımcı devlet politikalarda ve sonuçlarında ifadesini bulur ve eşitsizliğin savunulabilirliği olarak tahakkümle ilişkisi içinde karşımıza çıkar. Ancak toplumsal adaletin içi doldurulurken toplumdan, kitlelerden yani aslında özneler-arası ilişkilerden¹³ bu denli uzak ve pasif olması düşünülemez. Toplumların tarihi toplumsal

¹² Bağlamın hesaba katılması gerektiği yeni bir fikir olmasa da yeterince ciddiye alınmaması eski düşünürlerin ağızından çağdaş siyasal değerlerin oluşturduğu çerçeveye ve güncel gelişmelere dair yorum yapmayı beraberinde getirmiştir. Siyasal kavramların tarihi söz konusu olduğunda bu, siyaset düşünürlerinin yazdıklarının satır aralarını “iyi okuma” ve bunlardan günümüze dair çıkarımlarda bulunmanın siyasal sonuçlarına katlanmak demektir. Öyle ki Platon, Hobbes, Makyavel gibi teorisyenleri kendilerinden daha iyi anladığını iddia eden çağdaş yazarlar türemiştir. Siyasi düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmalarda tarihselcilik/tarih dışılık (*historicism/ahistoricism*) olarak bilinen bu tartışmadan türeyen yöntemsel farklılıklar, anlamın, ancak klasik metinlerin tekrar tekrar okunarak satır aralarından çıkacağını savunan tarih dışılığı benimseyen metinselciler ile Quentin Skinner’in de içinde olduğu Cambridge Okulu temsilcilerini karşı karşıya getirmiştir. Skinner, klasik metinlerin incelenmesi ve yorumlanması tartışmasında metinselcilerin aksine, metinleri yazdıkları ideolojik bağlam içinde ele alan bir yaklaşımla siyaset kuramı ve siyaset pratiği arasındaki bağların aydınlatılabileceğini savunur (Skinner, 2014, s. 9). Bir metnin arka planını açıklamaktan öte, onu bağlamına yerleştirmek ve hatta yorumlamak için esas olan incelenen metinde herhangi bir kavramın kullanılmasını hazırlayan siyasi haritaya ulaşmak ve onu yorumlamaktır. Örneğin, İtalyan şehir devletlerinde özgürlük kavramı, İmparatorluk’a ve Papalık’a karşı cumhuriyetçi özyönetimi korumak için verilen siyasi mücadeleyle anlam kazanmıştır (2014, s. 23-41). Metinselci yöntemin sorunu onu benimseyenlerin genelde siyaset kuramının tarihini yazma iddiasında olmalarına rağmen, çalışmalarına nadiren hakiki tarihi dâhil etmeleridir (2014, s. 9).

¹³ Rainer Forst *Justification and Critique* adlı çalışmasında, feminist eleştirinin ilk örneklerinden olan ve ilk kez 1879’da Danimarka Kraliyet Tiyatrosu’nda sahnelenen Henrik Ibsen’in “Bir Bebek Evi” (*A Doll’s*

adaletin farklı biçimler ve bazen adlandırmalarla ancak adaletle bağlantısı korunarak farklı şekillerde ifade edildiği birçok ortak eylem pratiği de olduğunun kanıtıdır. İnsan eylem ve pratiği var olan üretim ilişkileriyle şekillense de kolektif eylem iradesinin doğurduğu bilincin adaletsizlik deneyimleriyle ve toplumsal acılarla kurduğu kuvvetli bir tarihsel bağ vardır. Bu bağ toplumsal adaletin değişen üretim ve bölüşüm ilişkilerine ve toplumsal sistemin bu ilişkileri ne ölçüde destekleyebildiğine bağlı olarak içinin farklı talepler ve girişimlerle doldurulması anlamına gelir. Bu anlamda bir düşünürün elinden çıkan bir ilkeler sistemi şeklinde açığa çıkmaya da tarihsel olarak bu ortak eylem ve bilinçte ifadesini bulan bir anlam toplumsal adaletle yüklenmiş olur. Bunu ortaya çıkarmaya çalışmanın toplumsal adaletin kavramsal tarihini aydınlatmada eksik kalmış önemli bir boyutu ele almak olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle adaleti adaletsizlikle birlikte düşünmek modern adalet kuramlarının dayandığı arka planı aydınlatmak için gereklidir.

Toplumsal adaletin neden modern bir kavram olduğu ve modernliğinin ne anlama geldiği sorusunun çalışmamızın merkezinde yer almasının nedeni bunun siyaset felsefesi adına bir çıkış umudu barındıran bir yaklaşım geliştirmek için önemli bir tartışma eksenini sunuyor olmasıdır. E. M. Wood'un toplumsal tarih anlayışı ve A. Honneth'in tanınma siyaseti toplumsal adaletin gerilimlerini serimlemek için önemli yöntemsel dayanaklar sağlamaktadır. Ortaya çıkışından günümüze toplumsal adaletin ve toplumsal adalet söyleminin gerilimleri vardır ve siyaset felsefesi soyut fikirler dünyasından yere, dünyamıza, nesnel toplumsal ilişkilerin dünyasına inmelidir. Bu gerilimlerin keşfi mevcut gerekçelendirmenin gerek adalet adına yapıldığı gerekse de adaletsizlik çılgınlığıyla sarsıldığı anlara ve o tarihsel çıkışları hazırlayan tarihsel süreçlere odaklanmayı gerektirecektir. Adaletsizliğin dillendirildiği bu anlar mevcut adalet söyleminin ahlaki infiale (*moral outrage*) neden olacak kadar daralmış, mevcut normatif düzeni gerekçelendirmekten öteye geçemeyecek derecede dar ya da yüzeysel kalmış olduğunu gösterir. Bu anlar aynı zamanda yeni bir adalet söyleminin de yüzünü gösterdiği anlar olabilir.

House) adlı oyunundan esinlenerek güçlü bir Rawls eleştirisi sunan S. Cavell'in (*Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* adlı çalışmasında yer verdiği) görüşlerini tartışır (Forst, 2014).

Siyaset felsefesinin nihai amacının mevcut adalet formülasyonunun dışladığı bu henüz ortaya çıkmamış ama potansiyeli oluşmuş adalet söylemini ortaya çıkarmak olduğunu savunmak, bizzat siyaset felsefesini savunmak için uygun bir görevlendirme olabilirdi. Fakat bu siyaset felsefesi geleneği için fazla olumlu bir tarih yazımı olurdu. Adalet söyleminin iki yüzü vardır. Biri sürekli hangi türden eşitsizliklerin adaletin konusu olmadığını belirlemek, diğeri de dışarıda bırakılan bu eşitsizliklerin ya da eşitsiz ilişkilerin aslında bir adalet meselesi olduğunu kanıtlamaya çalışmak üzerinden şekillenen bu Janusvari iki yüzlü söylem adaleti tamamlar. Biri statükoyu destekleyen muhafazakâr bir gerekçelendirme sunarken, diğeri dönüştürücü potansiyeliyle toplumsal muhalefetin dilinde güçlü bir silah olarak “kral çıplak” demenin bir yolu olur. Fakat iç içe geçmiş bu iki yönü çoğu zaman birbirinden ayırmak zordur ve bunun için belki de çoğu zaman düşünürlerin adalet kuramlarının bir kataloğu gibi algılanan bir siyaset felsefesinden fazlası gerekmektedir. Ancak bir toplumsal felsefe boyutu da içeren bir yaklaşım sözünü ettiğimiz iki yüzden birincisine tekabül eden toplumsal adaletin edilgenleştirilmesi sürecini deşifre edebilir.

Adaletin kimin söylemi olduğuyla ilgilendiğimizde ulus-devletlerin kurulmasıyla birlikte toplumsal adaletin özellikle devlet bünyesinde kurumsallaştığını görürüz. Toplumsal adalet modern devlet elinde bir sosyal politika, bir vergi politikası, piyasayı düzenleyen yasal bir düzenleme olarak vücut bulurken söz konusu adalet ihtiyacının hangi toplumsal adaletsizlikten doğduğu, bu adaletsizliği ve benzerlerini üreten toplumsal mekanizmaların neler olduğu, hatta barındırdığı düzeltici (*corrective*) işlevin anlamı dahi gölgelenir. Gölgeleyen bir diğer şey ise toplumsal adaletin nasıl tanımlanacağına kimin ve nasıl karar verdiğidir. Böylece adaletsiz paylaşımı doğuran iktisadi ve toplumsal bağlamın dışında şekillenen toplumsal adaletin kendisi başlı başına bir değer olarak karşımıza çıkar. Hatta böyle tanımlandığında devlet politikalarında şekil alan haliyle modern toplumsal adaleti besleyen politik ve felsefi güçlerin buharlaştığı bir öncesizleştirme ve sonrasızlaştırma söz konusu olur. Böyle bir toplumsal adaletin zaman ve mekânla bağlantısı zayıftır. Modern bir kavram olarak günümüz devlet politikalarına hizmet etmek üzere var olan toplumsal adaletin sadece dağıtımcı politikaları yürütmeye muktedir bir iradeyle, ilkelerinin paylaşılacağı bir toplulukla (ki bu da ulus-devletin cemaati millettir) ve bunları kuramlaştıracak sosyal

bilimlerin ortaya çıkmasıyla kavramsallaştırıldığına tanık oluruz (Jackson, 2005). Bu anlamıyla demokratik uluslar arasında kendisine saygın bir yer edinmek isteyen her modern devletin politikalarında yer vermesi gereken dağıtım ilkeleri ve belirli sınırlar içinde göreceli bir manevra alanı da sunan uygulamalar yelpazesi olarak kabul görür. Hatta bu anlamıyla devlet, kurumlarıyla adaleti, kendi erdemi olarak üstlenir ve en iyi ihtimalle “haysiyetli bir devlet” olmanın koşulu olarak kendilerini, belli ölçülerde sorumlu oldukları nüfuslarının adaletle en çok ihtiyaç duyan kesimlerine “bakmak”la yükümlü görürler. Adalet artık kişisel bir erdem değildir. Devletin erdemi; yoksulların ise ancak “ihtiyacı”dır. Bu anlayış adaletin modern anlamının bir yüzüdür.

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi toplumsal adalet söylemi her zaman bir çekişmeye konudur ve değişen toplumsal koşullar içinde er geç yeniden formüle edilir. Toplumsal adaletin her röformülasyonu aslında adaletsizlik deneyimlerindeki bir değişmeyi barındırıyor olabilir. Ne var ki adaletsizlik deneyiminin ortaya çıkması için adaletsizliğin varlığı yeterli değildir. Yeni bir normatif düzenin gerekçelendirici ahlak anlayışı bir ahlaki hegemonya içinde iktidar eliyle ve bazen geniş toplumsal kesimlerin desteğiyle şekillendirilmeye çalışılabilir. Adaletin ne olduğunu söylemeye “hakkı” olmayanların “dilini kesen” bu hegemonya, adalet, özgürlük, eşitlik, hatta barış gibi kavramların içeriğini tamamen olumsuzla çevirecek kadar güçlü olabilir. Öyle ki sadece adalet değil, “medeniyetin mihenk taşı” kabul edilen tüm bu değerler zaman zaman olumsuz anlamlarla yüklenebilir. Kapitalizmle yaşanan değişiklikler adaletle ilgili anlamların dönüşümüne ışık tutar. Göreceğimiz üzere kapitalizmin gelişmesiyle adalet gibi “olumlu” kavramların yoksulluk gibi “olumsuz” kavramlarla birlikte yeniden düzenlenmesi gerekmiştir. Kavramların sınıflı toplumların anlam dağarcığındaki birbiriyle bağlantısı, arasındaki farklar sınıflı toplumların yapısına içkin olsa da adalet gibi iktidarlar için meşruluk sağlamanın olmazsa olmaz koşullarından biri olan bir kavram için önem arz eder. Zenginlerin, yoksulların adalet hakkında ne düşündüğüne ve nasıl hissettiğini karşı tamamen kayıtsız kalmasının iktidarlar için sonuçları vardır. Belli kavramlar üzerine inşa edilen toplumsal değerlerin asgari geçerliliği sınıflı toplumların gerilimli doğasını dengeler ve sürdürülebilir eşitsizlikler içinde devamlılığını sağlar. Ne var ki bıçak sırtı bir kavram ve değer olan adaletin anlamı üzerindeki hegemonya,

ayrıcalıklı sınıflara kontrol sağlayabileceği gibi sınıfları yerinden oynatabilecek derecede köklü değişikliklere de neden olabilir.

1.1.1. Yoksulluk ve Piyasanın “Adaleti”

İnsanın “iyi yaşaması”nı toplumsal bir mesele olarak kavrayan antik düşünceden beri piyasanın bunu sağlayan bir kurum olup olmadığı tartışılmalıdır.¹⁴ Piyasanın insanın iyi yaşamasını en iyi şekilde sağlayan ekonomik kurum olduğu iddiası Smith gibi klasik teorisyenlerden modern neoklasik ve Avusturya okullarına kadar iktisat kuramının her aşamasında yer alır ve bu fikir çeşitli dolaylı ya da dolaysız argümanlarla desteklenir. Örneğin refah argümanı, henüz Smith’de, piyasanın ticarete oranla üretken emeğin azalmasına engel olduğu iddiasıyla birlikte savunulur. Buna göre ekonomik büyümenin garanti altına alınması ve büyümenin sağlanması, “artan genel refah”ın farklı sınıftan insanlar arasında piyasa sayesinde doğal bir biçimde dağılmasıyla mümkün olur (O’Neill, 2001, s. 93). Bu aynı zamanda “sürdürülebilir” bir büyüme arayışıdır ve dağıtımcı adaleti genel refahın artmasının doğal bir nedeni, aynı zamanda da devamını sağlayacak bir denge mekanizması olarak kurgulamaktır. Refah gerekçelendirmesine kişinin piyasa sayesinde kendi amaçlarının peşinden koşma, kendi tercihlerini tatmin etme özgürlüğüne kavuştuğu düşüncesi eşlik eder. Aynı zamanda, derinleşen eşitsizlikler ve yoksulluğa paralel olarak aşırı tüketimi gören Smith, doyurulamaz istekleri dizginleyecek bir öz hâkimiyet duygusu peşindedir ki bu da birikimi harekete geçiren güçler ve bunun sonucunda ortaya çıkan dolaylı refah kazanımları arasında derin ve kalıcı bir çelişki yaratır (O’Neill, s. 106). Fazla servet ve açgözlülüğün birikim hırsıyla birlikte ticaret ruhunu yok etmesi yine piyasanın neden olduğu bir ahlaki çürümenin ürünüdür ve bu aynı zamanda klasiklerde yozlaşmanın ve aşırlığın karşısında hala yardımseverlik gibi duygulara önem verilmesinin nedenidir.

¹⁴ Piyasa en genel anlamıyla takasın, alım-satımın olduğu bir karşılaşma yeridir ve bu anlamda insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak piyasanın kendi kendisini ve ekonomiyi düzenlemesi yani bir ekonomik sistem haline gelmesi başka bir şeydir. Karl Polanyi piyasanın kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim hale gelmesiyle modern öncesi anlamından farklılaştığını savunur. Modern toplumlarda piyasanın yeni bir anlam kazanması kendisinden önceki geleneksel toplumlarda ekonominin, sosyal ilişkilere ondan ayrılamayacak biçimde gömülü olmasına bağlıdır (Polanyi, 2001, s. 70). Ne kabile toplumlarında ne de Ortaçağ’da ekonomik sistem toplumsal örgütlenmenin diğer alanlarından kapitalizmde olduğu kadar ayrı olmamıştır. Bu ayrım sadece toprağın ve emeğin “özgürce” alınıp satıldığı piyasayı liberal siyasetteki değişimlere karşı duyarsız kılmaz; aynı zamanda toplumun özünü piyasa kurallarına tabi kılarak bir piyasa ekonomisi yaratır (Polanyi, 2001, s. 75).

Piyanın adaletle ilişkilendirilmesi ahlaki iktisad¹⁵ akılcı bir perspektife oturtan Smith'in düşüncesinde işbölümünün¹⁶ getirdiği farklı insani ihtiyaçların üretilmesinde ve değış tokuşunda kendini gösterir. Bu ilişkiyi duygularla çıkarlar arasında bir yerde kuran Smith için¹⁷ adalet de bireysel çıkar gibi diğeri sebepsiz yere umursamamızdan kaynaklanan platonik bir idea değıl iyi niyetli duygularımızla çıkarlarımızın kesiştiği yerde gerçek olabilir. Fleischacker, Smith'in, dağıtımcı adalete dair pratik önermeleri olmasına ve seküler bakış açısına rağmen düşüncesinin hiç kimsenin yoksulluğı hak etmediğı görüşünden yola çıkmadığı için tam anlamıyla modern dağıtımcı adaletin kurucusu sayılamayacağını savunur. Ona göre, mülkiyetin zenginden alınıp fakire verilmesi, zenginlerin yoksullardan çok daha yüksek düzeyde vergilendirilmesi ve vergilerin yoksullara fayda sağlayacak kamu harcamalarına yönlendirilmesi gerektiğı görüşlerine rağmen Smith yoksulların durumunun iyileştirilmesinin devletin görevi olduğunu açıkça yazmamıştır ve bu nedenle modern dağıtımcı adaleti tam anlamıyla ifade etmez (Fleischacker, 2013, s. 123-134).

¹⁵ Ahlaki iktisat (*moral economy*) iyilik, hakkaniyet ve adalete dayanan bir iktisadı betimlemek için kullanılır. Fiyatların adil olmasının gözetildiğı ve sadece metaların değıl ahlaki duyguların da alış verişinin yapıldığı "insani" bir piyasaya dayandığı düşünülebilir. Smith gibi düşünürlerin aklında ve hayalinde de böyle bir iktisadi düzen olduğu için kavram on sekizinci yüzyıl ahlakçı ve iktisatçıları için de kullanılagelmıştır. On sekizinci yüzyılda iktisatla ahlakın birbirinden giderek uzaklaşması karşısında bir yandan iktisadi davranışları açıklamaya çalışan, bir yandan da ahlaki değıerlerin yıpranmasından endişe eden düşünürlerin arasında da kullanılmıştır. Böyle bir iktisad, alıcı ve satıcıların aynı zamanda üretici olduğu yalnızca küçük ve kapalı topluluklar için düşünülebilecek, ticaretin kapitalist dürtülerden arındırılmış bir hali olarak kurgulamak mümkün olsa da kavramın yaygınlaşmasında büyük pay sahibi olan E. P. Thompson ona farklı bir anlam yükler (Thompson, 2004). Geç on sekizinci yüzyılda İngiltere'de karşılaşılan gıda isyanlarında (*food riot*) görüldüğü üzere ahlaki iktisat kökleri feodalitede olan, piyasadaki temel gıdaların fiyatını belirlemeye dayalı bir siyasi kültüre içkindir. Ancak fiyatların adil olmasını umursayan bir zihniyeti ifade etmesi açısından kapitalizm öncesine ait bir kavram gibi görünse de kapitalistleşmeyle birlikte, piyasada yaşanan dönüşümü ve bu dönüşümün yoksulluk sorunu ve siyasi kültürle çatışmasını ifade eder. Sadece geçmişte kalmış bir düzen değıl piyasa ekonomisinin, geçim koşullarını ahlaki önyargılardan ve siyasi baskılardan arındıran akılcılığıyla karşıtlık içindeki ve ahlaki değıerlerin yönlendirdiğı, siyasetin ekonominin işleyişine hâkim olduğu bir anlayışı yansıtır.

¹⁶ Piyasanın derinden bağılı olduğu şey işbölümüdür. Ortaçağ'ın loncalarını ve üretimden pazarlamaya, dağıtımdan denetime türlü aşamalarını tek başına yapan zanaatkarlarının kapitalizmde tek bir işe odaklanmak ve hatta süreç içerisinde de patron olacak birikime sahip değılse büyük ihtimalle işçileşmek zorunda kalmasının nedeni de budur. İlk bakışta işbölümünün piyasa ile ilgisi çok açık olmayabilir. Ancak işbölümünün ustalığı geliştirdikçe zamandan tasarruf sağladığını kabul ettiğimizde bunun serbest ticaretle olan ilgisi ortaya çıkar. Adam Smith bunu anlamıştır: İşbölümünü doğuran şey mübadelenin gücüdür. Şayet piyasa ufak olursa kimse kendini tek bir işe bütünüyle bağlama cesaretini gösteremez. Kendi emeğinin ürününün kendi tüketimini aşan ve arta kalan kısmını, ihtiyaç duyduğu başka insanların emeklerinin ürünüyle mübadele edecek gücü bulamaz (Huberman, 1995, s. 162).

¹⁷ Smith *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda (2017) insanı, iyilik ve sempati (kendisinde duygudaşlık anlamında kullanılan) duygularıyla ön plana çıkartırken *Milletlerin Zenginliğı*'nde (2006) ağırlıklı olarak çıkarla motive olan bir varlık olarak kabul eder. Milonakis ve Fine bu tezati Smith'in görüşlerinin zaman içinde değışmesinden çok onun eklektik yöntemiyle açıklar (Milonakis & Fine, 2009, s. 17).

Elbette Rousseau'nun mülkiyetin doğasına ilişkin sorgulamaları ve Kant'ın insanların eşit değerine ilişkin görüşleri de Smith'in görüşleri kadar modern toplumsal adaletin oluşmasında etkili olmuştur. Ancak Smith'in dağıtımcı adaleti piyasa ve yoksullukla ilişkili olarak ilk kez düşünen filozof olup olmadığı konusu piyasanın adaletle ilişkisi kadar tartışmalı bir konudur ve aslında buna karar vermek görüldüğü kadar önemli olmayabilir. Bir de unutulmamalıdır ki toplumsal adaletin modern anlamının oluşmasında ayaklanmalarda, isyanlarda ve devrimlerde dile getirilen adalet bu devinimlere gidilen süreçlerde halkın dilinde farklı içerikleri ve kullanımları olan adalet teması vardır ki bu, büyük düşünürlerin tarafından dillendirilmemiş ya da unutulmuş anlamları ve biçimleri olabilir. Hatta büyük düşünürler arasında yürütülen tartışmaların adaletle yön vermesinden çok toplumsal gelişmelerin adalet hakkındaki bu tartışmalara yön verdiği söylenebilir.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde İngiltere'de kapitalist üretim ilişkilerinin geldiği boyut, gözle görünen artan eşitsizlikler, ağır yoksulluk ve sürekli kötüleşen çalışma koşullarına rağmen sürekli artan meta üretimi ve kârlar kapitalist olamayan bir piyasanın mümkün olabileceğine dair görüşleri zayıflatmıştı. Keskinleşen sınıf ayrımları, dönemin iktisat, toplum bilimci ve ahlakçıların görüşlerini farklı toplumsal kesimlerin temsilcileri olarak daha net ve açık bir biçimde ifade etmeye zorlayarak tarafını belli etmeye itiyordu. Böyle bir dönemde, büyüyen sermayenin, emekle değer bağlantisının, sınıfsal gerilimlerin ve dönemin ruhunun kapsamlı bir analizini yapan Adam Smith “insana (...) kardeşlerinin büyük bölümü üzerinde üstünlük sağlayan” (Smith, 1937, s. 670) bu koşulları inceleyerek işe başlamış ve insanların diğerlerine kurumsallaşmış, zoraki itaatinin koşulunu şöyle ifade etmiştir: “Sivil yönetim, mülkiyetin güvenliği için kurulduğu ölçüde, gerçekte zenginlerin yoksullara karşı ya da biraz mülkü olanların hiç olmayanlara karşı savunması için kurulmuştur” (Smith, 1937, s. 674).¹⁸ Buradan hareketle Smith'in toplumsal ilişkileri bu noktaya götüren sürecin nasıl olup da bütün bunlara neden olduğuna ilişkin, onu ve neoklasik ardılarını yönlendiren düşüncesi “insanın bencil ve açgözlü güdüler” etrafında şekillenmiştir. Ancak buna rağmen Smith bir iyimser olarak kalmış ve uygarlığın en üst düzeyini kapitalizm olarak görmüştür. Buna göre, yönetimler ekonomiyi düzenlemede rekabetçi

¹⁸ Aktaran (Hunt, 2005, s. 75-76).

güçlere ve arz talebin özgürce birbirini etkilemesine izin veren ve yönetim sınırlarından ve müdahalelerinden muaf olacak *laissez-faire* politikasını benimseyecek duruma geldiğinde ve piyasanın görünmez elinin bütün bencil açgözlü eylemleri karşılıklı yarar sağlayan uyumlu bir bütüne yönlendirdiği “doğal özgürlük sistemine” ulaşıldığında kapitalizm de doruk noktasına ulaşacaktır (Hunt, 2005, s. 91-98).

Smith ve ardıllarının iyimser tahminlerine rağmen henüz on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında üretimin ulaştığı teknoloji hayret vericiydi ve kapitalist üretim ilişkilerinin geldiği bu seviyenin ne pahasına olduğu gözlerden hiç de uzak değildi. Hunt’ın dönemin koşullarını özetleyen cümleleri kurulan sistemin ayaklanmaların önüne geçebilmek için nasıl tasarlandığını gözler önüne sermesi bakımından oldukça çarpıcıdır:

“Fabrikadaki kapsamlı işbölümü, çoğu işi eğitimsiz bir kadının ve çocuğun da bir erkek kadar yapabileceği düzeyde rutin ve basit bir hale getirdi. Kadınlar ve çocuklar erkeklerden çok daha düşük ücretlerle kiralanabildiklerinden ve çoğu durumda yemeğe yetecek kadar kazanmak için bütün aile çalışmak zorunda kaldığından, kadınlar ve çocuklar yaygın olarak istihdam edildi. Birçok fabrika sahibi, erkeklerden çok daha kolay boyun eğbildiklerinden kadınları ve çocukları tercih etti. İtaatkâr kadının iyi kadın olduğuna ilişkin bu dönemdeki yaygın ideoloji, işverenler için büyük bir destektir. Çocuklar fabrikaya yedi yıl süreyle ya da 21 yaşa ulaşmalarına kadar süren çıraklık sözleşmeleriyle bağlandı. En korkunç koşullarda çalışmanın karşılığında çocuklara neredeyse hiçbir şey verilmedi. Yoksulluk Yasası yetkilileri fakir çocukları (...) sözleşmelerle bağlayabildiler. (...) Bu çocuklar en dayanılmaz köleliğe katlandılar. Kendilerine acıyabilecek herhangi bir kimseden tamamen yalıtıldılar ve (...) öylesine vahşi ve insanlıktan uzak biçimlerde disipline edildiler ki, bu yöntemleri bugünün okuyucusuna anlatmak hiç de akıl kârı değildir” (Hunt, 2005, s. 101-102).

Kapitalist sistemin işçileştirdiği kitlelerin yaşam koşullarının on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında krizlerle perçinleşerek kötüleşmesi sınıf çatışmalarını görünür kılmış, tehlikeyi bertaraf etmek için egemen sınıfların yeni önlemlere başvurmasını ve bu önlemleri dayandıracak meşru bir zeminin yaratılması çabalarını beraberinde getirmiştir. Sanayi devrimi boyunca yoksulların yaşam standardı çarpıcı bir biçimde düşmüştür. “Yoksulların tam da zincirlerinin sonunda oldukları zaman (...) orta sınıfın demiryollarına çılgınca yatırım yapmak ve 1851 Büyük Sergisi’nde sergilenen çok süslü ev eşyalarına ve (...) dumanlı kuzey kentlerindeki gösterişli binalara harcamak için aşırı

sermaye akışına sahip olduğu zamandır” (Hobsbawm, 1968, s. 73).¹⁹ Dönemin düşünürleri bu durumun toplumda giderek yükselen bir hoşnutsuzluğa ve çatışmaya sebep olabileceği konusunda büyük ölçüde anlaşılmışlardır. Fakat tam da bu noktada sınıflar arasındaki ahlaki çatallanmanın entelektüeller nezdinde de kendini gösterdiğine tanık oluruz.²⁰ Varlıklı kesimler ile giderek yoksullaşan işçi sınıfı arasındaki uçurumun açılmasının etkileri, Condorcet gibi yazarlarda, bu uçurumun kapatılması için önerilen reformlarla kendini gösterirken, William Godwin on dokuzuncu yüzyıl sosyalistleri tarafından tekrar ele alınacak bir endüstriyel toplum eleştirisi yapmış ve adaletin kapitalist mülkiyet ilişkilerinin kaldırılmasıyla gerçekleşebileceğini öne sürerek daha radikal önlemler önermiştir. Godwin gibi düşünürlerin varlığı adaletin o dönemde söz konusu dönemin üretim ve bölüşüm ilişkileri dışında tasavvur edilebileceğini savunmanın anakronizm olacağı iddiasını çürütse de Condorcet ve Godwin gibi yazarların, karşılarında zenginlerin açık sözlü bir savunucusu olan Malthus’u ve onun nüfus kuramını bulmuş olmaları, sermaye sınıfının ve savunucularının, toplumsal adaleti işçi sınıfı ve onun savunucularının tanımlamasına karşı sessiz kalmadıklarını gösterir.

Modernleşme, bireye “kendi başının çaresine bakabilme özgürlüğü”nü bahşederken piyasanın bu yeni düzene adaptasyonu emek, para ve toprağın metaya dönüşmesi için aracı olmasıyla gerçekleşir. Piyasa, insanlara emeğini kiralama özgürlüğünü sağlarken modernleşmeyi tanımlayan temel özelliklerden biri olan bireyin, toplumsal yüz yüze ilişkilerden kopararak, hukuk, para, devlet gibi gelişmiş biçimler içinde kodlanan, varlık bulan, anonim ilişkiler içinde yaşam süren bireylere dönüştürülmesinde önemli bir rol oynar (Ercan, 2001, s. 31-32). Çalışan ve üreten bir varlık olarak modern insanın eskisinden çok daha hızlı dönen piyasanın çarklarına yetişmesi ise daha fazla disipline edilmiş uysal bir insan (*homo docilis*) olarak daha verimli bir üretim sürecinin parçası olmasına bağlıdır. Uzmanlaşma, işbölümü ve güçlü

¹⁹ Aktaran (Hunt, 2005, s. 100).

²⁰ E. P. Thompson kapsamlı ve incelikli çalışmasında söz konusu çatallanmayı, tarafların kendi içindeki ayrımlara da yer vererek aktarır. İngiltere’de yaşanan tartışmalarda Malthus’un tezlerine karşı, güçlü bir bildiri yazarı, gazeteci, parlamento üyesi ve bir çiftçi olan ancak muhafazakârlığıyla radikalleri tatmin etmeyen W. Cobbett’in yanı sıra gelişen işçi sınıfının siyasal bilincine şekil veren “Paine-Carlile geleneği; işçi sınıfı faydacıları ve (*bir haftalık dergi olan*) *Gorgon*; John Gast’ın *Trades Newspaper*’ı etrafındaki sendikacılar ve Owecilikle ilgili değişik eğilimler”in varlığından söz eder. (Thompson, 2004, s. 906)

bir bürokrasiye ihtiyaç duyulan bu süreçte kişisellikten arındırılmış toplumsal ilişkiler ön plana çıkar. Bireylerin fizyolojik ve psikolojik kırılganlığının modern üretim sürecini sekteye uğratmaması ise emek piyasasının özgürleşmesinin yanı sıra “düzene sokulması”yla mümkün olur. Adalet de buna göre yeniden düzenlenir. On dokuzuncu yüzyıla doğru gelindiğinde piyasaya göre düzenlenen toplumsal ilişkiler “azap çektirme”nin sergilenmesine uygun değildir ve bunun için daha farklı yöntemler geliştirilir (Foucault, 1992, s. 281). Piyasanın işleyişini bozan ve toplumsal ilişkileri gereksiz biçimde kişiselleştirerek piyasaya olan güveni sarsan aşırı “yoksulluk” gibi hallerin kamuya açık bir biçimde sürdürülmesi bu bağlamda mümkün değildir. Toplumu “düzene sokma” çabası bu nedenle yoksulluğun, kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir kavram olarak yeniden kurulmasını getirir. Böylece yoksulluk bilimsel bilginin kılavuzluğunda kapatmanın çeşitli biçimleriyle adeta rehabilite edilmesi ya da kökünün kazınması gereken bulaşıcı bir hastalık gibi kavranır hale gelir.

Buna iyi bir örnek olan Malthus’un nüfus kuramı, bu bakış açısını temel alan İngiltere’deki Yeni Yoksullar Yasası’na esin kaynağı olmuştur. Malthus’un tavrı açık bir sınıf savaşının belli bir tarafını temsil etse de görüşleri, evrensel bir adaleti öngören ahlaki bir zemin arayışındadır. Zenginler ve yoksullar arasındaki nihai farkı zenginlerin yüksek törel karakteri ve yoksulların zafiyetiyle açıklaması bu yüzdendir. Yoksulları dikkatsizlik ve tutumluluk eksikliğiyle suçlayarak (Malthus, 1960, s. 98)²¹ kaçınılmaz sefaletle “gerçekçi” biri olarak yaklaşır (Hunt, 2005, s. 115). Zenginliği ve geliri yeniden paylaştıracak her türlü tedbire karşı konum alır. Hatta özel mülkiyet sistemini ve onun yarattığı sınıf eşitsizliğini insanlığın bütün kültürel başarısının kaynağı olarak görür ve yoksullara yapılan yardımlara karşı çıkmanın ötesine geçer:

“Nüfustaki artışın, geçim araçlarının oranındaki olabilecek artışla, en azından yiyecek maddeleri yaşamı destekleyecek en küçük paya bölündükten sonra, sınırlanması gerektiği açık bir gerçektir. (...) Bu nedenle, tutarlı davranmak adına, doğanın bu ölümlülük üretme faaliyetini aptalca ve boş yere engellemeye çalışmak yerine kolaylaştırmalıyız. (...) Yoksullar temizlik tavsiye etmek yerine aykırı alışkanlıkları teşvik etmeliyiz. Kentlerimizde sokakları daha dar yapmalı, evleri kalabalıklaştırmalı ve vebanın dönüşüne yer açmalıyız.

²¹ Aktaran (Hunt, 2005, s. 115).

Kırsal bölgede, köylerimizi durgun suların yanına inşa etmeli ve bütün bataklık ve sağlıksız konumdaki yerleşimleri özellikle teşvik etmeliyiz. (...)” (Malthus, 1960, s. 179-180).²²

Thomas Pogge Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları adlı çalışmasını başlarında “nasıl oluyor da ekonomi ve teknolojiadaki muazzam ilerlemelere ve büyük ölçüde egemen Batı uygarlığının ahlâk kurallarına ve değerlerine rağmen insanoğlunun yarısının ciddi boyutlardaki yoksulluğu devam edebiliyor” (Pogge, 2006, s. 6) diye sorar. Benzer bir biçimde Malthus’un görüşlerinin, yaşadığı dönemdeki teknolojik ilerlemeleri ve kendisinden önceki Smith gibi ahlakçı, iktisatçı ve toplum bilimcilerin gözettiği ahlak kurallarını dikkate aldığımızda o dönem için bile ahlaki olarak savunulamaz ve adaletle bağdaştırılamaz olmasına rağmen nasıl benimsendiğine şaşırabiliriz. Ancak Malthus’un önerilerin arkasında bile aslında yoksulluğu azaltma isteği olduğunu fark ettiğimizde durum daha da ilginçleşir ve sadece günümüze dair olmayan bir açıklama gerektirir. Yoksulluğu kaçınılmaz gören Malthus, hiç müdahale edilmemiş olsa doğal olarak sağlanacak bir denge içerisinde minimumda seyredecek olan yoksulluğun, yoksullara yardım edilerek arttığı ve tüm toplumu tehdit eder hale geldiğini savunur. Onun için adil olan geriye kalacak olanların refah içinde yaşayabilmesi için gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bu tufanın bir an önce gerçekleşerek toplamda daha az insanın etkilenmesidir. Malthus’un bakış açısının kaba bir faydacılığın ürünü olduğu düşünülebilir. Ancak ardıllarına yol gösterecek kadar benimsenmiş olmasının bir sebebinin de çelişkili olsa bile kendisine ahlaki bir zemin bulmuş ve kuramını adaletle gerekçelendirmeyi unutmamış olması olduğunu kavradığımızda adaletin doğal ve evrensel doğası sorgulanır hale gelir.

Öyleyse basit ancak önemli bir sorunun bizi yönlendirmesine izin verelim: Yoksul olarak kabul görme ve tanınma beklentisi, sınırsız kar hırsıyla beslenen bir zenginleşme dürtüsünün hâkim olduğu bir dünyada nasıl meşru olabilir? Öncelikle bu sorunun, yoksulların, yoksulluğa dair anlam dünyasının, değişen toplumsal ilişkilere, ahlaki değerlere ve kamu uygulamalarına rağmen kabul görme ve tanınma beklentisinin var olduğunu bir hipotez olarak ortaya koyduğunu görüyoruz. Kapitalizmin gelişmesiyle iki temel sınıfın belirginleşerek karşı karşıya gelmesi ve yoksulluğa ilişkin bakışın zaman içinde değişmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu sorunun ortaya

²² Aktaran (Hunt, 2005, s. 117).

koyduğu zorluğun nedenini anlarız. Zenginleşmenin ve kâr dürtüsünün bir değer olarak yükselmesi toplumun geniş kesimlerinin “yoksul” işçilere dönüşmek zorunda olduğu bir toplumsal sisteme tekabül eder. Böyle bir durumda eski çalışmayan yoksulların yerini yeni çalışan yoksulların aldığını düşünebiliriz. Çalışmak toplumsal bir değer olarak yükselirken ve yoksulluk giderek itibarsızlaştırılırken çalışanların büyük bölümünün yoksul olmasının getirdiği ahlaki açmaz ortadadır.

Modern dağıtımcı adalet işte bu açmaz üzerine kuruludur. Yoksulluğun ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesi asıl toplumsal sorunun yoksulluk olarak kavranmasına, bu ise yoksulluğun kapitalizmden bağımsız tarih ötesi bir kavram olarak anlamlandırılmasına bağlıdır. Modern devlet yoksulluğu iktisadi kalkınmanın önündeki büyük bir engel olarak hedef tahtasına oturtur ve onunla “mücadele” eder. Toplumsal adalet yoksullukla mücadele olarak sürece yayılır ve sürekli bir uğraş haline gelir. Modern devlet elinde vergilendirme ve çeşitli yardımlar toplumsal adaleti ulaşılması gereken bir durum olmaktan çıkararak bir araca dönüştürür. Modern toplumlar da bu açmazın iki şekilde aşılma çalışıldığını savunabiliriz. İlerleyen kısımlarda da göreceğimiz üzere on dokuzuncu yüzyılda sermaye sınıfının akli ve devletlerin eliyle yoksulluğun tanımı yeniden yapılmaya çalışılmıştır. Bu projeyi özetleyen, yoksulluğun itibarsızlaştırılmasına paralel olarak çalışan yoksulların aslında yoksul olmadıklarına inandırılmasıdır.²³ Buna rağmen yoksulların, maddi yetersizliğin yakıcı somut gerçekliği karşısında yoksul olmaya inanmasalar bile yoksul kalmaları, başka bir deyişle on dokuzuncu yüzyılın çalışma koşullarının, yani somut gerçekliğin bu tahayyülü zayıflatması kaçınılmazdır. Diğer taraftan öncüllerinden daha karmaşık ve büyük bir toplumsal örgütlenme gerektiren kapitalizmin işlemesi, her şeye rağmen insanların birbirlerini önemsemesinin ahlaki ağırlığını kısmen korumasına bağlıdır. Sınıflı toplumların kapitalizmle perçinlenen maddi ve manevi eşitsizliklerine rağmen bu toplumları bir arada tutan bağlardan yitirilenlerin yerini başka türlerinin almış olması

²³ Refah devletini başarısız olmakla eleştiren Yeni Sağ’ın 1980’lerdeki reformlarında da bu eski düşüncenin izlerini görürüz. O dönemde de bürokratik vesayet altındaki yurttaşların refah devleti politikalarıyla edilgin bağımlılara indirgenerek dezavantajlı durumlarının güçlendirildiğini savunan Yeni Sağ’ın önerisi sosyal yardıma bağlananların bu yardımı alabilmek için çalışmasını öngören “çalışarak sosyal yardım” (*workfare*) programları olmuştur. Muhafazakârlar bu yöntemin sorumlulukları teşvik etme, insanları yoksulluk ve işsizlikten kurtarma konusunda refah devleti uygulamalarından daha başarılı olacağını ileri sürüyordu (Kymlicka, 2006, s. 227).

bunu mümkün kılar. Bu ise kapitalizm öncesi toplumlardaki aslında yine eşitsiz olan tanınma biçimlerinin bu kez iktisadi olmayan alanlarda yeniden kurulmasıyla mümkün olur. Yurttaşlık, sivil toplum, haklar ve hukuk, ahlaki duygularla bağı kalmayan piyasanın boşalttığı tanınma alanını formel olarak eşit bir biçimde sağlar. İş yapmak için kimseyi tanımaya, kimseye güvenmeye, kimseye inanmaya gerek olmayan bir bireyler-arası sözleşme dünyasında tanınmanın tek biçimi yurttaş olmanın getirdiği haklarla sağlanmaya çalışılır.²⁴

Kendisinden önceki “eski” sistemin tüm kötülüklerden sorumlu görüldüğü böyle bir dünyada piyasanın egemenliği hane halkının ve şirketlerin özerkliğine bağlıdır. Bu nedenle piyasa için rekabetçi, akıllı seçimler yapabilen ajanların varlığı esas kabul edilir. Yoksulluğun bu özerkliğe sahip olmayan bir kesimin özelliği olarak kavrandığını anladığımızda piyasayla olan bağlantısı ortaya çıkmış olur. Buradan “yoksulluk sorunu”na gelecek olursak, yoksulluğun piyasa koşullarında kendisinden kurtulunması gereken bir kimlik olarak yeniden tanımlanmaya çalışılması bu nedenle şaşırtıcı değildir ve elbette hangi çerçevede tanımlandığı toplumsal adaletten ne anlaşıldığına da bağlıdır. Ortaçağ’da yoksullukla adaletsizlik arasında bir bağ kurulabildiğini söylemek tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak bu bağlantının var olduğunu savunmak değildir. Hiç şüphesiz yoksulluk toplumsal bir olgudur, yani tarihseldir. Doğal bir fenomen olmaktan uzaktır. İnsanın kendi kendine başına gelmez ve yalnızca kendisini etkilemez. Kimilerinin yoksul olarak kabul görmesine bağlıdır ve bu nedenle yalnızca belli toplumsal ilişkiler çerçevesinde anlaşılabilir. Yoksulluğun “her zaman yoksulluk var olmuştur ve olacaktır” şeklinde ontolojizasyonu ya da onto-teolojizasyonu²⁵ insanlar arasındaki objektif toplumsal ve iktisadi ilişkilerin tahakküm ilişkilerine çevrildiğinin kanıtıdır. Bunun anlamı

²⁴ Burada savunulan fikir, kapitalizmle kapitalizm öncesi toplumlar arasındaki ayrımı belirginleştirmek üzere keskin bir biçimde ifade edilmiştir. Adam Smith’in maddi insani ihtiyaçlarla iç içe geçmiş ahlaki duyguların yönlendirdiği bir insani karşılaşma sahası olarak gördüğü piyasanın kapitalizmde aldığı biçim kesinlikle farklıdır. Ancak “özgür” emeğin paradoksal görünse de “zorunlu” olarak alınıp satılmasının karşılıklı olarak bir onaylama gerektirdiği için bir tanınma biçimi olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışmalı bir konudur. İkinci bölümde yer alan Fukuyama’nın tezlerini de tartıştığımız “Post-modernizmin Ardından Yeniden Adalet Arayışı” başlığı altında bu soruna geri döneceğiz.

²⁵ Yoksulluğun Ortaçağ’dan günümüze anlamının nasıl değiştiğini incelikli bir çalışmayla ortaya koyan Polonyalı tarihçi B. Geremek, erken Hristiyanlık ve Ortaçağ biçimlerinde, Tanrı’nın dünya üzerinde bir cezalandırma ve ibret olarak var ettiği yoksulluğun, aynı zamanda zenginlerin yoksullara yardımda bulunarak günahlarından arınmasını sağladığı düşüncesine dayanan bir etik (*ethos of poverty*) içinde algılandığından söz eder (Geremek, 1997).

yoksulluğun salt bireyin sahip olduklarıyla açıklanamayacak olmasıdır. Zaman ve mekân, kültürel değerler ve daha başka birçok etken üzerine düşünmek yoksulluğa dair algılarımızı kolaylıkla boşa düşürür. Toplumsal ilişkiler değişirken günümüzde iktisadi bir gösteren olarak yer etmiş “yoksulluk sınırı”nın değişmesi gibi yoksulluğun ölçütleri ve anlamı da değişir. Bununla birlikte yoksulluk sadece maddi kaynaklarla açıklanamaz. Yoksulluk aynı zamanda bireye yakıştırılan bir kimliktir ve yoksulun kiminle nasıl konuşabileceğini, hangi mekânlara girebileceğini, nereden ve nasıl yardım alabileceğini, parası varsa nasıl harcayabileceğini, eğer yeterince iş varsa nasıl işlerde çalışabileceğini belirler. Yoksulun yardım kurumlarıyla, sivil toplum kuruluşlarıyla, dini kurumlarla ve yoksul olmayanlarla hangi çerçevede, nasıl ilişkileneceği ve bu ilişkinin sınırları yoksulun kimliğinin ve yoksulluğa dair toplumsal imgelemenin koşuludur. Toplumun diğer kesimleri içinse, orta halli, zengin ya da maddi koşulları yoksulluktan belirgin bir biçimde olmasa da ayırt edilebilecek kadar daha iyi olanlar için, sınıftan kaçış imkânı sağlayan bir başka kimliğe sahip olabilmenin koşuludur. Bir başka deyişle yoksulların varlığı yoksul olmayanların onlardan ayrılmasını sağlar. Yoksulluk bir toplumsal ilişkidir derken bunu kastediyoruz.

Marx yoksulluk üzerine kurulu söylemin ideolojik temellerini ortaya çıkartarak yoksulluğa ideolojik olmayan eleştirel bir bakışın teorik ve metodolojik öğelerini geliştirmiş. Böylelikle yoksulluğu haklılaştıran ve sıradanlaştıran kaderci söyleme karşı çıkmıştır. Marx’ın sınıf ve toplumsal ilişkiler temelli bakışının yoksulluğu anlamak için sağladığı payandalar sayesinde yoksulluğu, verili olmayan bir kavram olarak kavrayıp, anlamının nasıl dönüştüğünü anlayabilmek için değişen toplumsal ilişkilere odaklanabiliriz. Annales Okulu’nun bu araçları kullanarak yaptığı tarih okumalarının sağladığı perspektif yoksulluğun anlamına ilişkin bakış açımızı zenginleştirmiştir. Örneğin Ortaçağ’ın sonuna doğru keskinleşen değişimlerin yoksulluğun yeni anlamlarına nasıl yön verdiğini Marx’ın ve Annales Okulu’nun izlerini takip ederek yorumlayacak olursak yoksulluğun hep aynı yoksulluk olmadığını görürüz: Ortaçağ’ın makbul yoksulunun yerini feodalitenin çözülmeye başlamasıyla birlikte özgür emek piyasasının işsizi alırken İngiltere’de I. Elizabeth döneminde çıkartılan “Eski Yoksul

Yasaları”nın (*poor laws*)²⁶ yerini yoksul tanımını iş göremez mülksüzlerle sınırlandıran 1834 tarihli yeni yoksul yasaları almıştır. Bu dönemeç yoksulluğun, iş gücü piyasasının yeniden şekillendirilmesi amacı doğrultusunda *laissez-faire* kapitalizminin İngiltere’de kazandığı biçime uyacak halde iktidar tarafından yeniden tanımlanmaya çalışıldığını gösteriyor. Ne var ki, çalışmadan yaşamaya yetecek kadar mülkü ve geliri olmayan herkese yoksul gözüyle bakan merkantilist İngiliz soylularının bakışından, toplumun daha büyük bir kısmını kapsayacak biçimde, daha genel bir kategori olarak kabul edilen yoksulluk için on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, iktidar tarafından farklı bir çerçeve çizilmeye çalışılması kelimenin anlamının tüm toplumun imgeleminde aynı keskinlikte değiştiğini göstermez. Değişen daha çok özgürleşen emek piyasasının kontrolünü sağlamakta zorlanan sermaye sınıfı ve iktidarların, değişen koşullarda, toplumsal kontrolü aynı yöntemlerle sağlamakta zorlanıyor oluşudur. İngiltere’de Eski Yoksul Yasaları’nın uygulamada doğurduğu asıl zorluklar yoksulların sayısından çok yoksulluğun tanımının değişen iktisadi ve toplumsal koşullarla bağdaşmaz hale gelmiş olmasıdır.²⁷

On dokuzuncu yüzyılın zorlayıcı koşullarıyla tanıştığımızda bunu daha iyi anlarız. Friedrich Engels’in *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu* (1997)’nda en ince ayrıntılarıyla tarif ettiği bu koşulların, değişen emek piyasasıyla birlikte kitlelerin gündelik hayatlarını dramatik biçimde etkilediği açıktır. Yoksulluk yasasının değişmesi de en başta bu durumla ilgilidir. Çiftliklerden çıkarak kentlere hücum eden gündelikçi emekçilerle yavaş yavaş genişleyen proletaryanın sayıca ulaştığı boyutlar 1830’a doğru o zamana kadar gözükmeyen potansiyel bir “artı nüfus” ortaya çıkartarak ücretleri aşağıya çekmiştir. Öyle ki “eski” yoksullarla yeni çalışan yoksulların durumu birbirine

²⁶ Eski Yoksul Yasaları’ndan Onur Kovancı’nın *Kapitalizm, Yoksulluk ve Yoksullukla Mücadelede Tarihsel Bir Deneyim: İngiliz Yoksul Yasaları* (2003, s. 20) adlı çalışmasındaki dönemlendirmeye dayanarak, 1536’dan itibaren küçük mahalli idare birimler üzerinden (*parish*) uygulanan yasaları, 1662 tarihli Yerleşim Yasası’nı ve 1795 tarihli Speenhamland uygulamalarını kast ediyoruz. .

²⁷ *İhtiyaçlar Mücadelesi* adlı çalışmasında Yoksul Yasası Reformu’nu örnek olarak gösteren Nancy Fraser, siyasal olanın sınırlarının nerede çizileceğinin toplumsal çatışmanın temel özelliklerinden biri olduğunu ileri sürer (Fraser, 2006, s. 17-18). Henüz on dokuzuncu yüzyılda karşımıza çıkan dağıtımcı adaletin yorum ufğunun belirlenmesi çabaları, değişen iktisadi ve toplumsal koşulların yarattığı sınıfsal baskıyla yakından ilgilidir. Buradan bakıldığında, Fraser’ın yaklaşımına paralel olarak bu süreci, kitlesellenen yoksulluğun, egemen güçlerce salt ‘ekonomik’ alana ötelenerek depolitize edilmesi çabası olarak değerlendirebiliriz. Ne var ki ‘kimin, ne için, neye ihtiyaç duyduğu’nu ifade eden dağıtımcı adalet söylemi resmi makamlarca üretilse de modern kamusal tartışmaların arenasına taşınmıştır ve Fraser’ın deyişiyle resmi dağıtım haritasından sızan (*leaky*) ya da kontrol dışı (*runaway*) ihtiyaçlar olarak (Fraser, 2006, s. 24)gayrı resmî söylemlerin “meşru” talepleri arasında ifadesini bulur.

yaklaşmış, müthiş ölçüde artan yoksulluk vergileriyle çalışan yoksulların ücretleriyle bu ücretler üzerinde baskı oluşturan işsiz yoksulların hayatta kalması sağlanır olmuştur. Engels bu değişen durumu şöyle tarif eder:

“(…) Tarımın uzun süre durağan kalması, işçi üzerinde şimdiki yükünü daha da ağırlaştırdı ve eski toplumsal dokunun dağılmasının sonuçları daha şiddetli biçimde etkisini gösterdi. “Fazla nüfus” gün ışığına derhal çıktı ve imalat yörelerinde olduğu gibi artan bir üretimin gereksinimleriyle hemen emilemedi. (...) Bu durumun zorunlu sonuçları şu oldu: İşçilerin kendi aralarındaki rekabet en yoğun noktasına ulaştı ve ücretler minimuma indi. Eski Yoksullar Yasası yürürlükte kaldığı sürece, işçiler bina vergisine eklenen bir verginin gelirlerinden ödenen bir yardım alıyordu; çiftçiler, olabilecek çok sayıda emekçiyi yardım isteminde bulunmaya zorlayarak ücretleri daha da düşürdüler. Artı nüfusun gerektirdiği daha yüksek oranlı yoksullara yardım vergisi, bu tutum yüzünden yükseltildi ve bir tedavi çaresi olarak (...) Yeni Yoksullar Yasası çıkarıldı. Ücretler artmadı, artı nüfustan kurtulunamadı ve yeni yasaların merhametsiz hükümleri, halkı büyük ölçüde tedirgin etti. (...) Yeni yasanın tek sonucu şuydu: Eskiden üç-dört milyon arasında yoksul vardı, şimdi bu sayı bir milyona indi; geri kalanlar, hâlâ yarı-yoksullar, yardım alamaz duruma geldi” (1997, s. 342-343).

Bu duruma sebep olan Malthus’un nüfus yasası ve onunla uyumlu olarak hazırlanan Yeni Yoksullar Yasası, Engels’e göre burjuvazinin proletaryaya karşı en açık savaş ilanıydı. Malthus alınan yoksullara yardım vergisinin ve yapılan yardımların tam anlamıyla saçma olduğunu düşünüyordu ve yapılan yardımların artı nüfusun korunmasına neden olarak daha fazla rekabet yarattığını ve bunun da ücretleri aşağı çekerek sistemi zora soktuğunu savunuyordu. Ona göre Yoksullara Yardım Kurumu’nun bir yoksulu çalıştırması da o ana kadar işi olan bir işçinin işsiz kalmasına sebep olacağı için saçmaydı ve bu sanayi yararına değildi. Bu nedenle artı nüfusu yararlı hale getirmek nafil bir çabaydı. Bunun yerine yapılması gereken, mümkün olan en az itirazla bu artı nüfusun “doğal” yollarla ortadan kalkmasını sağlamaktı. Çünkü Eski Yoksullar Yasası, yoksula yardımın cemaatin görevi olduğu gibi safça bir düşünceden yola çıkarak yoksulun, kendisine yardımı toplumun bir görevi olarak algılamasına sebep oluyordu. Öyle ki bu durum Yoksullara Yardım Komisyonu’nun²⁸ raporunda ifade edildiği üzere:

²⁸ 1832’de (eski) Yoksul Yasaları’nın işleyişini incelemek ve raporlamak üzere kurulan bir komisyon (Royal Commission into the Operation of the Poor Laws) İngiltere ve Galler’de çalışmalar yürüttü. Bu

“Sanayi için bir engel oluştuyordu. İhtiyatsızca yapılan evlilikleri için bir ödül; nüfusun kamçıysıydı ve ücretler üzerinde nüfusun yaptığı etkiyi saklayan bir perdeydi; çalışkanı ve dürüstü enayi yerine koyan, tembeli, basiretsiz ve kötüyü koruyan ulusal bir sistemdi; ‘aile bağlarını’ tahrip ediyordu; sermaye birikimini önlüyordu, var olan sermayeyi çökertiyordu ve emlak vergisi yükümlüsünü yoksulluğa sürüklüyordu; gayrimeşru çocuklara gıda sağlamak için bir primdi” (Senior, 1905).²⁹

Engels durumun vahametini Yoksullara Yardım Komisyonun ağzından şöyle aktarır: “Biz siz yoksullara var olma hakkını bahşediyoruz ama yalnızca var olma; çoğalma hakkınız yok, insana yaraşır bir yaşama hakkınız da yok. Siz haşeratsınız; sizi başka haşeratı yok ettiğimiz gibi yok edemiyorsak da en azından haşerat olduğunuzu bileceksiniz; dünyaya ya doğrudan doğruya, ya da başkalarını tembelliğe ve işsizliğe yöneltmek dolaylı biçimde başka “fazla”lık yaratmamanız için en azından denetim altında tutulacaksınız. Yaşayacaksınız ama “fazlalık” olmaya heveslenebilecek olanlar için korkunç bir uyarı olarak yaşayacaksınız” (Engels, 1997, s. 371). 1834’te Parlamento’da onaylanan bu yasayla para ve gıda yardımları kaldırılmış ve böylece yoksullar için geriye Yoksul Yasaları Bastille’i olarak da bilinen, koşulların dayanılmaz derecede kötü olduğu³⁰ Yoksullar Çalışma Yurdu’na (*workhouse*) kabul edilmekten başka çare kalmamıştır.

Ortaçağ’ın hiyerarşik toplumunda yoksulluk ezenlerle ezilenler arasında, ezilenlerin sefaletle, ezenlerinse hayırseverlikle kurtuluşa erdiğine inandığı bir toplumsal ilişki olarak karşımıza çıkarken, yoksul bir “statü” sahibidir. Ancak tüm bunlar bu durumun on beşinci yüzyıla doğru değiştiğini gösterir. Örneğin Fransa’da on beşinci yüzyılda nüfusun yüzde yirmi, yirmi beşlik kesimi avaredir (Gueslin, 2013, s. 28). Daha fazla iş gücüne ihtiyaç duyan ve yavaş yavaş kurumsallaşan kapitalizmle

çalışmalar sonucunda ortaya çıkan “*Poor Law Amendment Act 1834*” ya da kısaca Yeni Yoksul Yasası (*New Poor Law*) bedensel olarak çalışmasına engel olmayanların da yoksul yardımından faydalanabildiği ödenek sistemine (*allowance system*) ve çalışabilir durumdaki yoksulların yetkililerce gezdirilerek sermayedarlara ucuza kiraya verilmesine (*roundsman system*) karşı olan Oxford Üniversitesi profesörü Nassau Senior ve bir Benthamcı olan Edwick Chadwick’in içinde yer aldığı bu komisyonun önerileri doğrultusunda hazırlanmıştır.

²⁹ Aktaran (Engels, 1997, s. 370).

³⁰ Engels bu yurtlardaki koşulları, yapılan röportajlara ve yayınlanan diğer kaynaklara atıflarda bulunarak örnekleriyle aktarır. Koşullar o denli kötüdür ki yoksullar cezaevine girebilmek için sık sık suç işlerler. Sadece günlük ihtiyaçların giderilmemesi değil, işkenceye varan kötü muamele, tecrit ve çocuklara bile uygulanan insanlık dışı cezalar bu yurtlar için sıradanlaşmıştır. Ancak Engels ilk defa gerçekleşenin, bu yasayla varlıksız insanların sadece sömürülmek için var olduklarının sermaye sınıfı ve iktidar tarafından, açıkça ve korkusuzca beyan edilmesi olduğunu belirtir (Engels, 1997, s. 371-377).

birleşen bu iktisadi yük ve artan suç oranları yoksulluğa dair algının değişmesine, Ortaçağ'ın makbul yoksulunun "kötü yoksullar"a dönüşmesine sebep olmuştur.³¹ Özellikle kriz dönemlerinde (Yüzyıl savaşları, kara veba, vb.) durum daha da kötüleşmiştir. Değişen bağlam ve toplumsal koşullar toplumun acıdığı ve sayesinde vicdanını sorgulayarak sahip olduklarına şükretmesini sağlayan dilencilerin "sahte yoksul" (*faux pauvre*) olarak hasta, sakat ve yaşlı olan "gerçek yoksul"dan (*vrai pauvre*) ayrılmasını getirmiştir (Kitts, 2008, s. 38). Bu süreç yoksulların baskıcı yöntemlerle karşılaşacağı ve şeytanlaştırılacağı bir dönemi işaret eder. Benzer biçimde "hak edilmiş yoksulluk" ile "müstahak yoksulluk" ayrımının ortaya çıktığı bu dönemde yoksullar artık Nuremberg gibi şehirlerde yardıma gerçekten muhtaç olup olmadıklarının anlaşılması için incelenmeye tabi tutuluyordu. 6 aylık bir süre için yardım toplamasına izin verilen bu yoksullar sadece şehrin yerlisi olabiliyordu ve şehir dışından olan dilencilerin üç gün içinde şehri terk etmesi isteniyordu. Prusya'da dilencilerin sadece kendi köylerinde dilencilik yapmasına izin veriliyor Viyana'daysa dilencilerin tanrıya layık olup olmadığının anlaşılması için bir soruşturma yapılıyordu (Kemnitz, 1996). On sekizinci yüzyılda dilencilik artık tanrının lütfu olarak görülmüyordu. Dilencilğin düzeltilebilir kişisel bir davranış bozukluğu olarak anlaşılmaya başlanması büyük hastanelerin kurulması ve bunlar içinde dilencilere ayrılmış nezarethanelerin inşasıyla birlikte yürür. Önceleri çalışma yoluyla dilencilerin eğitilmesi denenir. Ancak durum on dokuzuncu yüzyılda da kente göçün hız kazanarak sürmesinin de payı olan işsizlik ve sürekli tekrarlanan krizler Fransa'da 1810'da yürürlüğe giren ceza kanununda dilencilğin suç olarak tanımlanmasına kadar kötüleşir. Eli ayağı tutanlara hapisane, yaşlılara bakım evi, hasta ve ölü olanlara ise hastane reva görülür olmuştur.

1601'de sadece dilenciler ve göçmenler değersiz yoksullar olarak görülürken 1834'e gelindiğinde tüm bağımlı yoksulların değersizleşmiş olması yoksulluğun anlamına ilişkin ciddi bir dönüşümün gerçekleştiğinin kanıtıdır. Kişinin hâkim

³¹ Bu durumun Ortaçağ'ın sonuna doğru değişmeye başladığını vurgulamıştık. On sekizinci yüzyılda yoksulluğa bakışın değişmesinden kastımız on sekizinci yüzyıldan hemen önce yöneticilerin yoksullara, serserilere ve başıboşlara bakışının çok daha hoşgörülü olduğu anlamına gelmez. On beşinci yüzyılda da yoksullara karşı acımasız yasalar vardır. Bir VIII. Henri yasası serserilerin kırbaç cezasına mahkûm edileceğini öngörür. Bir yük arabasına bağlanan bu serseriler bedenlerinden kan fişkırıncaya kadar kırbaçlanacaklardır. Ancak bundan sonra hapsedileceklerdir. Aynı kralın daha sonraki yasası ise cezaları birtakım ek hükümlerle ağırlaştırır: Tekrar halinde serserinin yeniden kırbaçlanması ve kulağının yarısının kesilmesi gerekir; ikinci tekrarda serseri asılacaktır (Suret-Canale, 1999, s. 21).

karşısında üzerindeki elbiseler hariç beş poundtan daha azına sahip olduğuna yemin ederek kazandığı bir statü olarak yoksulluk 1495’de yoksullara tanınan bir haktır. Bu sayede mehkeme masraflarını ödemedi dava açabilme hakkına kavuşan devletin yasal haklarının tanınması için ayrıcalık tanıdığı bu kişiler (ki bu anlamda hukuki bir tanınmadır) yasal hizmetlerden ücretsiz olarak faydalanabilirlerdi (Lees, 1998, s. 39-40).³² Ancak erken endüstri toplumlarında yoksulluğun hak sahipliğini ifade eder hale gelmesi buna paralel olarak giderek olumsuz bir kavrama dönüşmesine engel olmamıştır. Disiplin ve kendine çekidüzen vermenin, kendi başının çaresine bakabilmenin bir ahlaki değer olarak yükselmesi yoksulluğun ahlaki yozlaşmışlıkla ve suçla ilişkilendirilmesini doğurur. Yoksullaşma ve yoksulluğun maddi-manevi bir çürümeye dair derin bir toplumsal korkuya dönüştüğü bu süreçte şehir kirliliği ve hastalıkların yayılması yoksullukla bağlantılı olarak görülmeye başlanmıştır ve bunun nedeni ekonomik olmaktan çok ahlakidir. Başka bir deyişle endüstri toplumları kendi içlerindeki pislığe, çürümeye ve hastalığı karşı tepkilerini bağımlı yoksulluğun figürlerine transfer etmiş ve bu sayede arınmıştır (Lees, 1998, s. 41).

Almaya’da ve kapitalizmin geliştiği diğer Avrupa ülkelerinde de dönemin ruhu farklı değildir. Gelişen kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkilerinin ücretler üzerinde oluşturduğu baskı ve yoksulluğun yaygınlaşması neticesinde yoksulun kamu tarafından kabulü zorlaşmış, “makbul yoksulluk”un ortadan kaldırılması için daha sıkı bir toplumsal denetim ve itibarsızlaştırma yöntemleri devreye sokulmuştur. Ne var ki yoksullara ilişkin “bırakınız ölsünler” tavrı ile “devlet yardımıyla hayatta kalsınlar” yaklaşımı arasında bir yönden paralellik olduğu düşünülebilir. İkisi de yoksulluğu yöneten bir aklın aritmetik formülleri olarak karşımıza çıkar ve Fleischacker’in savunduğunun aksine ortaklaşılan bu nokta bir tarafın kötülüğünden kaynaklanmamaktadır. Modern bir aklın ürünü olarak karşımıza çıkan bu düşünce Herbert Spencer’in açık yüreklilikle dile getirdiği üzere hükümetin, yasal anlamda iyilik

³² Lynn H. Lees, *poor* (fakir) ile *pauper* (yoksul) arasında ayırım yaparak dönüşümü bu kavramsal geçiş üzerinden yorumlar. Ona göre bu dönüşümü anlamlı kılan devlet dilinde belirli haklara sahip olan yoksulun (*pauper*) başka toplumsal yan anlamlarının da olmasıdır: “Geç on beşinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar basitçe hayırseverliğe ihtiyaç duyan çok fakir kişilere de denirdi. (...) Özellikle romancılar için yoksul fakirlikten daha dramatik bir kelimeydi ve uç noktada muhtaçlığı ifade ediyordu. Ancak on sekizinci yüzyılın ortalarında kelime çok daha kısıtlı olmakla birlikte olumsuz bir anlam kazanmıştır ve erken on dokuzuncu yüzyılda bu anlamıyla hâkim hale gelmiştir” (Lees, 1998, s. 40).

organize etmek için değil, zararı önlemek için var olduğu düşüncesine bağlıdır. “Acı çekmenin çoğu tedavinin ta kendisi ve engellenmesinin engellenmesiye ilahtır” (Spencer, 1981, s. 46) diye yazan Spencer asıl adaletin dağıtımcı adaletin engellenmesi olduğunu savunur. Tüm bunlar dağıtımcı adaletin tek bir sınıfsal perspektifin ürünü olmadığını gösterir.³³ On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren adaletle dair bakışların arasındaki farkın iyice açılması ve anlamının sınıfsal konumlara göre farklılaşması bunun kanıtıdır. Yoksulluğu zenginliğin koşulu olarak gören Mandeville’ci düşüncenin çeşitli varyasyonlarına karşı Rousseau’dan Kant’a, Smith’den Paine’ye, yoksulluğu büyük bir toplumsal sorun olarak gören düşünürler yurttaşlığın, birlikte yaşamının ya da insan haklarının bir gereği olarak yoksullara yardımı gerekli görmüşlerdir. Fleischacker’in kabul ettiği üzere, on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde hükümetin görevi olarak algılanan dağıtımcı adaletin “sadece yoksul yardımına ilişkin değil ancak bir hak olarak yoksulluğun kendisini sona erdirmek üzere düzenlenmiş ölçütlere yönelik de işçiler ve onların savunucuları arasında gerçekleşen bir mesaiye paralel olarak” (Fleischacker, 2013, s. 157) geliştiğini görürüz. Ancak farklı sınıfsal konumlar arasındaki çekişmelere hiç şüphesiz sahne olmuş olsa da dağıtımcı adaletin konusu belli bir üretim ve bölüşüm sisteminin koşulları içerisinde oluşmuştur. Başka bir deyişle, “modern bir söylem olarak dağıtımcı adalet”in yoksulluğu bir toplumsal ilişki biçimi olarak değil de salt bir paylaşım sorunu olarak ele almayı gerektirmesi tarihsel olarak kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkileri bağlamında anlamlı olmasından ileri gelir.

1.1.2. Faydacılık ya da Eşitsizliği Savunmak

Toplumsal kaynakların, zenginliğin ve servetin bölüşümü sonucunda ortaya çıkan durumdan hareket ederek, yoksulluğu, aşırı eşitsizliğin toplumsal bir sorun haline gelmiş biçimi olarak kavradığımızda, bunun anlamı, eşitsizliğin belirli boyutlara ulaştığı zaman gayri meşru hale geldiğidir. Ancak tam olarak ne zaman öyle olduğu muğlâk

³³ Refah politikalarının tarihine Avrupa emek piyasasının kapitalist evriminden yola çıkarak sınıfsal bir perspektiften bakan Marksist gelenek içinde sınıf kategorisinin kullanımının devletin rolünü ve refah politikalarını gündeme getirerek gerçekleşmesini sağlayan motivasyonları basitleştiren örnekler olduğunu yazan Lynn H. Lees, C. Lis ve H. Soly’nin, *Poverty and Capitalism in Pre-industrial Europe* (1982) adlı çalışmasını buna bir örnek olarak gösterir. Kaynak odaklı bakış açısı yerine yoksulluğun kültürel tanımlarına yer veren bir yaklaşımı benimsediği *The Solidarities of Strangers* adlı çalışmasında, kavramın toplumsal kontrol amaçlı kullanımı üzerinde ısrar etmenin, yoksullar tarafından pragmatik olarak nasıl kullanıldığını, bir kimlik olarak ne ifade ettiğini gölgelediğini savunur (Lees, 1998, s. 4).

kalmak zorundadır. Kapitalizmde “yoksul”un toplumla bağı, yoksulluğun sadece kendi sorunu olmaktan çıktığı, yoksul olmayanların hayatını da etkilediği ölçüde oluşur. Başka bir deyişle yoksulluk ancak salt bir yeniden dağıtım sorunu olarak ele alındığında toplumsal adaletle ilişkili hale gelir. Bu, toplumdaki yoksul sayısının artmasının bir sonucu değildir. Yoksulluğun, devletin, dağıtım politikalarıyla üstesinden gelmesi gereken bir sorun olarak kavranması onun artık “toplumsal” olmasına rağmen, toplumun çözemeyeceği bir sorun olduğunu gösterir. Yoksulluğun modern adaletin bakış açısından bu şekilde ele alınmasının ortaya çıkardığı çelişkili durum, yoksulluğun sürekli üretildiğinin göz ardı edilmesiyle çözülmüş görünür. Yoksulluğun bir sonuç olarak nasıl ortaya çıktığı sorgulanmaksızın, mevcut ve baş edilmesi gereken bir sorun olarak ele alınması, aslında onu üreten koşullar toplumsal olsa da çözümünün yoksul sınıflarla onların yoksullaşması pahasına zenginleşen sınıfları karşı karşıya getirmeden aranması gerektiği düşüncesinden türer. Kapitalist üretim ve bölüşümün gerçekliği, toplumsallığın, modernite öncesinin sınıflar ve tabakalar arası karşılaşmalar olmaksızın, modern devletler eliyle yeniden kurulmasını gerektirir. O nedenle modern bakış açısı yoksullukla “savaşmak” üzerine kuruludur. Yoksulların sayısının azaltılması bir yana, yoksulluğun yeniden tanımlanmasıyla bu sağlanmaya çalışılır. Vergiler, yoksul yardımları ve kamu harcamaları gibi kaynak aktarımlarıyla ya da asgari ücret ve geçim standartlarıyla yoksulların durumunun iyileştirilmesi amaçlanır.

Çelişkinin modern devlet ve adalet anlayışı için çözümü, toplumda var olan kaynakların, zenginliklerin ve servetin paylaşılması sonucunda ortaya çıkmış bir durumun, bu durumu ortaya çıkaran söz konusu kaynak, zenginlik ve servetin üretilmesi sürecinden bağımsız olarak değerlendirilmesinde yatar. Böylece yoksulluk adaletle ilişkili olmasına rağmen adaletsizlikle ilişkili olmaktan çıkar. Modern dağıtımcı adaletin ilk bakışta sorunsallaştırdığı aşırı eşitsizliğin bir adalet sorunu olarak ortaya konmasının radikallığı, onun aslında sürekli olarak kapitalist sistem tarafından yeniden üretildiğinin on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde çoktan anlaşılmış olmasına rağmen, savunucularının bununla yüzleşememesiyle gölgelenir. Yoksulluğun, paylaşımında aşırı eşitsiz konumların bir ucu olarak değerlendirilmesi doğal olarak modern dağıtımcı adaletin tutarlı olmak adına yüzleşmesi gereken başka bir sorunu görünür hale getirir. Bu, eşitsizliğin diğer ucundaki zenginlik “sorunu”dur ve bu sorun zenginliğin karşılıklı yarar sağladığı

görüŖüyle bertaraf edilir. İstenmeyen aşırı eşitsizliklere rağmen dağıtımcı adalet için zenginliğin değil de sadece yoksulluğun toplumsal bir sorun olarak ele alınmasının elbette bir anlamı vardır. Kendisiyle mütemadiyen “savaşılmaması” gereken yoksulluğun sürekliliği kapitalist mülkiyet rejiminin ve onu garanti altına alan modern devletin sürekliliğinden ileri gelir. Daha da önemlisi, Quentin Skinner’inki gibi alışmalar (Skinner, 2014) bize toplumsal adaletin modern karakteri altındaki seküler ahlaki boyutu oluşturan eşit ölçüde dikkate alınma; şans, kaynak ya da fırsat eşitliği gibi fikirlerin modern rasyonel akılla bağlantılı olduğunu gösterir. Modern iddia toplumsal adaletin eşit ölçüde dikkate alınma ilkesini kabul etmesi gerektiği üzerine kuruludur ve bu eşit haklarla desteklenir.³⁴ Ancak asıl mesele bu eşit ölçüde dikkate alınmayı tanımlamaktır. Toplumsal adaletin modern karakteri bir şekilde Locke ve Rousseau’dan Kant’a dek uzanan hak ve toplum sözleşmesi geleneklerinin barındırdığı rasyonel rıza ilkesini bireysel eylem ve yargıya rehberlik etmede anlamlı olan ahlaki bir yordam olarak kabul etmekle ilgilidir. Bu boyutuyla aslında sorun modern toplumsal adaletin, dağıtımcı iradesinde başvurulacak gerekçelendirme, meşrulaştırma zeminini sağlama sorunudur. Dağıtım ilkelerini belirleyen aklın adalete bakışı bu rasyonaliteyle şekillenmiş olduğu ölçüde toplumsal sözleşmenin modern ve meşru zemini sağlanmış demektir.

Ne var ki bu modern rasyonaliteden toplumsal adalet için yalnızca tek bir ilkeler sistemi çıkarılabileceği anlamına gelmez. Her zaman daha rasyonel bir seçeneğin olabilirliği farklı ilkelere çıkacak muhakemeleri besler. Rawls’un yaklaşımı buna bir örnektir. Oyun teorisinden hareket eden *maximin* yöntemi herkes için en faydalısının toplam faydanın maksimum olduğu ama gerçekleşme ihtimali çok düşük olan seçenek yerine en iyi ikincinin (*second best*) daha mümkün ve dolayısıyla daha makul olduğu sonucuna varır (Rawls, 2017, s. 176-187). Böylece eşitsizlikler ne kadar çok olursa olsun toplam faydayı azamileştiren seçeneği savunan kaba faydacılık çöpe atılır. Bunun yerine rasyonalizm ile bireylerin adalete ilişkin sezgilerine duyarlı, deontolojik bir adalet arayışının sonuçları itibariyle tesadüfen örtüştüğü bir durumla karşılaşırız. Rawls

³⁴ Modern iddia bu fikri desteklese de hakların bireylerin eşit ölçüde dikkate alınmasına yönelik tek bir sınırlı bakış açısını tanımlayarak işlediği savunulabilir. Marx bunun farkına varmış ve insan haklarını biçimsel kalmakla eleştirmiştir. Ancak Kymlicka’nın da belirttiği üzere, Marx da eşitler olarak davranma düşüncesine sıcak bakmadığı için değil, hakların bu ideale ulaşamadığını düşündüğü için insan haklarına karşı çıkar (Kymlicka, 2006, s. 239).

için bu modernitenin epistemolojik çelişkilerini aşmanın bir yolu gibidir. Ancak adil olanın ne olduğu yolundaki sorgulamada aradığı çıkışı yine modern epistemolojide bulur. Bu anlamıyla Rawls'un yaklaşımı da öncelleri toplum sözleşmelerinden daha az modern değildir ve yöntem olarak karşısında dursa da çalışmaları aslında faydacı aklın bir eleştirisi olarak değerlendirilmez. Rawls'un Bentham'cı faydacılıkla Kant'çı etik arasında kurduğu karşıtlık üzerinden ulaştığı sonucu şaşırtıcı olarak “akılcı ve makul” olarak tanımlaması modern toplumsal adaletin karşılıklı yarar ilkesi ve faydacılıkla olan sıkı ilişkisini gösterir. Faydacılık dağıtımcı adaletin yükselişinde en az Kant etiğinin eşitlik idealleri kadar etkili olmuştur. Modern dağıtımcı adaletin kaderi bu anlamda savunduğu ilkelerin ahlaki savunusunun gerektirdiği “ortak doğru”larla o doğruları savunacakların ortak çıkarlarının gerektirdiği “ortak iyi”nin örtüşmesine bağlıdır. “Adil” olanla “iyi” olanın örtüştürülmesi çabası, liberalizm içinde hangisinin öncelikli olması gerektiği tartışmalı olsa da bu anlamda ortak bir çabadır ve Rawls'da da karşımıza çıkar (Rawls, 2017, s. 423-428).

On dokuzuncu yüzyıldan günümüze uzanan liberal düşüncenin piyasaya olan güvenin yanında diğer önemli bir ayağı da faydacı prensiplerdir. “En çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu”nu temel alan faydacılığın İngiliz düşünce tarihinde kökleri daha eskilere uzansa da ilk kez ahlaki bilime dönüştürmeyi hedefleyen Jeremy Bentham'la bir felsefe okuluna dönüştüğüne tanık oluruz (Kovancı, 2003, s. 72). Faydacılık insanın doğa tarafından haz ve acı arasında bir tercih yapmaya zorlandığı ve bunun tüm düşüncelerimizi ve eylemlerimizi acıdan kaçarak hazzı ulaşmaya yönelik olarak belirlediği kabulünden yola çıkar. Bu ikisinin gözetilmesi yani fayda, hakkın, hukukun, eşitliğin, adaletin ve ahlaki değerlerimizin diğer tüm bileşenleri için belirleyicidir. Başka bir deyişle adil-adaletsiz gibi kavramlar tek başlarına bir şey ifade etmezler (Bentham, 1970, s. 13).³⁵ Bu bakış açısından ilk bakışta yoksulluk söz konusu olduğunda duyarsız kalmanın doğru olacağı düşünülebilir. Ancak bu doğru tam olarak değildir. Faydacılığın günümüz de oldukça çeşitli biçimlerinin var olduğunun altını çizmekle birlikte Bentham gibi faydacıların toplumsal çıkarların bireysel çıkarlara tercih edilmesi yönündeki ilkeyi, toplumda sınırlı bir eşitlik ve güvenlik sağlayacak oranda bir paylaşımı kabul edecek şekilde yorumladıklarını görürüz. Geçim araçlarının temin

³⁵ Aktaran (Kovancı, 2003, s. 73).

edilmesi, refahın yaratılması, eşitliğin ve güvenliğin sağlanması gibi toplumsal çıkarların toplamda en fazla olabilmesi için Bentham çatışan unsurların bir denge içerisinde olması gerektiğini ileri sürer. Örneğin eşitsizliklerin giderek artmasının neticede insanların zor kullanarak birbirinin mülküne el koymasına sebep olacağı, bunun da kamu güvenliğini ciddi anlamda ve önüne geçilemez bir biçimde tehdit edebileceği sonucunu çıkarır.³⁶ Fakat diğer taraftan, eşitlik arzusu çalışan emekçilerin koşullarıyla düşkünlerin durumu arasında fark kalmayacak denli aşırı boyutlara ulaştığında da çalışkan olmak için bir sebep kalmayacak ve üretim verimliliği düşerek toplam toplumsal faydanın yine azalmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla eşitlik güvenliğin zedelenmeyeceği ölçülerde ve daha da önemlisi buna uygun yöntemlerle sağlanmalıdır. Bu nedenle tasarruf ve gönüllülük üzerinden bir yoksul yardımı öngörmüş, bunun yeterli olmadığı noktadaysa hapishanelerde tutsakların sürekli denetim altında tutulabilmesi için tasarladığı *panopticon*'un³⁷ sadece hapishaneler için değil, çalışma evleri, yoksul evleri, imalathaneler, hatta akıl hastaneleri, hastaneler ve okullar için de uygulanabileceğini savunmuştur (Bentham, 1995, s. 34).³⁸ Bentham'ın önerdiği plana göre bu denetimli çalışma evlerinde çalıştırılan yoksullar orada kamunun kendilerine bakım için ayırdığı kaynakların bedelini karşılayacak kadar bir üretimde bulunmayı başardığında çıkış bileti alabileceklerdir. Bu işler Ulusal Hayır Şirketi'nin (*National Charity Company*)³⁹ eliyle yürütülecek, kimlerin bu çalışma evlerine kabul

³⁶ Bentham'ın bu düşüncelerini kaleme aldığı dönem 1789 Fransız Devrimi sonrasıdır. Bu nedenle kendisi aşırı yoksulluğun toplumda yaratabileceği hoşnutsuzluk seviyesine karşı duyarsız kalınmayacağına ikna olmuştur. Yine de yeniden dağıtım konusunda oldukça temkinli bir düşünür olduğu söylenebilir. Bentham'ın refah devleti örneğin karşılıksız yardımı kesinlikle reddetmesinde olduğu gibi yoksulluklara yardım konusunda günümüz refah devletinden oldukça farklıdır. Ancak yoksulluğun kamu güvenliğini tehdit edebilecek unsurlarını ayırt ederek bunların kontrol altında tutulması gerektiği düşüncesi yoksulluğu başta devletin ilgilenmesi gereken bir mesele olarak gören refah devleti anlayışıyla örtüşür. Bentham'ın refah devleti anlayışı da her ne kadar yoksullara karşı çağdaş refah devletlerine göre çok daha "acımasız" olsa ve bu anlamda Malthus'un önerilerinden aşağı kalmasa da yoksulluğun devlet eliyle düzenlenmesi gerektiği üzerine kuruludur ve tebaasının sadece bir bölümünün değil genelinin toplam refahını gözler.

³⁷ Hücrelerin ortada yer alan gözetleme kulesinin etrafında dairesel olarak sıralandığı bu mimari yapıda gözetleme odası hücrelerde kalanların ne zaman gözlemlenip ne zaman gözlenmediklerini anlayamayacakları şekilde tasarlanmıştır. Böylece disiplin zor kullanmaya gerek kalmaksızın bir oto kontrolle sağlanır. Böylece iktidarın kapatılanlarca içselleştirilmesi hedeflenir (Foucault, 1992).

³⁸ Aktaran (Kovancı, 2003, s. 78).

³⁹ Ulusal Hayır Şirketi, Bentham'ın yoksulluğu kontrol altında tutmak için öngördüğü sistemin en önemli bileşenidir. Bentham buraları çalışabilecek durumda olan yoksullar için bir sigorta gibi düşünmüştür. Bu sigortayı satın alanlar bedelini emeklerini kiraya vererek öderler. Şirket bu anlamda doğanın olasılıkları ve piyasaların dalgalanmasına karşı güvenli bir liman, Bentham'ın refah devletinin ta kendisidir (Bahmueller, 1981, s. 108).

edileceğine şirket karar verecek, ekstra masrafa sebep olan et yemeklerine son verilecek, harçlıklar kısıtlanacak, her şeyden yeterli olduğu ölçüde sınırlı miktarda verilecektir (Kovancı, 2003, s. 80).

Yoksulluğu “herkes için faydalı” bir hale gelecek şekilde yönetme ve hatta karlı hale getirme düşüncesine kaynaklık eden bu bakış açısının faydacılıkla bağdaştığı açıktır. Ancak faydacı yaklaşım da zaman içinde oldukça değişmiş ve dönüşmüştür. Sosyal bilimlerin tarihini faydacılıkla ilişkisi üzerinden okuyan Alain Caillé, bu ilişkiyi zaman zaman gerilimli bir ilişki olarak kavrar fakat yine de faydacılığın zaman içinde güçlendiğini savunur. Sosyal bilimlerde faydacılığın önce klasik sosyal bilimlerdeki haliyle 1770’lerden itibaren dağınık faydacılıktan baskın ama dengeli bir faydacılığa, ardından da 1970’lerden itibaren baskın ama dengeli faydacılıktan genelleştirilmiş ve yumuşatılmış faydacılığa olan serüvenini anlatır. (Caillé, 2007: 21-67). Bu çalışmada ekonomi politik, sosyoloji, felsefe, antropoloji ve psikolojide faydacılığın izleri ustalıkla ortaya çıkartılır ve tartışılır. Caillé’ye göre faydacılığın bilimler üzerindeki güçlenen etkisi moderniteyle doğrudan bağlantılıdır ve bu bağlamda üç kurum, modernleşmenin özgürleştirme projesinin kılavuzu olmuştur:

“Piyasa, maddi çıkar oyununu, bu oyuna sızmış olan kişiler arası ilişkilerin muğlaklığından kurtularak özgürleşmeyi sağlayacaktı. *Ulusal demokratik devlet*, şiddet ve otorite üzerine kurulmuş iktidarın yerine, piyasada şekillenen maddi çıkarların temsilcileri arasında yapılacak seçimi getirecek ve piyasanın potansiyel bir tehlike arz eden düzensizliklerini ve sarsıntılarını düzeltme görevini üstlenecekti. Ve nihayet *bilim*, akıldışı inançlardan kurtulmayı sağlamalı ve meşru simgeseli, kendisi de çıkarların akılcılığının teminatı olan aklın çıkarlarını ifade edeceği şekle indirgeyebilmeliydi” (Caillé, 2008: 48).

Aslında orijinal metni 1980’li yıllarda kaleme alınmış bir eser olan *Faydacı Aklın Eleştirisi*’nin yazarı, 1970’lerden itibaren yumuşatılmış ve genelleştirilmiş bir faydacılığın bilimlere hâkim olduğunu yazmış olsa da, eserinin 2003 yılı baskısında önemli bir ek not ilave etmiştir. Bu kısmı da çalışmasından olduğu gibi aktararak neoliberalizmin⁴⁰ ağırlığını hissettirdiği ve düşünürler tarafından gözlemlenebilir hale

⁴⁰ Neoliberalizm burada Pierre Dardot ve Christian Laval’in kullandığı anlamda, “insanların evrensel rekabet ilkesi uyarınca yönetilmesinin yeni bir tarzını belirleyen söylemlerin, pratiklerin, düzeneklerin bütünü”, “çağdaş kapitalizmin aklı” ve yönetim zihniyetini ifade etmektedir (Dardot & Laval, 2012, s. 2).

geldiği 1990’lı yıllardan sonra önermelerinde nasıl önemli bir değişikliğe gittiğine bakalım:

Son on yılda yaşanan değişimler, bu dönemde sunulan çözümlemeleri hem geçersiz kılmış hem de tam manasıyla onaylamıştır. Faydacılık, ölçüye sığmaz oranda genelleşmiştir. Buna karşın, yumuşamaya uğramamış, hatta bunun tam tersi gerçekleşmiştir. 1989 yılında bu kitapta incelediğim düşüncelerin Berlin duvarının yıkılmasından bu yana geçirdikleri dönüşümün, bizzat gerçekliğin köklü bir şekilde altüst oluşu süreci içinde nasıl billurlaştıklarını görmek gerçekten şaşırtıcı oldu. Öznenin, *homo ethicus*, *homo politicus*, *homo religiosus*, *homo sociologicus*, *homo sportivus*, vb. veçhelerine dair kuramların tek bir *homo economicus*⁴¹ bünyesi içinde buharlaşması, küreselleşme ve ultra liberalizmin de yardımıyla, sonunda, eski düzenlenme biçimlerinin pratikte, kısa vadeli çıkar ve karlılık düşüncesi tarafından temellük edilmesine vardı (Caillé, 2008: 64-65).

Faydacılığın bu biçimi Caillé’nin savunduğu üzere baskın gelmiş olsun olmasın çeşitli biçimlerinin çağdaş adalet kuramları içinde yer ettiğini kabul etmek gerekir. Kaynakların dağıtımı konusunda faydacılığın bazı biçimlerinin diğerlerinden daha “cömert” olabildiği bir gerçektir. Hatta Will Kymlicka faydacılığın, topluluğun zayıf ve sevilmeyen üyelerinin, çoğunluğun yararı uğruna gözden çıkarılmasını haklı gösterebilmek için olduğu kadar, adil olmayan bazı ayrıcalıkları çoğunluğun zararına elinde bulunduranlara yüklenmek için de kullanıldığını yazar (Kymlicka, 2006, s. 67). Günümüzde faydacı görüşler “çıkarların eşit değerlendirilmesi” gerektiği ilkesinden yola çıkan daha eşitlikçi biçimlerden doğrudan kaynak dağıtımına daha şüpheci yaklaşan biçimlere kadar geniş bir yelpaze sunar. Ancak bu klasik diyebileceğimiz biçimde bile tüm tercihlerin meşru olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, bencil tercihlerin hesaba katılıp katılmaması gerektiği gibi sorular tartışma konusudur ve faydacı düşünürler bu sorulara farklı cevaplar verirler.

Rawls’un faydacılığa itirazı vardığı sonuçların ne kadar eşitlikçi olduğundan çok kullandığı yönteme bağlıdır. Hangi biçimde olursa olsun faydacılığın erekbilimsel (teleolojik) olduğunu savunan Rawls, adaletin ilkelerini belirlerken faydacıların seçilen dağıtımcı ilkelerin öngördüğü dağıtım sonucundan yola çıktığını vurgular. Sonuca odaklanan bu bakış açısından ilk önce “iyi olan”dan yola çıkılır ve ardından buna uygun

⁴¹ Michel Foucault çıkar öznesi *homo economicus*’un yükselişini onu teorileştiren neo-klasiklerin çok öncesine, 17.yy’a dayandırır (Foucault, 2015, s. 219-237).

olacak ilkeler “adil” olarak tanımlanır. Örneğin toplumdaki tatminin maksimizasyonunu hedefleyen bu bakış açısından bu maksimizasyonu sağlayacak belirli dağıtım ilkelerinin seçildiğini düşünelim. Bu ilkeler seçilirken çok büyük orandaki eşitsizliklerin yaratacağı hoşnutsuzluk da hesaba katılarak toplamda maksimum kaynağın üretilmesini sağlayacak dağıtım ilkelerinin yerine daha az kaynak üretilerek daha büyük toplumsal huzur ve mutluluk sağlayacak ilkeler tercih edilmiş olsun. Rawls bu durumda bile, adaletin bir amaç olarak değil bir araç olarak görüldüğü kanısındadır (Rawls, 2017, s. 53). İyinin adil olandan bağımsız olarak tanımlandığı bu sonuca odaklı erekbilimsel faydacılık özgürlükçü ilkelere olabildiğince bağlı olsa da Rawls’a göre, bireylerin özsaygısını arttıracak olan “adil olanın iyi olana üstünlüğü” ilkesini karşılayamaz. Bu nedenle adalet kuramının deontolojik bir akıl yürütme çerçevesinde ele alınması gerekir.

Rawls’un bu önermelerine gönderme yaparak “gerçek” dağıtımcı adaletin bir kuram olarak bu şekilde kurulması gerektiğini ve nihayet Rawls ile açık bir formülasyona kavuştuğunu yazan Fleischacker, tüm ahlakılığı tek bir ilkeye indirgeyen faydacılığın modern adaletin dışında tutulması gerektiğini savunur (Fleischacker, 2013, s. 208-209). Fakat faydacılık, Rawls’un *magnum opus*’u olarak görülen *A Theory of Justice* yayımlandıktan sonra düşüşe geçmemiş modern adalet kuramları arasındaki varlığını sürdürmüştür. Rawls’un kuramından sonra da çağdaş kuramcıların büyük bir kısmı tarafından adalet kuramlarının kavramsal çerçevesi dâhilinde kabul görmüş bir kavram olmuştur. Rawls’un kuramı temel toplumsal kaynakların⁴² dağıtımına odaklanmış olabilir fakat bunun nasıl yapılması gerektiği söz konusu olduğunda menfaatlerin dağıtımı konusunda piyasaya, kaynakların azalacağı endişesine, etkinliğe ve istikrar sorunlarına karşı da duyarsız değildir. Rawls’un yöntem olarak faydacılığa karşı çıkması dağıtımcı adaletin faydacılığı tamamen dışladığı anlamına gelmez. Pratik

⁴² Temel toplumsal kaynaklar (*primary social goods*) Rawls’un düşüncesinde temel hak ve hürriyetleri, fırsatları, gelirleri, serveti ve özsaygının toplumsal temellerini (*social bases of self-respect*) kapsar (Rawls, 2017, s. 92). Özsaygının temel toplumsal kaynaklardan biri sayılması ilk bakışta temel hak ve hürriyetlerin sağladığı eşitliğin biçimsel kalmaması için alınmış bir önlem gibidir. Ancak özsaygının toplumsal temellerini toplumsal adaletin temel kaynaklardan biri olarak görmek, liberal bir bakış açısından bireyin kendi hayatına dair planlarını gerçekleştirme yolunda temel hak ve hürriyetlerden yoksun olmaması, demektir. Bu anlamda teorik olarak doğrudan yasaya aykırı bir engellemeyle karşılaşmamasının garanti altına alınmasını adil bir toplumun inşası için yeterli görmemek anlamına gelir. Özsaygıyı, kişiyi kendi hayat planlarının ve kararlarının kendisi dışındaki güçlerce kontrol ya da manipüle edilmesine rıza göstermeye iten motivasyonlara karşı bir savunma aracı olarak düşündüğümüzde adil bir toplum düşüncesi için neden önemli olabileceğini anlarız.

siyaset söz konusu olduğunda modern toplumsal adaletin genel olarak kesiştiğini düşündüğümüz ahlaki normlar penceresinden baktığımızda Kymlicka'nın da belirttiği üzere çağdaş faydacılık, küçük, ayrıcalıklı bir seçkinler kesimi karşısında, ezilen çoğunluğu savunup savunmayacağımız sorusuna açık, ilerici bir yanıt verebilir. Fakat “geniş, ayrıcalıklı bir çoğunluk karşısında bastırılan bir azınlığı savunup savunamayacağımız sorusuna, kısa ve uzun vadeli etkileri nasıl tanımladığımız ve nasıl tartıştığımızla ilgili olarak belirsiz, birbiriyle çatışan yanıtlar” (Kymlicka, 2006, s. 70) vermesi de olasıdır. Bununla birlikte yöntem olarak faydacı olmayan toplumsal adalet anlayışları da çoğuldur ve pratikte bu gibi durumlar karşısında tek bir reçete sunmazlar. Faydacılık modern bir ahlaki söylem olarak dağıtımcı adaletin yükselişinde akılcı ve bilimsel bir perspektif sağlayarak faydacı olmayan yaklaşımlar için de öncü bir rol oynamış ve faydacı olmayan bir yöntem geliştiren Rawls'a bile, izleri “akılcı seçim kuramı”nda (*rational choice*) görülen mirasından bir parça aktarmıştır.

1.2. LIBERAL EŞİTLİKÇİLİK VE SINIRLARI

Siyaset felsefesini tarihsel bağlam içinde bir etkinlik olarak ele alırken o bağlamı oluşturan insani etkinliklerin varlığını unutmamak, siyaset felsefesi için düşünce ve eylem kopukluğundan kurtulmanın da bir yolu olabilir. Bu kopukluk adaletsizliğin, örneğin emeğin aldığı çeşitli biçimlerde açıkça görülen eşitsizlik, sömürü ve tahakküm yapıları içinde oynadığı rolün görünmesini engelleyip, adaletin her zaman olumlanan bir idea olarak kavranmasını sağlar. Böylece modern bir anlam yüklenerek antik adalet anlayışından ayrılan toplumsal adalette savunulanan aksine Marx'ın belirttiği gibi aslında dünyevi ve uhrevi ikiliği ortadan kalkmamakta, bu ikilik dünyevi olanda yeniden kurulmaktadır. Çağdaş siyaset felsefesi içinde çığır açıcı niteliğine rağmen Rawls'un meşhur eseri *A Theory of Justice*'de⁴³ (2005a) de gördüğümüz üzere adalet, kurumların erdemi olarak idealize edilir. Rawls'da kurgulanan adalet, genel hatlarıyla adaletin koşullarını modern demokratik toplumları ve yine liberal devletin varlığını önceleyen ideal bir kuram olarak karşımıza çıkar ve aslında insani etkinliklerle

⁴³ Rawls'un on yıllar boyu yürüttüğü çalışmalarının ürünü olarak 1971'de yayımlanan bu eseri Batı siyaset felsefesi yazınındaki temel referanslardan biridir. Ne yazık ki dilimize ancak 2017'de çevrilebilen ve *Bir Adalet Teorisi* başlığı altında yayımlanan bu çalışmadan yapılan alıntılara, eserin Türkçe çevirisi, İngilizce orijinali ve Fransızca çevirisi karşılaştırılarak ve gerekli görüldüğünde düzeltmeler yapılarak yer verilmiştir.

bağlantısı yine oldukça zayıftır. Rawls da adaletin koşullarını modern toplumların örgütlendiği tarihsel koşullar olarak görür. Göreli bir kıtlık ve modern ihtiyaçlar Rawls'a göre tatmin edici bir yaşam standardı hedefleyen bireyler arasında bir işbirliği gereksinimi doğururken bir yandan da modern toplumlarından doğasından kaynaklanan kaçınılmaz bir olgu olarak işbirliği halindeki bireylerin bu işbirliğinin meyvelerinden daha büyük bir payı daha küçük bir paya tercih edecek olmalarını getirir. Rawls için bu kadar önemli olan bir diğer koşul da modern demokratik toplumlarda bireylerin kendi iyi anlayışları ışığında farklı fakat makul (yani belli bir adalet anlayışı etrafında hem fikir olmaya izin verecek türden) kapsayıcı doktrinler geliştirmiş olmalarıdır. “Makul çoğulculuk” (*reasonable pluralism*) olgusu adını verdiği bu durum modern toplumların olgusal bir gerçekliğidir ve yalnızca demokratik kurumların tarihine bakınca değil özgür kurumların bünyesinde yeşeren kültür ve düşüncenin gelişimine bakarak da anlaşılabilir. Rawls's göre adaletin koşullarından biri bile yerine gelmese varmak istediğimiz sonuç hiçbir şey yapmasak başımıza gelebileceklerden daha kötü sonuçlanabilir (Rawls, 2008, s. 122-123).

Rawls, adaletin öncelikli nesnesinin, toplumun temel yapısı (*basic structure*), yani başlıca kurumların temel hak ve yükümlülüklerin yanı sıra toplumsal işbirliğinden doğan avantajları paylaşırma şekli olduğunu savunur (Rawls, 2017, s. 35). Bu anlamda Anayasa ve sosyo-ekonomik kurumların yanı sıra düşünce özgürlüğünü korumakla yükümlü yasal sistem ve piyasaların rekabetçi kalması için düzenlemeler yapması gereken kurumlar toplumun temel yapısını oluşturan unsurlardır. Hatta Rawls bunlara, mevcut sistemdeki üretim araçlarının özel mülkiyeti ve tek eşli aileyi de dâhil eder (Rawls, 2008, s. 33). Adaleti toplumsal kurumların birincil erdemi olarak gören Rawls bu kurumların adaletin ilkelerine uymuyorsa değiştirilmeleri gerektiğini savunur. Toplumun temel yapısı bireylerin kendi projelerini belirlemek anlamında hayat perspektifini ve bu perspektife ulaşma şansı üzerinde etkili olduğu için etkisi belirleyici düzeydedir ve insan hayatında erkenden hissedilir. Bir bireyin hayatında ilerideki şanslarını artarak etkileyecek dezavantajların birikmesine engel olmak bu anlamda adil kurumların toplumsal hayattaki şansları düzenlemesiyle mümkün olur. Adil kurumlar bu anlamda avantajları ve dezavantajları doğrudan dağıtan maddi transferleri düzenlemek göreviyle sınırlandırılmamalıdır. Bu avantaj ve dezavantajları belirleyecek

insani yetileri ve kapasitelerin edinilmesini etkileyen faktörleri kontrol ederek şanslı bireylerin haddinden fazla şanslı, şanssız olanların ise haddinden fazla şanssız olmasının önüne geçilebilmelidir.⁴⁴

Kendisini sadece maddi yaşam koşullarının yeniden düzenlenmesiyle sınırlandıran bir bakış açısının ötesinde, Rawls dağıtımcı adaleti fırsat eşitlikçiliğinin bir versiyonunu kapsayan bir yapıda kavrar. Ancak her ne kadar vergiler ve yardımlarla sınırlı basit bir yeniden dağıtım anlayışından daha kapsamlı olsa ve sadece sonuca odaklı olmayan yapısıyla yeni oluşması muhtemel adaletsizliklerin önüne geçmeyi hedeflemesi bakımından faydacı yaklaşımlardan üstünse de bu tanımın da kendi iç sorunları vardır. Kuramın adalet ilkelerinin hangi seviyede uygulanması gerektiği konusundaki öngörüsü ve iradeciliği bu sorunları görünür kılar. Temel kurumların işleyişinden toplumsal ilişkileri düzenleyen ana metinlere ve topluluklar arası ilişkilerden toplulukların iç işleyişlerine kadar farklı seviyelerde adalet ilkelerinin gözetilmesi farklı adalet anlayışlarının karşı karşıya gelmesi anlamına gelir. Çatışmalı durumları kaçınılmaz hale getiren bu karşılaşmaların çözümü Rawls'da iyi anlayışlarının tartışma alanlarının belirlenmesidir. Laik bir kamusal tartışma kültürü

⁴⁴ Toplumda dezavantajlı olanların sadece maddi durumu ölçen kriterler üzerinden değerlendirilemeyeceği açıktır. Toplumsal adalet örneğin yoksulluk sınırının belirlenerek herkesin bunun üzerinde kalacak biçimde bir gelire sahip olmasıyla ya da liberter anlamda herkesin aynı hak ve özgürlüklere sahip olmasını sağlamakla yetinemez. Fayda ya da kaynak odaklı dağıtımcı adaletin ciddi bir eleştirisini sunan Amartya Sen'in "özgürlükle kalkınma" fikri toplumsal adaletin gerçekçi olabilmesinin yoksunluğun ve yoksunluğun çeşitli boyutlarını kavramamıza bağlı olduğunu savunur. Sen' göre, "yüksek geliri olan ancak siyasal katılım fırsatı olmayan bir kişi bilinen anlamda "yoksul" değildir, ancak önemli bir özgürlük açısından oldukça yoksuldur. Diğerlerinden daha zengin olan ancak tedavisi çok pahalı bir hastalığın sıkıntısını çeken birisi, olağan gelir dağılımı istatistiklerine göre yoksul olarak sınıflandırılmasa da, önemli bir konuda açıkça yoksun bir kişidir. Kendisine iş bulma fırsatı verilmeyen, ancak devletten "işsizlik yardımı" alan bir kişi, gelirler alanında daha az yoksun görülebilir, oysa son derece değerli olan –ve değer katan- meslek edinme fırsatı açısından daha yoksun durumdadır." (Sen, 2004) Buradan yola çıkarak Bu açıdan bakıldığında Sen geleneksel dağıtımcı adaletin belki de en hayati açığını gözler önüne sermiş ve kaynak odaklı bakışın yerine geliştirdiği yapabilirlik/olabilirlik (*capability*) yaklaşımını önermiştir. Martha Nussbaum da Sen'in temelde insan hakları fikrine oldukça yakın olan ancak cinsiyet eşitliğini de kapsayan çok daha net ve somut maddeler öneren yapabilirlik/olabilirlik fikrini geliştirmiştir. Nussbaum bunun, Marx'ın dile getirdiği gibi "iktisatçıların zenginliği ve yoksulluğu"nın vadettiğinin ötesinde toplumsal adalet için gerçek bir gelişim yolu sunduğunu yazar (Nussbaum, 2003, s. 36). İnsanların neler yapabileceğini ve ne olabileceklerini belirleyen/sınırlayan koşullar sadece bir maddi kaynak sorununu değil aynı zamanda bir özgürlük sorununu adaletin konusu yapar. Sen'in görüşleri, çoğu zaman iç içe geçen çok boyutlu bir yoksunluk durumunun adalet için doğru "alanın faydalar (refahçıların iddia ettikleri gibi) ya da birincil değerler (Rawls'un talep ettiği gibi) değil, kişinin değer vermek durumunda olduğu bir yaşamı seçmesi için gerekli olan temel özgürlükler -kapasiteler- (...)" (Sen, 2004, s. 106) olduğunu açıkça dile getirmesi bakımından dağıtımcı adaletin belki de en önemi eksiğini gözler önüne serer.

kamusal tartışmaların kapsayıcı doktrinlerin savaş alanına dönüşmesinin önüne set çeker. Bunun için yapılması gereken tespit öncelikle dağıtımla ilgili olsa da adaletin gerçekleştirilmesi için gerekli görülen koşulların o toplumu oluşturan bireylerin, adaleti sadece ekonomik çıkarlarıyla değil siyasi doğruları ve dini inanışlarının gerektirdiği “iyi anlayışları”yla da uyumlu görebildikleri ölçüde olgunlaşacağıdır. Hakkaniyetli bir işbirliği sistemi üzerine kurulu böyle bir toplum demokratik bir yapıyı gerektirir ve ancak demokrasinin kamusal siyasi kültürü içinde gerçekleştirilebilir. Böylece hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) fikrinin “adil”in “iyi”ye önceliği gözetilerek ileri sürülmesi gerekir. Çeşitli doktrinlerin ortak adalet anlayışıyla çatışması durumunda ya da pratikte çeşitli kişisel doğruların ve çıkarların adaletin ilkelerine aykırı olduğu durumlarda bunların dikkate alınmaması gerekir. Adalet kuramının koyduğu bu sınırlar faydacılığın aşırı biçimlerinin olduğu gibi demokratik olmayan davranışların ve uygulamaların önüne geçer. Bu o denli önemlidir ki adil kurumların istikrarı (*stability*) buna bağlıdır (Rawls, 2017, s. 61). Bireylerin adalet anlayışlarının farklılaşabileceğini kabul eden Rawls bunu toplumlarımızda inkâr edilemez bir olgu olarak görür. Ancak iyi düzenlenmiş bir toplumu niteleyen, farklı adalet anlayışlarına rağmen bireylerin ortak bir adalet kavramı etrafında anlaşma arzusudur (Rawls, 2008, s. 30-31). İçinde bulunduğumuz topluluklar kendi adalet anlayışlarına sahip olabilirler ve hatta bunlar çatışabilir. Ama buna rağmen işbirliğinde olduğu gibi toplumun bu işbirliğinin kazanımları ve üzerimize yüklediği ödevleri paylaşırma biçiminin adil olduğu konusunda da ortaklaşabilmemiz gerektiği düşünülür.

Bizi tüm farklılıklara rağmen sözleşmeci bir zemine doğru çeken bu düşüncenin siyaset felsefesi için bir görev, kuramcı için kuramını gerekçelendiren kuramsal bir çıkış noktası, hikâyenin isimsiz kahramanları olan sıradan insanlar içinse hissettikleri kadar sezgisel, hesaplayabildikleri kadar faydalı, düşünebildikleri kadar mantıklı bir anlaşma olarak şekillendiğini görürüz. “Toplumun temel yapısı” ile “iyi düzenlenmiş toplum” fikirleri bu bunun için güçlü bir biçimde birbirine bağlanır ve önce ideal kuramı oluşturmak üzere sözleşmeci bir zeminde kurgulanır. Rawls karşılıklı bir tanınmadan daha güçlü bir fikir birliğini ifade etmesi açısından bizzat toplumun üyeleri tarafından tanımlanan adalet ilkelerine güvenmek gerektiği düşüncesindedir. Tam da bu sebeple tarafların toplumsal hayatın kazanç ve yüklerinin hakkaniyetli bir

biçimde paylaştırılmasını garanti altına alacak toplumun temel yapısını adil ilkelerle belirlemek durumunda oldukları bir sözleşme kurgulamak gerekir. Böyle bir sözleşmenin tarafları bu kazanç ve yüklerin nasıl paylaştırılacağı konusunda ilgisiz olmadıkları gibi bu paylaşımın hakkaniyetli bir biçimde yapılması gerektiği konusunda hem fikirdirler. Bunun için demokratik bir toplumun siyasi kültürüne içkin olarak bireylerin özgürlüklerinden vazgeçmemek koşuluyla belli bir uzlaşma kültürüne sahip olduğunu kabul eden Rawls kendilerini özgür ve eşitler olarak gören bireylerin bir araya gelerek tartıştıkları ve karar verdikleri bir başlangıç konumu (*original position*) tasavvur eder. Bu varsayımsal konum, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyecek ilkeleri belirlerken kimsenin diğerleri üzerinde bir tartışma avantajına sahip olmadığı, zorlama, tehdit, kandırma gibi durumların dışarıda bırakıldığı bir konum olmak zorundadır. Ayrıca mevcut toplumun temel yapısından kaynaklanan eşitsiz koşulların sağladığı avantaj ve dezavantajlardan da arındırılmış olması gerekir. Bu noktada Rawls, başlangıç konumunu katılımcıları bir “cehalet peçesi” (*veil of ignorance*) ardına alarak katılımcıların mevcut toplumda temsil ettikleri kişilerin sahip olduğu toplumsal konumlardan ve inandıkları kapsayıcı doktrinlerden bihaber olmalarını sağlar. Aynı zamanda ait oldukları ırkı, etnik kimliği, cinsiyeti, doğuştan gelen özellikleri de bilmeyen makul tarafların varlığı başlangıç konumunu varsayımsal olduğu kadar tarihsel olmayan bir özelliklerle tanımlar (Rawls, 2008, s. 34-39). Böyle bir sözleşmenin hiçbir zaman olmamış olmaması ya da olmayacak olması tartışma götürmezdir. Ama zaten önemli olanın böyle bir durumda tarafların üzerinde anlaşacağı ilkeler adil olacağı için bir düşünce egzersizi yaparak sadece bu ilkeleri bulmak olduğunu düşünebiliriz. Yine de başlangıç konumu bir düşünce egzersizi olmanın ötesinde Rawls’un toplumsal adaletin ilkeleri olarak önerdiği ilkeleri gerekçelendiren güçlü bir araçtır ve iki temel ilkenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bir nedenselliği inşa eder. En temel düzeyde Kymlicka’nın önerdiği üzere eşit özgürlük (*equal liberty*) ve fark ilkesi (*difference principle*) (Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 2006) olarak tanımlanabileceğimiz bu ilkelerden birincisi bireyi topluma karşı korur ve herkes için ikinci ilke adına dahi çiğnenemez temel hak ve özgürlükleri tanımlar. İkinci ilke ise gelir ve zenginlik, güç ve kendine saygının toplumsal temelleri gibi sosyo-ekonomik avantajlarla, belli toplumsal konumlara ulaşma şanslarının düzenlenmesini hedefler ve buna göre toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere bu eşitsizliklerden toplumdaki en

dezavantajlı durumda olanlar yararlanacaksa izin verilebilir. Kymlicka bu durumda geleneksel şans eşitlikçiliğinin kimsenin etnik kimliği ya da farklı özelliklerinden dolayı ayrımcılığa maruz kalmadığı, yani teorik olarak şansların eşit olduğu toplumlarda gelir eşitsizliklerini mazur gören geleneksel yaklaşımının ötesinde bir adil toplum düşüncesiyle karşı karşıya olduğumuzu savunur (Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 2006, s. 67). Gerçekten de Rawls'un başlangıç konumundan çıkacağını savunduğu ilkelere yakından baktığımızda, bunun liberal anlayışta hâkim olan geleneksel şans eşitlikçiliğinin sağlanmasını gerekli gördüğü koşulların ötesinde, “yarışa eşit şartlarda başlama”nın yeterli olduğu düşüncesinden ayrılarak ekonomik eşitsizlikleri kabul etmek için daha meşru sebeplere ihtiyaç duyduğunu görürüz. Rawls için bu meşruiyetin herkesin gözünde sağlanabilmesi adil toplumun istikrarı için önemlidir.

Herkesin eşit olarak temel hak ve özgürlüklerden yararlanabilme imkânını biçimsel olarak garanti altına alan yasal düzenlemelerin dışında toplumsal eşitsizliklerin herkesin yararına olması gerektiği düşüncesi bu eşitsizliklerin dolaylı olarak bağlı olduğu konum ve işlevlerin herkese açık olması gerektiği savıyla desteklenir. Temel hak ve özgürlükler, siyasi özgürlükler (oy hakkı, kamu görevlerine başvurabilme hakkı, vb.), ifade özgürlüğü, toplantı ve gösteri yürüyüşü özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğünün yanı sıra kişinin bedensel bütünlüğün korunması ve hukuk devleti kavramı etrafında tanımlanan kişiyi keyfi olarak özgürlüğünden yoksun bırakacak uygulamalara karşı korunması gibi unsurlarla tanımlanır (Rawls, 2017, s. 90-91). İkinci ilke ise gelir ve zenginliğin dağıtımıyla ilgilidir ve toplumsal adaletin özüne ilişkindir. Kendi içinde de ikiye ayrılarak ifade edilebilen fark ilkesinin şansların hakkaniyetli eşitliğini ve dağıtımcı fark ilkesi olarak tanımlamak mümkündür. Fakat iki ilkenin birbirinden ayrı olarak tanımlanması liberalizm içi eski bir tartışmayı, eşitlikçi politikaların özgürlüklerle sınavını gündeme getirir. Bir bireyin ya da grubun gelir seviyesini özgürlüklerini kısıtlayarak arttırmak gayet mümkün olduğu için Rawls ilkelerin birbiriyle olan ilişkisini düzenleyecek bir kurala ihtiyacımız olduğunu savunur. Sözlük sıralaması gibi bir seri düzeni (*lexicographical ordering*) ilkeler arasında bir gözetme önceliği belirleyerek en tepeye eşit özgürlük ilkesini yerleştirir (Rawls, 2017,

s. 91).⁴⁵ İkinci ilke genel olarak bunun ardından gelirken kendi içinde ayrıldığı haliyle önce şans eşitliğini düzenleyen kısım dağıtımcı fark ilkesi olarak tanımladığımız eşitsizlikleri düzenleyen kısımdan önce gelir. Benzer bir öncelik kuralı özgürlüklerin kullanımında da kendini gösterir. Rawls kaçınılmaz olarak bazı özgürlüklerin kısıtlanacağını farkındadır. Bunun için bir bireyin ya da grubun özgürlüklerindeki bir kısıtlamanın paylaştığımız genel özgürlükler sistemini güçlendirmesi ve özgürlüklerdeki söz konusu bir eşitsizliğin şayet olacaksa en az özgürlüğe sahip olan yurttaşlarca kabul edilebilir olması gerektiğini savunur.

Rawls'un adaletin ilkelerini seçeceğini savunduğu başlangıç konumunun taraflarının genel olarak Hobbes'un doğa durumuna benzer bir toplum öncesi durum içinde olmadıkları kesindir ve bu başlangıç konumunu doğa durumundan ayırır (Sève, 1988). Daha çok tarafların neyin adil olduğunu düşünmeleri için sunulan geçici bir karşılıklı empati durağı olan başlangıç konumu, içinde devletin de olmadığı bir denklemdir. Kurgusal taraflar, farklı olduklarını bildikleri bu durumda, bu farklılıklarının avantaj mı yoksa dezavantaj mı getireceği bilgisinden mahrum oldukları için farklılıklarını meşrulaştıracak koşulların arayışına zorlanırlar. Elbette böyle bir durumun gerçekte kimseyi zorladığı söylenemez ve bu kimi yazarlarca başlangıç konumunun bir toplumsal sözleşme olarak zayıflığının, hatta Rawls'un düşüncesinde işlevsiz bir yük olduğunun göstergesi olarak kabul edilir.⁴⁶ Cehalet peçesinin ardında tarafların kendilerini sadece ekonomik durumlarına dair bilgiden değil kıskançlık gibi duygulara sevk edebilecek psikolojik eğilimlerinden de soyutlanmış olarak buluyor olması (Rawls, 2017, s. 170) akla bu denli az şey bilmelerine rağmen neden adil ilkeleri seçecekleri sorusunu gündeme getirir. Rawls'a göre taraflar en azından özgürlüğün en önemli kaynak olduğunun bilincindedir ve bu nedenle de zaten maddi toplumsal kaynaklardan daha fazla pay alabilmek adına özgürlüklerinden vazgeçmeyi bir seçenek olarak görmezler. Bununla beraber birdense iki birim toplumsal kaynağın her ne olursa olsun (kendilerinininkinin ne olduğunu bilmemelerine rağmen) hayat planlarını

⁴⁵ Bir serinin tamamına uygulanan bir sıralama ya da öncelik düzeni olarak matematikte de kullanılan bu kavramın tercih edilmiş olması tesadüf değildir ve Rawls'un bu konuda herhangi bir soru işaretine yer bırakmak istemeyişinden kaynaklanır. İlkelerin önceliği konusunun kaderi toplam fayda adına kişisel özgürlükleri feda edebilecek bir faydacılığın ya da kestirilemeyen muğlaklık barındıran sezgiciliğin ellerine teslim edilemeyecek kadar önemlidir ve matematik gibi kesinlik arz etmelidir.

⁴⁶ Rawls'un başlangıç konumunun eleştirisi için bkz. (Dworkin, 1973), (Mestiri, 2006).

gerçekleştirmek için faydalı olduğunu, bunun için de içinde bulundukları koşulların onları işbirliğine zorladığının bilincindedirler. Böylece cehalet peçesi ortadan kalktığında içinde bulundukları durumu kabullenerek seçmiş oldukları adaletin ilkelerinin arkasında durmaya devam ederler. Adalet kuramının ve iyi düzenlenmiş adil bir toplumun istikrarının buna bağlı olduğunu savunan Rawls, aynı sonuca arkadaşlık ilişkileri, karşılıklı güven, kolektif ve etkin bir adalet duygusunun kamusal olarak tanınmasıyla da ulaşabileceğimizi savunur (Rawls, 2017). Bu yukardaki soruyu geçerli hale getiren bir açıklamadır. Başlangıç konumundaki tarafların iki adalet ilkesini seçeceğinden emin olmak bir yana, gerçekten de içinde bulunduğumuz koşulların cehalet peçesi olmaksızın da bu ilkelerin destekleneceği bir “haklı sebeplere dayalı istikrar”ı sağlayacağı şüphelidir. Rawls istikrarı adalet ilkelerinin korunacağı bir pozitif denge olarak düşünürken bir yanda ortak adalet duygusunu besleyen motivasyonları, diğer yanda ise bireylerin kıskançlık duygularını ve tahakküm arzularını görür. Bu dengeyi uzlaşmadan yana görmesinin sebebiyse, neredeyse adil olarak gördüğü günümüz toplumlarının bireylerinde tam olarak oturmamış olsa da ortak bir adalet duygusuna dair nüvelerin olduğu kabulüdür. Başlangıç konumunun taraflara sağladığı ahlaki eşitlik statüsüne benzer bir eşitlik, Rawls’a göre tam olarak olmasa da, neredeyse adil toplumların bireylerinin ahlaki gelişimini sağlayan toplumsal mekanizmalarla (aile, okul, vb.) kısmen kurulur.⁴⁷

Tüm bu önermeler doğurduğu soru işaretleriyle birlikte Rawls’un kuramına yöneltile eleştirileri pekiştirmiştir. Rawls bunların bir kısmına yanıt verebilmiş ve yaklaşımının sınırlarını kuramının dışına doğru genişletebilmek için adalet kuramlarına ve daha da genel olarak siyaset felsefesine bazı görevler yüklemiştir. Buradan yola çıkarak makul çoğulculuk koşullarında siyaset felsefesinin toplumları bir arada tutan bağları kuvvetlendirmesi gerektiğini ve adil bir toplum beklentilerimizin kaderinin, birlikte karar almayı sağlayacak uzlaşma zemininin oluşmasına bağlı olduğunu savunmuştur. Rawls’a göre bunu hedef olarak belirlemesi gereken siyaset felsefesinin,

⁴⁷ Catherine Audard Rawls’un *Siyasal Liberalizm* çalışmasıyla netleşen siyasi dönemecinin ardından istikrarı ağırlıklı olarak ahlaki konsensüs yerine siyasi konsensüste aramaya başladığını yazar (Audard, 2007, s. 183). Rawls’un düşüncesinde istikrarı destekleyen ikinci bir unsur olarak ortaya çıkan “liberal çoğulculuk olgusu” çağdaş demokratik toplumlarda bireylerin sahip oldukları kapsayıcı doktrinlere rağmen adaletin ilkelerini tartışarak kararlaştırdıkları kamusal alana “siyasi” argümanlarla çıkarak örtüşen bir görüş birliği (*overlapping consensus*) içinde olmalarını mümkün kılar.

kendisini gerçekçi bir ütopya olarak ortaya koyması şarttır ve bu, toplumların mevcut koşullarıyla yakından ilişkilidir. Ne var ki Rawls'un kuramına yöneltilen eleştiriler içinde belki de en güçlü olanlar, başlangıç konumunun kurgusal katılımcılarının toplumsal ilişkilerinin toplumsal kaynakların paylaşımı üzerine kurulu bir tartışmayla sınırlı olması gibi birçok sebepten dolayı Rawls'un kuramını gerekçelendirdiği bağlamı tartışmaya açanlardır. Bakış açımızı dağıtımcı adaletin sınırlarına dayandıracak olan bu eleştirileri Rawls'un kuramındaki “adaletin koşulları”nın (circumstances of justice)⁴⁸ ne anlama geldiğini tartışarak ele alalım.

1.2.1. “Bir Adalet Kuramı”nda Adaletin Koşulları

Ütopyalarda adalete ihtiyaç duyulmaz. Thomas More ve Tommaso Campanella'nın ütopyalarında tarif edilen bolluk ve bereket dünyasında geçim, uğruna uzun saatler boyu çalışmayı gerektirmez. Doğa olabildiğince cömert ve güzel, iklimler ılıman, insanlar gerçek olamayacak kadar iyi karakterlidir. Yoksulluğun ve geçim sıkıntısının hiçbir emaresinin olmadığı bu toplumlarda dolayısıyla adalete de ihtiyaç olmadığı düşünülür. Ne var ki bu ütopyaların sadece bir yüzüdür. Her ütopyanın ardında yatan gizli bir distopya, herkesi mükemmel işleyişin uyumlu bir parçası haline getirir. “Doğa yasası” kendini bir çeşit ordu hiyerarşisi olarak dayatır. Kimse zamanını boşa harcayamaz. Herkes aynı şeyleri giyer, seyahat etmek için izin alır, günlük yaşamın kan dondurucu bir biçimde kontrolü ve takibi altında yaşar. Fleischacker, toplumsal adalet için esas olan bireye saygıyla uyuşmayan fantezi dünyasının bu korkunç yüzüne ışık tutarak hayali ya da öte dünyanın değil, mevcut, gerçek dünyanın sakinleri olarak bizlerin işleriyle ilgili, uygulanabilir bir erdem olduğunu ortaya koyar (Fleischacker, 2013, s. 94-97). Adalete ideal bir fantezi dünyasında değil şimdi ve burada ihtiyacımız olduğu fikri aynı zamanda onun ancak içinde yaşadığımız dünyada mümkün olduğu iddiasıyla tamamlanır.

John Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* dağıtımcı adaletin işte bu gereğini yerine getirmek üzere tasarlanmıştır. Rawls bir toplumun üzerine inşa edilebileceği bir genel kurallar sistemi geliştirmeyi hedeflemiş ve temel bir yapı sunması beklenen bu kurallar

⁴⁸ *Bir Adalet Teorisi*'nde Rawls'un adaletin koşullarını tanımladığı 22. bölüm için bkz. (Rawls, 2017, s. 153-156). Metinde “adalet durumları” olarak yapılan çeviri tarafımdan “adaletin koşulları” olarak değiştirilmiştir.

sistemini kısmen çağdaş demokratik toplumların gerçekliğine dayandırmıştır. Amprik bir akılcılıkla bu çağdaş demokratik toplumların üzerine kurulu olduğu genel kurallar sisteminden yola çıkarak, temel yapının herkes tarafından kabul edilebileceği koşulları sorgulayan Rawls, çağdaş toplumların dayandığı temel yapının arka planında bulunduğunu ileri sürdüğü sosyo-tarihsel koşulların sunabileceğinden farklı bir gerçekliğin peşinde değildir. Ancak mevcut durumu olduğu gibi tarif eden bir kuramla yetinmek ya da More ve Campanella'nın kiler gibi bir ütopyanın da peşine düşmek istemez. Çağdaş demokratik toplumlara uygun olan kuramını, bu nedenle başlangıçta bu toplumların “gerçekliği”yle uyumlu, ancak her yönden daha adil toplumlar için ideal bir kuram olarak kurar. Daha doğrusu önce kuramının ideal kısmını geliştirir. Ardından yavaş yavaş bu idealin gerçekleşebilmesi önündeki engelleri tartışarak ve bazı itirazları değerlendirerek kuramının ideal olmayan kısmını oluşturur. Her şey belki biraz zorlanarak da olsa olabilecekleri kadar adil olan, bu ideal kuramın öne sürdüğü adalet ilkelerine göre düzenlenmiş kurumlara ve ortak bir adalet duygusunu olabildiğince paylaşan yurttaşlara sahip bu toplumlar için düşünülür. “Gerçekçi bir ütopya”⁴⁹ (*realistic utopia*) (Rawls, 2008, s. 21) olarak adlandırdığı siyaset felsefesi anlayışını da buna göre düzenleyen Rawls için bu nedenle daha adil olabileceğini düşündüğü çağdaş toplumların kısmen ortak kurum ve değerlerinin nasıl bir gerçeklik üzerine inşa edilmiş olduğu önem kazanır. Ne var ki bu “gerçekliğin” tanımlanması bizi belli bir sorunsala doğru yönlendirir. Gerçekçi ütopya çağdaş demokrasilerin tarih sahnesinde yerine

⁴⁹ *Bir Adalet Kuramı*’nda hiç dillendirilmeyen gerçekçi ütopya fikri Rawls’un sonraki çalışmalarında, özellikle kuramını uluslararası boyutta yeniden ele aldığı *Halkların Yasası* (2006)’nda daha kapsamlı olarak irdelenir. Gerçekçi bir ütopya olarak yeterince adil bir anayasal demokrasinin öncelikle gerekli yerel koşulları karşılaması gerektiğinden hareketle hakiki doğa kanunlarına dayanması, haklı sebeplerle istikrarlı olması gerektiğini savunulur. Sınırları Ulus-devletle çizilen yerel kuramda geçerli olduğu gibi gerçekçi ütopya fikri uluslararası düzlemde de geçerliliğini korur. Ancak Rawls’un kuramında gerçekçi ütopya fikrinin özellikle kendi kuramını uluslararası düzleme taşıyan *Halkların Yasası*’nda ayrıntılı olarak ele alınıyor olmasının adaletin ilkelerinin uygulanması gerektiğini düşündüğümüz çeper genişledikçe bunun daha da zorlayıcı bir hale geldiğinin düşünüldüğünü gösterir. Toplulukların siyasi kültürleri, dünya görüşleri, yaşam biçimleri ve adalet kavramları birbirinden uzaklaştıkça ortak bir adalet anlayışının sınırlılıkları daha da belirginleşecektir. Böylece adaletin kapsayıcılığı genişledikçe her ne kadar makul ve tercih edilebilir olsa da tarihsel olarak mümkün olan ile olmayanın ayırt edilmesi gerekir. Bu noktada toplumsal dünyanın genel yasalarından ve eğilimlerinden söz eden Rawls için gerçekçi ütopya fikri makul çoğulculuk olgusu olarak tanımladığı liberalizme dair kabulleriyle daha da güçlenir. Bu koşullar altında adil bir demokrasinin neye benzeyeceği sorusuna yanıt ararken ilkelerin ve ahlaki kuralları işlevsel olması gerektiği ve mevcut siyasi ve toplumsal düzende uygulanabilir olması gerektiği fikrine ulaşır. Kendi kuramının da ötesinde genel olarak siyaset felsefesinin gerçekçi bir ütopya olarak düşünülmesi gerektiğini savunan Rawls bunu “pratik siyasi olasılıkların sınırlarını keşfetmemiz için bir girişim” (Rawls, 2008, s. 21) olarak görür.

almasını sağlayan sosyo-tarihsel koşullara ve insan psikolojisine dair bazı kabullere dayandığı ölçüde kuramın ideal kısmıyla uyumlu olabilir. Ancak öyle olsa bile gerçekçilik iddiasının gerektirdiği yapılabilir olması ve ütopyacılık iddiasının gerektirdiği bugünün ötesindeki bir durumun arzulanır olması da adil bir toplumun inşasının adil olmayan bir durumdan yola çıkılarak nasıl mümkün olduğunu ortaya koyabilmeye bağlıdır. Böylece belli bir amaca doğru yönelen pratik bir kurama ihtiyacımız olur. Rawls ideal olarak herkesin kabul ettiği ilkelere dayanan sisteme tam olarak ulaşmanın mümkün olamayacağının farkındadır. Başlangıç konumunu sadece bir “test” olarak kurgulamasının bir sebebi de budur. Toplumun, tüm bireyleri başlangıç konumuna taşıyarak karar vermelerini sağlaması mümkün olmadığı gibi herkesin birbirine tam olarak güvenmesini ve aynı adalet duygusunu paylaşarak adaleti merkezine taşıyan bu yeni toplumsal sözleşmeye birden sorgusuz sualsiz bağlanmasını sağlamak da mümkün değildir. Böyle bir mükemmeliyetçilik Rawls için gerçekçi değildir ve zaten asıl olan da var olan toplumların yeterince adil olmayan bir toplumdan biraz daha adil olan ve sonra da daha adil olan bir topluma doğru evrilmesidir.

Olabileceklerin sınırını olandan yola çıkarak çizmek böylece gerçekçi bir ütopya olarak dağıtımcı adaletin altın kuralı haline gelir. Gerçekçi kalarak yapılabilir olanların sınırını keşfetmek, Rawls’un kuramında, (yasaları ve eğilimleriyle) tanıdığımız dünyada demokratik bir rejimin siyasi değerlerini ne ölçüde gerçekleştirebileceğini ya da demokratik mükemmelliğe yaklaşmanın ne ölçüde mümkün olduğunu anlamaya çalışmak demektir (Rawls, 2008, s. 32). İdeal kuramın çizdiği tabloda toplumun tüm bireylerinin “tam itaati” (*strict compliance*) yani herkesin adaletin ilkelerini kabul ettiği ve sonuçlarına katlandığı bir dünya söz konusudur. Rawls’u böyle bir toplumun gerçekleşmesine dair oranlı bir şüphecililiğe sevk eden gerçekçiliği tamamen adil yerine makul olacak kadar adil fakat (haklı sebeplere dayandığı müddetçe) istikrarlı bir toplum arayışına yönlendirir. “İyi düzenlenmiş toplum”⁵⁰ (*well-ordered society*) fikri ideal durumun tasviriyle başlasa da gerçekçilik kaygısı neticesinde bizi kaçınılmaz olarak ideal olmayan kurama götürür. Mevcut

⁵⁰ Rawls “iyi düzenlenmiş bir toplum”u “(1) herkesin adaletin aynı ilkelerini başkalarının da kabul ettiğini bilen ve kabul eden; (2) bu ilkelerin temel toplumsal kurumlarca genellikle tatmin edildiği ve bunun genel olarak bilindiği bir toplum” olarak tarif eder (Rawls, 2017, s. 33). Dolayısıyla bir karşılıklı tanınma boyutu içeren kavram böyle bir toplumun bireylerinin kendi adalet duygularının karşılıklı olarak onaylandığını düşündükleri bir durumu niteler ve bu durum adil kurumlara duyulan güvenle desteklenir.

adaletsizliklere dair sorgulamaları yapabilmemiz için ihtiyaç duyacağımız bu ideal olmayan kuram aynı zamanda adaletin ilkelerini herkesin sorgusuz sualsiz kabul etmediği bir dünyaya aittir. Rawls ideal olmayan kuramın, bu adaletsizliklerden hangilerinin öncelikli olarak ele alınması gerektiği konusunda bizi doğru yönlendireceğini umar. Haklı sebeplere dayanan bir istikrarı sağlamak adına kısmi itaatle nasıl başa çıkabileceğimizi de bu ideal olmayan kuramdan öğreniriz. Böyle durumlarda başvurulacak zor kullanımının sınırlarını belirlememize yardımcı olacak bu kuram *Bir Adalet Kuramı*'nın asıl zorlayıcı olan kısmıdır ve meşrulaştırılması ideal kuramda olduğu gibi sosyo-tarihsel koşulların doğrulayıcılığına bağlıdır.

Öncelikle adalete olan ihtiyacımızı ortaya koyan bu koşullar, işbirliğinin, insani ihtiyaçlarımızı tek başımıza çalışarak sağladığımızdan daha az çabayla karşılayabilecek olduğumuzu fark ettiğimiz koşullardır ve Rawls bunları iki gruba ayırır:

“Öncelikle insani işbirliğini hem mümkün hem de gerekli kılan nesnel bağlam söz konusudur. Bu birçok bireyin bir arada ve aynı zamanda belli bir coğrafi alanda bulunduğu durumdur. Bu bireyler, fiziksel ve zihinsel güçleri itibarıyla az çok birbirlerine benzerler ve bu güçler her halükarda kıyaslanabilir olduğu için aralarından hiç birisi diğerlerine üstünlük sağlayamaz. Saldırıya karşı kırılındırlar ve her biri, kendi planlarının diğerlerinin güç birliğiyle engellenmesi riskiyle karşı karşıyadır. Son bir koşul da çoğu zaman geçerli olan bir göreceli kıtlık durumudur. Doğal kaynaklar ve diğer kaynaklar, işbirliği sistemlerini gereksiz kılacak kadar bol değildir fakat koşullar olumlu girişimleri başarısızlığa mahkûm edecek kadar kötü de değildir. Ancak karşılıklı olarak avantajlı düzenlemeler, gerçekleştirilebilir olmasına rağmen sağlanan kazançlar insanların bundan beklentilerini karşılamaya yetmez. Öznel bağlam ise, öznel birliğe uyan özelliklerine yani birlikte çalışan insanlara ilişkindir. İş birliği yapanların ihtiyaç ve çıkarları az çok benzer ya da en azından birçok bakımdan tamamlayıcı olsa bile ve hatta aralarındaki işbirliği karşılıklı olarak fayda sağlayacaksa bile kendi hayat planları ve iyi anlayışları vardır. Bu onları, mevcut doğal ve toplumsal kaynaklar karşısında çatışan amaçlara, hedeflere ve beklentilere sahip olmaya götürür. Dahası, bu planlar sadece onu yapana fayda sağlamayacak olsa bile, kendi iyi anlayışının tanınmayı hak ettiğini düşünen ve sonunda tatmin olacağını umduğu kimi beklentiler içinde olan bireylere aittir. Bununla birlikte insanların çeşitli bilgi, düşünce ve yargı eksikliklerinden mustarip olduğunu varsayıyorum. İnsanların bilgileri ister istemez yetersiz, muhakeme güçleri, hafıza ve dikkatleri her zaman sınırlıdır ve yargıları; sıkıntıları, ön yargıları ve kendi sorunlarından kaynaklanan endişeleri nedeniyle bozulma riski taşır. Bu kusurların bazıları ahlaki eksiklikler, bencillik ve ihmalden

kaynaklansa da büyük bir kısmı sadece insanın doğal durumunun bir parçasıdır. Son olarak hayat planlarının farklı olmasının ötesinde insanlar için farklı dini-felsefi inançlar ve sosyo-politik doktrinler söz konusudur.”⁵¹ (Rawls, 2017, s. 153-154).

Görelî bir kıtlık durumuyla çıkar çatışmasının yan yana gelmesi ancak buna rağmen iş birliğinin tercih edilir olması Rawls’a göre günümüz demokrasilerinin başa çıkması gereken bir durumdur. Bu acımasız dünya kendi tabiriyle azizlerin ya da kahramanların dünyası değildir. Aksine küçük hesapları olan, ancak işbirliğinden doğan kaynaklardan daha fazla bir payı daha azına her zaman tercih edecek kadar akıllı, bencillikle ahlaki duygular arasında salınıp duran “sıradan” insanın dünyasıdır. İdeal kuramın insanı ise bundan biraz daha farklıdır. Kaynakların nasıl dağıtılacağı konusunda ilgisiz olmasa da adaletin ilkelerini, bencilce davranmasını kolaylaştıracak bilgiden mahrum olduğu bir kurmaca olan başlangıç konumunu içerisinden belirlemek zorundadır. Ayrıca Rawls bir adalet kuramının ahlaki bağlara güvenemeyeceğini savunur. Bunun için başlangıç konumundakilerin üçüncü kişilere karşı sorumluluğunun olup olmadığını sorgular. Kuşaklar arası bir adalet sorunu olarak bu soruya yanıtı ise başlangıç konumundakilerin cehalet peçesi kalktıktan sonra çocuklarının geleceğini de düşünebilen aile şefleri olarak varsayabileceğimiz katılımcıların aldıkları kararların sonraki kuşaklar için de devamını arzu edecekleri yönündedir. Bunun anlamı, toplumsal bağlara, bencilce çıkar hesapları engellenerek adaletin ilkeleri üzerinde anlaşıldıktan sonra yer verilmesidir. Böylece ilkeler belirlenirken hiç de duygusal olmadan bencil davranmayan katılımcılar başlangıç konumu sonrasında sevgi dolu aile şeflerine dönüşürler. Rawls’ın bunun tutarsız olmadığını düşünmesi aile kavramını adaletin koşullarının bir parçası haline getirdiğini gösterir.

Rawls’un başlangıç konumunda seçilen ilkelerin kabulü ve topluma yayılması konusundaki endişelerini, daha doğrusu başlangıç konumu sadece kurgusal bir düşünce egzersizi olduğu için kendi ileri sürdüğü ilkelerin meşru olarak gerekçelendirilmesi konusundaki endişelerini gösteren bu durum söz konusu koşulların ardından kendisini kimi formel gereklilikler olarak gösterir. Sonraki kuşaklardan da olsa herkes bu ilkeler konusunda bilgi sahibi olabilmelidir ve ilkelerin uygulaması Kant’ın öğretisinde olduğu gibi herkes için geçerli, yani evrensel olmalıdır. Bu iki gerekliliğin farklı olmasının bir

⁵¹ Çeviri metnin İngilizce olan orijinali ve Fransızca çevirisi dikkate alınarak tarafımdan düzeltilmiştir.

anlamı vardır. Rawls örneğin bir diktatörlükte bu ilkelerin genel olabilse de evrensel olamayacağını yazar. (Rawls, 2017, s. 159) Evrensellik, herkes bu ilkeler konusunda bilgi sahibi olabilse de uygulamada, diktatörün durumunda geçerli olduğu gibi bazı istisnaların var olmasının önüne geçer. Aynı zamanda bu ilkeler etrafında birleşenlerin ilkelerin kamusal bir adalet anlayışına tekabül ettiğini bilmesi gerekir. İlkeler bu anlamda alenidir ve herkes diğerlerinin ilkeler konusunda aynı anlayışa ve bilgiye sahip olduğunun farkındadır. İlkelerin toplumsal hayatın en önemli ahlaki bileşeni olarak tanınması bu üçüncü gerekliliği oluşturur ve toplumsal işbirliğinin istikrarını sağlar. Bunun dışında adalet anlayışının çatışan çıkarlara karşı bir düzen ilişkisi dayattığı ve son olarak ilkelerinin geri alınamaz bir biçimde kesin olduğu kabul edilir. Adalet ilkelerinin bu gereklilikleri ilkelerin seçildiği ve herkesi kayıtsız şartsız itaat ettiği ideal kuramdan gerçek dünyada hesaba katılması gereken ideal olmayan kurama doğru geçtiğimizi gösterir. Bu noktada gördüğümüz üzere şeffaf bir demokrasiye ihtiyacımız olduğu kadar kendisini tehditlere karşı koruyan bir iktidara ihtiyacımız olduğu kabulüne uzanırız. Aslında bütün bunlar Rawls'un, ilkelerinin uygulanabilir olduğu bir demokrasi üzerine siyasal bir uzlaşının (Rawls, 2017, s. 348) gerekliliğini yansıtır. Adaletin koşullarının doğrudan bir siyasi rejim dayatmadığı iddia edilse de diktatörlüğün saf dışı bırakıldığı gibi çıkarların yarıştığı bir serbest piyasaya dayanmayan ve bireylerin kendi hayat planlarına saygılı olması anlamında liberal olmayan alternatiflerin saf dışı bırakıldığı açıktır.

Şimdi Rawls'un kendi kuramını gerekçelendirdiği bu bağlamın ne ifade ettiği sorusuna gelelim. Rainer Forst, adalet kuramlarının gerekçelendirilmesi farklı adalet bağlamları içinde yapılır diye yazar (Forst, 2002). Liberaller, cemaatçiler ve diğer kuramcılar verili bağlam içinde farklı gerekçelendirmelere giderler. Siyaset felsefesi ahlaki olarak gerekçelendirilen bir adalet kuramının belli bir topluluk için geçerli olmasının sebebini arar. Bir topluluğun kendini anlaması (*self-understanding*) ve buna bağlı olarak kurumlarının oluşması ve gelişen eleştirilerle ilerleyen bu süreç, aslında nasıl olup da sonucunda şekillenen adalet ilkelerinin tamamen göreceli olmadığı sorusuna bir yanıttır (Forst, 2014). Ne var ki kurumlar bir topluluğun kendini anlamasının sonucu olarak ortaya çıkmaktan uzaktır. Bir topluluk kendini tanımlayan toplumsal, iktisadi ve ahlaki ilişkileri çözümlemede yol aldığı anda bu ilişkilerin dayandığı kurumlar, bu

kurumları koruyan sistemler ve derinlere kök salmış eşitsizliklerle, adaletsizliğin çeşitli biçimleri çoktan yerini almış olur. Kurumların oluşumunda topluluk içinde eş zamanlı olarak gelişen bir kendini anlama süreci ve bu eş zamanlı kendini anlamamanın doğrudan kurumların oluşumuna neden olduğundan hareket eden ve siyaset felsefesinde hâkim olan bu yaklaşım ideal adalet kuramlarını doğurur. Toplumsal sözleşme kuramlarının dinamiği olan kurumların varlığını bunları ortaya çıkaran “ortak” iradenin şekillenmesi üzerinden açıklayan bakış açısının izlerini taşıyan bu siyaset felsefesi geleneği Rawls’ta da kendini gösterir. Bu süreci besleyen toplumsal dinamiği “kendini anlama” üzerinden açıklamak maddi toplumsal gerçeklikle değil ideolojiyle açıklamak demektir. Bunun anlamı bireylerin kendini anlamasıyla bir çatışma olmaksızın, demokratik kabul edilen herhangi bir oydaşım mekanizmasını bile işletmeye gerek kalmadan, bundan ortak sonuçlar çıkardıklarını ve nihayetinde bunların kurulan kurumların bünyesinde ete kemiğe bürünen ilkelere neden olduğunu kabul etmekse bu kulağa pek de doğru gelmiyor. Elbette Rawls ilkelerini aslında sadece birer gerekçelendirme olan “adaletin koşulları”na dayandırmaz. *Bir Adalet Kuramı*’nda ilkeler toplumsal koşullardan bireylerin psikolojisine ve oradan tekrar toplumsal özelliklere uzanan döngüsel bir gerekçelendirme bağlamı içinde sunulur (Ricœur, *Le cercle de la démonstration*, 1998, s. 134). İşbirliğini kaçınılmaz kılan toplumsal koşullar bencil olsa da birbirine muhtaç bireylerin varlığını, onların varlığı ise bu koşullara uygun bir toplumsal işbirliği sistemini garanti altına alan bir uzlaşmayı gerektirir. Ancak söz konusu uzlaşma farklı iyi anlayışları çatışan bireylerinki olmak zorundadır. Dolayısıyla, günümüz demokratik siyasi kültürünü oluşturan değerler toplumlarımızın kendi geçmişlerinde yaşadığı bedeli ağır çatışmalı süreçlerin tehdidi altında oluşmuş eşit liberal özgürlüklerin garanti altına alınmasının öncüllüğüne dayanır. Adaleti gerekli kılan çıkar çatışmalarının düzenlenmesi bu nedenle öncelikle bir eşitlik sorunundan çok bir toplumsal barış sorunun çözümüne hizmet eder. Bağlamın ikinci unsuru bu nedenle Forst’a göre liberal adalet kuramlarının atomcu birey anlayışı ve tarafsızlık ilkesidir. Kendi kendine yeterlilik ve evrenselci eleştirilerin bu unsurdan doğan tartışma eksenleri olarak karşımıza çıktığını savunan Forst adalet kuramları için merkezi öneme sahip olan konulardan birinin de “iyi” olanın ne olduğu sorunu olduğunu belirtir. Siyasi bir cemaat tarafından paylaşılan “iyi” kavramları ve bunlardan oluşan değerler sistemi bir adalet kuramının kendini ispatlaması gereken seviyeleri oluşturur. Örneğin bu kavramlar

arasında yükselen bir üst-iyi olarak bireysel otonomi⁵² böyle bir değerdir ve günümüz bağlamında bir liberal adalet kuramının haklılaştırması için bir meydan okumadır (Forst, 2002, s. 1-3). Günümüz adalet kuramları için olmazsa olmaz bir takım özellikler sıralayan Philippe V. Parijs de benzer bir görüş ileri sürer. Her çağdaş adalet kuramı tutarlı olmak adına bu şartları yerine getirmelidir ve buna göre her adalet kuramının öncelikle liberal olması ve toplumlarımızın çoğulcu yapısından kaynaklanan iyi hayat kavramlarına eşit saygı göstermesi gerekir. İkinci olarak bu liberal boyut eşitlikçi bir boyutla dengelenmelidir. Üçüncü koşul kişisel sorumluluğa yer bırakmak zorunda olmasından kaynaklanan, bu eşitlikçi karakterin bazı eşitsizliklerin meşrulaştırılabilmesiyle uyumsuz olmamasıdır. Son olarak ise eşitsizliklerin toplumda en kötü durumda olanların durumunu daha iyiye götürecek türden uygulamalarla uyumlu olması koşuluyla ekonomik verimliliğe önem vermesi gerektiğidir (Parijs, 2006, s. 59). Tüm bunlar hukuk devletinin de bir gereği olarak bireysel hak ve özgürlükleri garanti altına alan liberal bir demokrasinin, piyasa ekonomisiyle sosyal devlet anlayışını birleştiren bir mantık içinde kavrandığını ve bir adalet kuramı tarafından en uygun rejim olarak kabul edildiği anlamına gelir. İyi yaşamı bireysel otonomide görmeyen cemaatçi bakış için farklı argümanlarla bir haklılaştırma gerekse de değişmeyen şey çoğulculuk olarak adlandırabileceğimiz bu ikinci eksenin haklılaştırma için belirleyici olmasıdır. Bir üçüncü eksen de yurttaşlık meselesi üzerinden ilerler. Bir uçta salt haklarla tanımlanan yasal birey, diğer uçta ise bunun yerine etik bir cemaat için etik bireyi temel alan yaklaşımlar ortaya çıkar. Adalet kuramları böylece bu eksenler üzerinden farklı argümanlarla desteklenerek meşrulaştırılır.

Sadece Rawls'un kuramında değil, çağdaş dağıtımçı adalet kuramlarının birçoğunda karşılaştığımız sorun bu kuramlarda toplumdaki eşitsizlikleri doğuran koşulların tarihsel gelişimine bakılmaksızın yaşanan eşitsizliklerin maddi yaşam koşullarındaki farka indirgenmesidir. Optimum eşitlik hedefleyen normatif dağıtım ilkeleri aranarak toplumsal adalet bu farkı düzenleyecek bir ideal olarak tanımlanmaya çalışılır. Bu aslında liberal toplumların yapısına ilişkin verili ve değişmez kabul edilerek adaletin konusu dışında bırakılan koşulların dağıtımçı adalet kuramlarının ufkunu belirlediği anlamına gelir. Rawls insanları oldukları gibi kurumları ise olması gerektiği

⁵² Özerklik ve otonomi kavramları metin oyunca birbirinin yerine kullanılmıştır.

gibi ele aldığını savunur (Rawls, 2006, s. 13). Ancak olduğu gibi kabul ettiğini savunduğu insanlara attettiği özelliklerin doğruluğu tartışılır olmakla birlikte bu yargılara belli toplumsal yapılardan ve ilişkilerden yola çıkılarak varılması, yaptığı ayrımı sorgulanır hale getirir. Rawls'un Hume'dan esinlenerek adaletin koşulları olarak tarif ettiği koşullardan yola çıkarak karşılıklı yarar sağlayan bir sözleşme uzanan kuramında savunduğu deontolojik yapı vardır ve buna göre başlangıç konumundaki bireylerin, çıkarlarını aynı yerde görmelerine rağmen adaleti bunlara önceleyen bir anlayış içinde olmaları beklenir. Ancak insanları oldukları gibi kabul ettiğini söyleyen Rawls'un bu insanların böyle bir anlayış içinde olacaklarından emin olması şaşırtıcıdır. Rawls bunun için kuramına bir adalet duygusu fikri eklemek durumunda kalır. Bununla birlikte akılcı olmalarına rağmen adalet kuramının tarafları, çoğulcu bir yaklaşımı benimseyecek kadar makul olmak zorundadırlar. Bu düşünce Rawls'u dağıtımcı adaletle birlikte kaçınılmaz olarak gerekli gördüğü siyasal liberalizmin çoğulculuğuna götürür. Kaynak odaklı (*resource-based*) bir dağıtım ile liberal çoğulculuğun (*liberal pluralism*) ötesine geçmeyi denemeyen bir kuram olarak kalan *Bir Adalet Kuramı*'nın neden günümüz insanlarını oldukları gibi kabul ederken içinde bulundukları zorlayıcı ve olumsuz durumları dikkate almadığı ise açık değildir. Çoğulcu olmanın gereği, içinde bulunduğumuz toplumsal koşulların bir parçası olarak değerlendirilirken, bireylerin kendilerini üretim ve tüketim ilişkileri bağlamında sömüren, sömürülen, tahakküm altına alan, alınan, tüketim kültürüne hapsolmuş, özsaygısı zedelenmiş, kendisine ve doğaya karşı yabancılaşmış bireyler olarak bulduğu durumlar değerlendirmeye alınmaz.

Adaletin koşulları olarak ortaya konulan bu özelliklerin mevcut kurulu düzenle örtük bağları olduğu açıktır. Böyle kurgulandığında adaletin koşulları dışında kalan zamansal ve uzamsal alanlar bir anlamda toplumsal adaletin konusu dışında kalır. Stéphane Haber tam bu nedenle Hobbes'dan Rawls'a toplumsal sözleşmeye girmeyi reddetmenin bir seçenek olarak ciddiye alınmadığını savunur ki bu liberal kültürün sorgulanmayan sosyolojik çerçeveler yüzünden gerçekten sınırlı bir evrende geliştiğini gösterir:

“Liberal devletçi *a priori* piyasa toplumunun liberal tahayyülünün ancak tek boyutlu bir biçimde keşfedebildiği işbirliği ve yaratıcı yataylık evreninin zenginliğini görmemize engel

olur” (Haber, Critique du Capitalisme ou Défense de la Modernité? Un Dilemme de la Pensée Politique, 2014).⁵³

“Akılcı” ve “makul” bireylerin isteklerinin bir piyasa ortamında karşı karşıya geldiği faydacılığın o veya bu biçimde hüküm sürdüğü adaletin dünyasında hakların ve devlet boyunduruğunun meşruiyeti dışında adil bir toplumu arayacak pek de meşru zemin bir kalmaz. Christian Arnsperger’in de belirttiği üzere öznel arası psikolojik yapıyı taklitçi-çekişmeci (*mimétique-rivalitaire*) ve toplumsal etkileşimin iktisadi yapısını da ticari-rekabetçi bir zemine oturtan bu “adaletin koşulları” aslında bu koşulları doğuran sosyoekonomik sistemi yurttaşların eleştirisinden muaf tutarak toplumsal eleştirinin yollarını tıkamaktadır (Arnsperger, 2003, p. 169).

Diğer bir sorun ise toplumsal işbirliğinden söz ederken bu işbirliğini gerekli kılan klasik ekonominin kıtlık ve ihtiyaçlar üzerine kurulu denkleminde hareket edilmesidir. Rawls’un bu koşulları kaçınılmaz olarak çatışmacı bir sürecin dinamosu olarak gördüğü açıktır. Buna rağmen bu çatışmanın çözümü için ortak bir iradenin gerekliliğini öngören bir sözleşmecilik zemini arayışında olunması ve bu arayışın yine aynı koşulların ürünü olarak resmedilmesi paradoksal bir durum yaratır.⁵⁴ Bireylerin, akılcılığın bir sonucu olarak önce işbirliğine girdiği, ardından bu kurulan ilişkiler neticesinde ortaya çıkan (yalnızca meta üretiminin sonucu olarak görülemeyecek toplumsal kaynaklar olarak) toplumsal ürünün nasıl paylaştırılacağını sorun ettiği ve bu noktadan itibaren de farklılıklarına rağmen makul olmak zorunda kaldıkları bir dünya elbette gerçek olamaz. Rawls da bunun farkındadır ve zaten belli bir işbirliği ve paylaşım sisteminin içine doğduğumuzu yazar. Başka tarihsel bağlamlardan ve bu bağlamların geçmişte ne kadar gerçekleşmiş olduğu tartışmalı olsa da gerçekleşmiş olabileceği dönemlerden farklı olarak, bizim toplumsal dünyamızın koşulları içerisinde

⁵³ Fransızcadan çeviri tarafıma aittir.

⁵⁴ Laura Valentini, “On the Apparent Paradox of Ideal Theory” adlı makalesinde Rawls’un ve Dworkin’in kuramları da dâhil olmak üzere liberal eşitlikçi adalet kuramlarında yaygın olarak rastladığımız bir durum olarak nitelenen ideal kuramların kaçınılmaz olarak çelişkili olduğu görüşüne karşı çıkar. Adil kurumlar var olmaksızın bunların kurulması için gereken siyasi iradenin kurulabileceğine güvenmek çelişkili bir durum gibi görünse de Valentini bu çelişkiyi, eylemleri yönlendirme (*action-guiding*) iradesi üzerine kurulu bir adalet kuramının olgulara duyarlı olduğu ve ideal olmayan bir durumdan yola çıkarak dönüşümü öngörmek anlamında eleştirel olmayı başardığı takdirde aşabileceğini savunur (Valentini, 2009). Adalet kuramları kaçınılmaz olarak çelişkili olmasa da bu sorgulama, ideal bir vizyona sahip olmalarına rağmen gerçek toplumların ve kurumların olgularıyla yüzleşmek zorunda olduklarını görünür kılması anlamında önemlidir.

makul çoğulculuk olgusunun pratikte mümkün olanı sınırladığını savunur (Rawls, 2008, s. 21). Fakat yine de belli bir neden-sonuç ilişkisini takip eden düşünce izleği, Rawls'un mevcut dünyamız için kurguladığını savunduğu kuramının belli bir tarihsel ve toplumsal bağlama uygun olarak tasarlandığını gösterir. Rawls bu koşulların tam olarak nerede ve ne zaman kendi kabul ettiği biçimiyle olgunlaşmış olduğuna ilişkin bir görüş beyan etmese modern Batılı devletlerin toplumları olarak gördüğü liberal kapitalist toplumlara içkin olduğunu kabul eder.

Miller da toplumsal adaletin koşullarından söz ederken geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılın ekonomik olarak gelişmiş liberal toplumların siyasi ve toplumsal bağlamının ürünü olarak ortaya çıkmasının tesadüf olmadığının altını çizer ve bu durumun onun kapsamını (*scope*) sınırladığını savunur (Miller, 1999, s. 2). Sadece bu koşulların dikkate alınması aynı zamanda söz konusu koşulların tarihsel olarak belli bir sürece yayıldığını, bir adalet kuramına yalnızca bu koşullar içinde ihtiyaç duyulduğu ve daha da önemlisi zorunlu olarak piyasa ve liberalizmi gerektiren bu koşulların donmuş olarak kabul edildiğini gösterir. Elbette Nozick'in ileri sürdüğü üzere *Bir Adalet Kuramı* tarihsel bir kuram değil, prosedüral bir kuramdır. Dolayısıyla koşulların böyle donmuş kabul edilmesinin deontolojik bir kuram için sorun teşkil etmeyeceği düşünülebilir ve şayet söz konusu deontolojik prosedür izlenecek olursa bu akıl yürütmenin neticesinde, adaletin iki ilkesine ulaşacağımız savunulabilir. Ancak yine de bu, tarihten ders çıkaramayacağımız anlamına gelmez. Örneğin Rawls, din savaşlarının liberal olmayan toplumlardaki sonuçlarını değerlendirmiştir. Ancak kuramındaki ilkelere varmak için Locke'unkiler⁵⁵ gibi doğal kaynaklara ilk defa el konulurken uyulması gereken adil kurallardan yola çıkan, buradan da söz konusu kaynakların el değiştirirken uyulması gereken adil kurallara uzanan tarihsel bir izlek takip etmediği açıktır. Bunun yerine insanları işbirliğine götüren nedenleri, bu işbirliğinin nasıl yürütüleceği ve doğuracağı sonuçları inceleyen iktisat, psikoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi sosyal bilimlerin ortaya koyduğu argümanlardan yola çıkar. Ancak, insanları oldukları gibi kabul ettiğini iddia ettiğinde, bu insanların aslında toplumsal varlıklar olduklarına, ortak kabul ettiği psikolojilerinin toplumsal ilişkiler düzleminin gerisinde

⁵⁵ Locke'cu koşul (*lockean proviso*) Robert Nozick'in John Locke üzerine yürüttüğü çalışmalardan çıkarsadığı bir kavramsallaştırmadır ve Locke'un doğal kaynakların mülk edinilmesi ve aktarılması süreçlerinin adil olması için gerekli gördüğü koşulları ifade eder (Nozick, 2015).

ilkel bir insan doğasında aranamayacağına ikna olmamış gibidir. Aslında olduğu gibi ele alınan, türdeşleriyle ortak dürtüleri paylaşmasına rağmen tek başına insani özellikler sergileyen “insan” değil, zaten var olan ve tarihsel olarak devralınan toplumsal sistemlerin içine doğan ve o sistemlerin içinde büyüyen bireylerdir. Rawls bunu çok iyi bilmesine rağmen bireylerin adalet duygusuna olan güvenini tarihsel olarak önceki yaşanmış ve sonraki yaşanması ihtimal dâhilindeki toplumsal sistemlere içkin ve sürekli devrim halindeki toplumsal ilişkiler ve bu ilişkileri etkileyerek dönüştürebilecek güçler üzerine değil kendisinin ve geri kalan herkesin sosyal bilimlerin rasyonel zemini üzerine kurulu ve oldukça ikna edici olduğunu düşündüğü ampirik yargılarına dayandırmayı tercih eder. Bu, rasyonelliğine güvendiği bireylerin farklı dinsel kapsayıcı doktrinlere sahip olduğunu kabul etmesiyle daha da çözümü zor bir bilmeceye dönüşür. Bireyler tam bir iletişim halinde olmasalar bile en iyi ikinci (*second best*) paylaşımda ortaklaşabilirler. Rawls bunu akılcı seçim kuramına dayanan mahkûmlar ikilemi⁵⁶ örneği üzerinden ortaya koyar. Bu anlamda çıkarıcı dürtülerden beslense de oyun kuramı gibi aslında karmaşık matematik ispatlara dayanan bir kuramın sonuçlarına uygun olarak anlaşmanın tarafları basit bir akıl yürütmeye sonuçları daha kötü olan herkesin olabildiğince bencil davrandığı durumdan kaçınarak en iyi ikinciye ulaşırlar. Bununla birlikte empati yaparak kendilerinin olmadığı gibi diğerlerinin de tamamen diğerkâm olamayacağını bildikleri için hep birlikte bireysel olarak başlarına gelebilecek en iyi seçenekten uzak durmayı tercih ederler. Yarışan özgürlük ve eşitlik taleplerinin bir yandan ekonomik ve toplumsal çıkar çatışmalarını bir yandan da ahlaki ve felsefi doktrinlerinin çatışmasını beslediğini bilen kişiler ikilemdeki taraflar gibi kendilerini uzlaşmak zorunda hissederler.

⁵⁶ Mahkûmlar ikilemi birbirinden ayrı tutulan iki mahkûmun henüz alacakları ceza kesinleşmemişken sorgulanmaları esnasında alacakları tutumların muhtemel cezaları üzerindeki etkisinin mahkûmlar tarafından gözetilmesi üzerine kurulu bir akıl oyunudur. Taraflar birbirlerinden habersiz olarak birbirlerinin vereceği ifadeyi tahmin ederek suçu itiraf etmekle sessiz kalmak arasında bir tercih yapmak durumundadır. Akıllı bir savcı taraflara suçu itiraf ederler ve diğeri sessiz kalırsa suçu üstlenenin serbest kalacağı ötekinin ise maksimum cezayı alacağını söyler. Diğer seçenekler ise iki mahkûmun da itiraf ettiği ve ikisinin de sessiz kaldığı seçeneklerdir. Bu durumların ikisinde de ceza alınır ancak her ikisinin de itiraf ettikleri hal mahkûmlar için en ağır cezayı getirir. Bireysel ve grup akılcılığı arasındaki çatışmaya dayanan bu bulmacanın amacı ötekinin diğerkâmlığı karşısında bireyin bencilliğinin kendisi için en iyi sonucu verecek olmasını bilmesinin karar vermek için yeterli olmadığını göstermektir. Çünkü bireyin diğerinin de aynı şeyi düşünebileceğini bilmesi yani insan olmaktan kaynaklanan empati yeteneği tamamen bireysel çıkarın gözetildiği senaryoyu tehlikeli hale getirir. Diğer taraftan karşılıklı diğerkâmlık da en iyi seçenek olmaktan uzak olmakla birlikte aslında diğerini duygusal olarak önemsemekten ziyade bir çeşit grup akılcılığının sonucu olarak mümkün olur (Kuhn, 1997).

Tüm bunlar liberal eşitlikçiliğin piyasa ve çoğulculuğa dayanan gerekçelendirme bağlamının aynı zamanda eşitlikçiliğini sınırladığını gösterir. Rawls *Bir Adalet Kuramı*’nda “Ekonomik Sistemler Hakkında Bazı Uyarılar” başlığı altında, ideal olarak vergi, kamu mal ve hizmetlerine ilişkin düzenlemeler, mülkiyet hakları ve piyasaların yapısı gibi konuların, adaletin iki ilkesini tatmin edecek şekilde düzenlenmesi gerektiğini savunur (Rawls, 2017, s. 296).⁵⁷ Ama bunun tam olarak nasıl olacağı açık değildir. Rawls’un kuramı bu haliyle, koşullar ilkeleri doğuruyor ise ilkelerin yine bu koşulların doğurduğu mevcut işbirliği sistemini düzeltmek için nasıl kullanılacağı sorusunun içine sürüklediği döngüsel nedenselliği aşmak gibi bir problemle karşı karşıya kalır. Bundan kaçınmak için Rawls adaletin ilkeleri rehberliğinde yapılması gereken düzenlemelere girişmeden önce “bunun mümkün olup olmadığını ve bu ilkelerin kısmen neye ihtiyaç duyduğunu da sormamız gerektiğini” (Rawls, 2017, s. 296-297) yazar. İdeal kuramın sınırlarına ulaştığımız bu noktada kuramın tutarlılığı zor kullanımının gerekçelendirme bağlamıyla örtüşmesine bağlı olarak daha muhafazakâr ve statükocu olmasına bağlı hale gelir. Siyasi liberalizm fikrinin daha ağır basmaya başlamasıyla beraber Rawls’un adalet anlayışını sınırlandıran çerçevenin daha da daraldığını görürüz.⁵⁸ Adaletsizliklerin değişebileceği, dönüşebileceği ve yeniden üretilebileceğinin göz ardı edilmesi bir yana “adil’in iyi’ye önceliği” ilkesi uyarınca “yabancılaşma” ve “sömürü” gibi kavramlardan da uzak duran

⁵⁷ Piyasanın faydalarına ilişkin argümanlara Rawls’un *Bir Adalet Kuramı*’nın “Ekonomik Sistemler Hakkında Bazı Uyarılar” başlıklı bölümünde de rastlanır (Rawls, 2017, s. 303-305). Rawls için piyasa sisteminin asıl avantajı gerekli kurumsal arka plan sağlandığında eşit özgürlüklerle ve adil fırsat eşitliğiyle uyumlu olmasıdır. Böylece yurttaşlar özgürce meslek ve kariyer seçiminde bulunabilirler. Bununla birlikte Rawls piyasaların ekonomik gücün kullanımının sorumluluğunu dağıttığını ve gerçekten rekabetçi olduğunda şirketlerin, sadece fiyatları göz önünde bulundurarak piyasa gücü için fiyat savaşlarına veya diğer mücadelelere girişmediğini ileri sürer. Adaleti doğrudan özel mülkiyet rejimi ya da herhangi başka bir siyasi rejimle bağdaştırmaktan imtina etse de piyasayı ideal adalet tasarısı için gerekli görür. Dağıtım sorunu yalnızca piyasa aracılığıyla saf usule dayalı (*procedural*) adaletin bir durumu olarak ele alınabilir ve verimliliğin avantajları da bu yolla korunmuş olur. Bunun anlamı dağıtımçı adaletin verimliliği baltalamaması için devletin zora dayalı ve avantajları güvence altına alan piyasanın düzenlenmesi ve korunmasını içeren iktidarına ihtiyaç duyulduğudur. Rawls bölüşümün devlet tarafından düzenlenmesi gereken kolektif anlaşmalarla sağlanmasına ihtiyaç duyulduğunu ve bunun için bireylerin birbirlerinin ahlak ve dürüstlüklerine olan karşılıklı güvenin oluşmasının beklenemeyeceğini savunarak herkesin adalet ilkelerini benimsediği ideal durum öncesi bir “devlet adaleti”nin gerekli olduğunu kabul etmiş olur. Böylece devlete, hane halkının ya da şirketlerin çatışan çıkarları arasında bir hakem olmanın ötesinde, toplumsal adaletin gereği olan, bölüşüm ve piyasanın arasında bir koordinatör rolü de atfedilir.

⁵⁸ Roberto Alejandro “What is political about Rawls’s Political Liberalism?” adlı makalesinde Rawls’un *Bir Adalet Kuramı* ile *Siyasal Liberalizm* (Rawls, 2007) eserleri arasındaki farkları tartışarak, ikincisinde “makul çoğulculuk” (*reasonable pluralism*) olgusunun oynadığı rolün altını çizer (Alejandro, 1996., s. 12). *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmada Rawls’un amacı kuramına yöneltilen öncelikle liberal eleştirilere yanıt vermeyi ve kuramını iç sorunlar olarak gördüğü sorunlardan kurtarmayı hedefler.

Rawls'un liberal eşitlikçiliğinin bu anlamda adaletsizlikleri üreten mekanizmaları deşifre edebilecek bir perspektiften yoksun kalması kaçınılmaz olur.

1.2.2. Kuramdan Pratiğe Dağıtımçı Adaletin Çıkmazları

Liberal kapitalist toplumlar için adalet arayışının, kuramsal olarak yaslandığı koşulların, toplumların şimdi ve burada karşı karşıya bulunduğu sorunlarla yüzleşilmeksizin adil toplum iddialarını desteklemesi beklenemez. Liberal eşitlikçiliğin kuramların merkezindeki birey kabulünün adalet iddiasını destekliyor olup olmaması bir yana, dağıtımçı adaletin son neferi olarak görülen refah devletinin ardından iddialarını gerçekçi olabilmek adına nasıl bir toplum düzenine dayandırabileceği tartışmalıdır. Refah devletinin ardından dağıtımçı adaletin siyasetin değişen ihtiyaçlarına yanıt veremediğini düşünebiliriz. Ama bu toplumsal adaletin ortadan kalkmış olduğu anlamına gelmez. Rawls ile ister yeniden ele alınmış olsun, ister artık dağıtımçı adaletin dışına taşarak farklı bir anlam kazanmış olsun toplumsal adalet anlayışının, değişen toplumsal ilişkiler bağlamında dönüşerek dağıtılması gerekenin ne olduğu sorusuna yeni yanıtlar vermeye ya da liberalizmle mesafeli olan düşünürlerin savlarında dağıtım fikriyle uzlaşmadan kendine yeni bir rota çizmeye hazır olduğunu görürüz.

İçinde bulunduğumuz toplumlarda toplumsal kaynakların, meslek grupları, toplumsal sınıflar, çıkar grupları, siyasal parti yandaşları, dini ve etnik gruplar, farklı kimlikler ve toplum içinde başka topluluklar arasında eşitsiz olarak paylaşıldığı tartışma götürmez bir olgudur. Söz konusu eşitsizliğin oranı ve en çok dışlanan grupların değişiklik gösterebildiği gibi mevcut paylaşımının gerekçelendirilmesi de farklı kültürel, toplumsal ve ekonomik koşullarda gerçekleşir. Ancak buna rağmen toplumsal adaletin hakkaniyetli dağıtım iddialarını tatmin etmediği noktada iktidarların benzer argümanlar ürettiğine tanık oluruz. Öncelikle bu argümanların ilk iş paylaşımının ilkelerini ortaya koyan ideal bir adalet kuramına benzer olarak “olan” ve “olması gereken” arasındaki mesafeyi realist bir örüntü içinde kabul ettiğini belirtmek gerekir. Eşitsizliklerin gerekçelendirilmesi için yapılabileceklerin sınırlarını ilan eden bir yaklaşımla sorumluluğu reddeder ancak tam olarak bırakmaz. Örneğin terkedilmiş sosyal devlet anlayışıyla kutuplaştırılarak bazen savunulduğunun aksine, günümüz demokrasileri dağıtımçı adaleti ilkesel olarak reddetmez. Toplumsal kaynakların

dağıtımının iktidar tarafından üstlenilmesinin özgürlükleri ortadan kaldırdığını ileri süren Hayek'in tezlerinin aksine adalet, neoliberal dönemde de devletlerin sahip çıkmaya devam ettiği ve hakkında söz söyleme tekeli elinden bırakmak istemediği toplumsal-ahlaki bir meşru zemin sağlayıcıdır. Hiçbir zaman gerçekleşmeyen ama aranmaya devam edilen toplumsal adalet, istikrar ve derin eşitsizliklere rağmen itaat sağlayan güçlü bir araç olabilir. Günümüzde Batı demokrasileri de dâhil birçok ülkede dış güçler, kriz ya da savurganlık söylemleri kemer sıkma politikalarının dayanağı olarak sıklıkla karşımıza çıkar. Milli duyguların harekete geçirilerek dışarıdan gelen tehdidin bertaraf edilebilmesi için birlik ve beraberlik gerektiğinin ileri sürülmesiyle en büyük fedakârlığı yine adaletsiz dağıtımın en altta bıraktığı kesimlerin yapması gerektiği savunulur. Benzerlik söylemi bunlardan biridir. Diğer ülkelerde de durumun bu olduğu, işsizliğin gelişmekte olan ekonomilerin sürekli mücadele etmesi gereken bir olgu (üstesinden tam olarak gelinemeyecek bir durum) olduğu savunulur. İşsizlikle, yoksullukla, terörle mücadelede olduğu gibi mücadele burada sürekli karşımıza çıkan ve iktidarların sahip çıktığı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Kriz söylemi bir diğeridir. Sürpriz bir olgu olarak kriz her an her zaman gelebilir. Güvenlik krizi, ekonomik kriz, demokrasi krizi (temsil krizi) gibi krizler kurumların normal işleyişini engeller. Güvensizliğin sebebi budur. Bu tespitlerden hareketle çare daha iyisinin yapabileceği koşulların temin edilebilmesi için bir iktidar artırımında aranır. Kötünün iyisi söylemi de zaman zaman devreye sokulur. Buna göre Sovyetler Birliği'nin çöküşünden beri kapitalizmden başka seçenekler gerçekçi değildir. Piyasa koşullarının kendini dayatması kaçınılmazdır. Sermaye kaçışını engellemek ve uluslararası rekabette ayakta kalabilmek daha eşitlikçi dağıtım programlarını uygulanması mümkün değildir. Dünya'nın ulus-devletin sınırlarının dışında kalan kısmı içinse işbölümü söylemi devreye girer. Her dağıtıcı kurum kendi yetki sınırlarında hareket etmelidir. Bunun anlamı uluslararası bir sorun olarak Dünya çapında yoksullukla mücadele yalnızca uluslararası toplumun işidir. Bunlara benzer daha birçok söylem çoğu zaman da birden fazlasının çeşitli kombinasyonları devlet yetkililerince kullanılır.

Bu pratik söylemlere aşamacı tarihsel bakış olarak niteleyebileceğimiz bir argümantasyon eşlik eder. Buna göre toplumsal adalet yirmi dokuz krizi sonrası dünyada Keynesyen politikaların sonucunda liberal mantığa ters bir biçimde yükselmiş

ve gerekli görülen devlet müdahalesinin sonucu olarak sosyal demokrasinin içindeki yerini sağlamlaştırmıştır. Ancak yetmişli yıllardan itibaren Keynesyen politikalarla yürütülen iktisat programları yeni krizleri bertaraf etmekte yetersiz kalınca sosyal demokrasi ve onun modeli refah devletinin itibarı da zedelenmiştir. Toplumsal adalet söylemi de bu süreçte yükselişe geçen ve yavaş yavaş hakim ideoloji haline gelen neoliberalizm karşısında alan kaybetmiştir. Bu açıklamaya savaş sonrası dönemden günümüze toplumsal adaletin bir panoraması çıkartılırken sıklıkla başvurulmuştur. Doğrusu olayların peş peşe sıralanışı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu olgular arasındaki bağlantı reddedilemeyecek kadar açık olsa da bu ilişki aslında görüldüğü kadar basit ve tek yönlü değildir. Her ne kadar refah devleti-sosyal demokrasiyle toplumsal adaletin yükselişi ve gerileyişi arasında paralellik bulunsa da bunların birbirine içkin olduğu söylenemez. Aslında özellikle Batı’da yetmiş sonrası süreç toplumsal adaletin çok daha esnek olabileceğini göstermiştir. Neoliberal tezler toplumsal adaleti silip atmak ve bir daha ondan bahsetmemek yerine onu eleştirel bir bakışla da olsa merkezine almıştır ve bu bir yüzleşmenin ardından gelen bir terk ediş olmamıştır. Bunun yerine var olan eşitsizliklerle barışarak neoliberalizm onun anlamını, içeriğini yeniden şekillendirmekle uğraşmıştır ve toplumsal adaleti onun ahlaki dayanaklarından biri olan eşitlik fikrinden soyutlayarak tanımlamaya koyulur.⁵⁹

Alex Callinicos’un *Eşitlik* çalışmasında ortaya koyduğu görüşler bizim eşitliğin esnekliği olarak tabir ettiğimiz modern eşitlik kavramının dillendirildiği politik zemine göre farklı biçimler alabildiği görüşünü destekler niteliktedir. Callinicos İtalyan siyaset felsefecisi Norberto Bobbio’nun sağ ve sol arasında ayırım yaparken eşitliğin bu iki siyasi görüşün konumunu belirleme konusunda kutup yıldızı misali yol gösterici olduğunu savunduğu belirtir ve esasen Bobbio’yu haklı bulsa da onun bu savını tamamen kabul etmediğini yazar. Ona göre “eğer sol kendini eşitliğe adamamışsa, o

⁵⁹ Eşitliğin nasıl anlaşıldığı toplumsal adaletin içeriğinde belirleyici unsurlardan biridir. Modernite tezleri çağdaş toplumsal adalet anlayışının merkezindeki eşitlik algısını devrimler çağının ürünü olan eşitlik fikrine borçlu olduğumuzu savunur. Bu savın sorunlu yanı eşitliği belli bir politik yönelimi ifade eden ve tarihin belli aşamasında ortaya çıkmış bir fikir olarak ele almasıdır. Bu savın sorunlu olduğunu savunmak elbette ki eşitliğin tarih boyunca süreklilik arz eden bir anlamı olduğunu savunmak değildir. Aksine eşitlik kavramının içeriğinin doldurulmasının politik bir mesele olduğudur. Özgünlük tezleri savunucuları 19.yy eşitlik anlayışını aydınlanma öncesinden ayırmakta ne kadar haklı olsalar da bunu modern eşitlik olarak kavramsallaştırarak anlamının toplumsal ve siyasal gelişmeler içinde değişmeye devam ettiği gerçeğini gölgelemişlerdir.

halde tam anlamıyla var olduğu söylenemez. Gelgelelim, bu adanmışlığın ne doğası ne de varlığı çantada kekliktir” (Callinicos, 2014, s. 25). Bunun ispatı sağın olduğu kadar solun da farklı dönemlerde eşitsizliği açıklamak ve belli yönleriyle savunmak için farklı yollarını aramış olmasıdır. Eşitliğe bakışın sağ ve solu birbirinden keskin hatlarla ayırmayı sağladığı görüşünün aksine tarihsel örnekler bize eşitlik idealine gösterilen tahammülsüzlüğün yalnızca sağa özgü olmadığını göstermektedir. Callinicos bunu aylık bir İngiliz dergisi olan *Prospect*’in editörü David Goodhart’dan bir alıntı yaparak göz önüne serer:

“Sorun, [zengin ve yoksul arasındaki] “uçurum” hakkındaki eski saplantıdır. Adaletle ilgili üçüncü yol teorisi, bu uçurumun önemli olmadığını ya da en azından dipteki insanların yaşama şanslarından daha az önemli olduğunu ortaya koymalıdır. Bu insanların yaşama şansları giderek artıyorsa o zaman zenginin daha da zenginleşmesi pek önem taşımaz. (...) “Uçurum” düşüncesi, aynı zamanda refahın yaratılmasında bir tarafın kaybının öteki tarafın kazancı olmasına dayanır. On dokuzuncu yüzyıldaki bir madenci köyünde, maden sahibinin zenginliğinin bir bakıma madencilerin yoksulluğuna neden olduğu gayet ortadadır. Düşük ücretle işçi çalıştıran tuhaf yerler dışında günümüzde durum bu şekilde değildir. Yoksulun yoksulluğu, zenginin zenginliğine zenginlik katmaz; hatta bunun tersi doğrudur. Bill Gates, 150 milyar Amerikan Doları değerindeki servetini Seattle’ın yoksullarını sömürerek biriktirmedir” (Goodhart, 1999, s. 12).⁶⁰

Pratikte liberal kapitalist toplumların karşı karşıya olduğu durum Goodhart’ın söz ettiği uçurumun büyümesiyle ve toplumsal adaletin anlamı olabildiğince esnetilirken liberal toplumsal adaletin itibarını tamamen kaybetmemiş olması oldukça ilginçtir. Gates’in zenginliğine getirilen bu açılamanın eşitlik idealini hedef aldığı ortadadır ve bunun, adalet kuramlarının normatif iddialarıyla kapitalizmin kurumlarının süregelen varlığı arasındaki çelişkiyi yumuşatmada payı olduğu savunulabilir. Brian Barry, başkalarının gelirleriyle ilgili olmayan bir yoksulluk ölçütü fikrine dayanan eşitsizliğin bu savunusunun yaygın bir biçimde çağdaş adalet formülasyonlarına sirayet ettiğini belirtir (Barry, 2017, s. 178-179). Maddi olarak aynı noktada kaldığımız sürece çoğunluğun giderek daha gerisinde kalmamızın durumumuzu kötüleştirmeyeceği görüşü

⁶⁰ Aktaran (Callinicos, 2014, s. 23).

Rawls'un kuramın da dâhil olmak üzere liberal adalet kuramlarının çoğunda karşımıza çıkar.⁶¹

Buna rağmen liberallerin toplumsal adalete doğrudan cephe almıyor olması eşitsizliklerin açıkça sorun edilmemesi savunulurken bile eşitliğin ahlaki ağırlığını koruduğunun göstergesidir. Liberal toplumsal adaletin tarihsel olarak liberalizmin gelişmesiyle ilişkilendirilen temel hak ve özgürlüklerin olduğu kadar hakkaniyetli bir düzenin ahlaki ve iktisadi üstünlüğünü savunmaya varan bir düşünsel faaliyetin ürünü olarak değerlendirilmesi hala sık rastlanan bir görüştür. Savaş sonrası liberalizminin (*post-war liberalism*) refah devletini ön plana çıkarması toplumsal adaletin liberalizm içinde özgürlüklerin, demokrasinin ve refahın artmasıyla birlikte varılan bir tepe noktası olarak görülmesine neden olmuştur. Buna rağmen günümüzden geriye dönülüp bakıldığında “modern toplumsal adaletin en gelişmiş formülasyonu” olarak Rawls'un kuramının temel alınması, modern toplumsal adaletin ortaya çıkışını belgelemek için neden aslında Rawls'un kuramından daha önce var olan refah devletinin değil de *Bir Adalet Kuramı*'nın ortaya çıkması gerektiği sorusunu akla getirir. Bunun ilk ve en sıradan sebebi ilkelerle olgular arasında kurulan bağın bağlam bağımsız kalmasıysa da bir ikinci sebebi daha vardır. Bu bize Rawls'un düşünsel faaliyetinden çıkan ilkelerin refah devletinin ve ardından gelen dönemin olgularıyla bağdaşıp bağdaşmaması bir yana⁶², modern toplumsal adalete dair görüşlerin Rawls'un kuramıyla sınırlı olmadığını

⁶¹ Brian Barry bu görüşe karşı çıkarak maddi olarak nispeten kötü duruma düşmenin, fırsatlar ve toplumsal konum açısından da durumumuzu kötüleştireceğini savunur. Adam Smith'in “utanç duymaksızın insan içine çıkma becerisi”nin, daha zengin bir toplumda daha fazlasını gerektireceği görüşünü hatırlatır ve tarihsel örneklerden hareketle iddiasını güçlendirir (Barry, 2017, s. 179).

⁶² Refah devletine yöneltilen neoliberal eleştiriler vergi mükelleflerinin omuzlarına yüklediği ağır yükün sebep olduğu ekonomik durgunluk gibi nedenlerden ötürü pratik itirazlarla ve genel olarak eşitlik fikrine ve dağıtımçı politikaların temel hak ve özgürlüklerle bağdaşmaması argümanları gibi teorik itirazlarla şekillenmiştir. Refah devleti savunucularının bu eleştirilere karşı ikna edici yanıtları olabilir ancak yine de bu, refah devleti sisteminin geçmiş örneklerinin kusursuz bir biçimde işlediği anlamına gelmez. Toplumsal adalet kuramlarının ideallerini tatmin edip etmemesi bir yana toplumsal adalet düşüncesine mesafeli olmayan düşünürlerce de refah devletinin başka sorunları tespit edilmiştir. Örneğin Max Weber'in toplumsal düzene ilişkin görüşlerini tartışan Richard Sennett modern kapitalizmde rekabet ve verimliliğin nasıl garanti altına alındığını incelerken Weber'in ussallaştırılmış bir piramit olarak bürokratik mantığı çözümleyişini açıkladıktan sonra refah devletinin de bir bürokratik bir piramit biçimi aldığını savunur (Sennett, 2009). Sennett'in, refah devleti anlayışının, sistemin bireylere karşı tutumunu belirleyen bir bürokratik bir yapı içine nasıl hapsettiğine ilişkin tespiti şöyledir: “Sosyal-demokrasi, emekli aylığı ve eğitim gibi refah hizmetlerini ilkede evrensel haklar olarak görüyordu; uygulamada ise, İskandinav ve Britanya refah sistemleri bile, gereksinimlerini gidermeye çalışan müşterilerini, bürokratlar gibi düşünmeye mecbur etti. Bürokratik kurallar en başta ve en çok bürokrasiye hizmet etti. Yaşlılar, öğrenciler, işsizler ve hastalar farklı farklı yaşam öyküleri olan bireylerden çok, Weberci anlamda devlet

hatırlatır. Açıkça ifade etmek gerekirse bu sebep Rawls'un kuramının tam olarak refah devletinin sonradan tamamlanmış ideolojisinin temeli olmamasıdır. Onu piyasanın adaleti ve şans eşitlikçiliğinin bir kombinasyonu olmanın ötesine geçiren özellikleri çağdaş dağıtımcı adalet kuramlarının merkezine yerleşmesini sağlar. *Bir Adalet Kuramı*'ni faydacılığın toplam faydayı gözeten ve piyasanın tercihlerden kaynaklanan "adil" eşitsizliklerinin birikerek aktarılan adaletsizliklere dönüşmesini engellemeye yönelik dağıtımcı devlet anlayışının ötesinde devletin adil olmasıyla yetinmeyen bir perspektif tanımlar. Bu aynı zamanda Rawls'un yaklaşımını kendisini fırsat eşitliğinin önüne geçen aşırı eşitsizlikleri ve yoksulluğu karşısında mücadele edilmesi gereken modern bir hastalık olarak kavrayan ve onu aşmaya yönelik politikalarla tanımlayan refah devleti anlayışından ayırır. Refah devleti anlayışının kuramsal temeli toplumsal faydayı önceleyen yapısıyla devlete yüklediği rollere dayanırken Rawls'un kuramının gerekçelendirme bağlamı siyasal liberalizmin "radikal bireyciliğinden" (Rosanvallon, 2004, s. 82) beslenen bir bireyler-arası konsensüs üzerine inşa edilmiştir ve toplumsal olanı bireyler arasındaki mekanik bir etkileşim sistemine indirger. Toplumsal bir bağ ortaya çıkarmayan başlangıç konumunun yapısı bunun kanıtıdır:

"Yalnızca mantıksal ve mekanik bir süreç teşkil eder. Yüz yüze toplumsal olanın anlamının temel olarak sorgulanışının, bir arada yaşamanın nedenlerinin ve zorluklarının anlaşıldığı hayali anın sembolik temsili değildir. Hiçbir tutkuyla işlemez, hiçbir söz mekân tutmaz. (...) Sessiz ve keskin bir hesabın uygulanma anından başka bir şey değildir. Büyük tartışmalarla çalkalanan fırtınalı bir meclis değil, kısa bir uzmanlar toplantısıdır. Toplumsal olanın yadsınmasının temelinde yüz yüze toplumsal olanın yıkıcı etkileri olduğu saplantısı yatar." (Rosanvallon, 2004, s. 83)

Rawls'da ve Dworkin'de de olduğu gibi liberal eşitlikçilerde bu korku, kıskançlığın saf dışı bırakılacağı bir yöntem arayışını doğurur. Rawls'un temel toplumsal kaynaklardan biri olarak saydığı özsaygının temelleri tam da bu nedenle kıskançlığın karşısında konumlanır ve ikisi insan psikolojisinde ekonomik bir yarışmaya tutuşur. Özsaygının temellerinin nasıl bireysel bir düzlemde kaldığından söz etmiştik. Aynı şekilde kıskançlık da tek taraflı olumsuz bir kavram olarak iyi düzenlenmiş bir

memurları gibi davranmaya zorlandı. Sistem, sağlık hizmetlerinin etkili bir şekilde verilmesine odaklanmak yerine, kurumsal kendini sürdürme ve istikrara her zamankinden fazla kilitlendi" (Sennett, 2009, s. 30).

toplumda yok olmak zorunda olan bir duygu olarak kavranır. İçerdiği “toplumsal bağ, eşitlik dinamiğiyle gereksinimler ve toplumsal ilişkiler sisteminin etrafında yapılandığı farklılık soruları” (Rosanvallon, 2004, s. 84-85) saf dışı bırakılır. Bu noktada tek sorun artık liberal bir çoğulculuk dünyasındaki bireylerin farklı iyi anlayışları, derin ve bağdaşmaz dünya görüşleri, dini inançları ve hayat projelerine rağmen makul bir anlaşmaya varabilmek olarak belirir. Buradan baktığımızda toplumsal bağın sürekli ikinci planda kalmasının liberal eşitlikçilikte bir eksiklik değil bir temel özellik olduğunu anlarız. Toplumsal ilişkiler liberal bir adalet kuramı için “en büyük kötülüğün”, bir “başkasılaşıma” dinamiğinin varlığı olarak algılanır. Başka bir çareleri olmadığı için adalet ilkeleri üzerine anlaşılan farklı dünyaların “akılcı ve makul” insanları arasındaki bağ güvenilmezdir. Bu nedenle toplumsallığı işbirliğine sıkıştıran bir bağlama ve insan psikolojisine dair bazı kabullere dayanarak atomlaşmış bireylerin geçici olarak bir araya geldiği bir kurguya güvenir.⁶³ Rawls’un doktriner olmayan ve bireylerin, grupların farklı iyi anlayışlarına rağmen üzerinde anlaşabileceği, “deontolojik” bir adalet anlayışının arkasında bu vardır. Hatta bunun toplumlar arası versiyonunda “iyi” anlayışları arasına daha da fazla mesafe gireceğini düşündüğünden saldırgan olmayan ve birbirine karşı tahammülü yüksek, “düzgün uluslar”ın uzlaşabileceği daha da kısıtlı bir adalet zemini tanımlar.⁶⁴ Hatta öyle ki adalet kuramının ikinci ilkesi olan ve fark prensibine dayalı dağıtımın bu seviyede birbirini doğal olarak bir toplumun üyeleri kadar önemsemeyen ve etkilemeyen halklar için geçerli olmasının gerekli olmadığını savunmuştur. Bu seviyede aslında dağıtımdan çok barışı önceleyen bir adalet anlayışının benimsendiğini görürüz. Rawls’un bu yaklaşımını kendi kuramındaki ilkeselliğin tutarlılığı açısından ele alanlar için bu sadece kuram içi bir tartışma olarak görülebilir. Ancak aslında buradaki sorun liberal adalet kuramlarının çoğunu kapsayan daha genel bir sorudur ve liberal eşitlikçiliğe yöneltilen cemaatçi eleştirinin temel dayanağını oluşturur.

⁶³ Charles Taylor ve Michael Sandel gibi düşünürler tarafından Rawls’un kuramına yöneltilen cemaatçi eleştiriler kendi amaçları ve hayat projelerinden başka bir şeyi olmayan, atomlaşmış birey kabulüne yoğunlaşır. Sandel, Rawls’un bireyini kendi etrafını saran dünya ile yapıcı bir etkileşim kurmaktan uzak bir “yükümsüz ben” (*unencumbered self*) olarak tarif eder (Sandel, 1982, s. 182) ve deontolojik bir cumhuriyetin yurttaşlarının bencil olmasalar da yabancılar olarak kalmaya mahkûm olduklarını yazar (Sandel, 1982, s. 183). Benzer bir biçim de Taylor da deontolojik kuramları noktasal, değişime kapalı ve izole edilmiş bir birey anlayışını benimsediği için eleştirir (Taylor, 1979, s. 157).

⁶⁴ Bkz. (Rawls, 2006).

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

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

olarak hayal kırıklıklarımızı ve toplumlarımız ve tarihine ilişkin öfkemizi yatıştırma görevini siyaset felsefesine yükler. Mevcut koşullarla yüklü toplumların içine doğduğumuz için bu bir tercih değil çözmek zorunda olduğumuz bir sorundur (Rawls, 2008, s. 20).⁶⁵ Rawls'un kuramında bu zorluğun özellikle adil ilkeler konusunda bir anlaşma sağlamadan önce tarafımıza aktarılmış eşitsizliklerden vazgeçebilmenin de ötesinde doğuştan gelen avantajlarımızı kullanarak yarattığımız kaynakların paylaşımı noktasında belirdiğini görürüz. Libertaryenlerin kategorik olarak karşı çıktığı cemaatçilerin ise liberal kuramda bir çelişki olarak değerlendirdiği bu hususta eleştirilerin aynı noktadan hareket etmese de bir anlamda buluştuğu söylenebilir. Rawls, özellikle cemaatçi eleştirilerin ardından adalet adına aşılması gerektiğini düşündüğü bu sorunun sadece siyaset felsefesi tarafından çözülebileceğine ikna olmamış olmalıdır ki özsaygı kavramında da izlerini gördüğümüz bir argümanı devreye sokar. Buna göre iyi düzenlenmiş bir toplumun adalet duygusunu paylaşan bireyleri arasında doğuştan avantaj sahibi olan şanslılar şanssız olanların ihtiyaçlarını karşılamada kullanılmak üzere kendilerinden daha fazla vergi alınmasına ikna olurlar. Bu konuda Marx'ın komünist toplumdaki "herkesten yeteneğine göre" ilkesine açıkça referans vererek bununla paralellik içinde bir mantıktan hareket etmesi oldukça ilginçtir. Komünist idealdeki türsel insanın emeğiyle ötekinin ihtiyaçlarına yanıt verebilmenin sağladığı tatmini, kaynaklardan daha fazla pay alabilmenin verdiği tatmine bile tercih etmesi gibi Rawls'un başlangıçta bu kaynaklardan bir yerine iki birimi tercih eden akılcı bireyi, bu noktada birden, sadece bu duruma razı olan biri olarak değil böylece yeteneklerini kullanma ve geliştirme fırsatı bulduğunu düşünen biri olarak karşımıza çıkar. Rawls libertaryen eleştirilere karşı bunun özgürlüklerimizi ihlal etmediğini savunur ve bunun gerçekten de ikna edici sebepleri vardır. Ancak liberalizmin başkasılaşma korkusuyla yaşayan ve toplumsal kaynakları "kendi" projelerinin başarısı için bir araç olarak gören "ben"i ile bu argümanı destekleyen "ben"in aynı ben olması gerçekten zor görünmektedir.

⁶⁵ Bu düşüncenin barındırdığı statükoculuk tehlikesinin farkında olan Rawls daha önce değindiğimiz "gerçekçi ütopya fikrini" aynı zamanda buna bir yanıt olarak yine siyaset felsefesinin taşıması gereken bir özellik olarak tarif eder. Bu nedenle Rawls statükonun bir savunusuna dönüşmenin siyaset felsefesi için sürekli bir tehdit olduğunu, buna karşı tetikte olmak ve sürekli bu sorgulamayı yapmak gerektiğini savunur (Rawls, 2008, s. 21).

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

“Devleti dezavantajlı yurttaşlarına güvensizlikle yaklaşmaya, onları potansiyel dolandırıcılar olarak görmeye özendirir. Dezavantajlı durumda olanların bu güvensizliği aşmak için Wolff’un deyişiyle ‘utandırıcı ifşaat’ta (*shameful revelation*⁶⁶) bulunmaları gerekir. Başka bir deyişle doğal yetenekleri ya da çocukluktaki yetiştirme biçimleriyle ilgili seçmedikleri bir dezavantajdan dolayı acı duyduklarını kanıtlamaları gerekir. Bunun kaçınılmaz sonucu, yurttaşlar arasındaki karşılıklı ilgi ve dayanışma bağlarının güçlenmesi değil, silinmesidir. Felsefi açıdan, en adil dağılım tercihe dayalı eşitsizliklerle, tercihe dayalı olmayan eşitsizlikler arasında bir ayrım yapması gerektiği doğru olabilir. Ancak bunu pratiğe uygulamaya yönelik herhangi bir girişim güvensizliğe, utanca ve damgalanmaya yol açacaktır. Kimin en adil isteklere sahip olduğunu bulabiliriz; ancak insanları öncelikle adalet için kaygılanmaya yöneltten uygarlık ve dayanışmayı baltalayan bir süreçten geçmek pahasına.” (Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 2006, s. 135)

Liberal eşitlikçilik içindeki tartışmalar bu geleneğin her zaman adalet sorunlarına farklı yanıtlar üretebilecek araçlara sahip olduğunu gösterir. Pratikteki yansımaları ve karşı karşıya kaldığı bu sorunlara yönelik tüm eleştirilere rağmen çağdaş adalet sorunları liberal eşitlikçiliğin sınırlarını belirlemez olabilir. Ancak kendi yöntemleri adalet sorunlarına yalnızca belli bir perspektiften yaklaşabilmesine sebep olmuş ve oluşturduğu kuramsal kültür paylaşım odaklı bir hakkaniyet hiyerarşisi kurabilme çabası içinde boğulmuştur. İkinci bölümde de değineceğimiz üzere siyasi, ırksal, sınıfsal ve etnik ayrımlara dayanan dışlanmalar başta olmak üzere eşitsizliklerin çağdaş toplumlarımızda belki de en çok can yakan adaletsizliklere dönüşmesi karşısında eleştirel bir tutum alması giderek daha zor bir hale gelmiştir. Refah devletinin eşitlikçi

⁶⁶ Wolff çalışmasında, bireyin “iç ve dış” saygısını olumsuz yönde etkileyen utandırıcı ifşaati liberal eşitlikçiliğin temel tezleri olan “adil” olanın “iyi” olana önceliği ve toplumsal kaynaklara erişim konusundaki fırsat eşitliği tezleri arasındaki çelişkiyi ortaya çıkartan bir olgunun ifadesi olarak kavramsallaştırır ve “düşük yetenekli olduğunu ifşa ederek aşağılanmanın para ya da başka bir kaynakla telafi edilmesi gerektiğini yalnızca benim sapkın bulduğumu düşünmüyorum” (Wolff, 1998, s. 97) diye ekler.

politikalar anlamında henüz *Bir Adalet Kuramı*'nın gerektirdiği kadar bile ileri gitmemişken ona yöneltilen eleştiriler karşısındaki tarihsel yenilgisi de, liberal eşitlikçiliğin de bu sınavı, farklılıkların kutsallığına dayanan liberal kabullerinin ötesine geçmeden veremeyeceğinin kanıtıdır. Toplumsal adaletin değişen ve dönüşen anlamı bugün derin eşitsizliklerle yaralanmış ve toplumsal adaletsizliklerle damgalanmış toplumlarımızın kaynak odaklı dağıtımcı adalet üzerine kurulu liberal eşitlikçiliğin sınırlı ufkunun ötesinde, adaletin sağlanabileceğine sadece ikna olduğu değil bunun için mücadele ettiği bir zemine ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Adil toplumunun bireyi kendi özerkliğinin tadını çıkaran ve sınırlarının delineceği korkusuyla yaşayan bir “ben” yerine tanınma arayan ve bunun için adaletsizliklerle ve onları üreten toplumsal sistemlerle yüzleşmeye ve mücadele etmeye hazır bir “ben” olmak zorundadır. Çalışmamızın ikinci bölümü böyle bir siyaset felsefesi için önemli potansiyel sağlayan tanınma siyasetine ve onun sunduğu eleştirel zemine odaklanacaktır. Şayet siyaset felsefesi gerçekçi olmak adına ilkelerle olgular arasında güçlü bir bağ kurmak durumunda ise günümüzde siyasetin ve toplumsal hareketlerin geldiği noktadan hareketle toplumsal adalete dair toplumsal kaynakların dağıtımının ötesinde, tanınma perspektifi içeren böyle bir bakışa ihtiyacımız olduğunu kabul etmeliyiz.

2. DAĞITIMDAN TANINMAYA ADALETİN GENİŞLEYEN ANLAMI

Çağdaş toplumsal hareketlerin yansımaları kaynak odaklı adalet anlayışına dayanan taleplerin ötesinde, tanınma, kabul görme, kamusal hayata eşit katılım gibi toplumsal ihtiyaçların giderek belirginleştiğini göstermektedir. Cinsiyet, etnisite, ırk, din ve buna benzer aidiyetlerin kamusal olarak tanınmasının, kimliklerin oluşması sürecinde bireylerin ve grupların şanslarını etkileyen önemli bir faktör olarak kabul edilmesi, kültürel kimliklerin ve farklılıkların tanınmamasını bir toplumsal adalet sorunu olarak çağdaş siyaset felsefesinin gündemine taşımıştır. Toplumsal adaletin, modern dağıtımcı adalet anlayışının dışarıda bıraktığı önemli bir boyutu daha olduğunu/oluşturduğunu gösteren bu süreç, adaletsizliğin çeşitli biçimlerde dile getirilişini ortaya koymuştur. Artık toplumsal adalet açısından hesaba katılması gereken tek ölçütün bireylerin maddi toplumsal kaynaklardan hakkaniyetli bir biçimde pay alabilmesi olamayacağı ortadadır. Bireylerin ve farklı toplumsal grupların toplumda eşit saygı ve tanınmayı hak ettikleri düşüncesini somutlaştırmaktan alıkoyan tanınma eşitsizlikleri ve bu eşitsizliklerin doğurduğu toplumsal adaletsizlikler de kaçınılmaz olarak toplumsal adaletin konusu haline gelmektedir. Bu çağdaş siyaset felsefesinin toplumsal adalet üzerine oluşan temel kaynaklarının, özellikle de gücünü demokratik ve liberal toplumların çağdaş olgularına ilişkin tespitlerden alan liberal eşitlikçiliğin de duyarsız kalamayacağı bir olgudur.

Birinci bölümde liberal eşitlikçiliğin toplumsal adaletle yüklediği anlamın oluşumuna değinilmiş ve toplumsal ilişkiler açısından değerlendirilmesi yapılmıştı. İkinci bölüme de birinci bölümdeki bu tespitleri hatırlayarak özellikle de liberal eşitlikçilikle ifade edilen ve çağdaş siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan dağıtımcı adalet anlayışının temel unsurlarını özetleyerek başlamak yerinde olacaktır. Liberal eşitlikçiliğin toplumsal adalet anlayışına dair ileri sürdüğümüz temel eleştiriyi barındıran hipotezlerin doğrulanması açısından bu önemlidir. Ardından adalet anlayışlarımızda yaşanan değişimleri takip edebilmek adına, tanınma siyasetinin kaynaklarına ve eleştirel dayanaklarına ihtiyacımız olduğunu ve tanınma odaklı adalet

anlayışının yöntemsel olarak dağıtım odaklı liberal eşitlikçilikten üstün olduğunu, çağdaş toplumların ihtiyaçlarına daha iyi yanıt verdiğini savunacağız.

Liberal eşitlikçiliğin, adaletin koşulları olarak gördüğü unsurların anlamından yola çıkarak toplumsal adaleti ağırlıklı olarak dağıtım odaklı bir bakış açısından kavradığını ileri sürmüştük. Bununla birlikte *Bir Adalet Kuramı* içinde örtük ve yeterince geliştirilmemiş olarak bulunan bir tanınma boyutu olduğuna dair görüşler de dikkate alınarak liberal eşitlikçiliğin içerdiği bir tanınma boyutu varsa bunun nasıl kavrandığı ortaya konulmalıdır. Liberal eşitlikçiliğin çağdaş toplumların ihtiyaçlarını karşılayan bir toplumsal adalet anlayışı geliştirmeyi başaramadığı yönünde farklı eleştiriler vardır. Başta Marksist, feminist, cemaatçi ve kozmopolist olmak üzere bu eleştirilerin toplumsal adaletin farklı anlamlarını tartışmaya açmak açısından önemli katkıları olmuştur. Ancak toplumsal adalet sorunları, tüm bu eleştirel katkılar adalet kuramlarının zenginliği açısından önemli olsa da yöntemsel olarak tüm bu yaklaşımlara eşit mesafede duran “tarafsız” bir kuram ya da bu kuramlardan çıkacak bir sentez ile aşılabilecek sorunlar değildir. Bunun da ötesinde liberal eşitlikçiliğin merkezinde modern dağıtımcı adaletin kaynaklarından beslenen bir yöntem vardır ve bu yöntem sorgulanmadıkça sonuç değişmeyebilir. Örneğin Marksist bir adalet kuramı geliştirdiğini savunan Peffer’in (Peffer, 2001) de yine Rawls’un yöntemine benzer bir yöntem kullandığını görürüz. Başlangıç konumunun koşulları, toplumsal kaynakların tanımı, üzerine anlaşılabilecek dağıtım ilkelerinin belirlenmesi süreci ya da bu ilkelerin kendisinin değiştiğini görürüz fakat yöntem aynı kalır. İdeal bir kuram peşindeki filozofça bir düşünce egzersizi olan bu ve benzeri yaklaşımlar, yöntemi yine liberal eşitlikçilikten miras alır ve bu anlamda modern dağıtımcı adaletin handikaplarını barındırır.

Modern dağıtımcı adaletin çağdaş bir yorumu olarak liberal eşitlikçiliğin, toplumsal adaleti değiştirici/dönüştürücü gücünü ön plana çıkartacak bir biçimde kavramak yerine statükoyu sağlamlaştıran bir rol oynayacak şekilde kurguladığı/yorumladığı eleştirisi daha önce dile getirilmişti. Bu eleştiri aynı zamanda mevcut toplumsal pratiklerden hareket eden Rawls’un soyut inşacı yöntemine ilişkindir. Liberal eşitlikçiliğin mevcut toplumsal pratiklerin tanımlanmasıyla başlayan yöntemi,

amaçların ve kaynakların ortaya konmasıyla devam eder (James, 2005, s. 282). Ardından katılımcıların bu pratiklerin gereklerine itaat ettiklerinin kabulü ve bu pratiklerin yarattığı kaynaklara duydukları ilgi ile dâhil olmaya motive oldukları başlangıç konumunun tarifi gelir. Karar alma sürecinde ahlaki keyfiliği ortadan kaldıracak önlemlerin alınması noktasında tüm katılımcıların aynı bilgilere sahip olduğu ve kaynakların dağıtımını belirleyecek ilkelerin hakkaniyetli olmasını engellemesi muhtemel olan olguları bilmenin önüne geçen bir cehalet peçesinin yerleştirilmesi ile tamamlanır. Ancak asıl önemli olan liberal eşitlikçiliğin yönteminin kurduğu bu prosedüral sistemin adil olarak değerlendirdiği ilkelerin kabul edilmesi konusudur. İdeal kuramdan ideal olmayan kurama geçiş yapılan aşamada beliren bu meşruiyet sorunu kendisini farklı biçimlerde hissettirir. Başlangıç konumunun farklı kurulabileceği ve böyle olduğunda da katılımcıların farklı ilkelere ulaşabileceği düşüncesi hem bir meşruiyet sorunu hem de bu prosedürel yöntemin tutarlılığı açısından kabul edilmesi gereken bir ihtimal olarak karşımıza çıkar.

Liberal bir kuram için katılımcıların bu ilkeleri seçmelerinin bir zorunluluk olarak düşünülemeyeceği açıktır. Bu, belli paylaşım ilkelerinin kesinleştirilmesiyle son bulması beklenen prosedürün karşısında kuramsal bir zorluk olarak belirir ve demokratik bir zemin arayışındaki liberal eşitlikçiliğin, ilkeleri seçenleri sözleşme zemininde bir araya gelmiş katılımcılar olarak ortaya koymasına rağmen bunun gerçek bir bir araya geliş olmaması ve dolayısıyla herkesin bu ilkeleri kabul etmeyebileceği ihtimali ile yüzleşmesini gerektirir. Sözleşmecî prosedürün öngördüğü üzere adalet sorunlarının kamusal bir anlaşmanın konusu olacağının bir garantisi yoktur. Diğer taraftan mevcut eşitsizliklerin sağladığı avantajlı konumların gerçek katılımcılar tarafından korunmak istenmesi olasıdır. Adaletin gerçekleşebilmesi, yasaların ve kurumların bu çerçevede değişmesi/dönüşmesi, kuramsal olarak mantıklı bir prosedürün ortaya konmasının ötesinde toplumların buna ikna olması ve bunu istemesini gerektirir. Rawls bu nedenle modern toplumların, kendisini eşit ve özgür yurttaşlar olarak gören bireylerin eşit özgürlüğün vazgeçilemez bir değer olarak kabul edildiği ortak bir zeminde karşılıklı olarak “tanınma” sağladıklarını düşünmek ister ve bunun arayışına girer.

Rawls tam olarak tanınma kavramını kullanmasa da gerçekliğin bu boyutu onu, tanınma kuramının çekirdeğini oluşturan özneler-arasılığı kendi kuramındaki bireylerin adaletin ilkelerinin tesisi için göstermeleri gereken dayanışmayı ifade etmesi anlamında değerlendirmek durumda bırakır. Çünkü iyi düzenlenmiş bir toplumun kurumlarının adil ilkelere göre işlemesi liberal eşitlikçilik açısından bireylerin akılcı ve makul oldukları için sadece razı oldukları bir durum olarak savunulamaz. Bireylerin bu ilkeleri içselleştirmeleri, diğerlerinin de kendileri gibi bu ilkeleri ortak değerler olarak sahiplendiğine güvenmeleri gerekir. Daha da önemlisi avantajlı konumda olanların adil bir toplumun gereği olarak toplumsal dayanışmaya daha fazla katkıda bulunmaya hazır olmaları, hatta bunu yapmaktan memnuniyet duymaları gerekir. Tüm bunlar liberal eşitlikçiliğin adalet ilkeleri üzerinden bir ortaklaşmaya bağlı olarak sınıflı toplumların bünyesinde karşılıklı bir tanınma ilişkisinin arayışı içinde olduğunu gösterir. Ne var ki bu tanınma ilişkisi, liberal eşitlikçilikte ortak bir adalet ideasına inanmak üzerine kurulu bir ilişkidir ve yalnızca normatif ve pozitif olarak kurgulanır.

Toplumsal adaletin kuramsal ve pratik boyutlarıyla mevcut toplumsal ilişkilerden yola çıkan, bu ilişkileri gerekçelendiren statükocu bir söylem ve uygulama çerçevesinde anlaşılabilmesi gibi toplumsal değişim ve dönüşümün önemli bir unsuru olabileceğine ve bu anlamda tanımlanmasının politik bir mücadelenin konusu olduğuna değinmiştik. Toplumsal adalet kuramları açısından gelinen noktada adalet ilkelerinin belirlenmesi ile başlayan, salt prosedüral bir yöntemden daha fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Tanınma kuramı, dağıtımcı adaletle yönelttiği eleştiriler ve düşünsel araçlarıyla, toplumsal deneyimlerden yola çıkarak liberal eşitlikçiliğin yönteminin sunmadığı/sunamadığı bir bakış açısına sahiptir. Marksist, feminist ve cemaatçi perspektifleri de barındıran bir yaklaşım olarak tanınma kuramı dağıtımcı adalet anlayışının çağdaş ve liberal bir yorumu olan liberal eşitlikçiliğin güçlü bir eleştirisini sunar. Değişen tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında toplumsal adaletin odaklandığı konuların değişmesini gelişim seyri içinde doğal bir süreç olarak kavrayan bakışın aksine, toplumsal adaleti, mevcut toplumsal ilişkiler bağlamında toplumsal acıları nasıl yorumladığı, bu acıları üreten toplumsal mekanizmaları ele alış biçimi ve farklı adalet anlayışlarını kavrayışı üzerinden değerlendirmeye fırsat tanır. Farklı toplumsal kesimlerin acılarını ve adalet taleplerini toplumsal adalet kuramının

oluşturulması sürecine dâhil ederek toplumsal adaleti, sentetik bir başlangıç konumunun ardında değil toplumsal ilişkiler bağlamında yorumlar ve yaşamın içinden bir objektifle arar.

Tanınma kuramının odaklandığı toplumsal sorunları toplumsal adaletin temel konusu olarak kavraması dağıtım odaklı liberal eşitlikçiliğin kültürel adaletsizliklerle⁶⁷ baş etmedeki yöntemlerinin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Hegel'in ardından büyük ölçüde kenara itilmiş tanınma sorunsalının yeniden önemli hale gelmesiyle toplumsal adalet kuramlarının bu sorunsal üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulması da kaçınılmaz olmuştur. Bu durum çağdaş siyaset felsefesinde süregiden tartışmalarda ortaya çıkan dağıtım ve tanınma eksenleri arasında güncel bir gerilimi doğurmuştur. İki yaklaşımdan birinin diğerini tamamıyla kapsadığını savunan iki görüş arasında kendisini gösteren bu gerilimin kuramsal bir çerçevede sıkışmış görünmesi çağdaş siyaset felsefesi alanındaki tartışmaları takip edenleri dağıtım ya da tanınma siyasetinden yana bir tercihte bulunmaya itmektedir. Ancak adaletin anlamının tekrar esnediği, genişlediği ve yeni değişimlere gebe olduğunu gösteren bu süreci anlamak ve onu kuramsal tartışmalar üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmak, toplumsal adalete bakış açımızı değiştirmemizi sağlayabilir. Adaletsizlik deneyiminden yola çıkarak toplumsal adaleti bir mücadele perspektifinden tanımlayacağımız üçüncü bölümden önce, toplumsal adalete dair modern bakış açısının tanınma perspektifinden ele alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Axel Honneth'in düşüncesinde tanınma ile ahlaki motifler arasında güçlü bir ilişki vardır. Normatif gereklilikler toplumsal dönüşüm süreçlerinin yolunu açtığı gibi eleştirel kurama da yol gösterir. Tanınma yaklaşımı tanınma ilişkilerine ve ondan türeyen beklentilere içkin ahlaki normlar üzerine kurulu tanınma mücadelelerinin toplumsal ilerlemenin başat dinamiği olarak kavrar. Toplumsal eleştiri de bu bağlamda ampirik toplumsal antagonizmaların pratikte deneyimlenmesine bağlı olur. Toplumsal

⁶⁷ Nancy Fraser'in ekonomik adaletsizlikler ile kültürel (ya da zaman zaman ifade ettiği üzere sembolik) adaletsizlikler arasında önerdiği analitik ayrım, kendisinin de kabul ettiği üzere gerçek dünyada keskin bir biçimde karşılık bulmaz. Kültür ve ekonomi politik iç içe olduğu ve adaletsizliklere karşı her mücadele, doğru anlaşıldığında, hem tanınma hem de dağıtım talepleri içerdiğinden bu ayrımın gerçek dünyada birebir karşılık bulması söz konusu değildir. Ancak yine de bu gerilimi anlayabilmemiz onu gerçek dünyanın karmaşıklığından soyutlayabileceğimiz bir kavramsal şemanın ortaya konabilmesine bağlıdır ve bu nedenle analitik ayrımlara ihtiyaç duyarız (Fraser, 1997, s. 12).

eleştiri bu nedenle normatif gerekliliklerin nasıl oluştuğu, yıkıldığı, çiğnendiği, ihanete uğradığı gibi sorulara yanıt arar. Toplumsal normativitenin merkezinde yer alan toplumsal adaletin geçmişiyle ilgilenmemizin nedeni de budur. Bu değişimleri anlamak adalet mücadelelerini tanımlayabilmemiz için günümüze ve geleceğe ışık tutar. İlk kavramsallaştırılmasının üzerinden geçen yüzyıllara rağmen, daha adil toplumları hedeflemek anlamında hala önemli bir potansiyel taşıyan toplumsal adaletin, genişleyen anlamını sürekli keşfetmeye çalışmak ve onu daha öteye taşımak için toplumsal adalet mücadelelerine tercüman olmak çağdaş siyaset felsefesinin bir görevi olarak karşımızda durmaktadır.

2.1. MODERN ADALETİN SORGULANMASI

Toplumsal adaletin tarihine ilişkin yazında, dağıtımcı adaletin modern ifadesi olarak şekillenen dar bir yorumu ve bu ifadeye dair ortak noktaları tespit ederek bir tanımlama yapma arayışı ön plana çıkar. Bu tanımlamalardan hareket edecek olursak toplumsal adaletin tarihine ilişkin yazının modern dağıtımcı adalet anlayışlarının uyması gereken bir şablon ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Toplumsal adaletin dağıtım odaklı adalet anlayışıyla sınırlı tutulamayacağını akılda tutarak, dağıtımcı adaletle dair bu şablonun ana hattını belirleyen görüşleri şöyle özetleyebiliriz: Her bireyin bazı hak ve korumalara sahip olması gerekir ve bunların meşruiyeti sadece seküler gerekçelere dayanmalıdır. Maddi kaynakların arzu edilen dağıtımı toplumun geniş kesiminin onayını almalı ve pratikte ulaşılabilir olmalıdır. Seçilen kaynak dağıtımının sorumluluğu bireylere ya da örgütlere değil devlete aittir. Paralel olarak Miller bu noktaları dağıtımcı adalet için gerekli koşullar olarak yorumlar (Miller, 1999, s. 4-6). Ona göre dağıtımcı adaletin içinde anlamlı olacağı bir topluluğa ihtiyacı vardır ve bu ancak kendini belli payların sahibi olarak gören bireylerden oluşabilir. Buna en uygun topluluk ise millettir. Aynı zamanda paylaşım ilkelerinin uygulanabileceği ve bu ilkeler doğrultusunda dönüşebilecek bir kurumsal yapının varlığı ve dönüşümü, yürütme kapasitesine sahip bir yetke olarak devleti gerektirir. Toplumsal adalet için en uygun evrenin ulus-devlet olduğunu savunan Miller, kurumsal değişikliklerin bireylerin yaşam şansları üzerinden etkilerini daha net bir biçimde ölçülebilmesini sağlayan sosyal

bilimlerin belli bir gelişmişlik düzeyine ulaşmış olması gerektiğini de ileri sürer (Miller, 2003, s. 355) ve şablonu tamamlar.

Modern adalet anlayışı için devletin oynadığı rol böylece netleşir. Paylaşım ilkelerinin uygulayıcısı ve dönüştürücüsü olan tek erk devlet ise onun bu süreçte neden rıza sağlamakla da yükümlü olarak görüldüğünü anlarız. Birinci bölümde de gördüğümüz üzere toplumun geneline yansıyan yoksullukla baş etme görevini üstlenen devlet otoritesinin bunu yaparken sosyal bilimlerin modern araçlarına ihtiyaç duyacağını kestirmek güç değildir. Modern adaletin uygulayıcısı olarak devletin belli ilkeler ışığında kimlerin, hangi grupların dağıtımçı politikalardan daha fazla faydalanacağına karar vermesi gerekir. Sosyal bilimlerin araçları ve sosyal hizmetlerin gelişmesi ile adalete daha çok ihtiyacı olanların tespit edilebileceği düşüncesi, “hak edilmemiş” eşitsizliklerin devlet iradesiyle ortadan kaldırılabileceğine olan inançla birleşerek uygulamada dağıtımçı adalete yön verir. Bununla birlikte bunu tespit etmenin o kadar da kolay olmaması bir yana bu çabaların olumsuz toplumsal sonuçları olabileceğini de görmek gerekir. Uygulamadaki sorunlardan söz ederken bu sonuçların “utandırıcı ifşaat” kavramıyla ifade edilen boyutuna değinmiştik. Ancak aslında dağıtımçı adaletin başlıca motivasyonu olan şans eşitlikçiliğinin daha temelde eşitlik kavramını algılayışıyla ilgili bir sorun vardır: Liberal eşitlikçiler devletin vatandaşlarına eşit saygı ve ilgi ile yaklaşması gerektiği konusunda hemfikir olsalar da bu ilkeyi günümüz toplumsal adalet taleplerine yanıt verecek biçimde yorumlamakta zorlanırlar.

Seçilmemiş dezavantajların adil olmadığı yönündeki Rawlsu/Dworkinci bir o kadar da modern tezin⁶⁸ bir çeşit “talih eşitlikçiliği” olduğunu savunan Elizabeth S. Anderson bu mantığa yönelik benzer bir eleştiri getirir. Anderson’un eleştirisini anlayabilmek için öncelikle liberal eşitlikçiliğin yine önemli kaynaklarından biri olan Ronald Dworkin’in tezine kısaca değinelim: Rawls’daki başlangıç konumuna benzer bir düşünce egzersizine Dworkin’de de rastlarız. Bir gemi kazasından kurtulanların kaynakların bol olduğu ve kimsenin yaşamadığı ıssız bir adaya çıktığı varsayımı üzerine kurulu bu kurmacada bireyler kaynakları paylaşmak isterler. Ancak Dworkin karşılaşılması muhtemel hatta kaçınılmaz sorunları dile getirdikçe pratikte eşitlikçi

⁶⁸ Dworkin’in bu refah ve kaynak eşitliği sorunlarını tartıştığı ve kendi kuramını geliştirdiği iki önemli çalışması için bkz. (Dworkin, 1981a); (Dworkin, 1981b).

hedeflere ulaşmanın hiç de kolay olmadığını görürüz. Adadaki toprakların başlangıçta eşit bir biçimde paylaştırılması önerisiyle başlayan fikir adanın her yerde aynı kaynaklara sahip olmaması ile sorunlu hale gelir. Ardından bu sorunun eşitsiz kaynakların belli kaynaklarla mübadelesi sonucu birkaç çeşit altında toplanarak dağıtılması önerisi gelir. Ancak bu kez de herkesin bu birkaç çeşit kaynakla aynı derecede tatmin olmaması gibi sorunlarla devam eden düşünce pratiği durumun geri döndürülemez bir noktaya da gelmesiyle çetrefil bir hal alarak kaynak eşitlikçiliğine yönelen temel eleştiri noktalarını tespit eder ve birleştirir. Dworkin'in belli bir dağıtım ilkeleri setinin başarısını haset testi (*envy test*) ile ölçtüğü bu kurgunun sonucunda vardığı proje katılımcıların tercihlerine önem veren bir açık arttırma mantığıdır.

Kaynakların eşitliği sorunsalı ile refahın eşitliği arasında gidip gelen bu kurgusal sorgulama kaynaklardan daha fazla pay alarak durumları sadece bir nebze düzeltilebilecek olan (örneğin engelli) bireylerin durumu gibi pratik yansımalarla liberal eşitlikçiliğin iç sorunlarını gün yüzüne çıkarır. Dağıtımçı adaletin kontrol anahtarını “hasetsizlik” (*envy-freeness*) kriteri olarak belirleyen Dworkin'in yola çıktığı bu mikro dünyaya benzer kurgular çağdaş siyaset felsefesi alanındaki adalet kuramları içinde önemli bir rol oynar. Özellikle de liberal eşitlikçi kuramların adalet sorunlarını ele alma biçiminin bu anlamda birbirine benzediği açıktır ve bu mikro dünyalar olmaksızın adalet sorunlarının neredeyse tartışılmaz hale gelmiş olması modern adalet anlayışının gelişimi açısından anlamlıdır.

Anderson'un eleştirisi günümüz eşitlikçi liberallerinin dağıtımçı adalet anlayışının ve çağdaş siyaset felsefesinde hâkim hale gelen toplumsal adaleti tartışma biçimimizin toplumsal adaletle zarar verecek biçimde eşitlikçi politikaların arkasındaki tek motivasyonun kıskançlık olduğu şüphesini beslediğidir. Sadece Dworkin'de değil birçok düşünürde buna rastlarız. Adalet sorunlarının çözümünü zor görünen ve genellikle ahlaki çelişkiler barındıran münferit durumlar üzerinden tartışan bu tarz liberal eşitlikçilerde oldukça yaygındır. Kıskançlığın eşitlikçiliğe yön vermesinin, adaletin gelir eşitsizliklerinin azaltılmasını gerektirdiğini savunanların görüşlerini zayıflatması yanı sıra liberal eşitlikçiliğin diğer iç tartışmaları da karşıt görüştekilerin konumunu güçlendirmiştir. Örneğin Philippe Var Parijs, farklı “iyi” anlayışları

arasından liberal tarafsızlıkla (*liberal neutrality*) bağ kurmuş eşitlikçiliğin, devletin tembel ve çalışabilecek durumda olmalarına rağmen çalışmak istemeyen Malibu sörfçülerini desteklemesini savunmayı gerektirdiğini ileri sürer (Parijs, 1991).⁶⁹ Benzer bir biçimde Arneson eşitliğin, bazı koşullar altında kamunun, yurttaşların bağlı olduğu dinin pratiklerine dâhil olan aşırı derecede pahalı dini seremonileri finanse etmesini gerektirdiğini iddia eder (Arneson, 1989). Yine G. A. Cohen, mizaç itibarıyla sıkkın ve ancak pahalı zevklerle tatmin bulabilen yurttaşların harcamalarının telafi edilmesinin eşitliğin bir gereği olduğunu savunur (Cohen, 1989).⁷⁰ Bu ise eşitlikçilerin devletin gücünün sınırlarını kavrayamadığı eleştirilerini doğurur.⁷¹ Aynı zamanda eşitlikçiliği, bunun kimilerinin kişisel zevklerini karşılamak adına diğerlerinin ortak çıkarını gözetken kamunun cezalandırılması, yani diğerlerinin cezalandırılması anlamına geldiği eleştirisine açık hale getirir.

Fırsat eşitliği ilkesi ile refah eşitliğinin karşı karşıya geldiği bu ve benzeri tartışmalarda liberal düşünürlerin başka ilginç öneri de vardır. Örneğin Parijs, evlenemeyen kadınların yine kadınlar tarafından fonlanan bir havuzdan yapılacak ödenekle aşta kaybettiklerinin maddi olarak telafi edilmesini önerir. Bu ve benzer öneriler de eşitlikçiliğin her yerde hakkaniyetsizliği ortadan kaldırma hevesinin özel alana tecavüzü cesaretlendirdiği yönündeki karşı çıkışlar için gerekli zemini sağlar.

⁶⁹ Van Parijs'in bu sorunu temel gelir (*basic income*) ekseninde tartıştığını vurgulamak gerekir. Ne var ki adalet sorunlarının, refahın nasıl maksimize edileceği üzerinden "boş zaman" (*leisure time*) biçimlerini değerlendirmeye tabi tutmak gibi sezgisel olarak üstesinden gelinmesi zor ahlaki ikilemler barındıran bağlamlarda ele alınması sadece bu konudaki tartışmalara özgü değildir. Richard Musgrave ile Rawls'un *maximin* üzerine yürüttüğü tartışmalarda (Musgrave, 1974), (Rawls, 1974) değinilen ve Richard Arneson'un farklı bir açıdan yaklaştığı "potansiyel refah" (*potential welfare*) kavramı ya da başka kavramlar etrafında adeta Parijs'in iki kurgusal karakteri olan "deli" ve "tembel" (*crazy-lazy*) ihtiyaçları yarıştığını görürüz. Toplumsal adalet yine "birinden alıp ötekine verme" sorunsalı etrafında tartışılır. Çok kazanmak için çok çalışmaya hevesli olan "deli" ile özel zevklerin peşinde, işten kendisine zaman ayırabilmek için azıcık bir gelirle yaşamaya razı olan "tembel" in ihtiyaçlarının karşı karşıya geldiği bu denklemde Dworkin'in "fırsat maliyetleri"nin ölçümüne dayalı önerisi ya da ihtiyaçların hesaba katılarak boş zamanın da bir toplumsal kaynak olarak kabul edilip, kaynakların dağıtımında değerlendirilmesi gibi analitik çözümler ileri sürülür. Bu bakış açısı, adaleti, adeta Walrascı bir iktisatta üretim imkânları eğrisinin sunabildiği ölçüde mümkün olan üretim kombinasyonları arasında en etkin olanı aramak gibi toplumsal kaynakların birine verildiğinde ötekine vermekten vazgeçildiği dağıtım noktaları arasında arar.

⁷⁰ Aktaran (Anderson, 1999, s. 287).

⁷¹ Devletin becerisi sorunu toplumsal adalet konusundaki tartışmalara da uzanmıştır. Örneğin Kymlicka liberal eşitlikçiliğin devletin becerisine ilişkin oldukça iyimser olduğunu düşünür ve Bruce Ackerman'ı açıkça "mükemmel adalet teknolojisi" (Ackerman, 1980, s. 21) düşüncesine başvurmakla eleştirir (Kymlicka, 2006, s. 229). Genel olarak devletin toplumsal amaçlara ulaşma becerisini ifade eden bu terimin kullanılması Miller'in toplumsal adaletin modern ulus-devletle ilişkisini ortaya koyan tespitleriyle örtüşür (Miller, 1999).

Richard Arneson'un ifade ettiği üzere dağıtımcı adaletin yegâne amacı “bireylerin talihsizliğini telafi etmek” (Arneson, 2008, s. 80) olarak kavrandığında sadece bu “talihsizliğin” nasıl değerlendirileceği önemli hale gelir. Anderson'un altını çizdiği üzere liberal eşitlikçilerin dikkatinin, “plaj avareleri”ne, “sorumsuz ve tembeller”e, kendilerini basit zevklerle tatmin edemeyenlere, dinci fanatiklere ya da Thomas Nagel ve Cohen'in çok daha “sevimli” fakat bu kez de acınası bir biçimde sunduğu “aptal” ve “yeteneksizler”e kaymasının nedeni budur (Anderson, 1999, s. 288). Bu ilk bakışta vicdansızca görünebilir. Fakat eşitlikçilerin tartışmaya açtığı sorunların çözümüyle gerçekten ilgilendiğinin bile şüpheli olduğunu anladığımızda bu çıkışın sebebini anlarız. Anderson “siyasi olarak bastırılmışların meseleleri ne oldu? Irk, cinsiyet, sınıf ve kast eşitsizliklerinden ne haber? Soykırımların, köleliğin ve etnik baskıların kurbanları nerede?” (Anderson, 1999, s. 288) diye sorar. Neden çağdaş siyaset felsefesinin güncel soruları türlü adaletsizliklerin muhatapları yanı başımızdayken, örneğin utanmadan ve korkusuzca kamusal alanda oldukları gibi görünebilme özgürlüğünden bile mahrum olan gey ve lezbiyenlerin eşitlik taleplerini erteler? Önce çok daha zor ve karmaşık sorunların çözülmesi gerektiği izlenimini uyandıran bu yaklaşımın kuramsal sorunlarla uğraşmanın doğasından kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak kuramsal adalet sorunlarının, mevcut toplumsal adaletsizliklerin tanımlandığı ve bunların somut politik mücadelelerin konusu olduğu mevcut eşitlikçi siyasi akımlardan garip bir biçimde kopmuş olması eşitlikçiliğin siyasi amaçlarından uzaklaştığını gösterir. Eşitlikçi liberallerin çabalarının “(...) koşulları eşitleme ilkesini neden genetik mühendisliğine de uygulayıp embriyoların yeteneklerinin eşitlenmesini sağlamıyoruz?”, “sağlıklı insanların hemofili hastalarına kan vermesi zorunlu olmalı mıdır?” (Kymlicka, 2006, s. 224-225) gibi sorular yardımıyla sezgisel yargılarımızla kuramları test etme ve yarıştırmakmış gibi görünmesinin herhangi bir eşitlikçi politikanın savunusu için meşru bir zemin oluşturduğu savunulamaz.

Modern dağıtımcı adaletin yoksulluğa karşı bakışı netleştirmek için giriştiiği birinci bölümde değindiğimiz çabalara paralel olarak seçime dayalı olan ve olmayan eşitsizlikler arasında yapılan ayrımların “hak eden” yoksullara karşı saygısız bir acımaya, “hak etmeyen” yoksullara karşı ise babaca bir dürtüklemeye yol açtığını (Anderson, 1999) görmüştük. Ancak eşitlikçi yazında, eşitliğin asıl amacının yetersiz

meziyetlerle dünyaya gelmiş olmak, kötü ebeveynlere ya da kötü kişilik özelliklerine sahip olmak, bir kaza ya da hastalıktan mustarip olmak gibi hak edilmemiş şanssızlıkları telafi etmek olarak ifade edilmesi başka ciddi sorunları da beraberinde getirir. “Tercihlere duyarlı, yeteneklere duyarsız yeniden dağıtım hedefi” (Kymlicka, 2006, s. 228) eşitlikçileri, can alıcı toplumsal sorunlar dururken varsayımsal kozmik adaletsizliklerin diğerlerine haksızlık etmeden nasıl üstesinden gelineceği konusunda “ateşli” bir tartışmaya teşvik etmiş görünür. Ancak çağdaş siyaset felsefesinin akademik bir uğraş olması eşitlikçilerin politik ideallerden uzaklaşarak bu konularda tartışmaktan haz aldıkları için bunu yapmaya devam etmelerini gerektirmez. Eşitlikçi adaletin ahlaki ağırlığı gerçek amacı olan toplumsal baskıları sona erdirmeye ve bireylerin eşitler olarak ilişkilendiği bir topluluk yaratma arzusundan ileri gelir; toplumsal paylaşımda şansın etkilerini ortadan kaldırmak ya da kimin ahlaki olarak neyi hak ettiğini tespit etmekten değil. Aksi takdirde bedelini bir anlamda başkalarının ödediği “lüks” bir aktivite olarak siyaset felsefesi yapmanın eşitlikçiliğin siyasi amaçlarından uzaklaşıldığı noktada kendi varlığının meşruiyetini de tartışması gerektiği düşünülebilir. Modern adalet anlayışının temel ahlaki dayanaklarından olan şans eşitlikçiliği Anderson’un da belirttiği üzere yalnızca paternalizm pahasına eşitlikçi kuramların karşılaması gereken tüm yurttaşlar için eşit ilgi ve saygı ilkesini yerine getirmekten kaçınır. Kendi suçları olduğunu iddia ederek kimilerini özgürlüğün toplumsal koşullarından mahrum bırakır. İkinci olarak yurttaşların taleplerini, hayatlarına biçtiği değer, yetenekler ve kişisel özelliklerini dikkate alarak önem sırasına göre derecelendirmeye kalkışır. İlkeleri devletin üzülmeye “alt/aşağı” olarak damgaladığı bireylere ve gruplara yukarıdan bakan bir acımayı yansıtır ve şanslıdan şanssız doğru aktarmayı öngördüğü kaynakların dağıtımını için kıskançlığı temel alır. Eşitliği şanssız olanları incitmeden savunamaz. Ayrıca insanlara seçimlerinin sonuçlarına katlanmaları gerektiğini sürekli hatırlatarak sorumlu davranabilme kapasitelerini müdahaleci bir biçimde yargılar ve özgürlüklerini nasıl kullanacaklarını dikte eder (Anderson, 1999, s. 289).

Çağdaş toplumların adalet ihtiyacı öncelikle toplumsal adaletin eşitlikçi siyasi amaçlarla örtüşen bir biçimde ifade edilmesini gerektirir. Liberal eşitlikçilik tüm yurttaşların eşit ilgi ve saygıyı hak ettiklerini ilkesel olarak kabul etse bile yöntemsel yaklaşımının sonucu olarak bu ilgi ve saygıyı kısıtlı olan maddi toplumsal kaynakların

dağıtılması sorunsalı içinde ele alarak “hakkaniyetli” bir biçimde dağıtmaya kalkışır. Bu çabanın sonucunda doğuştan gelen özellikler gibi avantajları ya da dezavantajları belirleyen, “eşitliği bozan” faktörlerin etkisizleştirilmesi uğraşı kaşımıza çıkar ve toplumsal adaletsizlikleri yapısal olarak sürekli üreten toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkileri doğuran mekanizmaların irdelenmesi ikinci plana itilir.

Yine de tüm bunlar liberal eşitlikçiliğin tanınma sorunsalından tamamen uzak olduğu anlamına gelmemelidir. Hangi ilkelerin uygulanacağı, kimlerin dağıtımdan daha fazla pay alacağı konularında farklı argümanların ve önerilerin karşı karşıya geldiği bir tartışma içinde dağıtımcı adalet açısından tek sorun en doğru ilkeleri bulmak olamaz. Modern toplumlarda bu uygulamaların meşruiyete ihtiyacı vardır ve bu noktada sadece kuram için değil, uygulamada liberal otorite için de ikinci bir görev belirir. Bu, bireylerin farklı amaçlarına herhangi bir iyi anlayışını öne çıkarmayacak biçimde yaklaşmak ya da bireylerin/toplulukların farklı adalet anlayışları arasında hakemlik yapmaktır. Öyleyse sormamız gereken soru şudur: Dağıtımcı adaletin öznel-arasılık ile itaat sağlayacak bir istikrar arayışı arasındaki ince çizgi üzerindeki konumu neyi ifade eder?

Çağdaş siyaset felsefesinde hâkim hale gelen toplumsal adaletin liberal eşitlikçilikle yorumlanmış halinin şans eşitlikçiliği ve bunun çeşitli varyantları dışında başka dayanakları da vardır. Modern sözleşmelerin kısa yoldan devlete itaate çıkan yoluna sapamaz. Liberal eşitlikçilik adalet ilkelerinin belirlenmesi noktasında demokratik bir de ilkeyi gözetmek zorundadır. René Sève bunun kendisini kendi konumundan soyutlayarak bireyin neyin adil olduğu konusunda sorgulama yapabilme kapasitesini ifade eden başlangıç konumunun sadece itaate dayalı sözleşmelerden farkını yansıttığını hatırlatır. Hobbes’da olduğu üzere, modern adalet “diğerinin yerini” garanti altına alan bir otoriteye teslim edildiği noktada tarafsızlık ilkesine dayanan bir “hakem adaleti”ne benzese de (Sève, 1988, s. 27) bireyin adalet duygusuna yer açmak durumundadır. Bireyin adalet duygusundaki bu “diğerinin yeri” diğerkâmlık anlamına gelmeyebilir ancak adaletin basitçe bireylerin çatışan çıkarlarının üzerinde bir siyasi otorite hakemliği ile üstesinden gelinemeyecek olduğunun kabul edildiğini gösterir. Adalet anlayışının kamusal tartışmaya açık olması siyasi meşruiyet arayışının bir

sonucudur ve tam da bu nedenle liberal eşitlikçilik kamusal alana intikal eden taleplerin ve adalete ilişkin farklı yaklaşımları da içeren iyi anlayışlarının yarıştığı bir normatif tartışma evreni tasavvur eder ve bunu kuramın içine taşır. Böylece kuram bir otoritenin dayatması olmaktan çıkarak liberal toplumların kıstaslarını karşılar hale gelir ve tüm bunlar, Miller'ın şablonunun ötesinde modern adaletin başka unsurları olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak bireylerin rızasına dayalı bir ilkeler sisteminin istikrarlı olabileceği düşüncesi kaçınılmaz olarak tanınma ilişkilerinin hesaba katılmasını gerektirir.

Gerekçelendirme bağlamları belli bir çerçeve içinde anlamlı ve ikna edici olabilir. Günümüzde adalet kuramlarının toplumsal adaletin ilkelerinin peşinde olan liberal eşitlikçiliğin toplumsal kaynakların neler olduğu ve bunların nasıl dağıtılması gerektiği konusundan daha acil bir sorunu varmış gibi görünmektedir. Bu sorun, neyin nasıl dağıtılması gerektiği konusunda ilkesel düzlemde anlaşmaya varılabilsen bile kimlerin bu anlaşmanın bir tarafı olması gerektiği sorusunun yanıtı bırakılacak şekilde sorulmuş olmasıdır.

2.1.1. Dağıtımçı Adalette Özneler-Arasılık

Dağıtımçı adaletin çağdaş siyaset felsefesi tarafından çağdaş toplumların koşulları göz önünde bulundurularak liberal eşitlikçilik biçiminde yorumlanmış hali bireyi ön plana çıkaran yöntemsel bir yaklaşımın ürünüdür ve belli bir demokratik kültüre sahip olduğu düşünülen Batı toplumlarının güncel durumuna ilişkin bazı kabullerden hareket eder. Özellikle Rawls'da adaletin koşulları olarak kavramsallaştırılan bu tespitler, siyasal liberalizmin neden mümkün olduğu sorusuna aradığı yanıtla ilişkilidir. Batı demokrasilerinin en temel sorununu farklı değerlerin çatışmasını aşmak ve bununla birlikte toplumsal kaynakları toplumun genel olarak onaylayacağı biçimde paylaşmak olarak kavrayan bu bakış açısı toplumsal adaleti iki yönlü bir sorunun anahtarı yapar. Hayatta farklı amaçları olan bireylerin bu amaçlarını gerçekleştirebilmek doğrultusunda daha fazla kaynağa ihtiyaç duyduğundan hareketle, bir arada çalışmanın ve daha fazla üretmenin gerekli olduğu, sonra da üretilen toplumsal zenginliklerin ideal olarak herkesin razı olacağı bir biçimde paylaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu Rawls için de üstesinden gelinmesi gereken zorluklar barındırır.

Her ne kadar tüm bu üretim ve paylaşım süreçleri toplumsal süreçler olsa da Rawls'un bu mantıksal bağlantıyı insan psikolojisine dair daha önce değindiğimiz kabullere dayandırması bazı eleştirileri beraberinde getirir. Bunun sebebi yöntemsel bireyciliğin ürünü olan bu yaklaşımın ihtiyaç sahibi bireyi ele alış biçiminin sadece toplum olarak bir arada yaşadığımız zaman anlamlı olan toplumsal zenginlikleri, fırsatları ve konumları bir kez oluştuktan sonra bireylerden bağımsız, onların dışında var olan kaynaklar olarak kavramasıdır. Bireyin toplumsallığı toplumsal kaynakların üretimi sürecinde mecburi olduğu için bir boyutuyla sağlanan, kaynakların paylaşılacağı piyasaya gelindiğinde ise ancak razı olunan bir durumdur. Bu aynı zamanda Rawls'un ideal olan bir noktadan hareket ettikten sonra ideal olmayan kurama varmasının da nedenidir. Çünkü liberal eşitlikçiliğin siyasal evreni herkesin farklı amaçlar peşinde koştuğu bir çoğulculukla birlikte kaynakların paylaşımında büyük bir çoğunluğun rızasını alan paylaşım ilkelerinin demokratik meşruiyetine dayanır. Dolayısıyla, verimlilik için tam işbirliği gerektiren üretim sürecinde birlikte çalışan bireylerin, üretilen kaynakları paylaşmak söz konusu olduğunda kendilerini, çatışmanın yine insan psikolojisine dayanan sebeplerden ötürü kaçınılmaz olduğu bu durum içinde bulmaları olarak özetlenebilecek bu mantıksal ilişkilendirmeden “meşru” bir toplumsallığa ulaşmak liberal eşitlikçiliğin ana sorunsalı olarak belirir. Bir yanda bireylerin birer *homo economicus* olarak isteklerinin peşinde koşmaya motive oldukları bir ihtiyaçlar ve ılımlı kıtlık dünyası, diğer yanda ise birlikte ve barış içinde, adil bir toplumda yaşama arzusu ve gerekliliği yer alır. Liberal eşitlikçiliğin kuramsal çabası yöntemleri ve sorunsalları arasındaki bir uyumsuzluk gibi beliren bu zor denklemin doğrulanması olarak belirir.

Modern toplumsal adalet anlayışının çağdaş siyaset felsefesinde hâkim hale gelmiş güncel bir yorumu olarak liberal eşitlikçiliğin tartışmaya açtığı adalet bulmacaları kuramcılar için çözmekle uğraşmanın eğlenceli olduğu bir uğraş olabilir. Ancak tüm bunlar tartışmaya açtığı kurgusal konumlar ve ilişkilerin ardında aslında tarihsel olarak belli bir üretim, bölüşüm ve tanınma ilişkilerine işaret eden kabullerin yattığını gözlerden kaçırır. Özneler-arasılığı verili iktisadi ve toplumsal sistem bağlamında kavrayan liberal eşitlikçiliğin insan psikolojisine dair kabullerden hareketle vardığı nokta sadece bireylerin farklı amaçları olduğuna dayanan liberal çoğulculukla

sınırlı değildir. Üretim sürecinde çatışmayan amaçların paylaşım sürecinde piyasada çatışır hale gelmesinin anlamı o sürecin ürünü olan toplumsal kaynakların birer meta, bireylerin ise üretim sürecinde işbirliğine, sonrasında ise daha fazla kaynağa ihtiyaç duyan, ortak emeklerinin ürününe yabancılaşmış insanlar olduğudur. Bireyler bir kaynak paylaşımı piyasasında daha fazla pay alma arzularıyla motive olurlar ancak güvenlik endişeleri nedeniyle bu arzularını baskılamak durumundadırlar. Sözleşmeci geleneğin izlerini taşıyan bu perspektifin başlangıç konumuyla bağlantısı da buradadır. Liberal çoğulculuk olgusunun arkasındaki bu kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkileri sadece liberal eşitlikçiliğin değil modern toplumsal adaletin normativitesinin üzerine kurulu olduğu toplumsal ilişkileri yansıtır ve adaleti bu koşullar içinde arar.

Liberal eşitlikçiliğin temel tezleri ve yöntemi göz önünde bulundurulduğunda Rawls'un neden hiçbir zaman bir tanınma kuramcısı olarak görülmediğini anlarız. Ancak bu onun kuramının bir tanınma perspektifi içermediği anlamına gelmemelidir. Liberal demokratik ve kapitalist toplumların çelişkileri Rawls'un kuramına da yansır. Temelde bu, bireylerin toplumsal kaynakların yaratımı sürecinde gösterdikleri dayanışmayı üretilen kaynakları paylaşacak ilkelere karar vermek söz konusu olduğunda nasıl sergileyecekleri sorunudur. Bu noktada devreye giren birkaç argümanla karşı karşıya kalırız. Öncelikle bu koşullar altında başlangıç konumundaki bireylerin akılcı ve makul bireyler olarak hareket edecekleri görüşü öne çıkar. Ancak Rawls, bunun liberal demokrasilerin koşullarından yola çıkan bir kuram için tek dayanak olamayacağını farkındadır. Gerçekler bir kuramcının kaleminden çıkan paylaşım ilkelerinin tüm toplum tarafından benimseneceğine dair inancıyla örtüşmeyebilir. Benzer bir biçimde bir devletin uygulamaya başladığı ilkelere herkesin gerçekten hakkaniyetli olduğuna inanarak güveneceğine ve bunları doğal olarak içselleştireceğine inanmamız için ikna edici bir sebep yoktur. Liberal bir kuram böyle bir varsayım üzerine inşa edilemez. Kuramda katılımcılar için bir müzakere sürecinin öngörülmesinin ve bir konsensüs arayışında olunmasının sebebi budur. Bu noktada liberal eşitlikçiliğin bir adalet kuramının meşruiyetini sağlayacak argümanlar üretmesi gerekir ve belli bir özneler-arasılık kavrayışı tam da bu noktada bir ihtiyaç olarak kendini dayatır. Rawls, bu anlamda özellikle sadece karar aşamasında iletişim kurmak durumunda kalan bireylerin özgür ve eşitler olarak ve empati yeteneğine sahip insanlar

olarak birbirlerine güvenebileceklerine inanır. Tam da bu nedenle Rawls adalet kuramının ahlaki kişiliğini çocukluktan itibaren bir gelişme seyri içine giren ahlak duygusuna (*sense of justice*) sahip olma kapasitesi ile tanımlar (Rawls, 1999a, s. 97). Eşit özgürlük ilkesinin gerçekleşebilmesi için bir başlangıç noktası olan bu duyguya sahip olma kapasitesi gerekli ve yeterli koşuldur. Rawls buna sahip olmanın adalet ilkelerinin içeriğini ve anlamını en azından sezgisel olarak kavrayabilmek için yeterli olduğunu, başlangıç konumundakilerin ilkeleri birbirlerine önermeleri ve eşit özgürlüğün karşılıklı kabul görebilmesi için aynı zamanda gerekli olduğunu savunur (Rawls, 1999a, s. 112-113). Bireyler ahlaki güçleri (*moral powers*) sayesinde karşılıklılığı sadece toplumsal işbirliğinin her iki tarafa da fayda sağlayan bir koşulu olarak değil, adil paylarını onurlandıran bir olgu olarak görürler (Rawls, 2001, s. 19).

Yine *Bir Adalet Kuramı*'nda karşımıza çıkan özsaygı kavramının da tanınma ile ilgili olduğunu ve Rawls'un, bireysel kimliklerin oluşma ve tamamlanma şansını açıkça olumsuz etkileyen aşağılanma (*humiliation*) ve sayılmama (*misrecognition*) deneyimlerinin zararlarını göz ardı etmediğini gösterdiğini vurgulamak gerekir (Pilapil, 2014, s. 284). Fakat Rawls'un kuramının sınırları bir davranış kalıbı olarak özsaygıyı değil sadece özsaygının toplumsal temellerini temel toplumsal kaynaklardan biri olarak kabul etmeyi gerektirir. Kuramını kendisine yöneltilecek çeşitli eleştiriler ışığında yeniden ele aldığı çalışmasında, Rawls, *Bir Adalet Kuramı*'nın bu ayrım konusunda muğlak kaldığını, özsaygının toplumsal temellerinin, yurttaşların eşit haklara sahip olduğu (kurumsal) olgusunu içerdiğini; bu olgunun ve kendisi bir karşılıklılık biçimini ifade eden fark ilkesinin herkes tarafından onaylanması olduğunu yazar (Rawls, 2008, s. 91). Böylece anlamı oldukça sınırlanan özsaygı kavramı Rawls'daki liberal muhteviyatını koruyarak temel toplumsal kaynaklar olarak gördüğü temel hak ve özgürlüklerin garanti altına alınması fikrinden öteye taşınamaz. Bir davranış olarak özsaygının birey için çok önemli olduğunu kabul etmesine rağmen bunu sadece temel hak ve özgürlüklerin kullanılabilmesini sağlayan maddi koşullarla bağdaştırması, bu ayrıma açıklık getirmek için yapılmış olsa da özsaygının toplumsal temellerini tartışmadan bıraktığı için *Bir Adalet Kuramı*'ndaki muğlaklığın giderilmesi, kavramın içinin doldurmadan boş bırakması pahasına olur. Rawls özsaygı ile aşağılanma ve sayılmama deneyimleri arasında açık bir bağlantı kurmaz. Çünkü "sayılmama"nın, *Bir Adalet Kuramı*'nın

argümanlarının tutarlılığını tehlikeye atmaksızın onunla uyumlu hale getirilmesi zordur (Pilapil, 2014, s. 285). Bunun nedeni Rawls'un açıkça tanınmayı kuramının liberal öncülleri doğrultunda değerlendirdiği değer çoğulculuğu bağlamında ele almak isteğidir.

Birinci bölümde “Bir Adalet Kuramı’nda Adaletin Koşullarının Anlamı” başlıklı alt bölümde Rawls’un adaletin koşullarının nesnel ve öznel bağlamları arasında yaptığı ayrıma değinilmişti. Hatırlanacağı üzere, toplumsal işbirliği yapan tarafların ortak ihtiyaçları ve çıkarlarına rağmen kendi projeleri ve “iyi” anlayışları olduğunu ve bunun da bireyleri toplumsal kaynakların kullanımı konusunda çatışan amaçlar edinmeye götürdüğünü savunan Rawls için özsaygı öncelikle bu fikirlerle bağlantılıdır (Gök & Tekin, 2015, s. 294). Taraflar farklılaşan amaçlarına ulaşmak istedikleri kadar, anlamlı olabilmesi için amaçlarının ve buna bağlı “iyi” anlayışlarının kabul görmesini de isterler (Rawls, 2005a, s. 127). Özsaygı Rawls için bireylerin kendi “iyi” anlayışlarının tanınmayı, yaşam projelerinin ise peşinden gidilmeyi hak ettiğini düşünmesi ile ilgilidir ve imkânlar dâhilinde niyetlerini gerçekleştirme yetilerine güven duymalarını sağlar. Tam da bu nedenle başlangıç konumundaki taraflar özsaygının altını oyan toplumsal koşulları bertaraf etmek isterler (Rawls, 2005a, s. 440). Fakat bunun için başlangıç konumundaki cehalet peçesinin bireylerin kendine saygı ve güvenin getirdiği avantajları korumak istemelerine engel olmaması gerekir. Rawls başlangıç konumundaki bireylerin özsaygıya sahip olmayı istemelerinin, belli bir iyi yaşam anlayışını gerektirdiğini düşündüğü için bir değer olarak özsaygıyı değil, bir toplumsal kaynak olarak özsaygının temellerini dikkate alır. Ancak özsaygının temellerinin maddi yaşamın paylaştırılan bir unsuru olarak gelirler gibi diğer maddi toplumsal kaynaklarla aynı kategoride ele alınıp alınamayacağını tartışmaz. *Bir Adalet Kuramı*’nda özsaygı olarak kullanılan kavramın Rawls’un siyasal liberalizm dönemeciyle birlikte “özsaygının toplumsal temelleri”ne dönüşmüş ve tanınma, kuramında daha genel ve kapsayıcı ilke olan “hakkaniyetli paylaşım” altında özsaygının toplumsal temellerinin maddi dağıtım ve çoğulcu ilke ile garanti altına alınması şeklini almıştır. Buna göre eşitlik ve onun başlıca koşulu olan eşit özgürlük ne ölçüde sağlanabilirse tanınmanın gerçekleşme şansı da o denli artar.

Bu tam olarak özsaygı kavramıyla kendini gösteren tanınma boyutunun liberal kuram içindeki sınırlarının belirlenmesi gereken noktayı işaret eder. Liberaller koşullara tam saygı göstermek için koşulları eşitlemek isterler ama koşulları eşitlemenin tercihlere saygıyı engellemesini istemezler. Bu nedenle insanlara eşitler olarak davranmanın bir gereği olarak koşulları eşitleme arzusu liberaller için bir “kaygan zemin” sorunu teşkil eder (Kymlicka, 2006, s. 225). Rawls kuramına yöneltilen eleştirilerin ardından bu sorunları bertaraf edebilmek için kuramını liberal çoğulculuk koşullarıyla uyumlu hale getirdiğini düşündüğü siyasal liberalizm kavramına yoğunlaşır. Rawls belli bir adalet duygusuna sahip bireylerin farklı hayat planlarına, inançlarına ve amaçlarına rağmen basit bir *modus vivendi*nin ötesinde örtüşen bir görüş birliği (*overlapping consensus*) yakalayabileceklerine inanır (Rawls, 2007)⁷². Buna göre bireyler kamusal tartışma arenasına çıkarken kapsayıcı doktrinlerini bir kenara bırakarak yapıcı bir üslupla kişisel çıkarlarını kamusal bir dert ve dayanışma unsurlarıyla buluşturabileceklerine güvenirler. Kapsayıcı ya da doktriner liberalizm ile siyasal liberalizmi bu anlamda birbirinden ayıran Rawls, kapsayıcı doktrinler içeren toplumdaki farklı iyi anlayışlarının toplumsal adaletin ilkelerinin belirlendiği tartışmanın dışında tutulması gerektiğini savunur. Örneğin belli bir topluluk kendi cemiyetlerinin adalet anlayışını ortaya koyan ilkelere karar verirken insan haklarına saygılı olmak koşuluyla belli bir siyasi, dini, ideolojik ya da başka bir tür kapsayıcı doktrin etrafında hareket edebilirler. Bu anlamda bir din okulunun, belli bir kilisenin ya da sivil örgütün belli bir adalet anlayışı ortaya koyan, örneğin belli konumları dağıtan kendi iç kurallarının ve işleyişlerinin olması doğaldır. Ancak iyi düzenlenmiş bir toplumun ilkelerinin istikrarı liberal tarafsızlığın korunduğu bir çerçevede mümkün olabilir.

⁷² Rawls *modus vivendi* kavramını din savaşlarının ardından yakalanabilmiş kırılgan bir denklik durumu ile bağdaştırır. Taraflar noktada güç dengesini oluşturan koşullar değişinceye dek birbirlerine karşı hoşgörülü kalırlar (Rawls, 1999b, s. 433). Benzer bir biçimde bu farklı kanaatlerin, inanışların birbirine üstünlük sağlayamadığı durumlarda da geçerli olabilir. Ancak inanışlardan biri baskın hale gelirse hoşgörü ilkesi geçerliliğini yitirebilir. Örtüşen görüş birliğinde ise güç dengesinin istikrarı söz konusudur ve bu nedenle tarafların kapsayıcı konumlarının gücünden bağımsız olarak siyasi bir adalet kavrayışına saygı duyduğu bir durumu söz konusudur (Rawls, 2008, s. 261). Liberal toplum düzeninin ve siyasi adalet anlayışının oturması Rawls’a göre yurttaşlar sonuçlarını olumlu karşıladıkça ona saygı duymaları sayesinde zaman içinde gerçekleşir. Bu süreçte bireyler ve gruplar siyasal liberalizmin gerekleriyle uyumlu olmayan kapsayıcı doktrinlerini yumuşatarak zaman içinde onunla uyumlu hale getirirler ve böylece demokrasinin sadece örtüşen çıkarlardan dolayı değil herkes tarafından bilgece kucaklandığı örtüşen görüş birliğine ulaşılır (Rawls, 2008, s. 262-263).

Belli bir özneler-arasılık anlayışını barındıran bu anlayış kamusal olanın özel olandan keskin bir ayrımı üzerine kurulu olması nedeniyle özel olanın da politik olduğu gerçeğini görmezden gelmesi ya da insan psikolojisine dayandığı kabuller nedeniyle başlangıç konumunun çıkış noktasıyla vardığı sonucun tutarsız olması gibi eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu eleştiriler aslında liberal eşitlikçiliğin belli bir özneler-arasılık anlayışı olduğunun kanıtıdır. Ancak sorun bunun liberal eşitlikçilik tarafından nasıl kavrandığıdır. Rawls'un bireylerin süreç içerisinde kazanacağını umduğu adalet duygusuyla ördüğü özneler-arasılık başlangıçta sadece akılcı oldukları için olsa da sonraları gittikçe perçinlenen ortak adalet duygusuyla sağlanır. Hatta bu bir noktada ilginç bir biçimde libertarianlerle kendisini tamamen zıt konumlara sürükleyen neredeyse Marksist bir noktaya varır. Buna göre “Komünist toplumun son etabı olan ‘herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinmesine göre’ (Marx & Engels , 2010, s. 21) ilkesini bir adalet kuralı olarak kabul edecek olursak fark ilkesinin bunu sağladığını görürüz” (Rawls, 2008, s. 216) diye yazar. Adil toplumda *taxes per capita* ile daha yeteneklilerin daha fazla vergi vermesi sağlanarak doğuştan gelen yeteneklerin meyvelerinin topluma dağıtılması gerektiğini savunur ve bu fikre karşı libertarian eleştirilere yanıt verir. Bunun sanıldığının aksine yetenekli olanların cezalandırılması değil şanslı olanların, sahip oldukları yetenekleri eğiterek ve geliştirerek kendilerinden daha azına sahip olanların da faydalanabileceği biçiminde kullanmak imkânına kavuşmalarını sağladığını ileri sürer (Rawls, 2008, s. 217).

Bir Adalet Kuramı’nda ele alınan özsaygı kavramının bu fikirlerle bağlantısını yakalayabiliriz. Rawls’un çalışmalarında özsaygı kavramının yeri, onun eserlerinde yer verdiği kısımları derleyerek ayrıntılı olarak ele alan ve tartışan Renante D. Pilapil’in görüşlerine yakından bakarak daha iyi anlaşılabilir (Pilapil, 2014). Rawls için özsaygı ya da haysiyet (*self-esteem*) bireylerin yaşadığı hayatı anlamlı bulabilmelerini sağlar. Kendi hayat planlarının takip etmeye değer olduğu (*self-worth*) ve kişinin kendi arzularını, özlemlerini başarılı bir biçimde gerçekleştirebileceğine olan kendine güveni (*self-confidence*) ifade eden özsaygı olmaksızın “tüm isteklerimiz ve etkinliklerimiz boş ve anlamsız olur; ilgisizlik ve sinizmin kurbanı oluruz” (Rawls, 2017, s. 386)⁷³. Özsaygının oluşumu sadece maddi imkânları değil daha da önemlisi kamusal olarak

⁷³ Bu paragraftaki Rawls’a ait alıntılar aktaran (Pilapil, 2014, s. 286-288). Çeviri tarafımdan yapılmıştır.

tanınan hak ve özgürlükleri gerektirir (Rawls, 2005a, s. 477). Basitçe ifade edecek olursak eşit özgürlük ilkesini, fark ilkesini adil fırsat eşitliği ilkesini içeren adalet ilkelerini gerektirir. Dahası özsaygı bireylerin yeteneklerini takdir eden bir topluluğun varlığı sayesinde sağlanabilir. İşte bu Rawls'un özsaygının oluşumunda özneler-arasılığa verdiği önemi gösterir. Bunu özellikle diğerleriyle aktif işbirliği (*active cooperation*) içindeyken, bireylerin yeteneklerini tam anlamıyla geliştirdiği toplumsal birlik (*social union*) kavramı ile güçlendirir. Özsaygının gelişmesinde örneğin bilimsel, sanatsal ya da toplumsal amaçlar uğruna kurulmuş derneklerde olduğu gibi belli bir ideal ya da ilgi etrafında oluşmuş birlikteliklerin ifade ettiği toplumsal ilişkilere gönderme yapar. Bu bağlar başarısızlık ve bireyin kendinden şüphe etmesi ihtimaline karşı bir tampon vazifesi gördüğünden özsaygı için önemlidir ve tüm bunlar Rawls'un erken dönem çalışmalarında özsaygı kavramının öznel bir bağlama daha yakın olarak ele alındığını gösterir. Bu biçimiyle özsaygı bireylerin kendi hayat planlarını ve etkinliklerini kendi değer kavramları etrafında değerlendirdikleri bir temelde anlaşılır. Bağımsız ya da nesnel standartlar yoktur. Ne var ki bu durumda özsaygının söz konusu toplumsal ilişkilerin yapısını hesaba katmaksızın ne ifade ettiğini anlamak kolay olmayacaktır. Belli bir topluluk içinde çeşitli tahakküm biçimleri barındıran ilişkiler içindeki bireylerin bir arada olmalarının aynı amaca hizmet ettiğine inandıkları ölçüde özsaygıya sahip olduklarını düşünmeli miyiz? Ya da örneğin yalnızca siyah olduğu için iş başvurusu reddedilen bir adayın ait olduğu cemiyetler içinde saygın ve dürüst biri olarak tanınması, iyi bir ebeveyn olması gibi özellikler özsaygıya sahip olması için yeterli midir? Bu gibi sorulardan yola çıkarak yapılan çeşitli ayrımlar örneğin kendine güvenmek ile özsaygı arasındaki farkı açığa çıkarır (Massey, 1983). Rawls için de bu durum daha sonraki çalışmalarında özsaygıyı sadece kendi hayat planlarını değerli görmekle ilgili olan özgüven ile adalet ilkeleri etrafında kamusal bir birlikteliğe götüren özsaygıyı birbirinden ayırmasını gerektirmiştir. Asgari ve eşit düzeyde akılcı ve makul bireyin topluma tam anlamıyla katıldığı (*fully participating*), özgür ve eşit (*free and equal*) olduğuna güvenmek anlamında kavranması gerektiğini savunur (Rawls, 2005b, s. 318-319). Belli topluluklar içinde olmakla ilgili olan özgüvenle toplum içinde olmakla ilgili olan özsaygının birbirinden ayrılması Rawls'un tanınma yaklaşımını liberal çoğulcu bir anlayışı objektifinden ele almak istediğini gösterir. Aynı zamanda bu

bir toplumsal kaynak olarak özsaygıdan özsaygının toplumsal temelleri fikrine geçişi de açıklar.

Rawls özsaygının tanımlanmasında mükemmeliyetçi olmak istemez ve bu nedenle türlü faziletler arasında hiyerarşik bir ayırım yapmaksızın her birini yücelten oluşumların, birlikteliklerin, oraya ait olan üyelerine kendilerini değerli görebilecekleri bir zemin sağladığını ileri sürer. Bu özsaygı gibi Aristocu bir ilkeyi liberal çoğulcu saiklerden dolayı kuramının ancak geniş bir bağlamda destekleyebileceğini düşünmesindendir. Yine aynı sebeplerden özsaygıyı tahrip eden toplumsal mekanizmalardan söz etmez. Fakat toplumsal kaynakların dağıtımıyla bireyin özsaygı duygusunun ilişkisi reddedilemezdir. Toplumsal kaynakların dağıtımındaki eşitsizliğin artması bireylerin özsaygı duygusunu kaçınılmaz olarak zedeler. Derin sosyo-ekonomik eşitsizlikler sadece dezavantajlı olanların hayat planlarını gerçekleştirme önünde bir engel değil aynı zamanda toplumdan dışlanmalarına, kirlenmişlikle (*defilement, impurity, pollution and untouchability*) damgalanmalarına sebep olur (Margalit, 1997, s. 153).

Rawls da eşitsizliğin ve yoksulluğun sebep olduğu bu aşağılanmanın farkındadır ve bunun mazur görülebilir bir kıskançlığa (*excusable envy*)⁷⁴ sebep olduğunu ileri sürer. Fakat eşitsizliğin sembolik anlamının sebep olduğu aşağılama maddi yetersizliklerin sebep olduğunun da ötesinde olabilir. Bu nedenle eşitsizlikleri ve maddi yetersizlikleri sadece özsaygının toplumsal temellerini değil bizzat özsaygıyı zedeleyen faktörler olarak görmek gerekir. Diğer taraftan maddi eşitsizliklerin büyük ölçüde giderilmiş olması da tek başına toplumsal ilişkilerdeki dışlama, aşağılama ve tahakkümü ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Rawls için özsaygının sağlanması ve korunması açısından adil bir toplumda sosyo-ekonomik eşitsizliklerin fark ilkesiyle düzenlenmiş olması elbette gereklidir. Ancak özsaygının korunması söz konusu olduğunda yer yer öncelikli olanın hak ve özgürlüklerin bireylere eşit özgürlük ilkesi doğrultusunda dağıtılması olduğunu ileri sürer. Çünkü bu bireylere gönüllü birlikler

⁷⁴ Rawls'da karşılaştığımız bu kavram aslında bir kabahat (*vice*) saydığı kıskançlığın bazı koşullarda mazur görülebileceğini ifade eder. Kişinin kendine güvenini yitirdiği ve bunu değiştirmek için elinden bir şey gelmediği bu psikolojik durumlara genellikle adil ilkelere göre düzenlenmemiş kurumlar sebep olsa da Rawls iyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşların ortak adalet duygusunun özsaygının yitirilmesine sebep olan koşulları büyük ölçüde ortadan kaldırdığını savunur (Rawls, 2005a, s. 534-536).

kurmak için ihtiyacı olan özgürlük ortamını sağlar. Fakat bu durum yeniden dağıtım odaklı bir bakış açısından çeşitli sorunlar teşkil eder ve bu Rawls'un kuramına da yansır. Rawls, üretim sürecinden itibaren değil de kaynakların tekrar dağıtımı söz konusu olduğunda uygulanmaya başlanan fark ilkesinin, kendisinden daha fazla vergi alınan doğuştan gelen yeteneklere sahip olan yurttaşlar gibi yardım alabilmek için kendi durumlarının kırılganlığını ifşa etmek durumunda olanlar için de onur kırıcı bir durum yaratmayacağını düşünür. İdeal kuramda işsiz ya da herhangi bir nedenden dolayı çalışamayan yurttaşlar da bu sayede yeteneklerini geliştirdiğini düşündükleri için memnun olan doğuştan şanslı yurttaşlar gibi özsaygılarını korurlar. Kendi hayat planlarını sürdürebileceklerine ve dolayısıyla topluma güvendikleri için utanç duymazlar.⁷⁵ Adeta komünizmin ileri seviyesindeki bir toplumda hayal edilen gibi böyle bir ideal duruma derin eşitsizliklerin hüküm sürdüğü durumlardan nasıl gelineceği düşünüldüğünde Rawls fark ilkesinin diğer adalet ilkeleriyle birlikte uygulanmasının zaman içinde etkisini göstermesini beklemekten başka çare önermez. Bir yeniden dağıtım stratejisiyle daha adil bir paylaşıma geçileceği öngörülen bu süreçte bireylerin özsaygısının korunmasının mümkün olmadığı eleştirisine karşı ise kendisini özsaygının sosyo-ekonomik koşullarla değil hak ve özgürlüklerle ilgili olduğunu ileri sürerek savunur. Ancak bu da yukarıda değindiğimiz üzere Rawls'un sosyo-ekonomik koşullarla özsaygının altını oyabileceğini ortaya koyan cümleleriyle çelişir (Zaino, 1998, s. 742).

Özsaygı diğerlerinin eylemlerimizi ve planlarımızı onaylaması ile ilgili olduğu ölçüde cemaatçi özellikler taşıyan bir kavramdır. Böyle düşünüldüğünde birbirinden çok farklı iyi anlayışlarına sahip kişilerin/grupların aralarındaki derin sosyo-ekonomik

⁷⁵ Başlangıç konumundaki bireylerin ortak iyi olarak kabul ettiği özsaygının diğer kaynaklardan da önemli olduğunu savunan Rawls bireylerin bunu yitirmediğinin kanıtı için biri sezgisel, diğeri evrensel iki uçlu bir sağlama stratejisine güvenir. Bunlardan sezgisel olan özsaygının zedelenmesi yani önemli bir kaynağın yitirilmesinden kaynaklanan bir duygu olarak utanç (*shame*), evrensel olan ise fazilettir (*excellence*). Rawls'a göre bu faziletler hayal gücü, güzellik, zarafet, zekâ ve erdemler gibi sadece onlara sahip olanları değil diğer insanların da doğasını gerçekleştirmesini sağlayan insani yönler, özellikler, değerlerdir. İnsanın serpilmesinin koşulu olan bu faziletler herkes için birer kaynaktır. Utanç Rawls'a göre bu faziletlere sahip olamamak ya da bunlardan faydalanamamanın sonucu olarak ortaya çıkar. Ne var ki farklı iyi yaşam anlayışlarına sahip olan bireyler sadece yaşam projelerinin gerektirdiği faziletlerin eksikliğinden (örneğin müzisyen olmayı arzu etmeyen birinin müziğe yeteneği olmamasından utanmaması gibi) utanırlar. Doğal (doğal insani özelliklerle ilgisi açısından) ya da ahlaki olarak karşımıza çıkan utançtan kaçınmak ve kendi yaşam projesini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu faziletlere sahip olmak her akılcı birey için önemlidir (Rawls, 2005, s. 443-444; aktaran Gök & Tekin, 2015, 295).

farklara rağmen birbirlerini nasıl onaylayacakları ve “dipte olanların” (Pilapil, 2014, s. 289) özsayıgılarını nasıl koruyacakları bir soru işaretidir. Jeanne S. Zaino Rawls’un bu çelişkisine açıklık getirir. İyi düzenlenmiş bir toplumda derneklerin iç yaşantısı, Rawls’a göre, üyelerinin kabiliyetlerine ve isteklerine uygundur. Bunun sonucu olarak kendi değerimizi görelî eşitlerimiz nezdinde değerlendiririz. Toplumun bu şekilde toplumsal birliklere, topluluklara ayrılması sayesinde ise toplumdaki sosyo-ekonomik farklılıklar çok daha az dikkat çeker. Güvenli iç yaşantılarıyla derneklerin çoğulluğu Rawls’a göre bireylerin kazançlarındaki farklılığın daha az görünmesini ya da en azından acı verecek şekilde görünür olmasının önüne geçer (Rawls, 2005a, s. 536). Rawls’un özsaygı ile sosyo-ekonomik konumlardaki derin eşitsizlikler arasında ilişkiyi sorunsallaştırdığını gösteren bu açıklama tam da modern dağıtımcı adaletin muhafazakâr tonunu yansıtır. En kötü durumda olanların adil olmayan kurumları değiştirmek için harekete geçtiği bir toplum yerine bireylerin/grupların hayal kırıklıklarını ve öfkesini yatıştıran bir toplum hayal edilir. “Toplum toplumsal birliklerin toplumsal birliği olarak (*social union of social unions*) aralarındaki fakların en kötü durumda olanların huzurunu kaçırmayan karşılaştırılmaz grupların (*non-comparing groups*)” (Rawls, 2005a, s. 537) ayrılmış bir topluluğudur.⁷⁶ En kötü durumda olanların huzurunun kaçmasından çok burada ilgilenilen tarafların işbirliğinin güvence altına alınması ve toplumda istikrarın sağlanmasıdır. Sosyo-ekonomik statü farklılıklarının saklandığı böyle bir durumun iyi düzenlenmiş bir toplumun inşası için gerekli görülen bazı koşullarla örtüğünü savunmak zordur. Çünkü Rawls “kıskacılık ve diğer yanlış eğilimlerle baş etme konusunda bazı yollar iyi düzenlenmiş topluma kapalıdır. Örneğin (*bireyler için*) onları yanlış ya da asılsız inançlarla denetim altında tutamaz. Bizim için önemli olan toplumun, şayet başlangıç konumunda doğru genel bilgilere sahip akılcı bireylerin kabul ettiği ilkelere uygun olacaksa nasıl düzenleneceğidir” (Rawls, 2005a, s. 547) diye yazar. Bu noktada görünmezlik savının kimseyi kandırmakla ilgisi olmadığı ileri sürülebilir. Ancak liberal eşitlikçiliğin savunmak durumunda olduğu eşitlikçi bir toplumun demokrasi ve şeffaflık değerleriyle bağdaşabilmesi bireyleri doğru bilgilendirmesini de gerektirir. Ayrıca örneğin bunun için devletlerin istatistik kurumlarının gelir ve servet eşitsizliklerini toplumdan

⁷⁶ Aktaran (Zaino, 1998, s. 747). Çeviri tarafımdan yapılmıştır.

saklamak için yanlış bilgi vermemek adına açıklama yapmaktan kaçınmak bir çabaya girmesi de çok anlamlı olmayacaktır. Zira günümüz toplumlarında itibar sosyo-ekonomik statünün teşhiri ile yakından alakalıdır. Rawls iyi düzenlenmiş bir toplumda sosyo-ekonomik farklılıkları toplumdaki bireylere bir özsaygı farklılığı olarak yansımayacağını düşünmek ister. Hatta bu anlamda hayat için en avantajlı durumda olanların durumlarını varlıklı olduklarını göstermeme gibi doğal bir görevleri olduğunu savunur (Rawls, 2005a, s. 537). Ancak Rawls'un gündelik hayata dair bu iyimserliğinin aksine mevcut kapitalist toplumların tüketim alışkanlıkları ve oto-teşhir kültürü birbirini kısıktandırmak üzerine kuruludur.

Rawls ilkelerle yargılarımızın örtüştüğü kritik noktayı bulmak için “düşünümsel denge” (*reflective equilibrium*) (Rawls, 2017, s. 77) adını verdiği bir dengeyi tutturmamız gerektiğini savunur. Bu düşüncelerimizin ve eylemlerimizin kamusal meşruiyetini sağlamak adına önemlidir. Adalet ilkeleri toplumun temel yapısına uygulanırken bugün uygulamaya başladığımız ilkelerin gelecek için öngördüğümüz planların gerçekleşmesi adına doğru yolda olduğumuzu gösterir nitelikte olması gerekir. Zaman geçtikçe ilkelerimizle eylemlerimizin uyuşmadığını görmek ikisinden birini gözden geçirmemiz için bize fırsat sunar. Bu bakış açısından Rawls'da adaletin koşulları olarak gördüğümüz liberal eşitlikçiliğin ve genel olarak modern dağıtımcı adaletin öncülleriyle kendi varlığını tehlikeye atan toplumsal ilişkileri ahlaki olarak mahkûm eden özsaygı kavramının çatışması dikkate alınmalıdır. Liberal eşitlikçiliğin özsaygı kavramına yer vererek tutarlı kalabilmesinin tek yolu özsaygının eşitsizliklerle ilişkisi olmadığını savunmasıdır. Rawls'un kurduğu toplum geniş sosyo-ekonomik statü farklılıklarına belirsiz bir süre için izin verir (Zaino, 1998, s. 751). Özsaygının zedelenmesinin kaçınılmaz olduğu derin eşitsizlikler barındıran bir sistemin savunulması ise liberal adaletin kendi meşruiyet kaynaklarını baltalaması anlamına gelecektir.

2.1.2. Sözleşmecilik ve Karşılıklılık Sorunu

Modern adalet anlayışı modern toplumun yapısal özelliklerine göre şekillenmiştir. Modern toplumların ahlaki normlarını taşıdığı kadar onu tanımlayan toplumsal ilişkilerin gerilimlerini ve çelişkilerini de taşır. Modern toplum felsefesi

özneler arasında paylaşılmış erdemlerle tanımlanan etik bir topluluğa ve insanın bu erdemlerle yüklü teleolojik kavramsallaştırılmasına dayanan Antik toplum anlayışından ayrılan tarihsel olarak özgün bir adalet anlayışını yansıtır. Özellikle toplumsal ilişkilerde kapitalist üretim ve bölüşümün belirleyici hale gelmeye başlamasıyla modern adalet anlayışının karakteristik özellikleri belirginleşir. Honneth'e göre (Honneth, 2015, s. 24-25), politik-ekonomik gelişmelerle geleneksel etiğin koruyucu çerçevesinin dışına çıkan insan ilişkileri iyi ve adil olanı birbirinden ayırmayan eski dünyadan "kendini koruma" fikrine dayalı yeni bir modele geçişi hazırlamıştır. Toplumsal yapısal değişimlerin ışığında Makyavel'in yazıları öznelere ya da siyasi toplulukların birbirlerine karşı sürekli devam eden bir çıkar rekabeti içinde oldukları düşüncesine öncülük etmiş ve Thomas Hobbes da devlet egemenliğini, sözleşme kuramına dayanarak meşru kılmıştır:

"Hobbes'un kendi kendisini hareket ettiren bir otomat biçiminde düşündüğü insan varlığı, öncelikle kendi geleceğinin refahı uğruna gösterdiği temkinli çaba konusundaki özel yetisi ile öne çıkar. Bu geleceği öngören tavır, insanın hemcinsiyle karşılaştığı noktada güvensizlikten doğan, önlem almaya yönelik bir iktidar arttırımına dönüşür. Her iki özne de kendi eylem niyetleri açısından birbirlerine zorunlu olarak yabancı kalacak ve saydam olmayacakları için, her ikisi de kendi iktidar potansiyelini ileriye yönelik biçimde arttırmaya zorlanır. Böylece ötekinin gelecekte yöneltebileceği saldırıyı da savuşturabilecektir. (...) İnsanlar arasındaki mücadelenin sürekli devam etme durumunun, kalıcı korku ve karşılıklı güvensizliğin şüphe götürmez biçimde olumsuz sonuçlarının göstermesi gereken şey şudur: Sözleşmeyle düzenlenecek şekilde tüm öznelere egemen bir politik otorite altına sokulması, her bireyin araçsal akılcılığı gözetken çıkar hesabının tek makul sonucudur (Hobbes, 1966)⁷⁷. (...) Bu, devletin, öznelere bireysel korunmalarının devamı uğruna herkesin herkese karşı sürdürdüğü ardı arkası kesilmez savaşa son vermeye tek başına gücünün yettiği olgusudur." (Honneth, 2015, s. 27-29).

Böyle bir dünyada sözleşme birbirlerine yarar ve zarar verebilme kapasiteleri bakımından denk olanların sınırsız özgürlüklerinden vazgeçerek, güçlerinin bir kısmını eylemleri üzerinde söz sahibi olacak bir otoriteye devretmeye razı olduklarını ifade eder. Adaletin koşullarını incelediğimiz bölümde de değindiğimiz üzere sözleşmenin tarafları, üretici güçlerinin tarihsel olarak önceki formlardan daha gelişmiş bir örgütlenme düzeyine ulaştığı bu dünyada eskisine oranla daha sıkı bir işbirliği halinde olmak durumundadırlar. Sözleşmeciler düşünürler sözleşmeyi insanın topluluklar halinde

⁷⁷ Aktaran (Honneth, 2015, s. 29)

yaşamasını gerektiren “evrensel” koşullara dayandırsalar da aslında sözleşme kuramlarının ortaya çıktığı dünya, ticari ilişkilerin ekonomik hayatın bütününe yön verecek denli serpildiği, emek gücünün yaygın bir meta haline gelmeye başladığı, piyasada alınıp satıldığı, kapitalistleşmeye başlamış bir dünyadır. Tüm bunlarının ekonomik, hukuki, siyasi ve ideolojik karmaşık bir düzen içinde iç içe geçtiği, birbirine bağımlı ve çatışmalı hale geldiği bu dünyada merkezi sözleşme özel sözleşmelerin garantörü olarak belirir (Bidet, 1990).⁷⁸ Toplumsal işbirliğinin meta üretimi sürecindeki artan önemini sadece ücretli emeği daha sıkı bağlarla örgütleyen sistemlerin değil işbirliğini garanti altına alan düşünce sistemlerinin de gelişmesinde de rol oynamıştır. Kapitalist dünyada piyasanın işleyebilmesi bireyler arası sözleşmelerin geçiciliği ve kırılganlığına bağlıken toplumsal üretimin devamlılığının da sağlanması gerekir. Merkezi bir sözleşme toplumsal işbirliğinin devamlılığını riske atan anlaşmazlıkların önüne geçmek üzere bu noktada devreye girer ve bireyler arası sözleşmelerin genel kurallarını belirler.

Aydınlanmayla beraber felsefe kadercilikten ayrıldıkça hayattaki kazançların ve yüklerin insanlar arasında karşılıklı olması gerektiği düşüncesi cezbedici bir hale gelmiştir. Bu düşüncenin karşılığı olarak modern adalet anlayışı adalet duygusuna sınırlı bir yer verse bile öncelikle bireylerin merkezi sözleşmenin kurallarına göre kurulan kurumlara riayet etmek istemesi gerektiği ve bunun ancak karşılıklılık (*reciprocity*) çerçevesinde mümkün olabileceği fikri üzerine kuruludur. Bireylerin bölüşüm sürecindeki gönüllülüklerini gölgeleyen ince bir çıkar hesabı tüm işbirliği süreçlerinin merkezinde yer alarak bir anlamda denge sağlar. Bunun karşılıklı yarar (*mutual advantage*) olarak anlaşılması modern adaletle ilişkili olarak kendini David Hume’un kuramında ve onu özgün bir biçimde yorumlayarak alan çağdaş adalet kuramlarında gösterir (Salter, 2012, s. 303). Adaletin, güçleri denk olan ve birbirlerine üstünlük sağlayamayan akılcı egoistlerin vardığı anlaşmanın bir sonucu olarak anlaşılması her ne kadar meşruiyet kriterlerini karşılamaktan uzak olarak değerlendirilse de çağdaş adalet kuramları içinde yer etmiş bir sağlama yöntemidir. Ötekilerin de uyması koşuluyla

⁷⁸ Modern toplumun örgütlenme mantığını ağır bir bürokrasi ile demokrasi ve otonomi açığı ile ifade eden Jacques Bidet’nin modernite eleştirisi modernitenin meta yapısal matrisi (*matrice métastructurelle de la modernité*) kavramı etrafında şekillenir. Bidet’nin Marx’ın tarihsel materyalizmine dair değerlendirmeleri ve eleştirileri ile Rawls ve Habermas’ın görüşlerini de tartıştığı çalışması için bkz. (Bidet, 1990).

sözleşmeye katılanların her birinin kendi çıkarlarını göz önünde bulundurarak adaletin kurallarını kabul etmesi gerektiği düşüncesi “karşılıklı yarar olarak adalet”tir (*justice as mutual advantage*) (Barry, 1995). Ancak yine de bu karşılıklılığın nasıl olması gerektiği konusunda çağdaş siyaset felsefesi içinde farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bireyleri anlaşılmaya sürükleyen koşulların toplumsal işbirliğinin katılımcılarını kendiliğinden bir karşılık beklentisine soktuğu düşüncesi, şayet sözleşme zaten bunun doğal bir sonucu olarak gerçekleşecek ise adaletin de kendiliğinden gerçekleşeceği noktasına varacakmış gibi görünür. Oysa modern toplumsal adaletin koşullarında onu sağlaması gereken otoritenin varlığı ve iradeciliği ön plana çıkar. Dolayısıyla sözleşme örneğinin piyasada aktörler arasında herhangi bir müdahale olmaksızın gerçekleşebilecek olsa bile işbirliğinin kazancının “adil” bir biçimde paylaştırılması için otorite bu sözleşmenin çerçevesini benzer konumdaki aktörlerin kendi aralarındaki sözleşmeleriyle karşılaştırarak belli bir oranda belirlemek ister. Başka bir deyişle “karşılıklı yarar olarak adalet”in modern adalet anlayışı içerisindeki yeri modern adaletin toplumsal işbirliğine katkı sağlayanların “adil” paylarını belirlemek fikriyle bağlantısından ileri gelir. Daha çok katkı sağlayanların daha çoğunu hak ettiği düşüncesi ile “kendi adil paylarımız üzerinde hiçbir şey yapmadan, başkalarının işbirliği çabalarından bir şey kazanamayacağımız” (Rawls, 2017, s. 371) fikri arasındaki bağlantı açıktır. Rawls “insanlar belli bir adalet duygusuna sahip olsalar bile işbirliğinde bulunurken her zaman diğerlerinin de kendi üzerlerine düşeni yapacağından emin olmak isterler” diye yazar (Rawls, 2017, s. 364).

Yine de Rawls’un konumu faydacılarınkinden ya da liberterlerinkinden farklıdır ve o karşılıklılığı “karşılıklı yarar”dan farklı bir biçimde yorumlar. Rawls, zenginliğin büyük bölümünün toplumun küçük bir bölümünün elinde toplandığı bir toplumda, şayet mevcut ekonomik sistemin kısa vadede değişme ihtimali yoksa dezavantajlı olanların içinde bulundukları duruma razı olmaktan başka çareleri olmamasının bu toplumdaki paylaşım ilkelerinin adil olduğu anlamına gelmediğini savunur. Öncelikle bir işbirliği sisteminin hakkaniyetli olabilmesi için karşılıklılık kriterini karşılaması gerekir. Oyun kuramlarındaki pazarlık kozları gibi eşitsiz konumların sözleşmeye taraf olacakların işbirliğine katkı sağlamak anlamındaki kapasitelerinin eşitsiz olması sözleşmenin hakkaniyetine gölge düşürür. Ancak bu, verili

toplumsal durumda toplumsal kaynaklardan tarafımıza düşen payların eşitsiz olması gibi toplumsal işbirliğine katkı sağlayabilmek için ihtiyaç duyduğumuz insani kapasitelerimizin de eşitsiz olmasına rağmen karşılıklılığın nasıl sağlanacağı sorusunu yanıtlamaz. Örneğin kadın çalışanların erkeklerle aynı işi yapmasına rağmen eşit iş için eşit ücret alamaması toplumsal işbirliği sisteminin karşılıklılık ilkesinin açıkça ihlali anlamına gelir. Ancak karşılıklılık ilkesinin çalışamayacak durumda olanların toplumsal kaynaklardan pay alabilmesini sağlayan bir dağıtımla uyumlu olabilmesi “karşılıklı fayda”dan daha fazlasını ifade etmesine bağlıdır. Adaleti, yalnızca insanların toplumsal işbirliği sisteminin getirdiği faydadan pay alabilmek için sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiği düşüncesine endekslemek, topluma “yeterince” ya da hiç katkı sağlayamayan doğuştan engellilerin dışlanması anlamına gelir (Barry, 1995, s. 50). Adalet duygusuna sahip olmayı sağlayan ahlaki güçlerimizin adil paylaşımın taraflarından biri olarak görülmemiz için yeterli olup olmadığı sorusu toplumsal adaletle toplumsal işbirliği arasında sıkı bir ilişki gören Rawls’a yönelik eleştirileri beraberinde getirmiştir.⁷⁹

İşbirliği yapanların ve toplumsal kaynakların yaratımı sürecine katkıda bulunanların buradan sağlayacağı yararın kamusal olarak kabul görmüş ölçütlere göre pay edilmesi gerektiği düşünülür (Rawls, 2008, s. 24). Ancak adalet bir karşılıklılık olarak düşünüldüğünde bu kolay değildir. Tarafların onları motive eden çıkarlarının çatışması sonucu akılcı bir yaklaşımla kendiliğinden hakkaniyetli bir paylaşımaya yöneleceklerini umut etmek ya da hakkaniyetli paylaşımın ilkelerini böyle bir perspektiften bulmaya çalışmak çeşitli sorunları beraberinde getirir. Böyle bakıldığında adaletin bir karşılıklı fayda olarak değil, “tarafsızlık” olarak (*justice as impartiality*) tanımlanması bazı düşünürlere göre toplumsal adaletin öncüllerine daha uygundur. Aksi takdirde katılımcıların yarışan çıkarları söz konusu olduğunda sözleşmeyi ortaya çıkartan koşulları adaletin koşulları olarak görmek sezgisel olarak adalet duygumuzla örtüşmeyen sonuçlar doğurur. R. B. Braithwaite, John Nash ve David Gauthier’nin modellerini ve önerilerini inceleyen Brian Barry pazarlık (*bargaining*) sorunlarını modelleyen oyunların tarafların pazarlık güçlerine odaklanmasının, hakkaniyeti,

⁷⁹ Brian Barry’de olduğu gibi Allen Buchanan (Buchanan A. , 1990, s. 231), G. A. Cohen (Cohen, 1995, s. 224) ve Martha Nussbaum (Nussbaum, 2006, s. 123) gibi düşünürlerin çalışmalarında da Rawls’un kuramının bu konuda tatmin edici ya da net olmadığına dair eleştirilere rastlarız.

sözleşmenin sağlanabilmesine bağlayan bir bakış açısı içerdiğini savunur ve bu nedenle karşılıklı fayda olarak adaleti reddeder. Durumu, biri yoksul diğeri ise zengin iki kişiye kalan bir milyon dolarlık bir servetin bu iki kişi tarafından paylaşılmasının söz konusu olduğu bir örnekle izah eder (Barry, 1995, s. 23). Senaryoya göre taraflar arasında herhangi bir anlaşma sağlanamazsa her iki taraf da pay alamayacaktır. Ancak yoksul olanın mafyaya 100.000 dolar borcu olduğu ve zengin olan için ise o ana dek satın almak isteyip de alamadığı yatı alabilmesi için ancak 900.000 doların hayatında fark yaratacağı göz önünde bulundurulduğunda sözleşmenin bu şekilde bir anlaşmaya varılarak imzalanması olasıdır. Barry, bunun, her iki taraf üzerinde anlaşmış olsa bile pazarlıkta eşitsiz güç konumları nedeniyle hakkaniyetli bir sonuç ortaya çıkartmadığını ileri sürer. Bu noktada hakkaniyetli bir paylaşımın her iki tarafın pazarlık kozlarına bakmaksızın istekleri ya da daha genel anlamda “iyi” anlayışları konusunda ayırım yapmaksızın sağlanması gerektiğini düşünür ve dağıtımcı otoritenin, kaynakları tarafsız olarak paylaşması gerektiği sonucuna varır. Rawls ise böyle yorumlandığında tarafsızlık olarak adalet fikrini diğerkâmlık olarak görür ve kendi kuramında yer verdiği karşılıklılık tarafsızlıkla karşılıklı fayda arsında konumlandırır (Rawls, 2008, s. 113). Karşılıklılık ona göre daha yeteneklilerin ahlaki olarak hak etmedikleri bu yetenekleriyle elde ettiklerini yine ahlaki olarak hak etmedikleri halde aynı yeteneklere sahip olmayanlar ile paylaşmasını gerektirir. Ancak yine de yeteneklerini geliştirmeye devam edebilmeleri için cesaretlendirilmelerini sağlayacak biçimde ek kazançlar elde etmelerine izin verilmelidir. Bu anlamda toplumsal kaynaklardan daha fazla pay alsalar da Rawls bunun fark ilkesiyle uyumlu olacağını düşünür.

Çağdaş siyaset felsefesinde liberal eşitlikçiler arasında bu farklı yaklaşımlar tartışılırken liberal gelenek içinde yer alan liberterler toplumda yetenekli olanların daha çok katkıda bulunması gerektiği ve kendi yetenekleri sayesinde kazandıklarını paylaşmak zorunda bırakılmasına şiddetle karşı çıkarlar. Bu itirazların liberal eşitlikçiliğin tezlerini nasıl zayıflattığını anlamak açısından Hayek’in görüşleri dikkat çekicidir ve paylaşımda olduğu gibi hak ve yükümlülükler konusunda kendini gösteren bu karşılıklılık fikrinin liberal gelenek içerisindeki sınırlarını göstermesi açısından önemlidir. Dayanaklarından birini toplum sözleşmesi geleneğinden alan dağıtımcı adalet kuramları ve bu kuramların pratik yansımaları olarak değerlendirilebilecek refah

devleti uygulamalarına karşı Hayek'in geliştirdiği itirazlar toplumsal adaletin bu biçimiyle anlaşılmasının tehlikeli olduğu fikrine dayanır. Bu itirazların çeşitli toplumsal ve iktisadi dayanakları vardır ve Friedrich A. Hayek bunları felsefesi bir altyapı içinde formüle etmiştir. Ona göre tarihsel gelişmelerin sonucu olarak görülen adaletsizlik, sömürü, eşitsizlik ya da başka bir toplumsal kötülükten yola çıkarak reformcu ya da devrimci fikirlere varılması kesinlikle yanlıştır. *Law, Legislation and Liberty*⁸⁰ (1982)'de Descartes'ın görüşlerinden yola çıkarak akılcılık geleneğinin devamı ya da ürünü olarak gördüğü toplum sözleşmesi yaklaşımlarını eleştirir. Kurucu akılcılık (*constructivist rationalism*) olarak adlandırdığı Descartes'çı gelenek Hayek'e göre oldukça tehlikeli sonuçlara yol açacak bir *tabula rasa* tutkusunu bilemiş, toplumların başına gelen fesatların ortadan kaldırılabilmesi için övülen irade fetişizminin sonucu baskıcı, totaliter anlayışlar ve rejimler olmuştur. Hayek'in Descartes'çı geleneğe ilişkin yaptığı gözlemler akılcılıkla sözleşmeciliği aynı bağlamda değerlendirdiğini açıkça gösterir:

“Bu tür niyete dayalı (*intentionalist*) ya da pragmatik bir tarihsel açıklama en yetkin ifadesini toplumun bir toplum sözleşmesi sonucu olduğu görüşünde buluyor; önce Hobbes'ta, sonra Rousseau'da, ki bu sonuncu da, bir çok açıdan, Descartes'ın dolaysız izleyicilerinden biridir” (Hayek, 1982, s. 11).

Hayek'in gözünde bu “yeniden kurmak için yıkmak gerektiği” saplantısı en büyük düşmandır. Ona göre köleliğe giden yolun taşları bu devrimci niyetlerle döşenir. Bu nedenle *The Road of Serfdom* (2006)'da kurucu akılcılık hep hedef tahtasındadır. Descartes'la “hesaplaştıktan” sonra Hayek kurucu akılcılığın yerine başka bir düstur önerir: “Kendiliğinden düzen” (*spontaneus order*). Toplum anlayışımızda çığır açtığını savunan (Ege, 2011, s. 215) Bernard Mandeville'nin çalışmalarından esinlenen Hayek için, toplumu bir organizma olarak gören Mandeville'in *Arılar Masalı*'nda tamamen bencil olarak niteleyebileceğimiz arıların kurduğu akıl almaz verimlilikteki düzenin, herkesin kendi çıkarının peşinden koştuğu bir insan topluluğunda da neredeyse mucizevi bir şekilde kendiliğinden sağlanacağına inanmamamız için bir neden yoktur. Nasıl zamanın ahlakçıları kurtuluşu dürüst bireylerde aramış ve çabaları boşa düşmüşse,

⁸⁰ Eserin Hukuk, Yasama ve Özgürlük başlığıyla 2012'de yayımlanmış bir çevirisinde orijinal eserin ciltleri şu şekilde çevrilmiştir: I. Kurallar ve Düzen; II. Sosyal Adalet Serabı; III. Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni. Bu çeviri için bkz. (Hayek, 2012)

ekonomide çareyi bireysel tasarrufta arayanların ve toplumu buna yöneltecek önlemler almaya çalışanların çabaları da kaçınılmaz olarak boşa düşer. Hayek için çeşitliliği, çoğulluğu, çoğulculuğu baltalayan akılcı/tekçi anlayışlar oldukça tehlikelidir ve böyle bir anlayışın ürünü olan somut kurallar yerine soyut kurallar benimsenmelidir. Toplumsal adaletin somut kurallar çerçevesinde oluşturularak bir toplumsal reform programı olarak uygulanması bu tehlikeyi barındırır. *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*’ün ikinci cildi olan *Sosyal Adalet Serabı*’nda toplumsal adaletin dağıtımcı adalet programları şeklinde uygulanmasının özel ve keyfi bir adalet anlayışının bireylere dayatılması olarak değerlendirilir (Hayek, 2012). Bunun sonucu olarak çoğu zaman düzeltilmek istenen durumdan daha kötü sonuçlarla karşı karşıya kalınır. Oysa bireylerin ortak hedefler yönünde değil kendi seçimleri, tercihleri, amaçları, çıkarları yönünde hareket ederek, toplumsal refaha daha büyük katkıda bulunacaklarını keşfetmeleri ve bunu uygulayabilmelerine izin verilmelidir.⁸¹

Bu noktada Robert Nozick’de (Nozick, 2015) de gördüğümüz liberter itirazın bir adalet kuramının yeteneklere duyarsız olması gerektiği fikrine karşı liberal eşitlikçiliğe yöneldiğini görürüz. Liberterliğin karşılıklı yarar kuramları da genelde sözleşme temeline dayandırılarak sunulsa da Rawls’daki gibi bir ahlaki eşitlik noktası yaratmak için olmaktan ziyade bir anlaşma kotarmak için kurgulanmış gibi görünür. Bunun sebebi eşitsiz koşulların neden olduğu tarafların pazarlık güçlerindeki farklılıklara alan açmasıdır. Liberal eşitlikçilerde herkesi “özgür ve eşitler” olarak yetenek ve güç farklılıklarından azade, ahlaki bir eşitlik noktasında buluşturan sözleşme, Kymlicka’nın da belirttiği üzere liberterler için gerçekçi değildir:

“Onlara göre, doğal görevler ya da *tarafların* kendiliğinden doğal ahlaki iddiaları yoktur. Doğal fiziksel eşitsizliğimizin gerisinde hiçbir ahlaki eşitlik yoktur. Çağdaş dünya görüşünün, insanların ve eylemlerin doğuştan gelen bir ahlaki statüsü olduğu yönündeki geleneksel düşünceyi reddettiğini söylerler. İnsanların ancak bireylerin öznel tercihlerini,

⁸¹ Elbette Hayek’in görüşlerindeki tek sorun Descartes’ı tek yönlü ve sınırlı bir biçimde ele almasında değil (Ege, 2011) serbest rekabete dayalı pazarı tarihsel süreçte “kendiliğinden” görmesindedir. Hatta bu kendiliğindenlik öyle bir noktaya varır ki piyasanın kendiliğindenliği kusursuz bir düzeni mümkün kılacak tek güç olarak görülür. Öyle ki piyasaların en doğrusunu bildiği kabul edilir. Bilimler ve felsefe üzerindeki egemen söyleminin gücünü büyük ölçüde işte bu “piyasaların en doğrusunu bildiği” şeklinde özetlenebilecek epistemolojiden almaktadır (Frodeman & Brigg, 2012, s. 313).

nesnel ahlaki değerler olarak görebileceğini belirtirler (Buchanan J. , 1975:1 ; Gauthier, 1991: 55-8; Narveson, 1988: 110-21).”⁸²

Görüldüğü üzere liberter sözleşme anlayışında bağlayıcılık sadece çıkarların karşılıklı olarak kollanması anlamında tanımlanır. Rawls’da bulunduğu üzere başkalarına adil davranmak gibi bir görevimiz de olduğuna (Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 2006, s. 182) dair ikinci bir dayanağa ihtiyaç duymaz. Ancak bu kendi kendinin sahibi olma düşüncesine yaslanan liberterlik için sözleşmenin nasıl adil olacağı sorunu doğurur. Yeteneklerimizin ürününün de bizim bir parçamız olarak kabul edilmesi gerektiğini kabul eden liberterler bu noktada oluşacak eşitsiz konumların karşılıklı yarar bağlamında nasıl bir sözleşmeye zemin hazırladığını görmezden gelmek durumunda kalırlar. Eşitsiz koşulların başlangıçtaki mülk edinme ve sonrasındaki değiş-tokuş “adil” ilkelere dayandığı müddetçe bir adalet sorunu doğurmadığı düşünülürse karşılıklı yarar üzerine kurulacak bir sözleşmede bu eşitsiz koşulların ortadan kaldırılması için de bir sebep yoktur. Fakat Rawls bunun aksine “herkese tehdit gücüne göre verme”nin⁸³ bir adalet kavrayışı sayılmayacağını ileri sürer (Rawls, 2017, s. 161).

Liberterler için bir adalet sorunu oluşturmayan derin eşitsizliklerin, liberal eşitlikçilerin adil toplum için öngördüğü adalet duygusunu yaralamasının sebebi eşitsizliklerin seviyesinden çok eşitsiz sözleşme koşullarına yaslanıyor olmasıdır. Bunun yanı sıra Kymlicka’nın dikkat çektiği üzere, liberal eşitlikçilerin karşılıklılıktan anladıkları taraflardan birini tatmin eden, ötekinin ise razı olduğu bir işbirliği anlaşması değildir. Liberter sözleşmenin bağlayıcılığı tarafların değişen ihtiyaçları doğrultusunda anlaşmanın az ya da çok yararlı olacağını düşüneceğinin varsayılmasından ileri gelir. Zira piyasa, liberterler için bireylerin potansiyel bir işbirliğinde diğerlerine kazandırabileceklerini sergilemesine izin verdiği ölçüde karşılıklılığın gerçekleştiği en özgür zemindir. Sözleşmeciliği de dolayısıyla bu karşılıklı yararın gerçekleşmeden önce tartıldığı piyasayı garanti altına almak üzerine kurarlar. Bu anlamda işbirliğinin sonucunda herhangi bir dış erkin dayatmasına gerek kalmaksızın adil bir paylaşımın gerçekleşeceği düşünülür. Fakat sözleşmenin faydalı olduğu kanısı değiştiğinde,

⁸² Aktaran (Kymlicka, 2006, s. 183). İtalikler bana aittir.

⁸³ Orijinal metinde “*threat advantage*” olarak geçen, atıf yapılan Türkçe çevirideki “korkutma avantajı” kavramı tarafımdan “tehdit gücü” olarak değiştirilmiştir.

anlaşmanın tek taraflı olarak feshedilebilmesi ya da örneğin herkesin kurallarına uyduğu çoklu bir anlaşma içindeki taraflardan birinin risk alarak anlaşmadan cayması önündeki tek engel tarafların akılcılığı olabilir. Liberterler uzun vadede bunun kendileri için yararlı olmayacağını idrak eden tarafların bu risklere girmesi için mutlaka geçerli bir sebebi olacağına inanmak isterler. Örneğin özgür emek piyasasında kapitalistin yatırımını başka bir alana kaydırmaya karar vererek işçileri işten çıkarmasının işçiler için olduğu kadar kendisi için de bir risk teşkil ettiğini düşünürler. Ayrıca şayet anlaşma tüm taraflar için yararsız hale gelmişse bu girişimleri daha yararlı anlaşmalara açılan cesur hamleler olarak görmek gerektiğine inanırlar. Merkezi bir toplum sözleşmesini de ayakta tutan onlar için bu risklerdir. Liberal eşitlikçiler için ise bu, adil olanı değil en yararlı olanı önceleyen bir bakış açısıdır. Rawls da daha önce adaletin koşullarını incelediğimizde değindiğimiz üzere bireylerin kendi hayat planları doğrultusunda daha fazla toplumsal kaynağı daha azına tercih edeceğini kabul eder. Ancak adil toplum düşüncesini olduğu gibi, başlangıç konumunu da sadece bunun üzerine kurmayı reddeder. Tarafların, liberterlerin güven duyduğu akılcı seçim (*rational choice*) doğrultusunda kendileri için yeterince faydalı olmadığını düşündüğü için her an vazgeçebileceği bir anlaşma, iyi niyetle (*good faith*) varılmış bir anlaşma olamaz. Taraflar başlangıç konumunda adalet ilkeleri üzerine anlaşırken art niyetli olmamalı ve taahhüt bağları (*strains of commitment*)⁸⁴ doğrultusunda hareket etmeli, yani tutamayacakları sözler vermemeli, veriyorlarsa da bunu sadece zor bir durumda oldukları için yapıyor olmalıdırlar (Rawls, 2017, s. 203). Dolayısıyla anlaşmanın taahhüt bağları sadece karşılıklılık beklentisiyle değil aynı zamanda bireylerin adalet duygusundan da beslenmelidir. Fakat diğer taraftan da anlaşma tarafından dayatılmamalıdır. Yani faydacı bir yaklaşımla, toplum için toplamda daha faydalı olacağı düşünüldüğünden, onların zor durumdan faydalanarak bazı bireyleri feda eden bir anlaşma da haklı nedenlerle rıza sağlamış bir anlaşma sayılmaz. Böyle bir fedacı mantık ya da hüsnüniyete dayanmayan bencil hesaplarla yapılmış bir anlaşma üzerine kurulu bir toplumun istikrarlı olması zordur.

⁸⁴ “Taahhütlerin zorlanması” olarak yapılmış olan çeviri orijinal metnin İngilizce ve Fransızca’sı (*liens de l’engagement*) karşılaştırılarak “taahhüt bağları” olarak değiştirilmiştir.

Liberal eşitlikçiliğin çıkarlarla ahlaki duygular arasındaki denge kurma arayışı burada da karşımıza çıkar. Sözleşmenin bir yandan karşılıklılık beklentilerimizi karşılması fakat bunun aynı zamanda adil bir topluma olan inancımız ve onu besleyen adalet duygumuzla beslenmesi gerektiği düşüncesi kuramı savunulması zor bir hale getirir. Bağlayıcı kuvvetler kavramının ifade ettiği toplumsal dayanışmanın (*solidarity*) liberal toplumların çoğulcu yapısı göz önünde bulundurulduğunda nasıl sağlanacağı sorunu bir yana, Rawls'un tarafların anlaşmaya bir ömür boyu bağlandığını ileri sürmesi kuşaklar arası adalet sorunlarını gündeme taşır. Ayrıca anlaşmanın örneğin ulusal sınırlar ötesinde mümkün olup olmadığı, mümkünse ahlaki ağırlığını koruyup korumadığı de bir muamma haline gelir. Karşılıklılık olarak adalet fikri bu ve benzeri sorunlarla yüzleşmek durumundadır. Adaletin tüm muhataplarını kapsayan bir ahlaki duygudaşlığın liberal eşitlikçiliğin bir olgu olarak kabul ettiği farklılıklarla rağmen nasıl mümkün olacağı sorusuna yanıt verilmelidir. Karşılıklılığın liberter görüşten ayrılabilir bile liberal eşitlikçi kuramlar tarafından ele alınış biçiminin, adaletin tanınma boyutunu “adalet duygusunu paylaşmak” ile sınırladığı açıktır. Başlangıç konumundaki ahlaki eşitlik durumu bireyleri farklılıklarından soyutladığı ölçüde birbirlerini özgür ve eşit yurttaşlar olarak görenlerin karşılıklı olarak tanıdığı bir mecra olabilir. Ancak gerçekte sahici ve tutarlı bir toplumsal dayanışmanın gerçekleşebilmesi ancak toplumu kendisi gibi özgür ve eşitlerden oluşan bir bütün olarak görebilenler için mümkünse, sözleşmenin, konum olarak üstün olanların bu konumlarından neden vazgeçmeyi seçeceklerini de açıklaması gerekir. Bu da var olan toplumlarımızdaki mevcut adaletsizliklerin nasıl giderileceği sorusunu gündeme taşır.

Liberal sözleşmeciliğin toplumsal dayanışma ve tanınma arasında kurduğu ilişki sorunludur. Dayanışmayla mümkün olan adil toplum için tanınmanın sağlandığı bir kurgusal eşitlik zemini varsayılır. Ancak aslında bu bizzat mevcut toplumsal konumlarımızın derin eşitsizlikler barındırdığını kabul etmek anlamına gelir ki böyle bir toplumda dayanışmanın nasıl mümkün olacağı ciddi bir soru işareti olarak karşımıza çıkar. Bireylerin kurgusal başlangıç konumundan gerçeğe döndüklerinde sahip oldukları ayrıcalıklı konumlara rağmen eşitliği savunmaya devam etmeleri gerekiyorsa bunun için gerekli motivasyonu sağlayacak olan nedir? Liberaller yurttaşlık konumunun getirdiği hakların ve çocukluktan itibaren gelişen adalet duygusunun bunu belli bir ölçüde

sağladığını düşünürler. Bu aynı zamanda sözleşmenin, modern öncesi toplumun farklılaşmış konumlarının ortadan kalkmasını ifade etmesi ile de ilişkilidir. Çünkü modern dünya eşit ve özgür yurttaşların dünyasıdır. Ne var ki bu düşünce aynı zamanda liberterlerin, bireylerin piyasanın onlara sağladığı karşılıklılık dışında bir ihtiyaçları olmayacağı görüşünü de besler. Dolayısıyla karşılıklılık liberterlerdeki gibi karşılıklı yarar ya da bu formel eşitlik ideasına olan bir güven üzerinden işlenir. Böyle bir sözleşme fikrinin adaletsizliklerle mücadele etme konusunda ise ideal bir adil toplum kurgulamadaki kadar başarılı olamayacağını açıktır. Bunun nedeni karşılıklılığın çıkarlarımızın örtüşmesi ya da ahlaki bir ideayı paylaşmanın ötesinde düşünülmemesidir. Böylece sözleşmenin ardında kalan toplumsal çelişkiler görünmez hale gelir. Adil toplum böylece uğruna mücadele etmeyi gerektirecek bir siyasi amaç değil gerçekleşmesi için tarafların uzlaşmasının yeteceği bir projeksiyon olarak kalır.

Tüm bunlar sözleşmenin taraflarının birbirlerini ancak örtüşen çıkarları ve/veya ortak olduğunu düşünmek istedikleri ahlaki duyguları üzerinden tanırlar. Oysa adli bir toplumun inşasının karşılıklı bir eşitlik zemininin kurulmasıyla ilgili olduğunu kabul etmek işbirliği için gerekli koşulların oluştuğuna ya da çıkarların örtüştüğüne inanmaktan fazlasını gerektirir. Adil toplum için dayanışma, tanınma mücadelesi olarak gördüğümüz farklılıklarımızla eşitler olma ve kabul edilme mücadelesine içkindir. O'Neill tanınmanın ancak bir değere sahip olduğunu kabul ettiğimiz varlıklardan gelirse anlamlı olduğunu savunur. Bu nedenle karşılıklılığı, tanınma arayışımızın adalet ilkesi olarak görmek gerekir. Sözleşmeciliğin yer verdiği tanınma ilişkileri adil bir toplumun inşası için değil, olsa olsa mevcut toplumdaki eşitsizliklerin nasıl daha adil olabileceğine karar vermek için yeterlidir. Karşılıklı bir tanınma için mücadeleyi kendinde bir amaç olarak görmenin ötesinde onu bir adalet mücadelesi olarak siyasileştirmek gerekir. “Tanınmanın akılcı güçlere sahip, belirli isteklerden bağımsızlaşarak onları biçimlendirme kapasitesine sahip bir varlık olarak özdeğerimi onaylaması gerekir. Tanınma ancak, kendilerinin de bu tür güç ve kapasitelere sahip olduğunu kabul ettiğim varlıklardan gelirse önemlidir. *Per se* fark edilme değil özdeğerin tanınması istendiği için, tek yanlı bir tanınma işe yaramaz.” (O'Neill, 2001, s. 175). Liberal eşitlikçiler bunun aksine var olan derin eşitsizliklere ve statü farklılıklarına rağmen bir işçi ile aynı adalet duygusunu paylaşıyor olmanın bir patronu

tatmin edeceğine inanmamızı isterler. Bunun nedeni liberal eşitlikçiliğin Nancy Fraser’ın evrensel bir adalet anlayışı (*universalist conception of justice*) (Fraser, 1995, s. 85) olarak tanımladığı bir tanınmayı benimsiyor olmasıdır. Bireylerin eşit ahlaki değeri üzerine kurulu bu yaklaşım olumlayıcı bir dağıtımın (*affirmative redistribution*) resmi tanınma taahhüdüdür (*official recognition commitment*).⁸⁵ Ancak bu varsayılan ahlaki eşitlik anlayışı daha önce değindiğimiz üzere olumlayıcı yeniden dağıtım uygulamaları söz konusu olduğunda aslında liberalizmin evrensellik iddialarıyla çelişen ikinci bir damgalayıcı tanınma dinamiğine dönüşür ve evrensel tanınma taahhüdüyle çatışır hale gelir.

Bu çatışmanın liberal eşitlikçiliğin tezlerinin zayıflamasında payı olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varmak zor olsa da sözleşmeciliğin refah devletinin dönüşmesindeki yansımaları pratik uygulamalar üzerinden anlaşılabilir. Refah devletinin dönüşmesi sürecinde bireylerin refah konusunda kamuya bağımlı olmaması gerektiği düşüncesi “yeni sözleşmecilik” (*new contractualism*) olarak karşımıza çıkar. Özellikle 1980’lerden itibaren Avrupa’da sosyal politika reformlarının çalışma yaşamıyla ilgili sosyal haklardan koşullu haklara doğru bir geçiş biçiminde gerçekleşmiş olması bunun kanıtıdır (Ervik, Kildal, & Nilssen, 2015). Refah konusunda kamuya bağımlı olmamak ve bireysel sorumluluğu teşvik etmek gerektiği iddialarıyla beslenen yeni sözleşmecilik, Amerikan istihdam programı (*workfare system*), İngiliz Yeni Düzen (*New Deal*) sistemi, Avustralya karşılıklı yükümlülük (*mutual obligation*) politikaları, olarak şekillenmiş, ekonomik özgürlük ve katılım olarak kavradığı bireyin otonomisini özelleştiren bir mantığa bürünmüştür (Jayasuriya, 2008, s. 309). Böylece “çalışmaya istekli olmayanlar”ın teşvik edilmesi ya da yeni marjinal grupların tespit edilmesi ile sosyal haklardan yararlanabilmenin koşulları olabildiğince sıkılaştırılmıştır. Günümüzde iş bulmaya teşvik etme amaçlı uygulanan aktivasyon politikalarının (*activation policies*) temelinde yurttaşlarla devlet arasında kurulan sözleşmenin yeni bir

⁸⁵ Nancy Fraser yeniden dağıtım anlayışlarını genel olarak olumlayıcı (*affirmative*) ve dönüştürücü (*transformative*) olarak ikiye ayırır. Buna göre olumlayıcı dağıtım toplumsal düzenin eşitsiz çıktıları onlara sebep olan ana temel yapıyı bozmaksızın gidermeye çalışan, dönüştürücü dağıtım ise bu eşitsiz çıktıları gidermek için temel yapıyı yeniden düzenlemeyi hedefleyen tedbirleri ifade eder (Fraser, 1995, s. 82). Benzer biçimde Iris Marion Young da bu dağıtımcı paradigmanın eşitliğe ulaşmak adına eşitsizlikleri doğuran yapıları ve süreçleri verili kabul ederek kaynakların yeniden dağıtımına odaklandığını vurgular (Young, 1990, s. 16, 24, 30).

biçimi yer alır. Bu sözleşme biçiminin ardında ise hak ve yükümlülüklerin, “karşılıklılık olarak dağıtımcı adalet”i (*distributive justice as reciprocity*) merkezine alan bir siyaset felsefesi tarafından meşrulaştırılan yeniden yorumlanmış bir biçimi söz konusudur. Ne var ki bu uygulamalar çağdaş toplumların adalet taleplerini karşılamaktan çok uzak olduğu gibi liberal toplumsal adaletin Kantçı öncülü olan “insanları kendinde değerler olarak görme” ilkesini de karşılamayı başaramaz.

2.1.3. Toplumsal Adaletin Kapsayıcılığı

Hak edilmemiş özelliklerle dünyaya gelmiş olmanın toplumsal kaynaklardan alınacak payların belirlenmesi noktasında etkisi olmaması gerektiği düşüncesi modern adaletin ahlaki kaynaklarından biridir. Bu güçlü ahlaki çıkış noktası, şans eşitlikçiliğinin ve fırsat eşitlikçiliğinin çeşitli biçimlerine bu “hak edilmemiş” özelliklerin etkilerinin bertaraf edilmesi ya da edilemiyorsa dağıtımcı adalet ilkelerinin belirlenirken bunların göz önünde bulundurularak telafi edilmesi gerektiği savunusuna dayanak sağlar. Ne var ki modern adaletin, daha önce de vurgulandığı üzere, kendisini ulus-devletin cemaati yani toplumla sınırlandırması bu ahlaki ilkeyi daha geniş çaplı olarak düşünmemiz önünde bir engel olur. Bir ahlaki duygunun geçerli olabilmesi için paylaşılması gerektiği düşünüldüğünde ise söz konusu ahlaki duyguya dayanan bir adalet anlayışı ve kuramının evrensellik ve gerçekçilik iddialarının nasıl tutarlı olacağı konusu gündeme gelir. Çağdaş siyaset felsefesinde liberal eşitlikçiliğin adaletin ilkelerini ulus devlet sınırlarında düşünmesi tam da bu nedenle çeşitli itirazları beraberinde getirmiştir.

Nancy Fraser’a göre küreselleşme adalet hakkındaki tartışma biçimimizi kökten değiştirmiştir (Fraser, 2007, s. 18). Eskiden Keynesyen-Vestfalyen çerçevede gerçekleşen adalet tartışmaları yurttaşlar arasında ulus-devletlerin yön verdiği toplumsal kaynak talepleriyle ifade edilirken artık farklı bir boyut kazanmıştır. Buna göre adalet artık bir topluluğun üyelerine devletin ne borçlu üzerinden değerlendirilemez olmuştur. Grupların ve bireylerin maruz kaldığı adaletsizliklerin kaynağı ulus-devletlerin sınırları ve erişimi ötesindedir. Bu olgu tartışmanın gramerini değiştirmiştir. Artık tartışmanın eksenini ne borçlu olduğundan dağıtımcı adalet programlarının uygulanacağı topluluğun nasıl bir topluluk olması gerektiğine ve kimlerin böyle bir topluluğun üyesi sayılması gerektiğine kaymıştır (Fraser, 2007, s. 19). Benzer biçimde kozmopolitizmi

savunanlar da, ulusal sınırların ahlaki açıdan keyfi olduğunu düşündükleri için bir adalet kuramının ulusal çerçeve ile sınırlandırılmasını doğru bulmazlar. Eğer engelli olarak doğmak hak ettiğimiz bir özellik değilse ve toplumsal kaynaklardan alacağımız “adil” payı olumsuz yönden belirlemesini adalet düşüncesiyle bağdaştırmıyorsak, aynı sezgisel sonuca yoksul ve örneğin iç savaş halindeki bir ulusun üyesi olarak dünyaya gelmiş olmak için de varabilmemiz gerekir. Ancak Rawls “hakkaniyet olarak adalet”i liberal demokrasilerin toplumları için düşünmüştür ve bunun için bazı sebepleri vardır. Rawls, temel yapısı bir adalet kavramıyla düzenlenmiş bir toplum düşüncesinin, demokratik ve siyasi anlamda liberal bir toplumun kamusal siyasi kültürüne tanıdık olduğunu ileri sürer. Elbette durum Rawls’un dediği gibiyse, adaletin ilkelerinin, öncelikle kendilerini özgür ve eşit yurttaşlar olarak gören liberal ve demokratik ulus-devletlerin toplumları için düşünülmüş olması (Rawls, 2006) beklenmedik bir sonuç değildir. Yine de bu ilkelerin liberal toplumlarla aynı iyi yaşam algısını tam olarak paylaşmayan toplumlar tarafından benimsenebilir olmadığını iddia etmek ya da liberal toplumlarda her zaman kendiliğinden var olacağına kanaat getirmek biraz aceleci bir yaklaşım olabilir.

Liberal olmayan toplumlar bir yana, adaletin ilkelerini sadece ulus-devlet çerçevesinde düşünmek başka bir soruna daha yol açar. Liberaller, ulus-devletin, adaletin ilkelerinin en uygun aktörü olduğunu savunurken bunu ulusun yurttaşlarını bir arada tutan kimlik duygusuyla ilişkilendirmekte çoğu zaman bir sakınca görmezler. Adaletin ilkelerinin söz konusu toplumun siyasi kültürüne tanıdık olması da aslında ulusun ortak bir siyasi kimliği paylaşan bireylerden oluştuğunun varsayılması anlamına gelir. Duruma böyle bakarsak, çok etnili ve çok kültürlü toplumlarda -ki milliyetçiliğin dalga dalga parçaladığı modern ulus-devletlerin toplumlarının çoğu bugün bile hala öyledir- ulusal azınlıkların daha rafine bir siyasi kültürü içeren bir kimliği paylaşan bireylerden oluştuğu açıktır. Ancak bu durum ortaya çözülmesi gereken bir bulmaca çıkarır. Kymlicka bu sorunu şöyle ifade ediyor:

“Eğer bireysel özerklik ve özkimlik kişinin toplumsallık kültürüne aidiyetine bağlıysa, azınlık kültürlerinin haklarına ilişkin bir teori geliştirmek, görüldüğü kadarıyla, herhangi bir liberal teorinin ilk başta gelen görevlerinden biri olacaktır. O halde neden, gruplara özgü dil hakları, toprak ya da federal özerklik talepleri gibi kültürel grupları koruyacak önlemleri destekleyen liberallerin sayısı çok azdır?” (Kymlicka, 1998, s. 202)

Kymlicka bunun tarihi sebeplerine değiniyor ve bir başka nedenin de, çağdaş liberal kuramcılarının örtük olarak ülkelerin yalnızca bir ulustan oluştuğunu varsaymaları olduğunu savunuyor. Bu kuramcılar da aslında modern devletlerin kültürel kimlikler açısından çeşitlilik gösterdiğini kabul etmektedirler. Ancak bu çeşitliliği ortak bir dil temelindeki tek bir kültür içindeki felsefi, dinsel ve etnik çeşitlilik olarak yorumlamayı tercih ederler. Bu noktadan hareketle, sonuç olarak, devletin bu çeşitliliği “iyi niyetle ihmal” etmesinin aynı ekonomiye müdahale etmemesi gereken liberal devlet anlayışında olduğu gibi temel liberal düstur olarak kabul etmek gerektiği fikrine ulaşılır. Liberallerin tamamının bu görüşte olmadığı açıktır ancak “iyi niyetle ihmal”ın prensipte liberalizmin tarafsızlığıyla örtüştüğünü iddia etmek de mantıksız değildir. Kymlicka bu görüşün yanlış, tutarsız ve hatta anlamsız olduğunu savunur:

“Yönetimlerin diller, ülke içi sınırlar, resmi tatil günleri ve devlet sembolleriyle ilgili kararları, kaçınılmaz olarak belli etnik ve ulusal grupların ihtiyaçlarını ve kimliklerini tanımak, düzene koymak ve desteklemekle ilgilidir. Devlet kaçınılmaz olarak belli kültürel kimliklere arka çıkar ve dolayısıyla ötekileri dezavantajlı duruma düşürür. Bunu bir kere kabul edersek, azınlıkların hak taleplerinin adil olup olmadığını yeniden düşünmemiz gerekir.” (Kymlicka, 1998, s. 173)

Siyasal Liberalizm’de, “özgür ve eşit fakat farklı dünya görüşleriyle birbirlerinden derinden ayrılan yurttaşlardan oluşan, dengeli ve adil bir toplumun var olması ve devamlılığını sürdürmesi mümkün müdür?” (Rawls, 2007, s. 6) sorusunu soran Rawls, buna yanıt olarak farklı ahlaki, felsefi ve ya dini öğretilerin, prensiplerinin toplumu yönettiği siyasi bir adalet kavramı üzerinde hem fikir olması gerektiğini savunur. Buradan, bir toplumdaki farklı iyi yaşam anlayışlarının karşılıklı rızayla üzerinde anlaşması gereken siyasi bir adalet anlayışı olması gerektiği anlaşılır. Bir an için, Rawls’un dediği gibi, bir toplumun siyasi kimliğinin kişilerin veya cemaatin aidiyetlerini göz önünde bulunduran çeşitli “iyi” anlayışlarından kopuk, üzerinde hemfikir olunması gereken bir adalet anlayışına dayanması gerektiğini kabul edelim. Bunun söz konusu toplumu siyasi anlamda “adil” yapmaya yeteceğini kabul etsek bile Rawls’ta bu adaletin hedef kitlesinin yalnızca toplum yani ulus-devletin nüfusu olarak “toplum” olduğu açıktır. Rawls, toplumu, ulus-devletin siyasi cemaati olarak ele alır. Ancak ulus-devletlerin, günümüz liberal ve demokratik toplumları dâhil olmak üzere,

ulus devletlerin nüfusu olarak toplumların ortak rızasıyla kurulduğunu söyleyemeyiz. Bu toplumların çoğu ne iyi olanın ne de adil olanın ne olduğuna ilişkin ortak bir kanıyı paylaşan birey ve gruplardan oluşmamaktadır. Deontolojik bir adalet kuramının “adil olan nedir?” sorusuna yanıt ararken cevabı ulus-devletin nüfus olarak toplumlar için aramakla yetinmesi bu nedenle başlangıç konumunun temsil ettiği sözleşmeyi boşa düşürür. Eğer daha adil bir dünya, adaletin yegâne aktörünün, uluslararası alanda ekonomik bir işbirliğinden ve gönüllü bir yardım sisteminden öteye geçmeyen ve ulusal sınırlar içinde de egemenliği kolay kolay sorgulanamayan ulus-devletlerinki olmayacaksa neden kapsamlı bir adalet kuramının öznesi ulus-devletin toplumu olsun? Rawls için bu sorunun yanıtı bir adalet kuramının ütopyacı olduğu kadar gerçekçi olması gerektiğidir. Uluslararası sistem devletlerin arenasıdır ve yakın zamanda bunun değişmesi için bir sebep yoktur. Adalet talepleri ise acildir ve adil bir uluslararası toplumun adaletin ilkelerine göre düzenlenebilmesi ihtimali bambaşka bir sistemin kurularak günümüz ulus-devlet sisteminin yerini alması ihtimaline göre çok daha gerçekçidir. Bu düşüncenin pratik nedenleri ortadadır ancak kuramın deontolojik yapısıyla nasıl tutarlı olacağı açık değildir.

İçinde, aidiyete ve işbirliğine bağlı, farklı büyüklerde, kesişen fakat küçükten büyüğe doğru giderken büyük olanın küçük olanı tamamen kapsamadığı gruplar bulunan, tekilden çoğula, bireyden kozmopolit topluma, tüm insanlığa ve hatta bilinen tüm canlılar evrenine kadar uzanan geniş bir düzlemde, adalet, küçük olanın farklılığını hiçe saymadan en geniş anlamda nasıl kurgulanabilir? Bu, hiç şüphesiz, yanıt vermesi oldukça güç bir sorudur. Fakat adalet düşüncesinin kaynaklarından birinin de sezgisel olarak başvurduğumuz adalet duygusu olduğunu kabul ettiğimiz zaman geçerliliğini korur ve ahlaki ağırlığıyla her kuramsal yaklaşımı kendisini dikkate almaya çağırır. Bir adalet kuramının, farklı kültürel-kimlikel aidiyetlerimizden kaynaklanan farklı “iyi yaşam” anlayışlarını barındıracak kadar kapsamlı olurken, aynı zamanda, parçalanmadan, genel geçer sezgilerimize dayanacak evrensel normatifliği gösterecek birliği sağlayamaması modern adalet anlayışımızın çıkmazlarından biridir. Jocelyne Couture ve Kai Nielsen adalet kuramlarının karşı karşıya bulunduğu bu zorluğu özerklikçilikle (*particularizm*) kozmopolitizm (*cosmopolitisme*) arasında bir karşıtlık olarak ifade ederler (Couture & Nielsen, 2007, s. 3). İlk bakışta en doğrusunun çağdaş

siyaset felsefesindeki güncel tartışmaların önemli bir dinamiği olan bu karşıtlığı ifade eden görüşlerin radikal versiyonları arasındaki bir orta yolun olacağı düşünülebilir. Ancak gerçekten adil olanın ne olduğuna değil de, günümüz toplumsal adalet sistemlerinin, güncel kurumlar ve yapılar içinde ne kadar adil olabileceğine odaklanan bir yaklaşımın bir adalet kuramı olarak sunulması birçoğumuzu tatmin etmeyecektir.

Walzer’a göre, “bir insan toplumu dağıtımcı bir cemaattir” (Walzer, 1997, s. 23) ve bünyesinde toplumsal kaynakların dağılımını yönlendirmek için egemenlik uygulanır. Bu yüzden bir adalet kuramı verili bir cemaatteki toplumsal kaynakların dağıtım biçimlerinin doğasına ilişkin analizden ayrılamaz (Walzer, 2001, s. 19). Walzer farklı alanlara tekabül eden farklı toplumsal ürünlerin farklı ilkelere dayanan dağıtımcı biçimlerle dağıtılması gerektiğini savunur ve buna “karmaşık eşitlik” adını verir. Dağıtım ilkeleri her kültürde farklı olmalıdır. Çünkü toplumsal kaynaklar gibi toplumsal ve kültürel kimlikler de birbirlerinden önemli farklarla ayrılır.

Görelî bir adalet yaklaşımı sunan bu bakış açısının avantajı modern adaletin söz konusu çelişkisini aşabilmek adına alternatif ve çoklu adalet anlayışlarını destekliyor olmasıdır. Ancak farklı ihtimalleri göz önünde bulunduracak olursak modern toplumların çatışmalarını baypas eden görelî bir adalet anlayışının savunulamaz olduğunu görürüz. Basit bir düşünce egzersiziyle bunu görmek mümkündür. Adaletle ilişkin sezgileri aynı olan ve ortak bir “adil” anlayışına sahip, kendi içinde “grupsal” kaynakların nasıl dağıtılması gerektiği konusunda feda edici olmayan biçimlerde anlaştığı varsayılan bir grubu düşünecek olsak bile bu grubun iyi yaşam algısına sahip olmadığı için adaletin ilkeleri üzerinde anlaşabildiğini düşünmemiz için bir sebep yoktur. Kendi içindeki farklılıklara saygılı olup olmama ve belli bir iyi yaşam algısını diğerlerinden üstün tutup tutmama meselesinden soyutlamak için, bu grubun, belli bir “iyi yaşam” algısını da paylaşan bireylerden oluştuğunu düşünelim. Hatta bu grup, kendi kaderini tayin edebilecek egemenlik araçlarıyla donatılmış bir özyönetime sahip olsun ve bu egemenliğin siyasi sınırları ulus-devletin varsaydığı gibi kültürel sınırlarıyla tam olarak örtüşsün. Böyle bir durumda, bu grup için adaletin uygulanabilirliği açısından bir sorun yok gibi görünür. Hatta kendi içinde bir iyi yaşam algısını paylaştığı için ve bilinen başka bir iyi yaşam anlayışı da olmadığı için bunu bir diğer iyi yaşam

algısından üstün tutmak gibi bir durum da yoktur. Fakat söz konusu grubun iyi yaşam algısının gerçekte de olduğu gibi zamanla değişebileceğini, grubun farklı iyi yaşam biçimlerine değer veren alt gruplar halinde parçalanabileceğini düşündüğümüzde adaletin böyle bir toplumda bile ne denli kırılgan olabileceğini anlarız. Modern toplumların patolojileri, bunlara karşı birey ve grupların dayanışması, savunma mekanizmaları düşünüldüğünde böyle bir değişikliğin olması için birçok sebep sayılabilir. İyi yaşam algısının zaman içinde değişmesinin ya da farklılaşmasının birçok farklı sebebi olabilir ve hatta yeni iyi yaşam algıları ortaya çıkabilir. Çünkü modern toplumlar geleneksel toplumlara göre çok daha dinamiktir. Yeni temaslar ve karşılaşmaların gerçekleşme ihtimali çok daha yüksektir. Bir grup kendi içinde paylaştığı tekil iyi yaşam algısını zaman içinde sürdürmüş olabilir. Ancak daha önce iletişim halinde olmadığı başka bir grupta iletişime geçmesi bunu değiştirebilir. Bu diğer grubun çabası ve ya gelişimin doğal bir sonucu olarak da meydana gelebilir. Böyle bir durumda farklı iyi yaşam algılarına sahip grupların karşı karşıya gelmesi adaletin ne olduğu, ilkelerinin nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda anlaşmazlıkları doğurabilir. Her iki grup da, diğer grupta ilişkilerinde, egemenlikleriyle uyguladıkları kendi adalet ilkelerinin geçerli olduğuna inanabilir ve hatta iletişime geçilen grubun sahip olduğu iyi yaşam algısı, diğer grubun içinde, kendi iyi yaşam algılarını karşılaştırıp, sorgulayacak imkân sağladığı ölçüde, kimileri için tercih edilebilir olabilir. Bu yüzden de parçalanma, kutuplaşma ve çatışma yine kaçınılmaz olacaktır.

Çağdaş adalet kuramlarını zor durumda bırakan bu sorunlar kapsayıcılıkla yakından ilgilidir. Örneğin toplumsal kaynakları “girdi” (*income*) ve bunlarla yapılanları/üretilenleri ise “çıktı” (*outcome*) olarak değerlendiren bakış açısından kaynak dağıtım programlarının, kaynakları ihtiyaç sahiplerine eşit olarak dağıtmakla çıktıları eşitleyecek biçimde dağıtmak arasında bir seçim yapması gerektiği savunulur (Moreno-Ternerro & Roemer, 2006, s. 1419). Burada dikkat edilmesi gereken herkesin aynı kaynaklarla aynı çıktıları sağlayamıyor olmasının kabul edilmesidir. Bu, örneğin bir topluma yeni katılan üyeler olduğunda hâlihazırda var olan dağıtım kurallarını gözden geçirmemiz gerekip gerekmediği sorusunu beraberinde getirir. Liberal devletin tarafsızlığı mevcut dağıtım kurallarının topluma yeni katılanlar için de uygulanmasını gerektirse de çıktıları eşitlemeye çalışan bir yaklaşım, henüz konuşulan dili bile

bilmeyen ve kendisine ayrılan ekstra toplumsal kaynaklarla bile “ortalama” bir yurttaşın sağlayabileceği çıktıyı topluma sağlayamayacağı düşünülen yeni gelmiş göçmenlere fazla kaynak ayrılmasını doğru bulmayacaktır. Yine aynı bakış açısından toplumsal kaynakların bunları daha büyük çıktıya çevirme kapasitesi olan yurttaşlara dağıtılması gerektiği, göçmenlere böylece daha kolay “bakılacağı” savunulur. Çağdaş adalet kuramlarındaki bu rahatsız edici “modern” yaklaşım, toplumsal adaleti bir yardımlaşma meselesi olarak değerlendirir ve dayanışmayı da bu çerçevede kavrar. Toplumsal adaleti dağıtılan kaynaklar karşılığında topluma geri ödenmesi gereken bir borçlar hesabı olarak gören bu yaklaşımın, ancak toplumun gövdesini oluşturduğu ve belli ortak kapasitelere sahip olduğu düşünülenlerin ortak bir adalet duygusunu paylaşabileceğini kabul etmesinin nedeni budur. Bu noktada adaleti bir topluma özgü olarak “anlayabilmek” de herkesin sahip olmadığı bir kapasite olarak kabul edilir. Bu ince hesabın ortaya koyduğu olumsuz tablo adalet kuramlarının ahlaki yönden üstesinden gelmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkar. Modern adaletin gelişme aşamasında sosyal bilimlerin ölçüm ve değerlendirme gücüne nasıl ihtiyaç duyduğuna değinmiştik. Günümüzde bu araçlar çok daha gelişmiştir ve çağdaş adalet kuramlarında karşımıza çıkan bu ince hesapların yapılabileceğini ve yapıldığını ortaya koyar. Özellikle göç dalgasının arttığı dönemlerde yükselen refahçı endişeler ile liberal toplumsal adaletin bir parçası olan ahlaki motivasyonların çatışması bunun kanıtıdır. Bu noktada çağdaş adalet kuramlarında liberal tarafsızlık devreye girer ve kimseyi ayırt etmeden toplumsal adaletin herkesi dağıtımcı kurallarının içine alması gerektiğini kabul eder. Ancak ortak adalet duygusuna sahip olmayı önemseyen kuramcılar için bunun sadece ulus-devletin yurttaşlarını kapsadığı ortadadır. Bu nedenle statüsü belirsiz göçmenleri ya da siyasi değişikliklere duyarlı tam yurttaşlık kriterlerini karşılamayanları kapsamayan bir tarafsızlık söz konusudur. Toplumsal adaletin kapsama sınırlarının belirlediği bu durumlarda dayanışma düşüncesinin hiyerarşik bir yorumunun devreye girdiğini ve bu çatışmayı çözmeye çalıştığını görürüz: Toplumsal kaynaklardan aldıkları paylarla daha fazla “çıktı” sağlayabilecek kapasitelere sahip olanlar toplumsal kaynakların bir kısmının, aslında çıktı olarak tam karşılığını veremeyecekleri için “hak etmeyenlere” aktarılmasına razı olarak “dayanışma” gösterirler. Tek taraflı bu dayanışmada yardım alanlar ise toplumun kendilerine “baktığı”nın bilincinde, bunun sıklıkla yüzlerine

vurulmayacağı ve bir gün gerçek bir yurttaş olarak borcunu ödeyebilecek duruma gelmeyi ummak ve minnettar olmak durumundadır.

Walzer sorunun çözümü için gerekenin, Rawls'un cehalet peçesi ardındaki bireylerin değil, "gerçek", aidiyetleri olan, sıradan bireylerin ortak bir adil anlayışını formüle edebilmeleri olduğunu ileri sürer. Ancak bu, kaynak odaklı bakış açısını değiştirmedikçe sorunun çapını daraltarak kavramaktan başka bir şey değildir (Gök, 2014, s. 39). Nihayetinde dünya bugün farklı iyi yaşam anlayışlarına bağlı, farklı "adil" anlayışları olan grupların, cemaatlerin, ulusların hatta medeniyetlerin karşı karşıya geldiği, eşitsizliklerin dünya çapında derin olduğu ve daha da önemlisi insan gruplarının, bu sınırları aşan eşitsiz dağılımın rahatsızlığını görmezden gelemeyecek kadar iletişim içinde olduğu bir yerdir. İnsan gruplarının kendi kaderlerini belirlemek için giriştikleri eylemlerin sonuçları, boyutları itibarıyla artık yalnızca onların kaderlerini değil tüm insanlığın ve hatta bilinen tüm canlılar dünyasının kaderini tayin etmektedir. Toplumsal adaletin önündeki en büyük engelin, çözümü zor ahlaki ikilemlerde kendini gösteren iç çelişkilerinin çözümü olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu zor, farazi sorulara çözüm bulmak kuramsal ikilemleri aşmak ve tutarlı kuramlar ortaya koyabilmek için ne kadar anlamlı olsa da toplumların acil ve ortak adalet ihtiyaçlarının açıkça ortaya konabilmesini ertelememelidir. Liberal olsun ya da olmasın, çağdaş toplumlarda karşımıza çıkan patolojiler, derin eşitsizlikler, yalnızlaşma ve dayanışa yetisinden mahrum bırakılma, ayrımcılık, sömürü, toplumsal baskılar ve çeşitli dışlanma biçimleri ile yakından alakalıdır. Tüm bunlara karşı toplumsal adalet anlayışlarımızı ortaklaştırma çabasının adaleti önceleyen bir bakış açısıyla çelişmediğini kabul edersek kuramsal amaçların toplumsal amaçlardan daha zor olmadığını da kabul etmemiz gerekir. Çözüme yaklaşmamız, modern toplumsal adalet anlayışının kendi iç sorunlarının çözüme kavuşturulması arayışının dışında toplumsal adaletin öncelikle çağdaş toplumların ortak sorunlarının ve ortak adalet taleplerinin göz önünde bulundurularak yeniden tanımlanması gerektiğini kavradığımızda mümkündür.

2.2. TANINMA UĞRUNA MÜCADELE

Marx'ın Hayaletleri'nin kaleme alındığı 90'lı yılların ilk yarısında, Jacques Derrida tüm dünyada bir dogma düzeninin hegemonyasının kabul ettirilmeye

çalışıldığının altını çiziyordu (Derrida, 2001, s. 87). Dönem hegemonyanın kendi dogmatik düzenini aslında kuşkulu ve paradoksal koşullarda yerleştirmeye çalıştığı “zamanın çivisinin çıktığını”⁸⁶ ilan edebileceğimiz bir dönemdi. Marksizmin ölümünü aynı zamanda tarihin sonu olarak ilan eden yeni bir İncil’in (Derrida, 2001, s. 95), *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Fukuyama, 2016)’ın provokatif olduğu kadar ampirik tanıklıklarla doğrulanmış yani « tecrübeyle sabit » tezlerinin damgasını vurduğu bu dönemde « vaadedilmiş topraklar » olarak sunulan liberal demokrasinin zaferi Marksizmin ölümüyle birlikte kutlanıyordu. Freud’un tekerleme ve nakarata dayanan yasin işleyişinin zafer evresiyle bağlantılı gördüğü bir söylem, Marksizmin, dünya devriminin, Enternasyonal ruhunun, Marksizmden esinlenen devrimci modelin ve bunu gerçekleştirmeye çalışmış ya da çalışacak tüm toplumların çöktüğü, çökmekte olduğu ya da kaçınılmaz olarak hızla çökeceği söylemi hegemonik hale getiriliyordu. Ne var ki sürekli tekrarlan « Marx öldü, komünizm öldü, öldü bitti, tüm umutları, tüm söylemi, kuramları da uygulamaları da öldü bitti, yaşasın kapitalizm, yaşasın piyasa güçleri, yaşasın, çok yaşasın liberalizm, ekonomide de siyasette de çok yaşasın! » çığırtkanlığının nedeni hegemonik hale gelen kapitalist ve liberal düzenin ufkunun oldukça karanlık, tehdit altında ve tehdit edici olmasıydı (Derrida, 2001, s. 88).

Böyle bir dönemde kapitalist-liberal hegemonik söylemin nasıl kurulduğu sorusuna yanıt arayan Derrida, edinilmiş kavramlara başvurulduğunu savunur ve

⁸⁶ Derrida « *the time is out of joint* » tümcesiyle Batı demokrasilerinin aksadığı ama liberal demokrasiyi eleştirenlerin bile « sınıfsız bir toplumun tüm üyelerinin daha şimdiden paşa gönüllerinin istediğinden bir damla fazla çalışmaksızın, canları ne istiyorsa alabileceklerini » ilan ettiği, iyiliğe sinizm bulaşmış bir dünyayı kast eder (Derrida, 2001, s. 125). Bu, her şeyin ama ilk başta zamanın ayarı kaçmış gibi adaletsiz ya da yanlış olduğu, dünyanın yıprandığı, kötüye gittiği bir dönemi ifade eder. Siyasetçilerin basın-yayın araçlarının dönüşüme uğratması sonucunda sadece birer televizyon oyuncusuna (Derrida, 2001, s. 127), savaşların iç-dış farkı kalmaksızın (Derrida, 2001, s. 128) görsellerin yarıştığı video oyununa dönüştüğü, ırkçılık ve yabancı düşmanlığının hat safhaya ulaştığı, Francis Fukuyama’nın kutladığı « Yeni Dünya Düzeni »nin açtığı yaraları ifade eden bir dönemdir. Derrida Fukuyama’nın pek azıyla yetindiği bu yaraları on başlıkta sıralar: *i.* Yeni yoksulluğa benzer biçimde işsizliğin aldığı toplumsallaşmış ve artık yadsınan, esnek, kendi kendini görüp tanıyamayan bir acı olarak « yeni işsizlik » biçimi. *ii.* Evsiz yurttaşların kitlesel olarak katılımdan dışlanmaları, sayısız sürgünün, sınır dışı olmuş/edilmiş insanın ve göçmenin yersiz yurtsuz kalması. *iii.* Devletler arasındaki acımasız ekonomik savaş. *iv.* Liberal pazar kavramındaki norm ve gerçekliğindeki çelişkiler. *v.* Sürekli büyüyen dış borçlardan kaynaklanan açlık ve umutsuzluk. *vi.* Silah sanayii ve silah ticareti. *vii.* Devletlerin denetiminin ötesine geçecek biçimde nükleer silahların yaygınlaşması. *viii.* Etnik topluluklar arasında büyüyen savaş. *ix.* Devletlere ve devletlerarası kurumlara kadar sızmış uyuşturucu konsorsiyumları ve hayalet devletlere dönüşmüş mafyatik oluşumlar. *x.* Uluslararası hukuk ve kurumlarda temsil açığı ve bunlara karşı güvensizliği besleyen üzerlerindeki ulus-devlet egemenliğiyle sonuçlanan devletlerin yasa karşısındaki tutarsızlıkları, kesintililikleri, eşitsizlikleri (Derrida, 2001, s. 128-133).

« sosyal demokrat ya da liberal demokrat kapitalizmin rehabetini en gözü kör, en çılgın sanrılardan biriyle, yani insan hakları konusundaki biçimsel ya da adalet retoriği gittikçe daha da açıkça ortaya çıkan bir ikiye bölünüşe » (Derrida, 2001, s. 128) benzetirken adalet retoriğinin bunda oynadığı rolün altını çizer. Adaleti dile getirenin, ötekinin hakkını durumun kendi özgünlüğünü göz önünde bulundurarak savunurken bile evrensel hak (hukuk) dilinin dayatmacılığından kurtulamayacak olması Derrida'ya göre adaletin paradoksu ve bu nedenle de tam olarak ulaşılır olmasının önündeki engeldir. Modern dünyanın yalnızlaştırılmış insanı, toplumsal adaleti sadece tanımamasına rakip gördüğü diğerleriyle paylaşmak zorunda olduğu maddi toplumsal kaynakları hak edip etmediği üzerinden değerlendirirken en temel toplumsal kaynaktan hep birlikte mahrum bırakıldığının bilincinde değildir. Kendinden öncesiyle bağlantıyı koparan modern sözleşme adaleti birlikte sahip çıkılması gereken bir ortak değer değil birbirine karşı ileri sürülen haklar olarak kavrar. Ancak yine de adalet tam olarak hiçbir gücün tekelinde değildir ve anlamı tekleştirilemez. Dünya üzerinde yaşayanlar, kuşaklar boyunca biriken ölmüşler ve henüz doğmamışlar için kendini sorumlu hisseden öznel olarak, adaleti dillendirirken ölmüşlerin anılarını taşıyanlara ve bu anıları aktaracakları gelecek kuşaklara seslenme potansiyeline her zaman sahiptirler. Bunu yaparken de ahlak filozoflarının nadiren gördüğü siyasi ve iktisadi güçlerin sebep olduğu acıları hatırladığı ölçüde adalet hizmet ederler. “(...) Hukuka indirgenebilir yasada olduğundan farklı bir biçimde, asla mevcudiyette bulunmayacağı yerde, adalet adına” (Derrida, 2001, s. 11) yapılan bu çağrı tarihsel bağlamından koparılmamış bir adalet için geçmiş adaletsizliklerden yola çıkar:

“Artık olmayan başkalarına ya da ister zaten ölmüş ister henüz doğmamış olsunlar, hâlâ orda, şu an yaşamayan başkalarına ilke olarak saygı duymayan, devrimci olsa da olmasa da hiçbir siyaset, hiçbir etik olanaklı ve düşünülebilir ve doğru olmadığı için, hayaletten söz etmek, hatta hayalet ve hayalet ile konuşmak gerekir. Tüm canlı şimdinin ötesinde, canlı şimdiki zamanı [kendinden] ayıran (*disjointe*) şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu, ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da daha başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da her türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir sorumluluk ilkesi olmaksızın, herhangi bir adalet –hiçbir yasa değil, bir kez daha anımsatalım ki hukuktan söz etmiyoruz burada– ne olanaklıdır ne de düşünülebilir” (Derrida, 2001, s. 12).

Adalet bu nedenle geçmişle ilgilenmeyerek sadece günümüzün adil toplumun kuramı olarak savunulamaz. Marx'ın hafıza ve adaletle ilgili görüşleri de bu eleştiriden muaf değildir. Burjuva devrimlerinden farklı olarak sosyalist devrimin hafızaya ihtiyacı olmadığına ısrar eden Marx, Roma İmparatorluğu'nda semboller ve ritüellerle ilgili kitapları toparlayan Fransız devrimcilerini alaya alarak, “bırakın ölüleri ölüler gömsün” demiştir (Derrida, 2001).⁸⁷ Oysa gerçek, geçmişte bir etnik topluluk, ulusa ya da bir toplum tarafından tam olarak paylaşılan bir adalet anlayışının var olmamış olması ve adaletin gelecekte tüm insan ırkının ortak değeri olarak tekilleştirilemeyecek olmasıdır. Derrida bu nedenle geçmişle ve gelecekle bağlantısını koparan bir adalet anlayışı ileri süren sözleşme fikrine ve onun içinden iktidarın edimiyle dökülen adaletle şüpheyi bakar. Öncesiz bir devrimin adil olmasının imkânsız olması gibi öncesiz bir sözleşmeden çıkan adalet de adil olamaz.

Adaleti tek yönlü bir ilişki olarak kuran ve arkasında belli bir ontolojik bakış barındıran bu anlayışa karşı, ötekiyle kurulan ilişkide bulunabilecek bir adalet fikri için Levinas'ın bakış açısı da sözleşmecilikle kontrast oluşturur ve modern adalet anlayışının sorgulanmasına başka bir kapı aralar. Geçmiş, gelecek ve ötekine karşı sorumsuz olduğumuz, “hakkımıza düşen” neyse ona razı olduğumuz bir adalet anlayışının “toplumsal” olması mümkün değildir. Modern adalet öznelere arasındaki bağlantıyı kurmaca bir sözleşmeyle inşa eder. Oysa Levinas'ta etik öznenin ötekine bağlılığı varoluşsaldır ve herhangi bir sözleşmeye ihtiyaç duymaz. Bunun anlamı Levinas'ın felsefesinin kendisini ontolojinin hükümran “ben”ine karşı konumlandıran öznenin ötekine bağlılığını göz ardı etmeyen ve bağımsızlığını ancak ve ancak ötekiyle mümkün gören bir felsefe olmasıdır. “Ahlak tarafından kandırılıyor muyuz?” diye soran Levinas *Tümlük* ve *Sonsuz*'da (1961) *ben*'in merkezi konumunu reddeden, ötekine daima borçluluğunun bilincinde, aslında “var olmaya hakkı olup olmadığını sorgulayan” (Woods, 1997, s. 56) bir etik öznenin peşindedir ve onun için ötekine karşı sorumluluk etik ilişkinin temelini oluşturur. Ancak Levinas şayet adalet böyle bir etik ilişkinin kendisini değil de başka bir şeyi ifade ediyorsa bunun ne olduğunu sorar ve tam aksine, yüz yüze, ötekine karşı sonsuz sorumluluğun ve vuku bulan tüm kötülüklerden suçlu olma halinin, sorumluluğun devlet yasası ile sınırlandırılması

⁸⁷ Aktaran (Valverde, 1999, s. 661).

olduğu sonucuna varır. Sözleşmeci geleneğin savunduğunun aksine ona göre, devlet aslında şiddeti değil, merhameti sınırlandırır:

“Adalet düzeni olmasaydı sorumluluğuma sınır koyulamazdı. Adaletle dayalı belli ölçüde zorunlu bir şiddet vardır; ama adaletten söz ediliyorsa, yargıçları, Devlet’le birlikte kurumları, yalnızca yüz yüzenin düzeninde değil vatandaşlar dünyasında yaşamayı kabul etmek gerekir. Ama bunun karşılığında, Yüzle olan ilişkiden ya da ötekinin önünde olduğum ölçüde benden yola çıkarak Devlet’in meşruluğundan ya da meşru olmayışından söz edilebilir” (Levinas, 2010, s. 243).

Bir tümlük inşası olarak adalet (Türk, 2013, s. 65) düşüncesini eleştiren Levinas’ın bu düşüncesi, zengin ve yoksulları, ezen ile ezileni birlikte yaşatacak bir tümlüğü inşa eden iktidarın söylemindeki adaleti yönetilebilir ve sürdürülebilir bir eşitsizliğin formülü olarak deşifre etmek açısından önemli bir kaynaktır. Anglosakson çağdaş siyaset felsefesindeki adalet düşüncesinin temellerini sorgulayan Kıta filozoflarının itirazlarına yer veren, adaletin ilişkiselliğini konu edinen bu anlayışın çağdaş siyaset felsefesindeki toplumsal adalet tartışmalarıyla bir ilgisi olmadığı düşünülebilir. Ancak örneğin liberal adalet anlayışında kuşaklar arası adalet sorunun göz ardı edildiği, bireyi toplumdan kopuk bir biçimde ele almanın getirdiği adil bir toplum için gerekli sorumluluk ve dayanışmayı baltaladığı uyarıları ile modern adalet anlayışının gerisinde gizlenen ve adaletin ilişkiselliğine zarar veren toplumsal patolojilerin neden adalet kuramlarının olamadığına dair eleştirilerin ortak noktaları göz önünde bulundurulduğunda tartışmaya açtığımız konuların bu sorgulamalar ile bağlantısı nettir. Elbette Derrida ve Levinas’ın modern topluma dair eleştirilerini kaynak eşitlikçiliğinin farklı biçimlerini savunanlar arasındaki tartışmalarda görmek pek mümkün olmasa da bu tartışmalar devam ederken çağdaş siyaset felsefesi yazınında bir yandan da toplumsal kaynakların dağıtımına odaklanan yeniden dağıtımcı paradigmanın maddi toplumsal kaynaklar yerine bireyler arası ilişkilerin karakterine odaklanması gerektiği eleştirileri kendine yer bulur ve bu eleştirilere göre toplumsal adaletsizliğin dağıtımcı olmayan önemli bir boyutu (*nondistributive dimension*) vardır (Lister, 2013, s. 72). Bu haklı bir eleştiridir ve Derrida ve Levinas’ın da yaptığı üzere adaletin, adalet kuramlarının standart ilişkisel olmayan kaynakların dağıtımına dair göstergelerinin tam olarak kapsamadığı bir yönü daha olduğunu hatırlatır.

Adaletin, kaynakların paylaşılmasından daha fazlasını ifade ettiği düşünce, modern adaletin pek yer vermediği dayanışmanın önemli bir bileşenini oluşturduğu bir adalet anlayışını ön plana çıkarır. Siyaset felsefesi ve kuramında 1960'lı yıllarda tartışmanın önemli bileşenleri olan ancak Rawls'un kuramıyla beraber ikinci plana itilen demokrasi ve dayanışma kavramlarını yeniden gündeme taşıyan bu düşüncenin dikkat çektiği önemli bir nokta vardır. Analitik bir yaklaşımı benimseyen Anglosakson düşüncesi için böyle bir düşünceden hareketle, kaynakların nasıl dağıtılacağına dair açık, net ve ölçülebilir bir adalet anlayışı geliştirmek zor olsa bile yine de bu düşünce, Kantçı felsefeden beslenen adalet anlayışından türeyen insanlara kendinde değerler ve eşitler olarak davranma ilkesinin göz ardı edemeyeceği bir gerçeği ortaya koyar. Diğer taraftan adalet kuramlarının ortaya koyduğu ilkelerin de pratikte farklı yorumlanabilir olması ve üstelik bu gerçeğin pratik ölçüm/değerlendirme sorunlarının gölgeleyemeyeceği kadar açık olması, liberal adalet kuramlarının kendi tutarlılıkları adına bu düşünceyi dikkate almasını gerektirir. Irk ve cinsiyetin toplumsal kaynaklardan pay alma konusunda fırsatlar üzerindeki etkisi nasıl olursa olsun, bireyler birbirlerini eşitler olarak görmüyor ve karşı gündelik yaşamda birbirlerine öyle davranmıyorlarsa bir eşitlik ilişkisi içinde değildirler. Çünkü bir eşitler toplumunda, maddi kaynakları basit bir dağıtım şemasına uygun olarak paylaşmaktan fazlası vardır (Wolff, 1998, s. 104). Toplumsal kaynaklardan alınan payların belirlediği toplumsal statülerin de ötesinde, eşitlikçi bir adalet anlayışı, insanların birbirleriyle eşit ilişkiler kurduğu bir topluluğu hedeflemek ve eşitliği paylaştırılabilir kaynaklar arasında değil, insanlar arasındaki ilişkiler düzleminde kavramak durumundadır (Anderson, 1999, s. 21, 31).⁸⁸

Çağdaş adalet kuramlarında karşımıza çıkan kendi hayat planlarına sahip olma ve bunları gerçekleştirme hayali kuran bireyin, diğerleriyle olan ilişkisini, onların da aynı ihtiyaca sahip olduğu düşüncesi üzerinden geliştirdiğini görmüştük. Liberal adalet kuramlarına sirayet eden bu görüş toplumsal kaynaklardan alınacak payların, potansiyeli bu planlara bağlı olan bireylerin kendini gerçekleştirme ihtiyacına hizmet ettiği görüşüdür. İlişkiselliği ikinci plana atan bu görüşün eleştirisi, adalet kuramlarında uzun bir süre baskın olan dağıtım odaklı bakış açısının eşitliği kavrama biçimine kaynaklık eden bu temel ahlaki motivasyonun nereden geldiğini anlamaya çalışmakla

⁸⁸ Aktaran (Lister, 2013, s. 73).

başlar. Charles Taylor böyle bir birey ve bu bireylerden oluşan bir toplum kabulünü güçlü bir modern ahlaki kaynak olarak gördüğü “sahicilik” ile bağdaştırır ve tanınma ihtiyacını bunun karşına koyar. Öncülüğünü Descartes’ın yaptığı herkesin kendine karşı sorumlu olduğu düşüncesinden türeyen herkesin dolayısıyla kendini düşünmesini gerektiren bakış açısı usçu bireycilik ya da Locke’un siyasal bireyciliği olarak karşımıza çıkar. On sekizinci yüzyılın sonundan başlayarak Rousseau ve Herder ile gelişen sahicilik ideali ve kültürü her birimizin insanlığının kendine özgü olduğunu kabul eder. Taylor modern bilince güçlü bir biçimde yerleşen bu fikri şöyle ifade eder:

“İnsan olmanın belirli bir yolu vardır, o da *benimkidir*. Yaşamımı bu biçimde, başka bir kimseninkine öykünmeden sürdürmeliyim. Bu durumda kendime karşı dürüst olmam yeni bir önem kazanır. Olamazsam, yaşamımın püf noktasını kaçıyım, bana göre insan olmanın ne olduğunu bilemem. (...) Kendime karşı dürüst olmam demek kendi özgürlüğüme karşı dürüst olmam demek ve onu yalnız ben berraklaştırabilirim, yalnız ben keşfedebilirim. Onu berraklaştırırken aynı zamanda kendimi de tanımlarım. Tamamen benim olan bir potansiyeli gerçekleştiririm.” (Taylor, 1995, s. 31-32)

Ancak Taylor insan yaşamının temelden diyalojik bir karakter sergilediğini, insan dillerinin zengin anlatım araçlarını edinmemiz sayesinde kendini anlama ve kimliğini tanımlama yeteneğine sahip insanlar olarak olduğumuzu hatırlatır (Taylor, 1995, s. 33) ve bunu yalnızca başkalarıyla ilişki içinde, “anamlı ötekiler” (*significative others*) (Mead, 1934) ile alış-veriş yoluyla başarabiliriz diye yazar.⁸⁹ Kimliğimiz her zaman bizim için anlamlı ötekilerin bizde görmek istedikleri kimliklerle diyalog bazen de onlara karşı bir savaşım içinde tanımlanır. Kimliğimizi oluşturan özellikler karşısında tarafsız bir tutum takınıldığı müddetçe bu özellikleri seçmekte özgür olduğumuzu savunan liberaller için toplumsal adaletin hayattaki başarıyı etkileyebilecek garanti altına alınmış özgürlükler dışındaki yegâne ölçütü toplumsal kaynaklardır. Bu kimliklerin oluşması sürecinde ihtiyacımız olan eşitlik, karşılıklı tanınma ve adaletin dağıtılamaz boyutu dikkate alınmaz. Kişinin hayat planlarını yoluna koymak anlamında kendini gerçekleştirme anlayışı kişinin girdiği her türlü birliktelik ve topluluğun anlamını araçsal kılar (Taylor, 1995, s. 41). Adaleti özgür seçimler ve bu seçimlere ulaşmamızı sağlayacak kaynakları hakkaniyetli olarak paylaşmak biçiminde

⁸⁹ Aktaran (Taylor, 1995, s.33). Gönderme yapılan eser George Herbert Mead’ın kaynakçada 2015 basımı bulunan *Mind, Self and Society* adlı eserinin ilk basımıdır.

kavrayan yaklaşımların aksine tanınma etiği, adaleti gerçek anlamıyla toplumsal bir kavram olarak insan ilişkileri bağlamında tanımlar. Toplumsal düzeyde en önemli ilke adil olmak ise bu ilke herkese kimliğini geliştirebilmesi için eşit şans verilmesini gerektirir.

Eleştirel tanınma kuramları bu ilişkiselliğin önemini ön plana çıkaran bir adalet anlayışıyla geleneksel dağıtım odaklı adaletle güçlü bir alternatif sunar. Normatif tanınma fikri başlangıçta yalnızca tanımlayıcı özelliktedir. Ancak toplumsal öznelerin karşılıklı olarak oluşturdukları ahlaki beklentilerin, ancak öteki/diğeri (*autrui*) tarafından kendine has özellikleriyle tanımlanarak tanınmasına dayalı (Honneth, 2006) olması ona güçlü bir toplumsal normativite kazandırır. Toplumsal ve ahlaki olan bu tespitin, biri öznelerin ahlaki toplumsallaşması diğeri toplumun ahlaki entegrasyonu anlamına gelen iki yönlü bir anlamı söz konusudur ve davranışsalci sosyal psikolojinin kurucularından George Herbert Mead'ın (Mead, 2015) sembolik etkileşimcilik olarak da bilinen özler-arası etkileşim kuramından izler taşır. Kuramı uygulamaya taşıyan tanınma siyaseti de böylece öznenin kendi benlik bilincini oluşturmasını toplumsal bir süreç olarak algılar ve bunun ancak öznenin kendisine diğerlerinin gözünden bakmasıyla mümkün olduğunu kabul eder (Briey & Ferrarese, 2007). Axel Honneth'in tanınma kuramı insan ilişkilerini dikkate alan, güçlü normatif yapısıyla hem kaynak ve fırsatların dağıtımına ilişkin sorunları hem de kişiliği zedeleyen kültürel tanınma sorunlarını kapsayan bir yaklaşım ortaya koyar. Buna göre günümüz toplumlarının adalet taleplerini anlayabilmek, çağdaş toplumsal ilişkileri eleştirel olarak değerlendirebilmeyi gerektirir ve dağıtım odaklı adalet kuramları bu eleştirel araçları sağlamaktan uzaktır. Özsaygıyı bir toplumsal kaynak olarak kabul eden Rawls'un kuramında bile kimliğin oluşmasını sağlayan özneler-arası süreçler ayrıntılı olarak ele alınmaz. Oysa tanınma etiği özneler-arası ilişkileri kuramın merkezine taşır. Karşılıklı tanınma mücadelelerine sahne olan bu ilişkilere eğilerek bunların doğurduğu toplumsal etkileşimleri, bireylerin öncelikle duygusal ilişkilerle edindiği özgüveni (*self-confidence*), yasal haklar çerçevesinde oluşan özsaygısı (*self-respect*) ve paylaşılan değerlerle gelişen haysiyeti (*self-esteem*) bağlamında kavrar (Honneth, 1995, s. 95).⁹⁰ Çağdaş adalet kuramlarının meşruiyet kaynaklarının rasyonellik, çoğulculuk ve makul

⁹⁰ Aktaran (Zurn, 2005, s. 92).

olma gibi kavramlara kayması karşısında tanınma etiği adaletin meşruiyetini sağlayan giderek ikinci planda kalmış temel dayanağını yani hasar görmüş normatif temelini yeniden kurar.

Honneth, 1990'lı yıllarda çağdaş toplumlara dair tespit ettiği paradoksal durumu adalet kuramlarında da oluşan normatif boşluğun pratikteki yansıması olarak ortaya koymuştur. Buna göre 1990'lı yıllarda kapitalist toplumlarda kendi normatif dayanaklarını bile ortadan kaldıran süreç iyice görünür ve inkâr edilemez olmuştur. Benzer bir biçimde Fraser da İkinci Dünya Savaşı sonrası refah devletlerinde yaşanan ve Fordist dönemin işçi-sermaye sınıfları arasındaki temel gerilimin topluma yansımış hali olarak kaynak temelli toplumsal paylaşım savaşlarının terimi olan “dağıtım”ın, Batı'daki krizler, politik güvensizlik ortamı, iflas eden refah programları ve yükselen neoliberal söylem karşısında 80'li yıllara doğru inanırlılığını yitirdiğini yazar. Bu kavram üzerinden açıklanan toplumsal barış ve demokratik konsensüsün artık liberal kampta bile sağlanamaması, hız kesmeden devam eden ve geleneksel dağıtım bazlı talepler şablonunun dışına taşan toplumsal mücadelelere zemin sağlayabilecek bir arayışı gerektirmiştir. Böyle bir ortamda 90'ların başından itibaren Hegelci felsefenin önemli kategorilerinden “tanınma”nın tekrar canlandırılarak günümüz siyasetinde özellikle kimlik ve farklılıkların tanınma mücadelelerinin altını çizdiği politik meseleler olarak kamuoyunun gündemine taşınmasında kilit bir rol üstlendiğine (Fraser & Honneth, 2003) ve bu arayışa güçlü bir alternatif ortaya koyduğuna tanık oluruz. Çağdaş kapitalist toplumlardaki bazı tanınma bozukluklarından, patoloji ve paradoksların analizinden yola çıkarak Eleştirel Kuram'ın yeniden inşasını amaçlayan Axel Honneth, 1992'de yayımlanan *Tanınma Uğruna Mücadele* (Honneth, 2015) adlı çalışmasında on yıllık bir çalışmanın sonucu olarak (Honneth, 2006, s. 10) toplumsal felsefeye önemli bir katkıda bulunmuştur. Frankfurt Okulu'nun mirasını Horkheimer, Adorno ve Habermas'tan devralan Honneth, bu mirasla ve daha da genel olarak Marksist gelenekle eleştirel bir tartışmaya girerek “tanınma” kavramının başrolde yer aldığı Eleştirel Kuram'ın yeni bir versiyonunu oluşturur.

İlk kapsamlı ifadesini Hegel'de bulan tanınma etiği Honeth'de, ahlaki tanınma taleplerinin pozitif haklılık dili ile kimliklerin oluşması sürecinde olumsuz etkileri olan

toplumsal tahakküm biçimlerinin negatif haksızlık dilini birleştiren eleştirel bir toplum kuramının normatif temeline dönüşür. Toplumsal psikolojiyi reddeden yapısalcılığın aksine tanınma etiği, ezilen bireylerin (*oppressed individuals*) ahlaki taleplerini ve toplumsal tahakkümün onların bedenleri ve ruhsal yapıları üzerindeki bozucu etkilerini kuramsal olarak öncelikli kabul eder (Deranty & Renault, 2007, s. 95). Ezilen bireylerin deneyimlerini başvurulacak birer vaka analizi olarak görmek yerine kuramın merkezine taşıyan tanınma etiği eleştirel kuramı temel kavramlarını bu deneyimlerden çıkarmaya çağırır. Bu yöntemsel negativizm (*methodological negativism*) adaletin tanımının, çeşitli meşruiyet söylemlerinin normlarından ya da adil kurumların yeniden inşasından yola çıkarak değil adaletsizlik deneyimlerine dayanarak yapılması gerektiğini savunur (Deranty & Renault, 2007, s. 95). Tanınma etiğinin temel kavramını bu nedenle tanınma uğruna mücadeledir (*struggle for recognition*). Tanınma sadece birey olmanın ve otonominin psiko-sosyal koşulu değil aynı zamanda güçlü bir ahlaki taleptir. Tanınmanın amacı yalnızca adaletsizliği ortaya koymak değil aynı zamanda adaleti bir çatışma meselesi olarak ortaya koymaktır ve bu, adaletin her zaman bir tanımlama mücadelesine sahne olduğu yönündeki iddiamızı destekler.

Tanınma etiği, adalet arayışını dağıtım odaklı adalet anlayışlarının sunduğundan çok daha güçlü bir mücadele perspektifiyle kavrar ve bunun siyasi bir yansıması vardır. Dağıtım odaklı adalet anlayışları ile uygulamada çeşitli refah ve yardım programlarıyla gündeme gelen toplumsal adaletin günümüz devletlerine kapsamı ve kapsayıcılığı daralarak miras kalmış hali, toplumsal adaletsizlikleri mekanizmaları ve kurumları siyasi olarak değiştirip dönüştürecek nitelikten yoksundur. Bu nedenle günümüz toplumlarının ahlaki taleplerine yanıt vermekten uzaktır. Tanınma etiği yeniden adalet arayışındaki ezilen kesimlerin ahlaki taleplerine kulak vererek toplumsal adaleti, günümüz toplumları için mücadele perspektifinden ifade eden siyasi bir kurama dayanak sağlayabilir.

2.2.1. Toplumsal Felsefenin Öncülleri

“Tanınma”nın canlandırılarak gündeme gelmesini borçlu olduğumuz Honneth’e göre çağdaş siyaset felsefesinin en büyük sınırlılıklarından biri toplum analizinden ayrılması ve bu nedenle normatif ilkelere gömülmüş olmasıdır. Bir adalet

kuramının işi toplumsal düzenin ahlaki meşruiyetinin ölçüsü olan normatif kuralları dile getirmek olmadığından değil; ancak bu ilkelerin günümüzde çoğu zaman bir etik yaşam [*Sittlichkeit*] pratiğinden ve verili kurumlardan tamamen ayrılmış olmasından, ardından da toplumsal gerçekliğe uyarlanmasından ötürü bu böyledir. Olan [*Sein*] ile olması gereken [*Sollen*] arasındaki karşıtlık ya da başka bir deyişle ahlaki olgusallığın felsefe tarafından değersizleştirilmesi eski bir kurama dayanır ve Hegelci hukuk felsefesinin kaderiyle yakın ilişkisi inkâr edilemez.⁹¹ Çünkü Hegel'in ardından sağ ve sol Hegelcilerin Hegel'in çalışmalarından toplumsal analizden doğan, yepyeni temeller üzerine bir adalet kuramı inşa etmek için yarım kalmış ne varsa görmezden gelmeleri neticesinde adalet kuramları Kant'a (ve Anglosakson dünyası içinse Locke'a) dönmüştü. Böylece toplumsal düzenin ahlaki meşruluğunun ölçüsü olan normatif ilkelerin var olan kurumların dokusunun ürünü olamayacağı, aksine bu kurumların tamamen dışında, bu kurumlardan tamamen bağımsız bir biçimde geliştirilmesi gerektiği fikrine varılmıştı. Çağdaş adalet kuramlarının çekirdeğinde de bu ortak paydanın geniş bir siyasi yelpazede izlerine rastlanabilir.

Honneth için bu, modern toplum felsefesi adını verdiğimiz şeyin ta kendisidir ve sosyal hayatın kişinin kendini koruma amaçlı bir mücadele ilişkisi olarak tanımlandığı düşünce tarihi noktasında sahneye çıkmıştır (Honneth, 2015, s. 24). Etkisi Ortaçağ'ın Hristiyan doğal yasasına kadar uzanan Yunan siyasi düşüncesinin toplu yaşama yetisi olan bir varlık, bir *zoon politikon* olarak anlaşılan insanı, kendi içsel doğasını gerçekleştirmek için bir etik topluluğun sosyal çerçevesine bağımlıyken bu noktadan itibaren insanın kendi kendini koruması fikrine dayalı bir model ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ortaçağ'da başlayan ve Rönesans'ta zirve noktasına ulaşan sosyal yapıların dönüşümü süreciyle klasik politikanın iyi ve adaletli bir insan yaşamı öğretisini barındıran siyaset anlayışı yerini iktidarın artırımına ve korunmasına yönelik bir anlayışa bırakmıştır. Honneth bunu şöyle açıklar:

“Yeni ticaret yöntemlerinin işin içine sokulmasıyla, yayın ve imalat sektörlerinin kurulmasıyla ve en nihayetinde prensliklerin ve ticaret şehirlerinin bağımsızlaşmasıyla, politik-ekonomik olaylar geleneksel etğin koruyucu çerçevesinden öylesine dışarı taşmıştı ki, bunları

⁹¹ Honneth, Hegel'in hukuk felsefesinden esinlendiğini açıkça kabul eder ve hatta Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin (Hegel, 2016) kendi çalışmasının merkezinde yer aldığını belirtir.

artık anlamlı olarak sadece erdemli davranmanın normatif bir düzeni olarak incelemek imkânsız hale gelmişti.” (Honneth, 2015, s. 25).

Böylece klasik politika öğretisinin modern sosyal öğretiye dönüşeceği, Makyavel’in insanı benmerkezci bir varlık olarak betimlemesinin ve politik bir topluluğun iktidarın nasıl korunup geliştirilebileceği üzerinden tahayyül edilebilmesinin sosyo-ontolojik temeli oluşmuştur. Modern devletin ortaya çıkışına, meta mübadelesinin daha geniş alanlara yayılmasına ve Galileo, Descartes gibi akıl çağının teknik ve felsefi mucitlerinin getirdiği yeniliklere tanıklık eden takipçisi Thomas Hobbes ise onun tezlerini daha da ileriye götürerek doğa bilimsel önermeler olarak geliştirir. İnsanlar arasında amansız bir paylaşım savaşının hâkim olduğu doğa durumu ve bu durumu parçalı iktidarın “Leviathan”a devriyle sonlandıracak olan toplum sözleşmesi Hobbes’in icadı olsa da her ikisi için de öznelere kendilerini koruma uğruna yürüttükleri mücadele yegâne dayanak noktası olmuştur. Bu amansız savaşa son verebilme yetisi iktidarın teke indirilmesiyle mümkün görünmüştür.

Bu öğretinin insan edimine verdiği önem bakımından geleneksel felsefeden ayrılması oldukça önemlidir. Fakat vardığı noktada düzenin korunması ve toplumsal istikrara odaklanması nedeniyle toplumsal felsefenin öncüllerinden uzaklaşır. Toplumsal felsefenin nesnesi, önceliği toplumda evrimin eksik parçaları ya da bozulmalar, yani toplumsal patolojiler olarak kendini gösteren süreçleri tanımlamak ve analiz etmektir (Honneth, 2006, s. 40). Öncelikle bu düşünce geleneği sosyolojinin doğuşuyla birlikte önemli bir atılım göstermiştir. Çünkü felsefi düşünce bundan böyle ampirik araştırmaların sonuçlarını dikkate almak durumunda kalmıştır. Hem ahlak felsefesinden hem de siyaset felsefesinden farklı olarak toplumsal felsefe başarılı bir hayatın kriterlerini ortaya koymaya çalışır.

Patojen toplumsalların evriminin teşhisi (*diagnostic*) Jean-Jacques Rousseau’nun giriştiği medeniyetin eleştirisi ile başlar. Onunla birlikte “kopuş” (*scission*) ya da “yabancılaşma” (*aliénation*) gibi kavramların doğuşu modernitenin gelişimi ile ilgili patojenleri ifade eden etik kriterlerin oluşumu sürecinde toplumsal

felsefenin ilk araçlarını sunar.⁹² Toplumsal düzenin istikrarının nasıl sağlanacağından ziyade sivil toplumun yozlaşma nedenlerine odaklanması (Rousseau, 1996) aslında sözleşme gelenek içinde konumlandırılmasına rağmen Rousseau’yu Hobbes’dan ayırır.⁹³ Elbette Hobbes’dan Rousseau’ya geçen yüz yıl içinde kapitalizmin gelişimi devletin gölgesinde de olsa yükselen burjuvazinin kurduğu kamusal alanda belli bir sivil toplumun oluşumuna müsaade etmiştir. Bu sayede belli davranış kalıplarının entegre olmasıyla demokratik kurumlar için olduğu kadar modern kapitalist dolaşım için de bir yaşam dünyası çerçevesi oluşmuştur (Habermas, 1978).⁹⁴ Böylece Hobbes’dan farklı olarak Rousseau ekonomik ve toplumsal rekabetin artan baskısıyla oluşan bir toplumsal hayatın bileşenlerinin ayırına varabilmiştir. Yine bu sayede aldatma, ikiyüzlülük ve kıskançlık üzerine kurulu etkinlik tipleri ve motivasyonların ön plana çıktığı bu yaşam biçiminin insanların iyi ve başarılı bir hayat sürdürebilmelerine izin veren pratik koşulları içerip içermediğini sorgulayabilmiştir. Siyaset felsefesinin “adil bir toplumsal düzenin koşullarının ne olduğu”nu sorgulamasından farklı olarak toplumsal felsefenin amacı işte “bu yeni yaşam biçiminin insanın kendini gerçekleştirmesi önündeki engellerini açığa çıkarılması” olarak belirginleşir (Honneth, 2006, s. 43).

Rousseau medeniyetin gelişmesiyle birlikte insanın artan ihtiyaçlarının onu yapay arzulara mahkûm ettiğini ve ilk özgürlüğünden mahrum ettiğini düşünür. İnsanın kamusal erdemlerini yozlaştıran bu süreçte artan iş bölümü diğerlerinden ayrılma ihtiyacını arttırır ve sonuçta kibir, gösterişçilik ve ikiyüzlülük hâkim olur. Medeniyetin eleştirisi bir yana Rousseau’nun insanın toplumsallaşması sürecine dair bakışı da Honneth’in onu toplumsal felsefe geleneğinin ilk düşünürü olarak ilan etmesini sağlar. Bunun önemli bir sebebi de Rousseau’nun, insana, doğal yaşamından ayrılmadan önce düşman doğada hayatta kalabilmek için ihtiyaçları bağlamında sahip olması gereken özsevgi (*amour propre*) dışında başka bir özellik daha atfetmesidir. Yine Hobbes’dan farklı olarak Rousseau insandaki bu narsist yönün türdeşlerinin acı çekmesi karşısında hissettiği acıma (*pitié*) duygusuyla dengelendiğini ileri sürer. Acıma itkisi hayatta kalma

⁹² Honneth, Hannah Arendt’in Totalitarizmin Kökenleri adlı çalışmasına da yine bu sebepten ilgi duyar. Onun tarihsel faşizm ve Stalinizm deneyimlerini deşifre eden yaklaşımını bu geleneğe önemli bir katkı olarak değerlendirir. Honneth’in Arendt’in düşünceleriyle ilgili yorumları için bkz. (Honneth, 2006, s. 80-85, 94-97).

⁹³ Aktaran (Honneth, 2006, s. 42).

⁹⁴ Aktaran (Honneth, 2006, s. 42).

içgüdüsunü tamamen boğmasa da onu ahlaki zincirlerle bağlayarak üretken bir işleve indirger (Honneth, 2006, s. 46). Elbette bunun toplumsallaşma ile kazanılan bir özellik değil de insanda kendiliğinden var olan bir özellik olarak sunulması aslında toplumsal felsefenin bakış açısına aykırıdır ama Rousseau'nun bu doğal hali toplumsallaşma öncesi olarak kavraması medeniyet eleştirisinin ardında yatan ve toplumsal felsefe için anlamlı olan düşünceyi açık eder. Rousseau medeniyete dair gördüğü tüm kötü özelliklerin aslında kusurlu bir toplumsallaşmaya ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerin varlığına işaret eder.⁹⁵

Bu düşünce izleği aslında toplumsal felsefenin diyalektik yaklaşımını ortaya koyar. Doğal eğilimlerini takip etmek yerine toplumsallaşma sürecinde karşılıklı ilişki içine giren öznel partnerlerinin beklenti ve isteklerine yanıt verirler. Bu artan beklentiye cevap verememe korkusu kişinin benliğini gerçekte olduğunu düşündüğünden daha fazlası olarak sunmasını beraberinde getirir. Toplumsallaşmanın belli bir eresine gelindiğinde bir kibir ve prestij arayışı sarmalı içine giren bireyler onlara daha fazla tanınma sağlayacak yeteneklere ve becerilere sahipmiş gibi davranmaya başlarlar. Bu fikir Rousseau'yu medeniyetin Hobbes'un öngördüğü gibi barış ve huzur ortamının aksine tehlikeli bir noktaya denk düştüğü eleştirisine yöneltir. Bireysel özgürlüğü ve ilk erdem olan acımanın yok oluşuna sürükleyen bu süreci Rousseau eleştirel olarak şöyle teşhis eder: “Vahşi, kendi kendine yaşar; toplumsallaşmış insan ise her zaman kendisi dışında, yalnızca ötekilerin düşüncesinde yaşamayı bilir” (Rousseau, 1996, s. 123).⁹⁶

Tam da bu nedenle Honneth, Rousseau'nun toplum felsefesinin öncüsü olduğunu söylemenin abartılı olmayacağını savunur. Ama daha da önemlisi sorgulama ve getirdiği yanıtların yöntemsel biçimidir ki aslında onu bu sığlığa nail kılan da odur. Rousseau kavramı tanımlamasa da olguyu tanımlayarak “yabancılaşma”yı icat eder (Honneth, 2006, s. 50). Bu yalnızca ahlaki ve siyasi olarak meşru olan bir toplumsal yaşam biçiminin arayışını değil, bu yaşam biçiminin insanın kendini gerçekleştirme arayışına getirdiği yapısal sınırları sorgulayan bir bakış açısı sunar. “İnsan özgür doğar;

⁹⁵ Rousseau'nun cemaatleşmenin (*communautarisation*) ilk aşamalarına dair görüşlerinin yeterince geliştirilmemiş olduğunu savunan Honneth, onun gözünde bu aşamanın bile insanın doğa durumunu niteleyen koşulları ortadan kaldırdığını yazar (Honneth, 2006, s. 48).

⁹⁶ Aktaran (Honneth, 2006, s. 50).

oysa her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 1966, s. 41) diye yazan Rousseau bu tutsaklığı aynı zamanda etik bir sorun olarak ortaya koymuş olur. İstikrar ne kadar sağlanırsa sağlansın her düzeni insanın türsel özelliklerine ve bunların toplumsal gereklerine dair bir sorgulamaya tabi tutacak araçları sağlar.

Rousseau’nun açtığı bu eleştiri yolunu takip edenler Hegel ve Genç Marx olmuştur. Ancak Hegel’in teşhisi aslında aksi yöndedir. O bireyselleşmenin aşırı hale geldiğini savunur ve toplumsal hayatta patolojik olarak sınır tanımayan bireyselleşmeyi görür (Honneth, 2006, s. 51). Onun için toplumun atomlaşması, siyasi duyarsızlık ve yoksullaşma ampirik olarak gözler önündedir. Ancak tarihsel olarak evrimin eksik parçalarının toplum için tehlike oluşturduğuna ve iyi bir hayat sürmenin koşullarını sınırlandırdığına katılır. İçinde yaşadığı Alman toplumuna dair gözlemleri onu, hukuki özgürleşmenin topluluktan kopma tehdidinin artmasıyla birlikte ilerlediğini düşünmeye iter. Hukuki garantiler kişiye belki de tarihte daha önce hiç sahip olmadığı öznel haklar bahşetmiştir. Ancak bu yalnızca negatif ifadesi, burjuva toplumundaki bu hakların toplumsal bağları sadece araçsal bir kavrayışına götürmüştür (Taylor, 1998), (Theunissen, 1997).⁹⁷ Hegel bu sürece bireye kurucu bir üyesi olduğunu hissettiren dolayısıyla bireysel varoluş ile kamusal erdemlerin koşut olduğu koşulların yıkımı olarak değerlendirir (Honneth, 2006, s. 52). Toplumsal bağın yitimi, bireyin, sayesinde makul bir kimlik geliştirdiği evrensel referansı tehdit eden bir kopuştur (*scission*) (Honneth, 2006, s. 53). Ayrıca bu, birey için olduğu kadar toplumun geneli için de patolojik sonuçları olan evrenselliğin yitimi anlamına gelir.

Hegel modern toplum felsefesinin içerdiği ve sürekli bir son verilmeye çalışılan bu mücadele boyutundan etkilenmiş ve onu tarihsel bir perspektifte yeniden kurmak gerektiğini düşünmüştür. Buna ilişkin düşüncelerini Jena’da felsefe doçenti olarak geçirdiği yıllarda geliştiren Hegel özeleler-arasılığa daha fazla önem verilmesi gerektiğini düşünerek Kant’ın bireysel ahlak öğretisinden giderek uzaklaşmış ve İngiliz ekonomi politikasından da beslenerek piyasanın bu ilişkiler için kaçınılmaz bir ortam sağladığına ikna olmuştur. Böylece öznelere kendi kimliklerinin karşılıklı olarak tanınması uğruna sürdürdükleri bir mücadeleden, özgürlüğü güvence altına alan

⁹⁷ Aktaran (Honneth, 2006, s. 52).

kurumların pratik-politik anlamda yürürlüğe girmesi yönünde toplum içi bir baskının ortaya çıktığı görüşü zihninde şekillenmeye başlamıştır (Honneth, 2015, s. 22). Sosyal yaşamda ahlaki bir gerilim olarak var olan bireylerin bu kimliklerinin özneler-arası tanınması talebi, kurumsallaşmış sosyal gelişim düzeyini aşarak, toplumu iletişim içinde yaşanan bir özgürlük durumuna doğru sürükler.

Honneth, Makyavel ve Hobbes tarafından önerilen sosyal mücadele modelini kendi kendini koruma ve hayatta kalma güdülerinden ahlaki dürtülere kaydıran bu modelle Hegel'in, mücadeleye, sosyal tanınma ilişkilerini bozan ve mevcut toplumsal ilişkileri yeni bir biçim almaya zorlayan bir anlam yüklediğini savunur (Honneth, 2015, s. 22). Ancak Hegel'in, erken dönem yazılarında açıkça fark edilebilir olan "Tanınma uğruna mücadele" fikrine dayalı bu modeli *Tinin Fenomenolojisi* (Hegel, 2011)'ni kaleme aldığında terk ettiği anlaşılır. Peşinde olduğu bilinç felsefesini geliştirmek uğruna tanınma fikrini feda eden Hegel için bu, erken dönem kuramında ne yazık ki bir fragman olarak kalır (Honneth, 2015, s. 115). Hayatta kalma mücadelesi anlamında yalnızca bireysel ya da sınıfsal maddi çıkar odaklı olmayan; geniş anlamda toplumsal ilişkileri görmezden gelmeyecek bir toplumsal felsefe arayışında olan Honneth, fikir olarak fark edilebilir olmasına rağmen Hegel'de salt eskizler ve tasarılar halinde kalmış bu modeli tekrar canlandırmayı hedeflemiştir. Bu amaçla Honneth kuramsal inşasında Hegel'in özneler-arasılık fikrini Mead'ın sosyal psikolojisinden aldığı ampirik sayılmama kategorileriyle birleştirerek ilerler. Fikrine normatif dayanağı saylayan bu birinci boyutu "deneyimsel olarak denetlenen bir fenomenolojinin gereçleriyle" (Honneth, 2015, s. 229) destekleyerek sayılmama deneyimini, "sosyal bilinç ve kolektif isyanların duyguya dayalı bilgi kaynağı" (Honneth, 2015, s. 230) olarak yorumlar. Bu kaynağa ilişkin olarak daha fazla kanıt ararken kuramını teorik ve tarihsel olarak zenginleştirmek gerektiğinin farkındadır ve bu sebeple köklerini Karl Marx, Georges Sorel ve Jean-Paul Sartre'da bulduğu "toplumsal felsefe"ye başvurur. Honneth'e göre, Makyavel ve Hobbes'a karşı Hegel'in efendi-köle diyalektiğine dayalı ahlaki taleplerin yara alması deneyiminin düşünsel izlerini Marx takip etmiştir. Ardından Sorel, bu fikri toplumsal değişim süreçlerini yeniden tanınma mücadelesi perspektifinde ele almış ve sonra Sartre eleştirel bir toplum kuramının amaçları doğrultusunda yine bu fikre sarılmış ve onu geliştirmiştir. Yine de tüm bu çabalar Honneth'e göre başarısızlıkla

sonuçlanmıştır ve bunun başlıca nedeni ise bireyin toplumsal gelişme sürecinde Genç Hegel'in ortaya koyduğu üç ahlaki boyuttan sadece bir tanesini hesaba katmalarıdır (Honneth, 2015, s. 233).

Honneth'in toplumsal felsefe adını verdiği ve bazı ortak noktaları üzerinden tanımlayarak eleştirel olarak yeniden inşa etmek istediği bu geleneğin tarihsel değişim süreçlerine odaklanan değiştirici/dönüştürücü gücü göz ardı edilemez. Ancak Honneth bununla birlikte deneyimin dikkate alınmasını önemser ve tanınma uğruna bir mücadelenin ilerletici rolü üzerine konuşmanın tarihsel değişim süreçleri bakımından anlamlı kılan tarihsel-deneyimsel göstergelerin açıklanmasını da talep ettiğini ileri sürer. Tanınma siyasetinin tarihsellikle bağdaştırılması öncelikle deneyimsel bir fenomenolojik yönetime dayalı olması sebebiyle zor görünür. Marx'ın sınıflı toplumların yapısına ve tarihine ilişkin tespitlerini borçlu olduğu tarihsel materyalizmin, bireysel deneyimleri içinde eriterek kapsayan ve olumsuz bireysel deneyimlerden doğan ahlaki karşı çıkışların yerine, büyük toplumsal süreçlere ve devrimlere odaklanan holist yapısı göz önünde bulundurulduğunda, bu ilk bakışta gerçekten de çelişkili bir felsefi çabadır. Zaten Honneth de Marx, Sorel ve Sartre'in toplumsal felsefesinin sosyal çatışmaların ahlaki alt yapısını asla fark edemediğini ileri sürer (Honneth, 2015, s. 230). Bununla birlikte Marksizm'in kapitalizmde bulunduğu yıkıcı öz gücün bireysel düzlemde emekle bağlantısını kuranın bizzat Marx olduğunun altını çizer. Buna göre "(...) bu geleneğin eleştirel olarak inşası, tanınma mücadelesinin ilerletici rolü üzerine konuşmayı tarihsel değişim süreçleri bakımından anlamlı kılan tarihsel-deneyimsel göstergelerin açıklanmasını da talep eder" (Honneth, 2015, s. 230). *1844 El Yazmaları*'nda (Marx, 1976a) Marx tanınma uğruna mücadele fikrini çoktan kavramış ancak efendi-köle diyalektiği bağlamında dar bir biçimde yorumlamıştır. Üretim ilişkilerini özneler-arası bir tanınma süreci olarak değerlendirmiş, tanınma ilişkilerini maddi ihtiyaçların karşılanması boyutuna indirgemıştır (Honneth, 2015, s. 237). Bunun sonucu olarak ise zaman içinde "tanınma uğruna mücadele"nin tarihsel olarak ilerletici rolü Marksizm'in sınıf temelli büyük modelinin altında saklı kalmıştır. Bu sebeptendir ki Honneth için yalnızca tarihsel değişim süreçlerini anlamlı kılacak tarihsel-deneyimsel göstergelerin açıklanması bu saklı kalmış ilişkiyi ortaya koyabilir. Honneth böylece Marx'ın salt sınıfsal yorumlanan tarihsel materyalizmiyle arasına mesafe koyar. Fakat bu tarihselliği

bireysel deneyimler düzlemine çekecek bir yol arar. Marksizm'in kapitalizmde bulduğu yıkıcı öz gücün bireysel düzlemde emekle bağlantısını kuran bir yorumun bizzat Marx'a ait olduğunun altını çizerek dar bir yorumla da olsa Marx'ın üretim ilişkilerini öznel- arası bir tanınma süreci olarak değerlendirdiğini savunur (Honneth, 2015, s. 234).

Gerçekten de Marx'ın antropolojisinde emek kavramının öylesine merkezi bir rolü vardır ki tanınma ilişkilerini de kapsayan insani etkinliğin emekten bağımsız olarak kavranması düşünülemez. Bu anlamda emek aynı zamanda normatif olarak yüklü bir kavramdır. Bu normatif özellik, üretim araçları üzerinde egemenlik sahibi olan bir sınıfa emek gücünü kiraya vermek zorunda olan mülksüzleştirilmiş çalışan sınıfların kendi emekleri üzerindeki denetimi yitirmesinin tanınma ilişkilerini sekteye uğratan bir süreç olarak yorumlanması örneğinde olduğu üzere oldukça belirgindir. Bunun kapitalizmi gayri ahlaki olarak mahkûm eden bir normativiteye, başka bir deyişle bir Marx etiğine işaret ettiği tartışmalı bir konu olsa da⁹⁸ Marx, insanın kendi emeği üzerindeki denetimi yitirmediği ve onu bireysel bir mülkiyet gibi sahiplenerek kiraya vermek zorunda olmadığı yani emeğin tamamıyla bütünleşmiş ve toplumsallaşmış olduğu komünist bir toplumsallığı tanınma üzerinden tarif eder:

“İnsanlar olarak üretimde bulunduğumuzu varsayarsak her birimiz kendi üretiminde kendi kendisini ve ötekini çifte onaylamış olurdu: (1) Üretimimde kendi bireyselliğimi, onun özgüllüğünü nesnelleştirmiş ve hatta böylece etkinlik boyunca bireysel olarak yaşamımı ifade etmenin hazzına ve bunu yaparken aynı zamanda, nesneyi görerek kendi kişiliğimi nesnel, duygusal olarak görülebilir ve bu yüzden tüm kuşkuları aşan bir güç olarak bilmenin hazzına varmış olurum. (2) Senin ürünümün keyfini çıkarmanda ya da onu kullanmanda, kendi çalışmamda bir insan ihtiyacını gidermenin; yani insan özünü nesnelleştirmiş ve böylece başka bir insan ihtiyacına denk düşen nesneyi o insana sağlamış olmanın, yani senin tarafından kendi özünü tamamlayan bir şey olarak ve senin kendinin zorunlu bir parçası olarak biliniyor ve hissediliyor olmanın, yani hem düşüncede hem de sevginde kendimin onaylanmış olarak farkında olmamın keyfine varırdım. (4) Kendi bireysel yaşamımı ifade edişimde dolaysız olarak senin yaşamının ifadesini de sağlamış, yani kendi bireysel etkinliğimde dolaysız olarak

⁹⁸ Tucker-Wood tezi Marx için ücretli emeğin adaletsizlikle ilgisi olmadığını kanıtlamaya yönelik girilen ortak bir çalışmanın ürünüdür. Bu çalışmanın ardından aksi yönde kanıtlar sunan çalışmalar da yapılmış ve Marksizm'in bir etiği olup olmadığı sorusu etrafında şekillenen uzun süreli bir akademik tartışma başlamıştır. 80'li yıllarda yaşanan bu tartışmaların Marx'ın kuramının bir etiği olup olmadığı sorusuna sıkıştırılması her ne kadar dar bir yorum olsa da bu akademik tartışmalardan geriye kalan yazının bu temel sorun etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz.

kendi hakiki özümü, benim insani, sosyal varlığımı onaylamış ve gerçekleştirmiş olmamın keyfine varırdım.” (Marx, 1956-68)⁹⁹

Görüldüğü üzere Marx tanınmayı emekten yani üretim ilişkilerinden bağımsız olarak düşünmez. Honneth’in Marx’ın tanınmaya dair bakışına yönelttiği eleştirilerin arkasında da bu vardır. Bir yandan tanınmanın Marx’ın düşüncesi için önemini vurgularken bir yandan da onun tanınmayı ele alışında önemli hatalar tespit eder. Örneğin, Marx için zanaatkârlık ya da sanatsal faaliyet modeline göre düşünülen, tam anlamıyla bütünleşmiş emeğin gerçekleştirilmesinde, bazı yetilerin nesnelleşmesi deneyimi olası bir tüketicinin tinsel beklentisiyle iç içe geçtiğini, bireyin bu deneyim sayesinde özneler-arası olarak iletilen bir öz değer duygusuna eriştiğini yazar (Honneth, s. 234). Buradan hareketle bir Marx okuması yapan Honneth, Marx’ın bu yaklaşımıyla kapitalist toplumlardaki sınıf mücadelesini işçi sınıfıyla kapitalist sınıf arasında malların ve iktidar aygıtlarının kazanılması uğruna yürütülen stratejik bir çekişme olarak değil karşılıklı tanınmanın ve bireysel öz-bilincin belirleyici koşulu olarak emeğin “özgürlüğü” nün söz konusu olduğu ahlaki bir çatışmayı anladığını savunur (Honneth, 2015, s. 235). Şayet kapitalist üretim ilişkileri emeğin özgürleşmesi önünde bir engel teşkil ediyorsa bunun terk edilmesi gerektiği ahlaki olarak da doğrulanmış olur. Marx ile kurduğu bağlantıdan hareketle Honneth bu görüşünü desteklemek için şöyle devam eder:

“Marx’ın kurduğu yapı şöyle anlaşılmalıdır: İnsan öznesi, üretim faaliyetinde yalnızca bireysel yetilerini adım adım nesnelleştirmek yoluyla kendini gerçekleştirmekle kalmaz, aynı zamanda böylelikle kendi etkileşim eşlerini duygusal olarak tanımış olur, çünkü onları kendi türüne ait ihtiyaç sahibi özneler olarak öngörmektedir. Ancak bu birlikte etkinlikte bulunma kapitalist üretim ilişkileri tarafından bir kere parçalanırsa kendini emek üretimindeki her gerçekleştirme mücadelesi aynı zamanda karşılıklı tanınma ilişkilerinin yeniden üretimine bir katkı olarak kavranmalıdır. Bunun nedeni şudur: Kendi kendine özerk olarak belirlenen iş olanağının geri kazanılmasıyla tek hamlede öznelerin karşılıklı olarak birbirlerini aynı türe ait ihtiyaç sahibi varlıklar olarak onayladıkları sosyal koşul da yeniden kurulmuş olur.”¹⁰⁰

⁹⁹ Aktaran: (Honneth, 2015, s. 234). İmla hataları tarafımdan düzeltili.

¹⁰⁰ Marx’ın ve Marksizm’in tanınmayla olan ilişkisinin yeniden tartışmaya açılmasına katkısı olan bu görüşler 2000 yılı sonrasında da tartışılmaya devam etmektedir. Ancak bu çalışmadaki amaçlarımız açısından asıl ilgilenmemiz gereken, Honneth’in görüşlerinin tutarlılığını tartışmak adına tanınma kuramının Marksizm’in devrimci potansiyelini sahiplenirken kendi içindeki kuramsal bütünlüğü koruyup

Aslında Honneth'in çabası Marx'ın üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesi kavramları etrafında şekillenen tarih ve toplum kuramını onun entelektüel gelişimi içerisinde hesaplaşarak terk etmeyi seçtiği Hegel'ci tarih kuramının bir kavramı olan "öz-bilincin oluşması" süreci içerisine yerleştirerek yeniden Hegel'ci bir Marksizm inşa etmek değildir. Daha ziyade yapmak istediği kedi tanınma kuramını Marksist tarih ve toplum kuramının açıklayıcı gücünü de kullanarak sağlamlaştırmaktır. Honneth, Marksizmin tanınmayla ilişkisi konusunda dönemsel bir yaklaşım sergileyerek, ilerleyen dönemlerinde tarih felsefesine ilişkin varsayımlarını gözden geçirmek suretiyle kapitalizmin bilimsel bir analizine yönelen Marx'ın, başlangıçta "emek" kavramında kişisel kendini gerçekleştirme unsuru ile özneler-arası tanınmayı birleştirdiğini yazar (Honneth, 2015, s. 235). Ne var ki onun için Genç Marx'ın tanınmayla kurduğu ilişki sorunludur. Emek üzerinden kurulan bir özneler-arasılık ve buna bağlı olarak bir tanınma ilişkisi öngören Marx ona göre tanınmayı maddi ihtiyaçların karşılanması boyuna indirger. Emeği, insanın içerisine girdiği üretim faaliyetinde bireysel yetilerini adım adım nesnelleştirmek yoluyla kendini gerçekleştirdiği, aynı zamanda da kendi etkileşim eşlerini (kapitalizmde işçileri) duygusal olarak tanıdığı bir süreç biçiminde kavrar. Örneğin kapitalizmde işçilerin kendi ihtiyaçlarının ortak olduğunu anlamaları buradan yola çıkarak bir araya gelmelerini sağlar. Sınıf bilinci Marx'a göre işçilerin sadece kendilerini umursaması anlamına gelmese de kendisini üretim ilişkisi içine girdiği diğeriyle birlikte bir anlamda "türsel insan" olarak düşünebilen işçinin insan olarak buradaki motivasyonları neticede maddi ihtiyaçların giderilmesi noktasındadır.¹⁰¹ Bu ilişkiden sağlanan tatmin yalnızca

koruyamadığı ve bunu pratik bir mücadele boyutuyla birleştirip birleştirebildiği sorularıdır. İçinde bu tartışmalara yer veren makalelerin de yer aldığı derleme bir çalışma için bkz. Schmidt am Busch & Zurn, *Philosophy of Recognition* (Schmidt am Busch & Zurn, 2010). Bunun dışında aynı sorunun farklı boyutlarıyla ele alındığı birkaç makale için bkz. M. Quante, "Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx" (Quante, 2011); A. Chitty "Recognition and Property in Hegel and the Early Marx" (Chitty, 2013); M. Quante "Recognition in Capital" (Quante, 2013); J.-P. Deranty "Marx, Honneth and the Tasks of a Contemporary Critical Theory" (Deranty, 2013); E. Renault "Three Marxian Approaches to Recognition" (Renault, 2013). Richard Gunn ve Adrian Wilding'in "Marx and Recognition" adlı makalesinde de Hegel, Honneth ve Marx'ta tanınma, karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmaktadır.

¹⁰¹ Honneth Marx'ın tarih felsefesiyle yüklü "yabancılaşmış emek" kavramıyla emeğin kapitalist örgütlenişinin koşullarında ortaya çıkan itibarsızlaştırma fenomenlerini işaret ettiğini ve bunun toplumsal emeği bir sayılmama deneyimi olarak kabul ettiğini gösterdiğini savunur (Honneth, 2015, s. 237). İtibarsızlaştırma (*entwürdigung*) gibi normatif kavramların Marx tarafından kullanılması üretim ilişkilerini maddi bir ilişki olarak sınırlı bir biçimde kavradığı iddiasını çürütür. Ancak Honneth'in görüşlerini incelemeye devam ettikçe aslında bunu Marx'ın tanınmaya ilişkin bakışındaki değişiklikleri

bireysel olmasa da üreten ve tüketen insanınkinden ibarettir. Honneth bunu “tanınma uğruna mücadele modelini üretim estetiği yönünde daraltmak” olarak yorumlar (Honneth, 2015, s. 237).

Olgun Marx, Genç Marx’ın Feurbach’tan ödünç aldığı yabancılaşmamış emeğin aynı zamanda öznelere ihtiyaç sahibi olmalarının karşılıklı olarak “bir çeşit sevgi dolu onaylanması” demek olduğu fikrinden giderek uzaklaşmış ve böylece Hegel’ci çatışma modeliyle bağ kurmasını sağlayan aracı elinden çıkarmıştır:

“Eğer bireysel olarak kendini gerçekleştirme emek etkinliği içinde artık otomatik olarak başka öznelere tanınma odaklı gönderimde bulunmuyorsa, işçilerin mücadelesi kolay kolay tanınmanın sosyal koşulları uğruna bir mücadele olarak da yorumlanamaz” (Honneth, 2015, s.238).

Hatta bu Marx’ın sınıf mücadelesi için gerekli olan tarih felsefesine dayalı yorum anahtarından vazgeçerek sosyal çatışmaların faydacı bir modelini benimsemesine sebep olur. Başka bir deyişle sınıf mücadelesini artık karşılıklı tanınmanın mümkün olduğu toplumsal koşulları arzu ederek yürütemeyecek olan işçi sınıfı tahayyülüne götüren bakışı nedeniyle sınıf mücadelesini ekonomik çıkarların birbirine olan karşıtlığı üzerinden pragmatik bir ilişki olarak kurmak zorunda kalır. Böylece, sermaye analizinde farklı sınıflar arasındaki mücadelenin hareket yasasını ekonomik çıkarların birbirine olan karşıtlığı üzerinden belirmeye bırakır. “Sınıf mücadelesi, Marx için artık eskisi gibi Hegelci yorum şemasına göre tanınma uğruna bir mücadeleyi sergilemek yerine, daha eski bir kalıp olan ekonomik olarak kendini ortaya koyma kalıbına göre düşünülmektedir” (Honneth, 2015, s. 239). Karşılıklı tanınmanın koşullarının bozulması ile ortaya çıkan ahlaki çatışmanın yerini birden bire yapısal olarak koşullanmış çıkar rekabeti alır.¹⁰² Honneth tanınmanın biçimlerinden biri olarak

ön plana çıkarmak için yaptığını anlarız. Bunun için Marx’ı farklı dönemlere ayırarak değerlendirir. Marx’ın tanınmayı antropolojik bir biçimde emek kavramı üzerinden anlamlandırdığını savunurken Hegelci tarih felsefesinin araçlarını kullandığı bir erken dönemden, tanınmayı yalnızca üretim ilişkileri odaklı bir perspektiften değerlendirdiği bir döneme geçen Marx’ın tanınmayı üretim estetiği modeli çerçevesine indirgediğini savunur. Böylece emeği, emek-değer kuramı ile ekonomi politik eleştirisinin temeli haline getiren Marx faydacılığa kapı aralar (Honneth, 2015, s. 237-238).

¹⁰² Honneth, Marx’ın tarih felsefesinden uzaklaştığı dönemde ve ekonomik açıklayıcılığın ön planda olduğu çalışmalarında faydacılığa yaklaşarak ahlak kuramından uzaklaştığını ve dolayısıyla tanınma fikri ile de arasına mesafe koyduğunu düşünür. Böylece Marx’ı kalın çizgilerle dönemlere ayırarak değerlendiren Honneth’in, ekonomik analizle faydacılık arasında ve tarihsellikte ahlaki yorum arasında

gördüğü hukuki tanınmanın işçilerin sınıfsal konumlarına özgü kaygılarının hukuki olarak dikkate alınmaması karşısında sürdürdükleri mücadeleyle ilişkili olduğunu düşündüğü için yalnızca ekonomik çıkarlarla güdülenen bir işçi sınıfı mücadelesi düşüncesini zayıf bulur. Bu nedenle maddi ihtiyaçlarla sınırlanan bir çıkar rekabeti düşüncesine dayalı faydacılığı Marx'ın hukuki kazanımlar karşısındaki tutumunun nedeni olarak görür. Ona göre Marx için burjuva özgürlük ve eşitlik kavramlarına dayalı evrensel normların hukuki kazanımlar olarak somutlaşması işçilerin mücadelesinden çok kapitalizmin kendi meşruiyet arayışından kaynaklanır.

Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (Marx, 1976c) gibi tarihsel-politik analizlere yoğunlaşan çalışmalarında ise Marx'ın sosyal çatışma modelinin öne çıktığını görürüz. Bu çalışmalarda Marx'ın faydacı eğilimler yerine farklı toplumsal grupların kültürel geleneksel yaşam biçimlerini dikkate aldığını savunan Honneth, Marx'ın bu çalışmalarında kullandığı yöntemi dışavurumcu olarak niteler. Bu yöntem sadece ekonomik çıkarlara odaklanan yöntemden üstündür. Çünkü tarihsel sürecin gidişatı bir anlatı olarak ortaya koyulduğunda farklı toplumsal grupların kendi durumlarının deneyimleme biçimi ve bunun politik davranışlarına etkisi işin içinde girer ve toplumsal gerçeklik tüm boyutlarıyla dikkate alınır. Örneğin kültürel olarak miras edinilmiş yaşam tarzlarının, sosyal koşulları ve yoksunlukların deneyimlenme biçimini nasıl şekillendirdiğine de bakılır. Honneth bunu, Marx'ın bakış açısındaki bir genişleme olarak görür. Ancak yine de, yaşadığı dönemde “sınıf mücadelesi” düzleminin ötesinde yeterince görünür olmadığı için Marx'ın, sınıf mücadelesini daha geniş bir sosyal çatışma modeli sunan tanınma mücadelesi içinde konumlandırmadığını ileri sürer:

Bu eğilim, sosyal karşıtlıkların gidişatını bir dramının edebi modeline oturtturarak sunmaktadır ve bu modelin içinde, çatışma içindeki sınıf fraksiyonları, varoluşları tehdit altındaki, bir mücadele durumundaki eyleyiciler gibi resmedilir. Marx politik-tarihsel çalışmalarında, sınıf mücadelesini kapitalizm teorisine dayalı yazılarına tamamen karşıt biçimde, etik-yaşamsal bir ayrıma göre yorumlar: Dramatik bir keskinlik içinde bahsettiği sosyal süreçlerde, kendi sosyal durumları itibarıyla farklı değerlere uyumlanmış kolektif eyleyiciler karşı karşıya gelirler. Bununla Marx aslında tekrar kendi faydacı eğilimlerine karşı

paralellik kurduğu görülür. Honneth'in bu konudaki görüşlerini etkileyen çalışmalardan birisi için bkz. Jeffrey C. Alexander'in *Theoretical Logic in Sociology Vol II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (Alexander, 1982).

“tanınma uğruna mücadele”nin Hegelci çatışma modeline yaklaşmış olur. Ama diğer yandan da, resmedilmiş olan mücadelelerin aslında ne ölçüde tanınma ilişkilerinin yapısıyla bağlı olan ahlaki talepleri içerdiği konusuyla hiç hesaplaşmaz.” (Honneth, 2015, s. 242)

Honneth bu nedenle, sınıf mücadelesini “kendini gerçekleştirmenin kolektif biçimleri uğruna sürdürülen bir çekişme olarak” kavrayan Marx için, söz konusu olan “sosyal bir çözüm olanağına izin veren ahlaki bir olay değil, ilkece uzlaşmaz değerler arasında süren ebedi bir savaştan tarihsel bir kesittir” (Honneth, 2015, s. 242) diye yazar. Sosyal mücadelelerde salt çıkar hesabının politik çatışmalarda farklı grupların hangi amaçları takip etmesi gerektiğini belirlemede yetersiz kaldığını vurgular ve mücadele kavramının faydacılığa yakınsar biçimde ele alınmasına karşı çıkar. Bu düşünce Honneth’i toplumsal felsefe geleneği içinde kabul ettiği Georges Sorel’e yöneltir. Düşünceleri Marksizm içinde bir ahlak kuramına doğru yol açan “etik sosyalizm” (Honneth, 2015, s. 245) ile kavuşan Sorel’in, insan yaratıcılığının sosyal rolüne yaptığı vurguyu önemser. Sorel’in “yaratıcı olarak meydana getirilen, her biri tarihsel bir çağın kültürel ufkunu oluşturan fikirler kompleksinin, her şeyden önce etik olarak neyin iyi ve insana değer olarak geçerli olduğunun saptandığı tasarımlardan” (Honneth, 2015, s. 244) oluştuğu fikri deneyimlerin olduğu kadar ahlaki kavramların gücünü dikkate aldığını gösterir. Buna göre “etik iyi kavramları ya da bu kavramlara yükledikleri anlamları farklılaşan toplumsal sınıfların yeni fikirlerin yaratıcı meydana getirilişinin tarihsel süreci sınıflar arasındaki bir mücadele olarak” (Honneth, 2015, s. 244) sürer. “Sosyal sınıfların, toplumun bir bütün olarak ahlaki düzenleniş için fikirlerinin uygunluğunu gösterebilmek üzere sürekli olarak kendi normlarını, onur nosyonlarını, daha evrensel biçimde formüleştirmeye çalışırlar” (Honneth, 2015, s. 244). Sorel bastırılmış sınıfların ahlaki mücadelesinin ardında maruz kalınan haksızlıkların ve küçük düşmekten kaynaklanan kolektif duyguları görür ve bunun onları, egemen ve hukuki olarak yerleşmiş normlar sistemiyle yüzleşmeye götürdüğünü savunur. Sorel Marksistler içinde yaygın olan etik sorunlara hak ettiği değeri vererek yaklaşamama halini eleştirir ve bu üretenlerin etiğini kapitalistlerinkinin karşısına koyar (Sorel, 2004). Bu düşünceler toplumsal mücadelelerin bir parçası olarak ahlaki kavramları ve onlar üzerinden gelişen çatışmalı görüşleri dikkate almak gerektiğini ortaya koyması bakımından değerlidir. Ancak bu kez de bastırılmış sınıfların aşağıdan yukarıya doğru dahil ettikleri etik normların hukuki çekişmeler olarak sınırlandırılmasına

tanık oluruz. “Yeni bir hukuki sistemin inşası” fikri çerçevesinde Sorel, toplumsal hukuk düzeninin yalnızca politik erke erişmiş bir sınıfın sosyal bakımdan sayılmama duygularını ifade eden kurumsal normlar olarak değerlendirir (Honneth, 2015, s. 247). Honneth bunun hukuki tanınmanın evrensel potansiyelini gözden kaçırmak anlamına geldiğini savunur. Tanınma hukuka, Hukuk da bu anlamıyla bir iktidar tekniğine indirgenir ve geçerli etik normlar iktidarda olanınki olarak yorumlanır. Tanınma uğruna mücadele düşüncesini besleyen ahlaki duyguların deneyimsel boyutunu fark etmesine rağmen Sorel’deki bu etik görelilik anlayışı, hukukun, içinde öznelere evrenselleştirilebilir özerklik taleplerinin tanınma mücadelesine tanık olan bir mecra olarak anlaşılmasına engel olur (Honneth, 2015, s. 248-249).

Honneth’e göre bu bakış açısı örneğin burjuva hukuk devletindeki ahlaki kazanımları onların sınıfsal kullanılma biçimlerinden ayırt etmekte başarısız olur ve bu ahlaki kazanımları her türlü politik-normatif ayırmadan bağımsız olarak tahrip eder. Tıpkı Sorel’de olduğu gibi Sartre’ın düşüncesinde de hukuka dayanan ve hukuku aşan karşılıklı tanınma biçimlerine dair analitik ayırımın yapılamadığını savunan Honneth, bunun bireysel ya da kolektif kendini gerçekleştirme amacıyla ile özgürlük haklarının genişletilmesi amacının birbirine karışmasına sebep olduğunu ileri sürer (Honneth, 2015, s. 254). Honneth’in Marx okumasından çıkardığı sonuçlar ve eleştirilerinden kendi “tanınma uğruna mücadele” kuramına doğru ilerlerken uğradığı bu duraklar toplumsal felsefe geleneğinin köşe taşlarını belirler. Marx, emeği karşılıklı tanınmanın temel bir ortamı olarak kavramış; Sorel, maruz kalınan sayılmama durumuna özgü kolektif duyguları açığa çıkarmış ve Sartre da toplumsal tahakküm kalıplarını tanınma ilişkilerinin bir patolojisi olarak ortaya koymuştur (Honneth, 2015, s. 254-255). Honneth eksiklerine, karmaşıklığına ve yer yer çelişkilerine rağmen bu geleneğin Hegel’in modern toplum felsefesinin karşısında geliştirdiği tanınma uğruna mücadele modeline bir dizi yeni kavrayış ve zenginlik getirdiğini vurgular. Fakat buna rağmen sayılmama deneyimleri ile toplumsal hareketler arasındaki bağı içsel olarak kuran bir modelin tam anlamıyla geliştirilebilmesi bu aşamada mümkün olmamıştır.

2.2.2. Toplumsal Patolojiler ve Şeyleşme

Bireyin özgürlüğüne kast eden zorlayıcı koşulların ortadan kaldırılması gerektiği modern liberal adaletin temel argümanlarından biridir. Ancak liberal adaletin temel amacı bireyleri otonomilerine zarar verebilecek etkenlerden korumak ya da pozitif olarak otonom olmalarını sağlamaksa başlangıç konumunun taraflarının bireyin kim olduğuna dair daha esaslı bir anlayışa sahip olması gerekir. Başka bir ifadeyle bireyin, temeli insan özneler-arasılığında olan ihtiyaçlarını ve kırılganlıklarını bilmeleri gerekir (Pilapil, 2014, s. 294). Yoksa başlangıç konumundaki tarafların seçtikleri ilkelerin bunlara nasıl etki edeceğini, otonomilerini sağlamaya nasıl yardımcı olacağını bilmelerine imkân yoktur. Tanınma kuramının özelliği liberal kuramların tek yönlü ve hatalı bir biçimde inşa ettiği bu “özneler-arasılık”a atfettiği önem ve çağdaş toplumlarda kimliklerin oluşumu sürecinde engelleyici-yıkıcı toplumsal süreçleri ayırt etme kabiliyetidir. İhtiyaçlar ve kırılganlıklardan söz etmenin tanınma kuramı için karşısında durduğu felsefi geleneğin düştüğü tuzağın bir benzerini hazırladığı düşünülebilir. Ancak tanınma kuramının benimsediği toplumsal felsefede, ihtiyaçların bilincinde ve peşinde, kırılganlıkların ise farkında ve uzağında olmak istemek anlamında “akılcılık”, Kantçı felsefi geleneğindeki gibi herkesin kendiliğinden sahip olduğu bir kapasite olarak düşünülmez. Aksine, kendi eylemlerinin bilincinde olma anlamında bir özbelirlenim (*autodétermination*) düşüncesi etrafında akılcılık ile toplumsal hayat arasında sıkı bir bağ örülür. Dünya ile bireylerin onun hakkında hissettikleri arasında “dikey” bir ilişki değil, özneler arasında normatif olarak neyin değerli olduğuna dair alış-verişlerin olduğu toplumsal bir ilişki biçimi görür (Deranty, 2009, s. 45-46).¹⁰³

Çağdaş toplumlarda yeni kimliklerin ortaya çıkışı çoğu zaman sancılı ve çatışmalı bir süreçtir. Mücadeleyi zorunlu olarak gerektiren bu süreçte tarafların birbirine bir kimliği kabul ettirme arayışı kadar çatışan kimliklerin birbirine zarar vermeye çalışması da tanınma ilişkilerinin bir parçasıdır. Tanınma kuramına göre, toplumsallaşan özneler toplumsal tanınmanın standart şemalarını takip ederek toplumsal

¹⁰³ Robert Pippin, Hegel’de beliren bu akılcılığın radikal bir inşacılık olarak karşımıza çıktığını savunur (Pippin, 2000, s. 163). Pippin’den aktaran ve akılcılığı gereğinden fazla öne çıkaran Anglosakson yaklaşımlarla Honneth’in ilk yazılarında öne çıkan tanınmanın “oluşul” (tekevvünî) bir okumasını (*approche génétique de la reconnaissance*) karşı karşıya koyan (Deranty, 2009, s. 46).

değerleri¹⁰⁴ içselleştirir ve böylelikle kendisini toplumun bir parçası olarak ondan ayrı bir kişilik olarak kavrar. Böylece bu kişiliği oluşturmak için ihtiyaç duyduğu kaynakların ayırdına varır. Honneth bireyler arası ilişkilerin bireylerin ego biçimlenmesinde oynadığı rolü açıklayan bu modeli şöyle özetler: “Her iki birey de, ne zaman ki kendi karşıtları yoluyla kendilerini eylemliliklerinde onaylamış olarak görürse, o zaman özerk olarak davranan ve bireyselleşmiş egolar olarak birbirlerini tamamlayacak şekilde kendi öz arayışlarına varabilirler” (Honneth, 2015, s. 118). Bu süreç ilk bakışta tamamen olumlu gibi görünebilir. Ancak toplumsal değerlerin edinilmesi, toplumsallaşma sürecinin bir parçası ve kişinin kendisini bütünden ayrı bir kişilik olarak kavramasına da yol açan diyalektik bir sürecin parçası olarak karşımıza çıkar. O nedenle bu değerlere salt olumlu bir anlam yüklenemez. Nitekim öznenin toplumsallaşma sürecinde yaşadığı bazı deneyimler kişiliğin oluşmasına engel teşkil edebilir. Aşağılanma gibi hisler böylesi deneyimlerin ürünüdür ve sonuçları bireysel kalmaz çünkü toplumun meşruiyeti üyelerinin gözünden her seviyede güvenilir karşılıklı tanınma ilişkileri sağlayabilmesinden ileri gelir. Bunun anlamı toplumdaki normatif bütünleşmenin yalnızca tanınma prensiplerinin kurumsallaşması yoluyla sağlanabileceğidir (Honneth, 2002). Yine de Honneth için bu kategoriler toplumun yapısal özelliklerinden tamamen bağımsız salt psikolojik kategoriler değildir. Tanınma beklentilerinin yapısı antropolojik bir sabit olarak kabul edilse de Honneth bunların yönelimleri ve hedeflerinin toplumlardaki yapısal normatif değişikliklere göre şekillendiği tecrübe ile sabit olduğunu savunur. Bu noktada Honneth bu yapısal normatif değişikliklerde de tanınma mücadelesinin payı olduğunu ileri sürer (Honneth,

¹⁰⁴ Toplumsal değerler sosyolojide örneğin sevgi, saygı, hak gibi kavramları ve bunların içerdiği kabul edilen toplumsal davranış kalıplarının edinilmesi sürecini ifade ederken siyaset felsefesinde eşitlik, özgürlük, adalet kavramlarını ifade edebilir. Hatta farklı çalışma alanlarının cesaret, yardımseverlik, hayırseverlik, misafirperverlik, dürüstlük, çalışkanlık, cömertlik gibi daha nice “olumlu” kavramla ifade edilen değerleri tek ve büyük bir değerler sisteminin farklı parçalarını ele aldığı da savunulabilir. Ancak Sennett’in de dikkat çektiği üzere sosyal bilimlerin gündelik dilin başına bela ettiği “toplumsal değer” kavramına iki farklı anlam yüklenebilir (Sennett, 2013, s. 56). İnsanların toplumsal dünyalarını rasyonalize ederken kullandıkları dilden bir parça olarak kullanıldığını düşündüğümüzde ideolojinin bir parçası olarak ele alınması gerekirken özgürlük ve adalet gibi “muteber bir fikir” anlamında objektiflik yüklenerek kullanıldığını düşündüğümüzdeyse içinden çıkılmaz bir hal alır. Çünkü bu kavramların farklı zamanlarda farklı kişiler için farklı anlamları vardır ve bu nedenle bunları toplumsal değer olarak tanımlamak kendi başına hangi nedenlerle öyle değerlendirildiklerine ilişkin hiçbir fikir vermez (Sennett, 2013, s. 56). Toplumsal değerler ifadesini daha çok sosyolojik bir bağlamda kullanan Honneth’in yaklaşımının, bireyin toplumsallaşması sürecinde toplumsal normları tanıma ve içselleştirmesi boyutuna ek olarak, bunların kendi kimliğini oluştururken ihtiyacı olan tanınmaya engel teşkil edebilecek toplumsal önyargıları da besleyebileceğini görmezden gelmediğini düşünebiliriz.

2002) ve tanımlayıcı özelliğe bir de dönüştürücü bir özellik eklemiş olur. Honneth'in bu yapısalılıktan kastı normatif bir yapı olduğu için bunu Hegel'in tarih felsefesinden taşıdığı izlerin belirginleşmesi olarak değerlendirebiliriz. Honneth'in ahlaki bir ilerlemeyi toplumsal evrimin dinamosu olarak görmesi bakımından yakınlık dikkat çekicidir. Bu yoldan devam ederek Hegel'in aşama teorisini hatırlatan¹⁰⁵ tanınma şemasının basamaklarını oluşturur. Bunlar “sevgi”, “hak” ve “değer”dir. Hegel’de özneler kimliklerini oluşturan sürecin içinde toplumla bütünleşmenin bu aşamalarından geçerler. Tanınmanın sevgi boyutu bebekle anne arasındaki bağ örneğinde olduğu gibi bireyi duygusal ihtiyaçları bağlamında onaylayan¹⁰⁶, hak boyutu hukukun ve ahlakın evrenselliği üzerinden eşitliği sağlayan ve değer boyutu da bireyselleşen öznelerin topluluğa katkılarını ifade eden süreçleri barındırır. Tanınmanın bu üç boyutu “formel bir etik yaşam kavramını” (*conception formelle de la vie éthique*) inşa eder ve toplum kuramının normatif iddiasını ortaya koyar. Buna göre adil bir toplum her tanınma alanı vasıtasıyla bireysel kendini gerçekleştirmenin özneler-arası koşullarını sağlayabilmelidir (Carré, 2007, s. 192). Honneth bu süreç içinde ulaşılamayan seviyelerin öznedeki kendisini rahatsız edici bir sayılmama (*misrecognition*) deneyimi olarak hissettirdiğini ve özneyi “tanınma uğruna bir mücadeleye” zorladığını savunur. Honneth'in çalışmasının merkezindeki bu toplumsal mücadele deneyimi fikri onu Hegel'in idealist bilinç kuramının ötesine taşır ve toplumsal mücadeleye tarih sahnesinde yer açar.

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

¹⁰⁵ Hegel'in Etik Yaşam Sistemi'nde öznenin duygusal olarak başlayan gelişim süreci ailede sevgi biçiminde başladıktan sonra bilişsel düzleme yani hukukla temsil edilen sivil topluma ve oradan da akılcılaşmış bir biçim olarak devlet bünyesinde bir etik yaşam haline uzanır. Çalışmalarını incelediğimizde Honneth'in tanınmanın üç biçimini “sevgi, hak ve değer” olarak belirlemesinde, G. H. Mead'ın sistemine başvurarak ampirik bir ifade kazandırdığı Hegel'le (Honneth, 2015, s. 18) yakınlığını görürüz.

¹⁰⁶ Jacques Rancière'in bu noktada sorduğu, sevgi kategorisinin karşılıklı tanınmayı bir bağımlılık-bağımsızlık, simbiyoz-ayrılık diyalektiği ile sınırlayan anne-bebek örneği üzerinden nasıl genelleştirilebileceği sorusu dikkate değerdir. Bkz. (Rancière & Honneth, 2016, s. 88).

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

güvenlik çemberi içinde gerçekleşen sınırlı bir teması, karşılıklı olarak kendi öz güçlerini geliştirecek imkânları doğuran hakiki bir temasa tercih eder hale gelir.

Honneth, Genç Marx'ın yabancılaşma düşüncesine verdiği önemi olgunluk döneminde terk etmesine rağmen onun kapitalizm eleştirisinde beliren toplumsal felsefe eğiliminin ortadan kalkmadığını savunur. İlerleyen dönemlerinde Marx, gelişim yasalarına dayanmaksızın yapılan kapitalizm eleştirilerini temelsiz bulur ve insana özgü bazı niteliklere dair kabullere dayandığını düşündüğü için toplumsal yabancılaşma fikrinden uzaklaşır. Politik ekonomi eleştirisini bilimsel bir temele oturtmak gerektiğini düşünen Marx, bunun yerine “şeyleşme” (*r  ification*)¹⁰⁷ kavramını hayata geçirir (Honneth, 2006, s. 57). Fakat bu yine de toplumsal felsefe geleneğinin çizgisini terk ettiği anlamına gelmez. Marx bu değişiklikle yabancılaşmanın antropolojik içeriğinde tasarrufa gitmiş olsa da şeyleşme kavramının toplumsal patolojiler üzerinde en az yabancılaşma kavramınınkindi kadar açıklayıcı gücü vardır. Marx'ın şeyleşme kavramı kapitalizme özgü metaya değer kazandırma zorunluluğunun öznelere gerçeklik karşısında sürekli bir kategorik yanlışa sürüklediğini ifade eder. Honneth Marx'ın bunu, söz konusu değer kazandırma mantığı içine girmeyen tüm olguların sistematik olarak inkâr edilmesi olarak kavradığını ileri sürer. Şeyleşme en basit anlamıyla insanları şeyler gibi davranmasını ifade eder. Gerçekliği şeyleşmiş tarafların gözünden algılamaktan başka çaresi kalmayan öznelere, bu süreçte kendilerini gerçekleştirmenin koşullarından mahrum kaldıkları için çevreleri onlar için sadece bir nesneler dünyasına dönüşür ve birbirleriyle şeyleşmiş bir ilişki kurarlar. Böylece bir dış gerçeklik ortamında kendi öz güçlerini deneyimleme imkânını yitirirler. Honneth'e göre nihayetinde bu fikir de insanın kendini gerçekleştirmesi ile ilgili olduğundan antropolojik kabullerle bir nebze de olsa bağlantılı olmak zorundadır. Ancak şeyleşme kavramı, insanın iyi bir hayat sürmesi önünde bir engel olarak görülse bile, insanın ihtiyaçlarının doğası üzerine kabullerin ayrıntılı bir ifadesini zorunlu kılan yabancılaşmadan farklı olarak “kendini gerçekleştirme”nin amacına değil koşullarının sağlanması odaklanır (Honneth, 2006, s. 58). Antropolojik kabullere dair bu tasarruf

¹⁰⁷ Honneth'in   alışması Fransızca çevirisinden takip edildiği için parantez içinde kavramın Fransızcası verilmiştir. Marx'ın Almanca eserlerinde *verdinglichung* olarak kullanılan kavram, onun çalışmalarında özellikle ön plana çıkmasa da Georg Luk  cs'in *Tarih ve Sınıf Bilinci* (*Geschichte und Klassen Bewusstsein*, 1923) ile Batı yazınında daha sık kullanılır olmuş, Luk  cs'in Frankfurt Okulu'na yansıyan etkisinde kendini göstermiş ve kullanımı   ağda   yazına dek uzanmıştır.

Honneth'e göre şeyleşme kavramıyla ifadesini bulan eleştirel modelin günümüze kadar taşınmasını sağlamıştır. Georg Lukács'ın özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Lukács, 1998) eseri Marx'daki şeyleşme kavramını geliştirmiş ve Marx'daki ekonomi politik eleştirisinin toplumsal felsefenin araçlarını kullanan özgün bir kapitalizm yorumu sunduğunun farkına varmamızı sağlamıştır. Lukács döneminin toplumlarına dair temel sorunları tespit ederken öncelikle Marx'ın "meta fetişizmi" ile ifade ettiği olguyu kavramamız gerektiğini savunur. Hatta şeyleşme doğrudan bu olgunun sonucudur (Bégout, 2015, s. 56). Meta dolaşımı sadece iktisadi sonuçlar doğuran bir olgu değildir. Bireyin iç yaşamına kadar etkileri olan modern kapitalizmin özgün bir problemidir. Meta dolaşımının kapitalizm koşullarında sadece niceliksel değil niteliksel bir dönüşüme uğradığı fikri ile şeyleşmiş düşünme alışkanlıklarıyla örülü bir anlayışın toplumun metabolizmasına egemen hale geldiğini ileri süren Lukács, şeyleşmenin bu meta ilişkisiyle ortaya çıktığının altını çizer. Bu, üreticilerin harcadıkları tüm emekle olan toplumsal ilişkisinin, onlara ürün veya nesnelerin kendi aralarında, ama insanların dışında (kendilerinin hiçbir katısı olmaksızın) var olan bir toplumsal ilişki gibi gözükmesine sebep olan bu fenomendir. Lukács bunu Marx'ın, insanlar arasındaki ilişkiyi artık şeyler arasındaki bir ilişkinin fantazmagorik şekline büründürdüğü şeklinde ifade ettiğini aktarır (Lukács, 1998, s. 161). Marx'ın meta-para-meta döngüsü ile ifade ettiği fetiş karakteri adeta mistik olan metanın, kullanım değeri ile değeri arasındaki çelişki, metanın dolaşımı ve başkalaşımını ve onunla birlikte onun üreticisinin de başkalaştığı bir süreci yansıtır. Üreticiler arasındaki ilişkiler bu süreçte meta dolaşımından doğan basit ilişkilere indirgenir (Marx, 2016, s. 119-120). Şeyleşme bu anlamıyla yalnızca bireysel bir dönüşüm değil özneler-arası ilişkileri sakatlayan patolojik bir vaka olarak karşımıza çıkar ve Lukács bunu şöyle ifade eder:

"Meta ilişkisiyle ortaya çıkan şeyleşme, gerek toplumun nesnel gelişimi gerekse insanın toplumsal davranışı açısından ancak bu bağlam çerçevesinde kesin bir anlam kazanır; ayrıca hem insanların bilinçlerinin bu şeyleşmeyi ifade eden biçimlere boyun eğmesi açısından, hem de bu süreci kavrama ya da sürecin yıkıcı etkilerine karşı direnmek, üstelik böylece oluşan "ikinci doğa"nın koşullarında kölelikten kurtulma çabaları açısından..." (Lukács, 1998, s. 161).

Şeyleşme Marx için sadece işçinin emeğinin ürünü olarak ortaya çıkmasına rağmen kendisine yabancı hale gelen metanın değil, onu oluşturmasını sağlayan öz güçlerinin de şeyleşmesidir. Marx için kapitalist çağın başar karakteristiği olan bu fenomen işgücünün işçi için bile işçiye özgü bir meta şekline bürünmesidir. Kapitalizm koşullarında emeğin kimin emeği olduğunun bir önemi yoktur. Bu anlamda işgücünün satın alınmış süresini ifade etmesi bakımından kendi içinde bir eşitleşme ilişkisinde nesnelleşir. Elbette bu süreci kapitalizmden öncesine de dayandırmak mümkündür. Ancak Marx'ın tarihsel yöntemini benimseyen Lukács, zanaatçılıktan manüfaktüre ve ardından endüstrileşmiş kapitalizme uzanan üretim biçimlerinde artan rasyonelleşmeye dikkat çeker ve bunun işçinin bireysel özelliklerinin giderek dışarıda bırakılmasındaki payına değinir. Çalışma sürecinin gitgide gelişen ölçülerde soyut-rasyonel parça-işlemlere bölümlenmesi, üretimdeki niceliğin artmasının ötesinde kapitalizmde toplumsal gerekli çalışma sürecinin daha yüksek bir kesinlikle hesaplanabilmesini gerektirir. Bu noktada Lukács, çalışma sürecinin (Taylor sisteminin) modern, “psikolojik” parçalanışıyla birlikte mekanikleşmenin artık işçinin “ruh”una kadar işlediğini ifade eder ve ekler:

“İşçinin psikolojik özellikleri onun kişilik-bütünü’nden kopuyor, bu bütünün karşısında nesne olarak beliriyor; böylece bu özellikler rasyonel denen şu özgül sistemin içine itilmiş ve orada bir muhasebe ya da istatistik kavramına dönüştürülmüş veya indirgenmiş oluyorlar.” (Lukács, 1998, s. 164).

Aslında bu, metanın kendi varoluş koşullarını sakatlayan çelişkili bir süreçtir. Meta kendi varlığının temelini izlerini yani insanlar arası ilişkileri silip atar. İnsan ilişkilerini gerçek ilişkiler olmaktan çıkararak şeylerin biçimsel ilişkisine indirger. Bu nedenle şeyleşmenin iki boyutundan söz edilebilir. İnsanın emeğinin ürünün kendinden bağımsız bir şeye (*res*) dönüşmesi nesnel, bunun insanlar arası ilişkileri etkilemesi ve dönüştürmesi ise öznel boyuttur. Metanın nesnel şeyleşmesi kendisiyle sınırlı kalmaz. Diğer metalarla bağlantı kurarak medyatize olur ve bunun üzerinden bir ilişkiler ağı oluşur ki bu da toplumsal ilişkilerin yeni bir modelini sunar. Sermayenin gücünü kullanarak yeni bir toplumsallaşma inşa eder (Bégout, 2015, s. 58-61). Eğer yabancılaşma nesnelleşmede bir sapma ise şeyleşme nesnelleşmede bir bozulmadır. Lukács bu farkın, insanın dış dünya ile temasını sakatladığı ölçüde metalarla ilgili bir

olgu olmanın ötesinde kendini farklı biçimlerde (makineleşme, bilgi teknolojileri ya da bürokratik kurallar) dayatan ve normalleştiren insana yabancı bir otoriter model olarak yansıdığını ileri sürer. Weber'in yaklaşımıyla bağ kuran bu görüş, şeyleşmenin Marx'daki akıl dışı ve mistik yorumundan uzaklaşarak, konuya biçimsel bir akılcılaşıma üzerinden yaklaşır. Lukács bu aşamada Weber'e yaklaşarak şeyleşmeyi biçimsel bir akılcılaşımanın yansıması olarak yorumlar ve "mekanik şeyleşme" olarak ifade eder. Bu noktada asıl sorun Lukács'a metayı içeren ve yöneten makineleşme olarak görünür. Ona göre meta, fantezileri ve akıl dışı davranışları tetikleyen basit bir fetiş olmanın ötesinde işlevselliği ile ön plana çıkar. Modern zamanlarda metanın fetiş karakteri belirleyici olmaktan uzak sadece bir süs niteliğindedir. Tahakkümün temelini oluşturan ise bu görünüşe dair gizemli yönü değil, öznel ve nesnel şeyleşmeye neden olan teknik olarak biçimlenmiş halidir.

Honneth'in toplumsal felsefe geleneğinin izlerini takip ederken Lukács'a uğraması, tarihsel olarak da bir dizi olgusal gelişmeyle örtüşür. Şeyleşme olgusu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı ülkelerinin çoğunda şahit olduğumuz olgularla bağlantılıdır. Yine aynı dönemde siyaset alanındaki demokratikleşmeye de yansıdığı üzere işçi sınıfı mücadelesinin baskısı altında eşit oy hakkı gibi somutlaşan eşitlik ilkesinin tarihsel anlamda kurumsallaşması, liberal hakların gelişmesi gibi olgular şehirleşme ile birlikte toplumun neredeyse bütününe etki altına alan "kitleleşme"yi gündeme getirmiştir. Honneth özellikle Almanya'da bu kitleleşmenin gündelik hayata dair alışkanlıklarda da yaşandığını yazar. Endüstrileşmenin kitleleşen etkileri böylece ortak yaşamın anlamsız hale gelmesi olarak da karşımıza çıkar. Honneth, bunu önce "toplumsal eşitleme"nin kültürel yoksullaşmayı beraberinde getirdiği eleştirisiyle dile getiren Tocqueville'in ardından da John Stuart Mill'in genel bir konformizm eğiliminin yayılması olarak ifade ettiğini yazar (Honneth, 2006, s. 59) ve endüstrileşmiş kapitalizmin toplumlar üzerindeki tahribatlarını incelemeye bunların düşünürler üzerindeki yansımalarından devam eder. Tüm bu patikalardan yol alarak günümüze doğru tüketim toplumunun zararlarına dair tespitlerle devam eden bu izleği bırakmayan Honneth, çağdaş toplumların patolojilerine dair tanısını geliştirir. 1960'lı yıllardan sonra toplumsal felsefede unutulmaya yüz tutmuş şeyleşmeyi (Bégout, 2015, s. 68), modernitenin başat olgularından ve bireylerin

kişisel ve toplumsal kapasitelerini azaltan ve aşağılayan toplumsal patolojilerden biri olarak kabul eder ve kuramına taşır.

Honneth, çok geçmeden bu projenin bazı kusurları olduğunu fark eder. Şeyleşmenin marxo-lukácscı analiziyle kimi antropolojik varsayımlar ve normatif bir iyi hayat anlayışı arasında bir bağlantı vardır ve bu yorum ona göre şeyleşmeyi etik olarak nötr, daha doğrusu nötralize edilmiş bir kavram haline getirir. Toplumsal ilişkilere verdiği zararı bir adaletsizlik dili üzerinden ifade etmeyi zorlaştıran, kavramın duyuşsal (*affective*) ve aksiyolojik (*axiologique*) boyutlarını ihmal eden bu perspektiften kavram sadece tipik bir davranışsal bozulmayı ifade eder hale gelir. Bu perspektiften şeyleşme, maddi ve toplumsal ilişkilerin bozulmasına neden olan “akılcılaşmanın eksik gelişimiyle” ilgili görünmektedir (Bégout, 2015, s. 69). Oysa bu akılcılığın kitleselleşmesiyle hakların eşitlenmesi konusundaki kitleselleşme tarihsel olarak koşuttur ve bu süreç eşitlikçi normların yayılmasına neden olduğu kadar kapitalist mübadelenin kültürel alanında toplumsal ilişkileri patolojik hale getirmiştir. Honneth bunu, insanların değerinin duyuşsal ve etik olarak tanınmasını ellerinden alındığı, onları yalnızca yönetilenlere dönüştüren bir olgu olarak görür. Bu nedenle Honneth şeyleşmenin sadece öznel boyutunu ön plana çıkaran bir okumayı tercih eder. Meta kavramına hiç değinmeden, ekonomi politik bir analizden tamamen uzaklaşarak, özneler-arası patolojileri vurgulamak pahasına kapitalist üretimin sosyo-tarihsel koşullarından bağımsız, nesnel bir süreç anlamında değil, bir davranış anlamında, demarksize (*démarxisée*) edilmiş ve entellektüelleştirilmiş bir şeyleşme kavramına yönelir (Bégout, 2015, s. 70-71). Böylece şeyleşme Honneth’deki ifadesini toplumsal hayatta bir zafiyet belirtisi olarak bulur. Kavramın, Lukács’daki küresel ve sistemik ifadesini terk ederek, sadece kapitalizmle bağlantılı olmaktan çıkartır. Hukuk, idare, eğitim, aile gibi hayatın çeşitli eylem alanlarına yayılan, akılcı ve bencil bir hesapçılığa dayalı toplumsal ilişkileri ve göreceli olarak bağımsız olan farklı toplumsal alanları zehirleyici bir zihniyetin yayılması olarak kavrar. Örneğin Lukács’ın aksine emeğin kölelik gibi zorunlu olan biçimleri dışındaki biçimlerinin zorunlu olarak şeyleştirici olduğunu düşünmez ve hatta ücretli emeğin olduğu yerde, Hegel ve Simmel’in tezlerine uygun olarak, tarafların iktisadi ilişkiler bağlamında birbirlerini hukuki kişiler olarak karşılıklı bir biçimde tanıdıklarını savunur (Lazzeri, 2011, s. 260-261). Onun için

şeyleşmeyi tetikleyen doğrudan meta üretimi ya da dolaşımı değil kültürel süreçte bir unutma anına (*moment d'oubli*) tekabül eden, tanınmanın hafızadan silinmesi (*amnésie de la reconnaissance*) olgusu, yine toplumsal ilişkilerin bir sonucu olarak, kişiler arası ilişkilerde duyuşsal ve etik bir bağlamın yitirilmesidir. Dünya ve öteki ile ilişkilene biçimimizde elzem olan tanınma biçimlerinden ilk ve ilkel olan sevginin (*amour*) yokluğu olarak karşımıza çıkar. İnsanın karşılıklı olarak “ötekinin derdine yanma” kapasitesinin ve buna bağlı ilişkinin yitimidir. Bu, arkadaş olan iki tenis oyuncusunun müsabaka sırasında arkadaşlıklarını unutmasına benzeyen bir durumdur (Bégout, 2015, s. 76) ve Honneth'in, toplumsal ilişkilerin Hobbescu bir çıkar çatışması modeline yakınsamasına yönelik eleştirisi ile bağdaşır.¹⁰⁸ Bazı toplumsal koşulların baskısı altında ötekinin (ya da kendinin) tanınması eksilir, ihmal edilir ya da frenlenir. Bu, ötekiyle, toplumsal gruplarla ya da kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin kopuk ve araçsallaşmış bir hal alması demektir ve ırkçılık, insanların ve grupların sistematik olarak manipüle edilmesi, kişisel mülkiyetin çıkar olarak araçsallaştırılması ve hesapçı davranışların genelleşmesi başat tarihsel örneklerini oluşturur (Haber, 2009, s. 189-190).

Anlaşılması gereken Honneth için tanınmanın tersinin aslında sayılmama ya da aşağılanma olmadığıdır. Tanınmanın zıddı olarak ancak bir “görmezden gelme”den, kayıtsızlıktan söz edilebilir (çoğu insanın gündelik hayatta yollarının kesiştiği engellileri fark etmemesi ya da görmezden gelmesi gibi). Çünkü Honneth için tanınma aslında tanımanın (*connaissance*) öncesinde insanın etrafında olup biten herhangi bir şeye tepki vermesi, ilgi duyması kadar kendiliğinden ve doğaldır; en azından öyle olmalıdır. Onun için her eylem ya da dünya ile her ilişkilene nitel bir ana sahiptir; yani birey için dünyaya ilgiyle katılımı varsayan bir farkındalık anına işaret eder. İnsanın, o çevresine katılma girişimini gerçekleştirdiği anı, bu temel izleği unutması, şeyleşmiş davranışın ifadesidir ve kendi deneyimlerine gerçek anlamda müdahil olmasını da engeller. Çünkü

¹⁰⁸ Bu yaklaşımın Honneth'i, “unutma”yı tetikleyen psikik mekanizmalara yönlendirerek, şeyleşmeyi doğuran güç ilişkilerini sorgulamaktan uzaklaştırdığı iddia edilebilir. Ancak aslında bu tam olarak doğru değildir. Honneth şeyleşmenin, neoliberalizm ve hipermodernite koşullarında değişik biçimlerde ortaya çıkan hallerinin (sosyal medyada narsisizm, kendini pazarlama, hayat koçluğu, *speed dating*, performansa dayalı değerlendirme, vb.) toplumsal hayattaki yansımalarını sorgulamaktan geri kalmaz. Ancak kapitalist mübadeleyi şeyleştirici mekanizmaların tek kaynağı olarak yorumlamayı reddeder. Honneth'e göre örneğin ırkçılık, kölelik, organ kaçakçılığı, insanlara kötü muamele gibi olgular sadece kapitalist piyasanın varlığıyla açıklanamaz (Bégout, 2015, s. 79).

“insanın arzularının ve duygularının ne anlama geldiğini anlayabilmesi, amaçlarını ve hedeflerini önerebilmesi, onları kendisinin kabul edilmeyi hak eden bir parçası olarak deneyimleyebilmesine, kendisinin ve etkileşim eşlerinin anlamlı bulmasına bağlıdır” (Honneth, 2007b, s. 106).¹⁰⁹

İnsan bilincine ve ilişkilerine odaklanan bu yorumu ile Honneth, Lukács’ın kapitalizm koşulları altında gelişen bir olgu olarak “sınırlı” bir biçimde kavradığını düşündüğü şeyleşmeyi böylece, Martin Heidegger, John Dewey ve Stanley Cavell gibi düşünürlerin katkılarıyla daha geniş bir biçimde yorumlamaya başlar (Honneth, 2005). Heidegger’in fenomenolojik ve varoluşsal perspektifi, Honneth’e göre onu, Lukács’ın özne-nesne şemasına dayalı, işçi sınıfının kendi farkındalığını geliştirmesi anlamında “uyanması” ile ilişkili eylemliliği ifade eden “angaje praksis” inden (*engaged praxis*) daha kapsayıcı bir kavrama, “ilgi/ihtimam” (*care*) kavramına yöneltmiştir. Heidegger’de bu, insanın tarafsız ve kayıtsız bir biçimde gerçeklikle karşılaşması değil, karşılaştığı gerçekliğe eylemle müdahil olması onun nitel anlamına vakıf olması demektir. Şeyleşme süreçlerine karşı bir çıkış ararken Dewey’de de buna benzer olarak “pratik müdahil olma” (*practical involvement*) ve Cavell’de sempati (*sympathy*) kavramını bulan Honneth bu kavramlardan ilerleyerek “tanınma” fikrine doğru yol alır ve aslında ilk olarak Frankfurt Okulu’nun ilk temsilcileri olan Adorno ve Horkheimer’de bir “unutuş” olarak ifade edilen şeyleşmeyi (Horkheimer & Adorno, 2002) bu bağlamda yorumlar. Elbette bu “unutuş” Honneth için bireysel düzlemde kendi kendine gerçekleşen bir olgu değildir. Toplumsal süreçler bu olgunun yayılmasında rol oynar. Ancak bu toplumsal süreçleri tanımlamak söz konusu olduğunda yabancılaşma kavramının sağladığı toplumsal olguları kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkileri üzerinden değerlendirme zeminini terk etmiş olduğu için aklın işlevselleşmesinin özneler-arasılık üzerindeki yıkıcı etkileri, yalnızlaştırma ve marjinalizasyon süreçleri, neoliberal uygulamaların yansımaları gibi fenomenlere yönelir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Aktaran (Marquis, 2007, s. 203). Fransızca’dan çeviri tarafıma aittir.

¹¹⁰ Stéphane Haber, Honneth’in şeyleşme anlayışında Marksist yabancılaşma kavramının sunduğu eleştirel zeminden uzaklaştırmasının aslında kendi açtığı toplumsal eleştiri yoluna taş koymak olduğunu ileri sürer. Ona göre, Honneth’in, Marksist yabancılaşma kavramının sağladığı doğaya yabancılaşma olgusunu terk ettiği ve kapitalizm eleştirisi ile emekle bağlantısı zayıfladığı ölçüde şeyleşme anlayışının

Honneth'in kuramı için şeyleşmenin çağdaş bir yorumunun çıkarsanmasını mümkün kılan Hegel'in tanınma kavramı ve Mead'in sosyal psikolojisinin ampirik boyutu olduğu kadar, devraldığı eleştirel kuramın kaynakları olmuştur. Honneth eleştirel kuramının kendisinden önceki temsilcilerinden etkilendiği oranda, onlarla hesaplaşması gerektiğini düşünmüştür ve bunun için öncelikle Horkheimer ve Adorno'nun düşüncelerini eleştirel olarak derinlemesine ele almıştır. Öncelikle Horkheimer'deki o dönemde yaygın olan Marksist ekonomizmden etkilenen "işlevselci" kalıntılarla hesaplaşarak yola çıkar ve ardından bu ekonomik indirgemeciliğin sosyolojik bir açık doğurduğunu ve toplumsal olanın farkına varmayı engellediğini savunur. Ona göre Frankfurt Okulu'nun ilk temsilcileri bireysel patolojik boyuta ve kültürel olayları iktisadi yapının işlevsel ilkeleriyle bağdaştırarak ahlaki inançların ve normatif yönelimlerin bağımsız oluşumuna izin veren toplumsal faaliyete pek yer vermemişlerdir. Onların yaklaşımı bireysel psikolojik boyutu ve kültürel olguları ekonomik yapının işlevsel prensipleri olarak ele almış ve ahlaki inançların ve normatif yönelimlerin bağımsız gelişimine imkân tanıyan bir sosyal aktiviteye yer bırakmamıştır. Honneth eleştirel kuramın bu eksiklerini aşmak için kendisine öncelikli temalar olarak ideolojinin ve şeyleşmenin (*réification*) eleştirisi ile aklın tarihsel diyalektiğini belirleyen bir güncel eleştirel kuram projesi önerir. Bu proje öncelikle modern başarılı bir yaşamın koşullarını gölgeleyerek toplumları kangren eden ve yapısal engelleri yani toplumsal patolojileri¹¹¹ belirlemekle yükümlüdür. İkinci olarak

eleştirel gücü de zayıflamıştır. Çağdaş kapitalist toplumsal ilişkilerin analizine yön vermesi gereken "şeyleşme", Honneth'de, ne bürolardan ne de fabrikalardan içeri girer. Maalesef iş dünyasının kapısında kalır. Neokapitalizm koşullarında bireylerin manipüle edici, birbirlerine ve kendilerine karşı soğuk bir biçimde araçsal davranışlar benimsemeye zorlanması, mahrem ilişkilerin bile rekabet ve performans değerlerinin baskısıyla şekillenmesi gibi olguları ifade etmesi anlamında Honneth'in şeyleşme anlayışı zengin ve ilginç bağlamlar sunar. Ancak insani deneyimlerin sınırlanmasını ve toplumsal acıları besleyen çağdaş kapitalizm koşullarında toplumsal ilişkilerin analizi, insanların gerçek yaşam ve çalışma koşullarına eğilmeyi de gerektirir. Çağdaş adaletsizliklere dair eleştirel bir yaklaşımın işsizlik, mensubiyet yitimi (*désaffiliation*), ağır çalışma koşullarına maruz kalma (*pénibilité*), iş güvenliğinin zayıflaması gibi ciddi patolojik etkileri olan olguları tartışmaya açacak nitelikte olması gerekir. Bunun yerine Honneth kapitalizmin "medeniyet" eleştirisi geleneğine bağlı kalarak, iş dünyasına dair bu olguların analizini kuramının eleştirel gücüne dâhil etme fırsatını kaçıır (Haber, 2009, s. 191-197).

¹¹¹ "Toplumsal patoloji" modern psikoloji ve sosyolojinin katkılarıyla kavramsallaştırılmıştır. Terim modern Batı toplumlarındaki toplumsal sorunlarla organizmalarda ortaya çıkan rahatsızlıklar arasında benzerlik kurar. Toplumsal normlardan sapmaların nedenlerine odaklanan, modern sosyolojinin icadı "toplumsal patoloji" on dokuzuncu yüzyıl Amerika ve Avrupa sosyoloji çevrelerinde oldukça popüler hale gelmiştir. Toplumsal örgütlenme bozukluğu ve sapma terimleriyle yakınlığına rağmen toplumsal patoloji kavramı kurumlar ve yapılardan çok bireye odaklanır (Büchs, 2007).

ise gündelik pratiklerin arka planında somut bir ideal üzerine kurulu bir normatif toplum kuramı vasıtasıyla bu durumları tedavi etmeye katkı sağlamayı hedefler (Carré, 2007, s. 192). Bu projesi Honneth'i öncelikle eleştirel kuramın toplumsal patolojileri ele alış biçiminin incelikli bir analizini ve eleştirisini yapmaya iter.

Frankfurt Okulu'nda da Weber'in biçimsel akılcılığın günümüz endüstriyel kültürünün temelinde yattığı görüşüne rastlanır (Habermas, 2001, s. 364) ve toplumsal patolojiler moderniteyle bağlantılı kabul edilir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaptıkları değerlendirmeler psikolojik temelini Freud'dan alan ve toplumu hastalıklı bir halde kabul eden bakış açısının ürünüdür. Buna göre modern toplumların "açıklık" özelliği bireyin cemaatin boyunduruğundan kurtulmasıyla dünyaya dair özlemlerinin ve kendine dair tutkularının artmasını sağlamıştır. Sınıflar arası geçişlerin önündeki siyasi engellerin büyük ölçüde ortadan kalması, başka bir deyişle her şeyin daha mümkün hale gelmesi sonucu bireyin daha önce tahayyül edemediği türden beklentilere girmesini getirir. Ancak bu beklentilerin gerçekleşmesi önündeki sınıflı toplumların gerçeği olarak ekonomik engellerin devam etmesi çoğu zaman bu beklentileri boşa çıkarmaya devam etmiştir ve bu da hastalıklı bir toplumu oluşturan bireylerin yetişmesini doğurmuştur. Neticede kendi ihtiraslarıyla ve hayal kırıklıklarıyla içine kapanan, yalnız ve yabancılaşmış bireylerden oluşan modernitenin hastalıklı toplumları kendileri ve dünyayı olumlu yönde değiştirip dönüştürmek için sahip olmak gereken güçten mahrum kalırlar. Bu nedenle işlevsel zorunluluklar dışında bir toplumsal yeniden üretim biçimini reddeden Genç Horkheimer toplumsal olan alanı yani bireysel ve kolektif öznelerin iletişim kanalıyla ortak eylemler geliştirdikleri ve maddi kaynakların dağıtımı için olduğu kadar farklı yorumlar üzerinden de çatıştıkları alanı hızla terk etmiştir (Honneth, 2006, s. 11). Honneth bu eleştirinin bir benzerini Theodor W. Adorno'ya da yöneltir. Honneth onun çalışmalarında negatif bir tarih felsefesi görür. Bu yaklaşım Hegel'in, tarihi dünya tininin özgürleşmesi olarak okumasını eleştirir ve tersine tarihi, araçsal aklın egemenliği ile şeyleşme sürecinin evrenselliğinin tamamlanması olarak okur. Böyle bir tarih perspektifinden yola çıkan yaklaşımın benimsenmesi toplumsala yer vermemenin yanı sıra dünya içi (*intramondaine*) bir özgürleşme pratiğine bağlanabilecek bir eleştirel kuram fikrinden giderek uzaklaşır.

Honneth'in Adorno'ya dair eleştirisinin ardında Adorno'nun araçsal aklın egemen hale gelme sürecini olumsuz ve yıkıcı bir olgu olarak kapitalizmin gelişmesiyle bağdaştırması yatar. Honneth'e göre Adorno için kapitalizmin tarihsel gelişiminde özgürleştirici bir aklın yeri yoktur. Adorno'nun "evrensel şeyleşme" olarak kavradığı toplumsal süreç o denli güçlüdür ki bu, baskı deneyimlerinin yansıtıcı bir bilince, akılla yönlendirilen özgürleştirici bir pratiğe dönüşmesinin önüne geçer (Honneth, 2006, s. 12). Adorno'nun "yanlış hayat doğru yaşanmaz" önermesinin arka planında ifade edildiği üzere modern dünyanın insanı ve toplumları kendi çıkarının peşinde koşarken bu yolun nereye gittiğini fark edemeden doğanın ve kendisinin yıkıcı tahribatına varmıştır. İnsan bu dünyada yabancılaşmış ve şeyleşmiş hayatlar sürme pahasına vahşi bir tüketim hayatını benimseyerek mutlu bir hayat sürme imkânını heba etmiştir. Bu karamsar tabloda Adorno çok seçenek sunuyormuş gibi görünen yaşamın aslında tek boyutlu olduğunu bilerek yaşamaktan başka bir çaremiz olmadığını savunur. Artık "toplumsal düzenle kendi ihtiyaçlarımız elverdiği sürece özel yaşamımızı sürdürmek, ama onun hala toplumsal bir dayanağı ve bireysel bir anlamı olduğu yanılmasına kapılmamak", örneğin "kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimiz "evimizde" hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır". Ancak bunun farkında olabilmek bile kişinin mülkiyet ilişkilerini körce sürdürmesine yol açacak olan bağımlılık ve muhtaçlık durumuna düşmemesine bağlı olduğu anlamda paradoksal bir durumdur ve sonunda nesnelere karşı olduğu gibi insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlıkla sonuçlanır. Ya da sahip olduklarımıza rahatsız bir vicdanla tutunmaya çalışırız (Adorno, 2007, s. 42-43). Modern toplumların durumuna ilişkin bu güçlü analizler Honneth'in de katılacağı türdendir. Olumsuzlama (*negativity*) yöntemini toplumsal kuramın çıkış noktası olarak kabul etmekte bir sakınca yoktur. Hatta olumsuzlama kavramının toplumsal adalet ilklerine karşı yapılan saldırılar biçimde sınırlandırmaksızın iyi ya da başarılı bir hayatın koşullarını ihlal eden olguları kapsayacak biçimde ele alınması gerekir. Örneğin Horkheimer bu bağlamda toplumun "akıl dışı örgütlenmesi"nden (*irrational organization*), Adorno "yönetilen dünya"dan (*administrated world*), Marcuse "tek boyutlu toplum"la (*one-dimensional society*) "baskıcı hoşgörü"den (*repressive tolerance*), Habermas ise "toplumsal yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi"nden (*colonization of the social life-world*) söz eder (Honneth, 2009, s. 22). Bunlar sistemik olarak toplumsallığa zarar veren olguları farklı açılardan

ifade eden kavram ve kategorilerdir. Ancak buradaki ve daha genel olarak eleştirel kuramın geneline yayılan temel sorun, bu ifadelerin her zaman normatif olarak, içinde herkese kendini gerçekleştirme fırsatının sunulduğu, toplumsal ilişkilerin noksansız bir halini (*intact state of social relations*) varsaymasıdır. Honneth için bu terminolojinin anlamı, ahlak felsefesinde toplumsal adaletsizlik diliyle karşıtlık içinde olmasının ötesinde, ancak toplumsal patoloji ile sakatlanmış akıl (*defective rationality*) arasındaki bağlantı açığa çıktığında ayırt edilir. Toplumsal ussallığın (*social rationality*) durumu ile patolojik ilişkiler arasında kurulan dolaysız bağlantı Eleştirel Okul’un tarihsel bir süreç olarak kökleri Hegel’de olan aklın kendini gerçekleştirmesine dair ilgisini yansıtır. Örneğin bu bağlamda söz konusu patolojiler modernitenin tamamlanmamış bir süreç ya da yarım kalmış bir proje olarak kavranması çerçevesinde değerlendirilebilir. En iyi ihtimalle ise evrensel aklın kendini toplumsal olarak gerçekleştirmesi yoluyla ulaşılabilecek idealden bir sapma söz konusudur. Tüm bunlara ise bir adaletsizlikten ziyade sebep olan, herkesin, ezen ve ezilenin birlikte mağdur olduğu bir yol kazasıdır.¹¹²

Hegel’in, bireylerin özerkliklerini tamamlamaları sürecinde diğerlerine karşılıklı bağımlılıklarını ortaya koyan bu yaklaşımına rağmen öznelararası ilişkiyi, sosyal dünyanın sınırları içinde gerçekleşen deneyimsel bir olay olarak ele almak yerine, tekil akıllar arasındaki bir biçimlenme süreci olarak görmesi bakımından metafizik geleneğin varsayımlarına bağlı kaldığı açıktır (Honneth, 2015, s. 118). Eleştirel kuramın son takipçisi Habermas’ı da bu çerçevede eleştiren Honneth, onun toplumsal patolojiyi ifade eden “yaşam dünyasının sistem tarafından kolonize edilmesi” kavramını inceler. Modern toplumlardaki akılcılaşma (*rationalisation*) sürecinin ikili boyutu Habermas’a göre iletişimin özgürleşmesi ve kısıtlanmasını beraberinde getirir. Bu diyalektik bir süreç bir taraftan kolektif özgürleşme hareketinin yolunu açarken bir taraftan da bu süreci tehdit eden olumsuz eğilimler doğurur (Habermas, 2001). Honneth, olumsuzlayıcı bir eleştirel bileşen barındırmasına rağmen Habermas’ın kuramının, iletişimsel akıl yoluyla bir özgürleşme pratiği potansiyeline izin veren çağdaş toplumlara dair tek tanı olduğunu yazar (Honneth, 2006, s. 15). Habermas’ın kuramı, kapitalist modernitenin doğurduğu toplumsal patolojileri ifade ederken aynı zamanda

¹¹² Honneth, Eleştirel Okul’da kullanılan farklı kavramlar arasında bağlantılar kurarak Horkheimer’dan Habermas’a dek ortak noktaları birleştirir ve liberal geleneğin bireyci varsayımlarıyla uyuşmayan, müşterek bir kendini gerçekleştirme fikrine ulaşır (Honneth, 2009, s. 27).

bunu Hegelci bir modernite projesine özgü özgürleşme pratiği ile birleştirmesi açısından önemlidir. Hegel'den Marx'a uzanan bu yaklaşımda önemli olan, Marx'ta emeğin oynadığı roldeki gibi (olumsuz bir yabancılaşma ve olumlu bir insanın kendini gerçekleştirme süreçlerinin birlikte ifade edilmesi) kapitalizmin yıkıcı güçlerini ortaya koyan sosyo-ekonomik bir yöntemle normatif bir özgürleşme kuramını birleştirebilmesidir. Onun “insani eylem” kavramı benzer bir biçimde normatif bir kapitalizm eleştirisine kapı araladığı gibi, yaşanan yabancılaşma ve sömürü deneyimlerini ifade etmesi bakımından kapitalist sistemin incelikli bir analizine de izin verir. Ne var ki Honneth, Habermas'ın yaklaşımında da önemli bir eksiklik fark eder ve ondan ayrıldığı noktayı netleştirir.¹¹³

Ona göre özneler-arasılığı ön plana çıkarsa da Habermas'ın yaptığı gibi özellikle başarılı bir iletişimin biçimsel kurallarına odaklanmak ahlaki adaletsizlik deneyimlerine karşı uyanık olmanın önüne geçer. Habermas için özneleri kamusal tartışmanın normatif koşullarını yeniden belirlemeye iten, dil yoluyla uzlaşma prosedürlerinin ihlal edilmesi iken Honneth'de protesto dinamikleri bundan ziyade içsel adalet duygusunun zedelenmesinden kaynaklanır. İleri kapitalizmin meşrulaştırma sisteminde sınıflar arası entegrasyonun tamamlandığını savunan Habermas'ın aksine o, uyumlu bir değerler sisteminde kamusal olarak ifade edilmeyen adaletsizlik duygularından beslenen çatışmalı davranış ve görüşlerin varlığının devam ettiğinde ısrar eder. Bu grupların bünyesindeki ahlaki talepler iyi ve adil bir toplumsal düzen beklentilerinin devam ettiğini gösterir. İleri kapitalist toplumlarda çatışmacı dinamiklerin ahlaki varlığı politik kamusal alanın marjında kalsa bile sürer. Ancak Habermas'ta bu dinamik es geçilir ve bu Honneth'in Habermas eleştirisinin en temel ögesidir. Honneth sistem ve yaşam dünyası ayırımına da bu sebepten ötürü karşı çıkar. Honneth bunun, dünyayı hiçbir zorlamanın olmadığı, dilsel uzlaşının normlarıyla belirlenmiş bir yaşam dünyası ve iktidar ilişkileri ile işlevsel zorlamalar bağlamında şekillenmiş bir sistem olarak yapay bir biçimde ikiye böldüğü kanaatindedir (Honneth, 2006, s. 17-18).

¹¹³ Honneth'in Habermas'ın kuramını ayrıntılı olarak tartıştığı metnin İngilizcesi “Moral Consciousness and Class Domination: Some Problem in the Analysis of Hidden Morality” başlığıyla *Disrespect* adlı derleme çalışma içinde yayımlanmıştır. Bkz. (Honneth, 2007a, s. 80-96).

Honneth eleştirel kuramın temel rolünün olumsuz toplumsal adaletsizlik deneyimlerinin incelenmesi ve ifadesine katkıda bulunma olduğunu savunur. Habermas eleştirisi onun bunu yeterince sağlayamadığı üzerinedir. Toplumsal bir pratik içindeki normatif gereklilikleri bulmak, bunları tanımlamak ve toplumsal patolojilerin evrimini incelerken bunlara dayanmak Honneth'in bağlı bulunduğu sol Hegelci geleneğin mirasıdır. Frankfurt Okulu'nun kavram ve kategorilerini inceleyen Honneth bu geleneğin toplumsal felsefeye kazandırdıklarını da alarak yoluna devam eder. Ancak Hegel'in bağlı kaldığı ve Frankfurt Okulu'nun tam olarak yüzleşemediği spekülasyonun temelin dışına çıkmak ister ve bu doğrultuda deneyimsel bir yöntemle hareket eden sosyal psikolojinin öğretilerinden faydalanır. Hegel'ci düşüncüyü doğalcı biçimde dönüştüren George H. Mead'ın sosyal psikoloji alanındaki çalışmaları Honneth'in bu düşüncesine maddi bir zemin sağlamıştır. Böylece Honneth, fikirlerine normatif dayanağı sağlayan sosyal psikolojiyi “deneyimsel olarak denetlenen bir fenomenolojinin gereçleriyle” desteklemeyi gerekli görmüş ve sayılmama deneyimini “sosyal direnç ve kolektif isyanların duyguya bağlı bilgi kaynağı olarak yorumlamıştır (Honneth, 2015, s. 229-230). Tüm bunlar onu bir mücadele kavramına yönlendirmiştir ve bu hiç şüphesiz, Hobbes ve Machiavelli'den beri süre gelen “varoluş mücadelesi” modeline alternatif olan Hegelci “tanınma mücadelesi”nin güncellenmesi için önemli bir fırsattır.

3. DAĞITIM-TANINMA İKİLİĞİNİN ÖTESİNDE TOPLUMSAL ADALET

Toplumsal adaletin tarihi dendiğinde adalet fikrinin kuramlar içinde nasıl ele alındığı ve bu fikrin Antik Yunan'dan günümüze çeşitli düşünürlerce nasıl formüle edildiğini araştıran, düşünürleri ve kuramlarını kronolojik olarak peş peşe sıralayan bir dizi çalışmanın varlığına tanıklık ederiz. Adaletin bir kavram olarak kuramlar içinde aldığı yolu evrimsel ve ilerlemeci bir bakış açısıyla takip etme üzerine kurulu bu yöntem, toplumsal adaletin tarihsel ve toplumsal olarak irdelenmesi açısından tek yönlü ve yetersiz, sonuçları itibariyle ise yanıltıcıdır. Bunun yerine, adaletin anlamını değişen toplumsal ilişkiler üzerinden kavramaya izin veren adaletsizlik deneyimlerinden yola çıkan farklı bir yaklaşım, değişen toplumsal ilişkilere paralel olarak gelişen toplumsal adalet anlayışlarını ve adaletsizliklere maruz kalanların buna verdiği tepkileri anlamamızı sağlayabilir. Bu, toplumsal adalet kavramsallaştırmalarının tarihsel ve toplumsal bir doku içinde değişen üretim, bölüşüm, iktidar, tahakküm ve direniş ilişkileri bağlamında incelemek demektir. Aynı zamanda bu yaklaşım hangi söylemin hangi adaletsizlikleri adaletin kapsamı dışında bırakmaya çalıştığı ve bunun nasıl yapıldığını anlamaya çalışmayı içerir. Önceki bölümlerde, ilkelerinin maddi toplumsal kaynakların dağıtımıyla sınırlı olacak şekilde belirlendiği durumlarda ciddi eşitsizliklerin toplumsal adaletle ilişkilendirilmeden muhafaza edilmesinin mümkün olduğunu görmüştük. Adaletin anlamının değişimlere daha açık olduğu dönemlerde onu “ehlileştirmeye” çalışan iktidar mekanizmaları tahakküm ilişkilerinin sağladığı manevra alanını kullanır. Burada amaç, mevcut toplumsal ilişkilerin devamlılığının sağlanması ya da yeni doğan tahakküm ilişkilerinin adaletsizlikle ilişkilendirilerek eski adalet kavramına dayansa da yeni bir normatif söyleme yol açmasının iktidar yapısını tehlikeye atmasının önüne geçilmesidir.

Dağıtımcı adalet mantığının toplumdaki adaletsizliklere dair kapsamlı bir inceleme ve tanı koyma için gereken araçları sağlamakta yetersiz kaldığına değinmiştik. Diğer taraftan Axel Honneth'in de savunduğu üzere dağıtımcı adaletin gerçekleşmesi zaten tek başına yeterli değildir. İktisadi adaletsizliklerin giderilmesi kurumsal aşağılanma ilişkilerinin artık var olmadığı bir toplumun inşasında sadece bir adımdır

(Honneth, 1997, s. 323). Bunun yanı sıra modern toplumlardaki bozulmalara yer veren Habermas'ın bakış açısı da önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir. Kapitalist piyasanın ve bürokrasinin dünyanın aklını egemenlik altına aldığı ve ardından kültürel ve toplumsal alana yayılarak bireylerin kişiliğinin oluşumu süreçlerini bile yönetmeye başladığı tespitlerinde haklıdır. Sağlıklı bir iletişimin önüne geçen bu sürecin toplumsal olgular üzerine bir konsensüsü imkânsız kıldığı, bireyler arasındaki ortak olanın keşfi ve ifadesine izin vermediği de doğrudur. Ancak bunu aşmanın yolunu demokratik bir tartışmanın koşullarını savunmakta arayan Habermas'ın sezgisel araçları adaletsizlik deneyimlerine dair ampirik kriterler sağlamaz. Bireylerin beklentilerine dair hayal kırıklıkları, önyargıları bu tartışmanın dayanacağı dilin kurallarını kısıtlayan faktörler olarak hesaba katılmaz. Oysa iletişimsel eylemin koşulları öznelerin toplumsal tanınma ihtiyacının belli bir ölçüde karşılanmasına bağlıdır. Honneth buradan yola çıkarak, toplumun marjinalize edilmiş kesimleri ve bastırılmış sınıflarının üyelerinin, kendilerini ahlaki bir dil çerçevesinde olması gerektiği gibi ifade etmelerini sağlayacak yetilere illa sahip olmadığını hatırlatır. Fakat her zaman politik bir adalet dili üretememeleri maruz kaldıkları haksızlıkları ayırt edemedikleri anlamına gelmez. Maruz kalının adaletsizliklerin ayırdına varmak ve bunu haksızlık olarak ifade etmek için ayrıcalıklı dilsel becerilere gerek yoktur. Çünkü özneler-arasılığın normatif koşullarına yönelik her saldırının ilgililerin ahlaki duyguları üzerinde bir yansıması vardır (Honneth, 2006, s. 193).¹¹⁴ Habermas'ta eksik olan adaletsizliği ifade etmeyi sağlayan bu ahlaki duyguların nasıl oluştuğu sorusudur. Honneth bunun yanıtını yine Habermas'daki "eylem" kategorisine atıfta bulunarak verir ve adaletsizliğin eylemde bulunmaya ket vurduğunda kendini bireylerin nesnelleşmesinde otonomiye kısıtlayan faktörler olarak açık ettiğini ileri sürer. Çünkü otonomi onun için liberal siyaset felsefesi geleneğinde hayat planlarını oluşturmak ve onların peşinden gitmek olarak formüle edilen tamamen bireysel bir olgu değil, toplumsal pratiklerin içinde anlamını bulan kültürel bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Adalet kuramlarının geleneksel yapısı böylesi bir adalet anlayışının ardındaki tahakküm ilişkilerini ortaya çıkartmak için gerekli araçları sağlayamaz. Bu aynı zamanda egemen siyaset felsefesi ile toplum felsefesinin bireye bakışındaki farkı yansıtır. Toplum felsefesinin bireyi, yaptığı akılcı tercihlerle hesaba

¹¹⁴ Aktaran (Dilmaghani, 2015, s. 230).

katılan liberal siyaset felsefesinin bireyinin aksine duygusaldır ve yönlendirilmeye daha açıktır. Ancak böyle bir toplumsallık algısı bireylerin ahlaki beklentilerini birbirlerine ifade etmesi önündeki engelleri, toplumsal bağın güncel krizlerini tespit edebilir. Toplum felsefesi adil bir toplumun nasıl olması gerektiği sorusuyla meşgul olmadan önce toplumsal alanda yolunda gitmeyene teşhis koymayı amaçlar.

Tam da bu nedenle öncelikle sakatlanmış ya da yabancılaşmış bir yaşam nedir sorusu başarılı bir yaşam nedir sorusundan daha önemlidir ve eleştirel düşüncenin sahip olması gereken adaletsizlik perspektifinin çıkış noktasıdır. Toplum felsefesi adalet sorununa böyle bir perspektiften yaklaşarak öncelikle bir adaletsizlik kuramına kapı aralar. Adaletin ne olduğu sorusuna yanıt arayan tarafsız bir gözlemci değil, hayatın içinden gelen sese kulak veren bir aktör, adalet mücadelesinin gönüllü tarafı olmak zorundadır. Axel Honneth'in belki de en önemli katkısı böyle bir adaletsizlik kuramı öne sürmüş olmasıdır (Dubet, 2015, s. 155). Üstelik Honneth'in bunun için özel bir çaba sarf etmesine gerek yoktur. Bireylerin deneyimlerine kulak vermesi yaklaşımının kendiliğinden bir adaletsizlik kuramı içermesini sağlar. Bunu mümkün kılan toplumsal hayatın ötesinde bir ilkeler geometrisi üzerine inşa edilmemiş olması, *a priori* ilkelere dayanmaması ya da bir "toplumsal tahakküm bilimi" önermemesidir. Bireylerin deneyimlerini yansıtan duyguları ve toplumsal hayatın onları yaralama biçimlerini kendilik ve öznellik durumları üzerinden ele alır. Tanınma ise bu bağlamda eksikliğinin ya da olumsuz biçimlerinin yarattığı, öznelere acılarını yansıtan bir olgu olarak karşımıza çıkar. Eleştiri böylece toplumdan bireye doğru yol alır. Sonrasında ise tekrar, bireyin sahip olduğu deneyimlerle donanmış bir toplumsal hayat okumasına doğru yönelir ve toplumsal hareketlerden ders çıkarır. Bununla birlikte eleştirinin öznelere ve onların öznelliğine yönelmesi kuramının bir toplumsal deneyim fenomenolojisine ya da eleştiri tekelini araştırmacının elinde bulundurduğu şefkatli bir tanıklık sosyolojisine indirgeneceği anlamına gelmemelidir (Dubet, 2015, s. 156). Çünkü adaletsizliklere maruz kalanlar sadece yaşadıklarını, başlarına geleni anlatmaya kadir değildirler.

Pekâlâ, adaletsizliklere maruz kalanlar yaşadıklarının neden birer adaletsizlik olduğunu ifade edebilirler.¹¹⁵

Ne var ki tam da bu noktada bireysel adaletsizlik deneyimleri ile tanınma mücadelesi arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu sorulmalıdır. Her olumsuz deneyimin kendiliğinden bir mücadeleye dönüşmesi beklenemez. Elbette mücadelenin bireysel bir düzlemde de varlığından söz edilebilir. Nihayetinde kimliğin açığa çıkma şansı kişisel tanınma deneyimine içkindir ve bu içkinlik özellikle yeni kimliklerin toplumsal olarak tanınması için mücadeleyi zorunlu kılar. Ancak Honneth'in de kabul ettiği üzere tanınma alanlarının hepsi birden sosyal çatışmaları ya da çekişmeleri tetikleyebilecek bir ahlaki gerilimi içermezler, çünkü bu mücadele ancak amaçları bireysel ufkun üzerine çıkarak kolektif bir hareketin temeline dönüşebildiği kadar geliştirilebildiği ölçüde toplumsal olarak nitelenebilir (Honneth, 2015, s. 259). Honneth bu nedenle tanınmayı ayırdığı kategorilerin mücadele boyutuna dair önemli bir tespitte bulunur:

“Sevgi, tanınmanın en yalın biçimi olarak sosyal çatışmalara yol açan ahlaki deneyimleri içermez: Elbette iç içe geçme ve ben-sınırlaması arasındaki öznel-arası denge, karşılıklı olarak dirençlerin üstesinden gelinmesi yoluyla sürdürülebildiği ölçüde, her sevgi ilişkisinde mücadelenin varoluşsal bir boyutu içkindir. Ancak bununla bağlantılı amaç ve arzular, birincil ilişki alanı ötesindeki kamusal kaygılara dönüşecek kadar geliştirilemezler. Buna karşın, diğer iki tanınma biçimleri, tüm işlevleri açısından (...) sosyal çatışmalar için ahlaki bir çerçeve sunarlar. Bu tanınma biçimlerinin ahlaki sorumlu tutulma yetisinin ya da sosyal değer tasarımlarının ilkesini nasıl oluşturduklarına dair bu tür normlar ışığında, sayılmamanın kişisel deneyimleri, başka öznelin de potansiyel olarak karşılaşabilecekleri bir şey olarak yorumlanıp sunulabilir. (...) Bu kategorik sınırlamadan, bizim düşüncelerimizin bağlamında sosyal bir mücadeleden ne anlaşılması gerektiğine dair kaba da olsa bir ilk ön-kavrayış ortaya çıkar: Sosyal mücadelede söz konusu olan, sayılmamanın bireysel biçimlerinin, bir şekilde, tüm bir grupça tipik biçimde can alıcı yaşantılar olarak yorumlandığı pratik süreçtir. Bu yorumlama sayesinde, tüm bu sayılmama deneyimleri, daha fazla genişletilmiş tanınma ilişkilerine yönelik kolektif talebi motive eder.” (Honneth, 2015, s. 259-260)

¹¹⁵ Honneth'in tanınma modelinden yola çıkan F. Dubet de adaletsizlik duygusunun önceliğine vurgu yapar ve Honneth gibi her bireyin kültürel sermayesi ve toplumsal konumu ne olursa olsun içinde bulunduğu haksız bir durumun adaletsizlik olduğunu kavrayıp ifade edebileceğini savunur. Eşitsizlik doğuran her durumun kendiliğinden bir adaletsizlik içerdiği sonucuna varmasa da her birey, hak ettiğini düşündüğünü alamadığında ya da ayrımcılığa maruz kaldığını, görmezden gelindiğini, aşağılandığını hissettiğinde, bunun adil olmadığını fark ettiği gibi yasalar aksini söylese bile bunun eşitlik ve özgürlüğün ihlali anlamına geldiğinin bilincindedir (Dubet, 2015, s. 156).

Öyleyse toplumsal bir hareketin kişisel olmayan amaçları ile o hareket üyelerinin özel yaralanma deneyimleri arasında, en azından kolektif bir kimliğin oluşmasını sağlayacak denli bir semantik köprü olmalıdır (Honneth, 2015, s. 260). Bu köprüyü kuran kişisel kimliklerin oluşma koşullarının altını oyan toplumsal patolojilerin varlığı ve bunların ortak bir biçimde farkındalığını sağlayan ahlaki öğretiler ya da düşüncelerdir. Kolektif bir direniş toplu olarak ortaya çıkan sayılmama duygularının politik bir eyleme dönüşen eleştirel yorumundan doğar. Toplum içinde etkinlik kazanan bu ahlaki düşünceler sayesinde o ana dek parça parça biriktirilmiş, kişiye özgü olarak başa çıkılmış sayılmama deneyimlerinden, kolektif bir “tanınma uğruna mücadele”nin ahlaki motiflerinin çıkabileceği alt-kültürel bir yorum ufku oluşur. Bu bir araya gelmenin kendisi bile başlı başına grup üyelerinin karşılıklı olarak birbirlerine değer vermesi yoluyla, öznenin kayba uğramış olan özsaygısının bir kısmını geri kazanmasını sağlar (Honneth, 2015, s. 262). Bu fikri ileri sürerken Honneth, mücadelenin her biçiminin sadece ahlaki boyutla açıklanabileceğini savunmaz. Kitlesele protesto ve ayaklanmaların elbette iktisadi çıkarlarla da ilgisi vardır. Ancak Honneth için toplumsal hareketlerin çekirdeğini mücadelelerin ahlaki boyutu oluşturur. Bu nedenle toplumsal mücadeleyi sadece metalar için yapılan bir rekabetle açıklamayı reddeder ve bunun yerine kişisel bütünlüğün öznel-arası koşullarını sağlamak için verilen mücadeleyi ön plana çıkaran bir analizi yeğler. Toplumsal hareketler çalışmaları ona göre ağırlıklı olarak faydacı düşüncenin etkisi altında kalmıştır. Bu eğilimin karşısında ise iktisadi analizlere ağırlık verse de E. P. Thompson’un İngiliz işçi sınıfının durumuna dair yaptığı çalışmaları örnek verir. Thompson toplumsal ayaklanmaların ardında, ekonomik motiflerin ötesinde, toplumsal sınıfların ahlaki beklentilerini görür. Ardından Honneth, birinci bölümde yer verdiğimiz Thompson’daki ahlaki iktisat (*moral economy*) fikriyle bağlantı kuran Barrington Moore’un çalışmalarına değinir ve onun politik direniş ve sosyal isyanları tetikleyen olguyu kolektif özsaygı olanağının tehlikeye girmesi olarak yorumlamasını önemli bir katkı olarak değerlendirir.

Düşünce sistematğinde günümüz toplumlarına doğru ilerlerken tanınma ile mücadele olguları arasındaki bağlantıyı kurabilmek için Honneth’in belli tarihsel izdüşümleri de olan kategorilere başvurduğunu görürüz. Şayet öznel kimliklerini geliştirdikleri süreçte kendilerine karşı olumlayıcı bir tavır geliştirebilmeleri önemliyse

bunun toplumsal koşullarını tanınmanın üç biçimi olan sevgi, hak ve değer verme sağlar. Tanınmanın bu üç biçiminin birbirini izleyen deneyimleri özgüven, özsaygı ve haysiyetin adım adım kazanılmasını güvence altına alır. Honneth'e göre kişi bu sayede kendisini özerk ve bireysel bir varlık olarak kavrayarak kendi amaç ve istekleriyle kendisini özdeşleştirebilir (Honneth, 2015, s. 270). Bu tanınma kalıplarının ve denk düştüğü kendini gerçekleştirme süreçlerinin tam olarak birbirinden ayırt edilebilir olmamaları ve tarihsel olarak farklı mücadele türleriyle ilişkilendirilmeleri bağlamında ideal tipler olarak sunulduğu söylenebilir. Sevgi hariç diğer iki kategorinin Honneth için sırasıyla hukuk ilişkisinde evrenselleşme ve materyelleşme olanaklarıyla, ardından ise değer topluluğunda bireyselleşme ve eşitlenme olanaklarını ifade etmesi bakımından bunların tarihsel izdüşümleri olduğunu anlarız. Hukuki ilişkiler bağlamında gelişmesi beklenen özsaygı tarihsel olarak hakların tanınması ya da verilmemesi şeklinde edinilir ya da edinilemezken, değer topluluğu bağlamında gelişmesi beklenen haysiyet ise anlamlı bir topluluğun bir parçası olarak kurulur ya da aşağılama ve dışlama biçimlerine maruz kalınarak yitirilir. İlkinde bireyin sosyal bütünlüğü söz konusuysa ikincisinde ise onur (itibar) söz konusudur.

Honneth'in tanınma kuramının özneler-arası karakterinde Hegelci tanınma anlayışının izleri açıkça görülür. Hegel için eylemlerimizi doğrulayabilmenin ve onlara evrensel bir değer katmanın yolu, ötekine bağlı olduğu anlamda, kendi arzularımıza mutlak bir anlam yüklememeyi, başka bir deyişle kendimizi kapatmamızı gerektirir. Kendilik bilincinin diğerince tanınmasının yolu her bilincin kendi arzularının tekilliğinden kurtulmasına bağlıdır. Ancak böyle bir simetri ve karşılıklı tanınma içinde gerçeğe ulaşılabilir. Hegel'in bu "saf tanınma kavramı"nın (*le pur concept de reconnaissance*) açıklayıcı olduğu kadar ortaya bir amaç koyduğunu fark ettiğimizde değerlendirmeci (*évaluatif*) bir bileşeni olduğunu da anlarız (Renault, 2009a, s. 27-32). Çünkü Hegel için bilincin kendi tanınmasını sağlama mücadelesi, bu yalınlığı aşarak sadece kendine yönelen bir tanınmayı değil, kendinde bir amaç olarak tanınma için mücadele etmeyi gerektirir. Tanınma kavramına bu açılardan bakıldığında yukarıdaki soruları kaçınılmaz kılanın aslında Hegelci tanınma modelinin bu karakteri olduğunu anlarız. Tanınmanın sadece özneler tarafından değil kurumlar tarafından da sağlandığını göz önünde bulundurduğumuzda özneler-arası ilişki simetrisinin ve karşılıklılığın

karmaşık hale gelmesi kaçınılmazdır. Diğer taraftan Hegelci tanınma modelinin tanınma taleplerinin doğasına ilişkin sunduğu çatışmacı yapı sadece tanınmanın değil tanınmama biçimlerinin de öznel ve kurumlar açısından sonuçları olacağını kestirmemizi sağlasa da, bu sonuçların kapsamı konusunda hem fikir olmayı gerektirmez. Ayrıca tanınma beklenti ve taleplerinin farklı biçimler alabileceğini düşündüğümüzde bunlardan hangilerinin meşru ve tatmin edici olduğu sorularını sormak da kaçınılmaz hale gelir. Tanınma kuramı için söz konusu olanın kişinin eylemlerinden bağımsız olarak varlığının tanınması mı, bu varlığın eylemleri yoluyla tanınması mı, yoksa sadece eylemlerinin değerinin tanınması mı olduğuna karar vermek gerekir. Hegelci tanınma modeli kişinin kendi tanınmasına dair beklentilere sahip olmasının ötesinde bunun gerçekleşmesi için eyleme geçmesi, çaba sarf etmesi, mücadele etmesi ve hatta hayal kırıklıklarıyla baş etmesi gerektiğini söyler. Örneğin tanınma kötülüğe maruz kalınmasına rağmen bunun affı yoluyla olumsuz bir yolla bile kazanılır. Doğrudan ve olumlu bir tanınma ise rasyonel bir etik yaşam anlayışına dayalı kurumsal bir çerçevede sağlanabilir.¹¹⁶

Honneth'in bu sorunlar karşısında konum alışı Hegelci tanınmanın sınırlarını sorgulatan bu çağdaş tartışmaların içinde değerlendirmek gerekir. Hobbescu ve Makavelci bir çatışma ve bunun çağdaş kuramlara “pazarlık”a (*bargainig*) dayalı çekişmeler olarak yansıyan yorumlarına karşı Honneth, Hegelci tanınma modelinden yola çıkarak “mücadele”yi, sözleşmeyle son verilen bir hayatta kalma savaşı olarak değil, ahlaki bir ortam sağlayan, insanları etik-yaşamın daha az gelişmiş bir durumundan daha olgun bir aşamasına götüren bir süreç olarak görür. Özneler arasındaki pratik çatışmayı sosyal yaşam bağlamı içinde etik-yaşamsal bir hareket uğrağı olarak kavramamızı sağlayan bu bakış açısı, Honneth'in bu zor sorunlara yanıt ararken başlıca referansı olur (Honneth, 2015, s. 43). Yarattığı ahlaki gerilimlerin tek başına ifade ettiğinin ötesinde toplumsal çatışmaları “tanınma uğruna mücadele” çerçevesinde değerlendiren Honneth bunu, toplumsal mücadelelerin tarihini yönlendiren bir süreç olarak görür ve bu da onu çağdaş toplumların sorunlarına dair yaklaşımını netleştirmeye götürür:

¹¹⁶ Franck Fischbach'ın Fichte ve Hegel'de tanınma üzerine yoğunlaşan çalışmasına (Fischbach, 1999, s. 80) gönderme yapan E. Renault bu karşıtlığın “insan” olarak tanınma ve “yurttaş” olarak tanınma biçiminde de ifade edilebileceğini yazar (Renault, 2009a, s. 31).

“Yalnız insanın özerkliğini değil, aynı zamanda onun bütün olarak kendini gerçekleştirme koşullarını da umursuyor olmasıyla Kant’a dayanan gelenekten” ayrıldığını ifade eder ve ekler: “Burada söz konusu olan daha çok, etik-yaşamın, kendini gerçekleştirmenin iletişimsel olanağının genel bakış açısı altında, kendilerini tüm özel yaşam biçimlerinden normatif olarak ayırt etmemizi sağlayan yapısal unsurlardır. Tanınma teorisi yaklaşımı, normatif bir anlayış olarak (...) Kant’a geri giden bir ahlak teorisi ile komünotaryen etiğin ortasında konumlanır. Birincisi belli olanakların koşulları olarak kavranan olabildiğince genel normlara olan ilgiyi paylaşıırken, ikincisiyle insanın kendini gerçekleştirmesi amacına uyumlanma durumunu paylaşır.” (Honneth, 2015, s. 275-276)¹¹⁷

Etik-yaşam fikri bir yandan da demokrasi kavramı ile yakından ilgilidir. Çünkü nihayetinde savunulacak bir “etik-yaşam” anlayışının çağdaş toplumların demokratik ve çoğulcu yapısı çerçevesinde kabul edilebilir olması gerekir. Honneth’e göre bu ancak tanınmanın sevgi, hukuk ve değer biçimlerine dayanan “biçimsel” bir etik-yaşam anlayışı olabilir. Bunlardan hukuki ilişkiler ve değerler topluluğuna tekabül eden son ikisi daha fazla evrensellik ve eşitlik yönünde hareket edecek şekilde dönüşüm süreçlerine açık olması ile etik-yaşam anlayışını dogmatik olmaktan çıkarır ve onun demokratik özünü yansıtır. Kendini gerçekleştirmenin yapısının her açıklamasının, yapılar yapılmaz, tarihsel olarak kendine özgü belirli yaşam ideallerinin bir yorumuna dönüşme riskine karşı Honneth, “kendini gerçekleştirme olanağının koşullarına dair önermelerin iyi yaşamın somut yorumlarının birer kalıntısını sergilediği izlenimini uyandırmayacak kadar biçimsel ve soyut olması” gerektiğini ileri sürer (Honneth, 2015, s. 276). Dolayısıyla etik değerlerin farklı iyi yaşam anlayışlarına açık bir biçimde ifade edilmesi, ancak bu yapılırken, kolektif kimlik oluşumlarının dayanışma sağlayan gücünün de yitirilmemesi gerekir. Honneth için bu, bir tanınma kuramının da amacını oluşturur (Honneth, 2015, s. 285). Günümüz toplumlarında kimliklerin çoğalmasını ve bunlar etrafında oluşan farklı ahlaki beklentilerin karşılıklı olarak ileri sürülmesini, tanınma mücadelelerinin kamusal alana çıkması ve bir çoğulluk içinde ortak bir etik anlayış çerçevesinde gerekli dayanışmayı sergileyebilmek adına bir fırsat olarak görebiliriz. Ancak yine de soyut ve biçimsel bir etik yaşam anlayışı benimsemenin tek başına tanınma mücadelelerinin dayanışma içinde ifade edilebilmesi için yeterli olup olmadığı sorusu geçerliliğini korur. Dolayısıyla demokratik bir yaşamı önceleyen etik

¹¹⁷ İmla hataları tarafımdan düzeltilmiştir. İtalikler bana aittir.

önermenin geçerliliği çağdaş toplumlarda farklılaşmış ve çoğalmış tanınma mücadelelerinin nasıl bir araya geleceği sorusuna bir yanıt vermeyi gerektirir. Honneth bunun cevabının modern dünyanın sağladığı doğal bir tutkal olan iş yaşamında (iş bölümünün) saklı olduğunu düşünür. Farklı ahlaki görüşlere, yaşam biçimlerine ve dolayısıyla kimlik mücadelelerine sahne olan modern dünyada bu mücadelelerin ortaklaşması önündeki en büyük engel oy kullanma etkinliğine indirgenmiş bir demokrasi anlayışının sınırlılığıdır. Bu çerçevede tanınmanın, politik muhteviyatından arınmış, kurumsal değişim ve dönüşüm için ortak mücadele saiklerinden mahrum, umutsuz, salt bir kimlik arayışı olarak kalma riskinden söz edebiliriz. Bireylerin aktif yurttaşlık için motivasyonunu baltalayan bizzat kutsal dünya görüşlerinin ortadan kalkmasını getiren sekülerleşme ve değer çoğulculuğunun herkesi kendi kabuğuna çekilmeye teşvik etmesi olarak karşımıza çıkar. Tanınma mücadelelerinin yalnızlaşarak başarısız olmaya mahkûm olduğu bu süreçte, kamusal refah gibi ortak amaçlar yerine kişiselleşmiş amaçların ve gündelik yaşama dair değerlerin ön plana çıktığını görürüz. Honneth bu noktada, tüm bu olumsuzluklara rağmen gerçek bir demokratik katılım imkânına alan açan John Dewey'in (Dewey, 1980) demokrasi kuramına yönelir ve tanınmayı dağıtımcı adalet taleplerini de içine alacak şekilde yorumlamak gerektiğini ileri sürer. Buna göre özellikle iş yaşamı, çağdaş toplumlarda insanların dayanışma duygusunu geliştirdiği bir ortam sağlaması açısından toplumsal sorunların kolektif çözümüne dair bir ilgiyi besler. Buradaki fikir toplumsal emek bağlamında kolektif sorun çözmenin diğer kolektif etkinlikleri, özellikle de kolektif görüş ve irade geliştirmeye bağlı politik süreçleri etkilediğidir. İş dünyasında ortak amaçların kolektif olarak başarılması önündeki zorlukların deneyimlenmesi bireyler için bir öğrenme zemini ve aynı zamanda bireylere sağlıklı bir kendini gerçekleştirme imkânı sunar. Dewey'in demokrasisi, bu siyaset öncesi dayanışma oluşumlarının, özgür ve açık işbirliği örgütleri olarak yayılması ve bir toplumsal ideale dönüşmesi üzerine kuruludur. Geleneksel karar alma süreçlerinin ve devlet odaklı bir demokrasi anlayışının dışına çıkan bu ideali Honneth'de destekler. Ancak bu idealin gerçekleşmesi toplumsal iş bölümünün hakkaniyetli olması gibi bazı toplumsal koşulların karşılanmasını da gerektirir. Dewey'in toplumsal çeşitlenmeyi demokratik ideal için bir risk olarak değil bir fırsat olarak görmesi Honneth'in tanınma kuramında dağıtımı içeren bir yaklaşımı benimsemesiyle içerilir. Böylece tanınmanın, grup kimliklerinin fetişleşmesine

dönüşecek şekilde anlaşılmasının önüne geçildiği gibi demokrasi de sadece farklı tanınma taleplerinin ifadesi olan bir “çoğulculuk” olarak değil, başarılması gereken bir ideal olarak ortaya konmuş olur. Aynı zamanda bu sayede ortak özelliklerin tanınması ve toplumun tüm üyeleri arasında bir değerler konsensüsü aramak yerine toplumsal çeşitliliği hem birey hem de toplum için işlevsel bir avantaj olarak kabul eden demokratik ideal ile aslında daha uyumlu olan bir yaklaşım benimsenmiş olur (Zurn, 2005, s. 93-97).

İş bölümü ve bakış açılarının çeşitliliğine yapılan vurgu ile iyimser olan bu perspektiften, bireylerin toplumsal ve siyasi süreçlere yaptıkları katkının değerini anlamaları, onları demokratik katılım için cesaretlendiren bir olgudur. Buna göre içinde yer aldıkları (siyasi olan ya da olmayan dernekler gibi) oluşumlar vasıtasıyla yurttaşlar otonomilerini geliştirirler ve grup kimliklerini oluştururken dışlayıcı değil, kapsayıcı olmayı öğrenirler. Tanınmayla iç içe geçen bu demokratik ideal bu nedenle ayrı kimliklere sahip olanların birlikte sorun çözme süreçlerine odaklanır. Farklı sorunlarda ortaklaşmanın, hayatın farklı alanlarından meselelerin gruplar-arası tartışmanın gündemine taşınmasının, farklı grupların kendi kimlik sorunlarına gömülerek dünyalarının daralmasının önüne geçtiğini kavradığımızda Honneth’in projesinin Dewey’in demokratik idealiyle nerede buluştuğunu anlarız. Elbette bu, bireylerin otonomisinin güçlenmesi ve toplumsal adaletin sağlanması açısından iyimser bir tablodur. Ancak bunun gerçekleşmesi için Honneth’in, bireylerin ve grupların başından beri aynı demokratik ideale sahip olduklarından dolayı kendiliğinden oluşan bir ortak girişimi varsaymadığını vurgulamamız gerekir. Böyle bir girişim ancak bireylerin ve farklı grupların maruz kaldıkları adaletsizlik deneyimlerine ve bu deneyimlerin bir mücadele hattında ortaklaştırılmasıyla mümkündür. Honneth için bu ortaklaşmayı mümkün kılan toplumsal faktörler, tanınma talepleriyle adil dağıtım taleplerini birbirine bağlı bir biçimde ele almamızı sağlayan bu yaklaşımın çerçevesinde değerlendirilir. Dolayısıyla aynı zamanda bir adalet kuramı içerdiği savunulan tanınma perspektifinin bu adaletsizlik deneyimlerinden yola çıkması ve ardından da bu deneyimler arasında var olan güçlü bağı açığa çıkartması beklenir. Tanınma yaklaşımı toplumsal adalet kavramının dağıtımcı adalet kavramı altında ezilmesini engelleme (Bessone, 2006) yetisini adaletsizliğe yaptığı vurguya borçludur ve bu nedenle adaletsizlik

deneyimlerinin doğasını, içeriğini ve toplumsal yansımalarını iyi irdelemek zorundadır. Toplumsal ilişkilerin ahlaki niteliğinin yalnızca maddi kaynakların dağıtımıyla ölçülemeyeceği fikri çok önemlidir. Ancak tanınma ihtiyacının farklı seviyelerde nasıl kendini gösterdiği ve ifade edildiğinin anlaşılması ve bu süreçlerin kavramsallaştırılmasının ötesinde toplumsal adalet ile tanınma süreçlerinde olumsuz etkileri olan toplumsal olgular arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarabilmelidir. Bu anlamda toplumsal adalet mücadelesinin siyasi, kültürel ve iktisadi adalet taleplerini, dolayısıyla tanınma mücadelelerini ve adil dağıtım taleplerini, kapsayan demokratik bir kavram olarak kullanılabilmesi gerekir. Fraser'ın bu ihtiyaca yanıtı iki boyutlu bir yaklaşım iken Honneth'in buna yanıtı ise tanınmanın dağıtım sorunlarını içerdiği ve böyle bir ikiliğe gerek olmadığı yönündedir. Bu ikiliğin ortaya koyduğu uzlaştırılması zor noktalar dağıtım ve tanınma taleplerini içermeyi hedefleyen yeni yaklaşımların dikkate alması gereken sorunlar olduğunun kanıtıdır ve kuramda olduğu kadar pratikte de üstesinden gelinmesi gereken bir bariyerin varlığına işaret eder.

Adaletsizlik deneyimlerinden yola çıkarak, tanınma ve dağıtım taleplerini genel bir toplumsal adalet mücadelesi etrafında aynı zamanda siyasi bir mücadele olarak ortaya koyan böyle bir yaklaşım için, tanınmanın önündeki sosyo-politik engelleri ifade eden adaletsizlik deneyimine dair Honneth'in sağladığı düşünsel araçların nasıl geliştiğine bakılmalıdır. Bu alanda başta Emmanuel Renault'nun düşünceleri olmak üzere Honneth'in kuramına yapılan önemli katkılar söz konusudur ve Honneth'in başlattığı tartışma toplumsal hayatın çeşitli alanlarından yola çıkan farklı perspektiflerle zenginleşmektedir. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde böyle bir yaklaşımı ortaya koyabilmek adına öncelikle bu katkı ve tartışmaların sağladığı kaynaklardan da faydalanılmalıdır. Adaletsizlik kavramının nesnel ve deneyim kavramının öznel boyutu arasında bağ kurulabilmesi için adaletsizliklerin, adaletsizliğe maruz kalanlar tarafından birer deneyime dönüşmesi sürecinin aşamalarıyla anlaşılması gerekir. Ancak toplumsal adaleti, kapsamlı bir toplumsal mücadelenin ahlaki niteliği olarak kavrayabilmemiz için ihtiyacımız olan kavramsal araçları ararken öncelikle Honneth'in dağıtım sorunlarını tanınma kategorisi altında değerlendirmesine yönelik eleştirilere yer vermek yerinde olacaktır. Toplumsal kaynakların daha adil bir dağıtımı uğruna verilen mücadelenin de

aslında bir tanınma mücadelesi olarak kavranması gerektiği fikri¹¹⁸ (Honneth, 2001, s. 54), tanınma kuramlarına önemli katkıları olan Nancy Fraser'ın eleştirileriyle birlikte ele alındığında bizi çağdaş tartışmaların içine taşıyacaktır. Adaletin iki boyutu olarak dağıtım ve tanınmanın birbirine indirgenmeden ele alınması gerektiği tezi üzerinden tanınma etiğinin sınırlarını sorgulamamızı sağlayacak alt bölüm aynı zamanda tanınmayı merkezine bir alan bir toplum felsefesinin çok boyutlu bir “toplumsal adalet mücadelesi”ni kavramsallaştıran ve savunan bir yaklaşımı destekleyip desteklemediğini tartışmak açısından önemli bir imkân sunacaktır. Bu tartışmanın ardından, tanınmayı adaletsizlik deneyimi ekseninde düşünmenin, tanınmanın eksik boyutlarını tamamlamak için önemli bir perspektif sağladığını göreceğiz. Tanınmaya dair adaletsizlik deneyimlerini merkezine alan bir yaklaşımın tanınmayı özneler-arasılığın merkezine koyarken kurumların tanınmanın koşullarını nasıl etkilediğini gözden kaçırmaması gerekir. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü bu etkileri inceleyen ve kavramsallaştıran, geliştirmekte olan kuramsal çabaların bir savunusu ve bu çalışmalara bir katkı niteliğinde olacaktır.

3.1. ÇIKIŞ YOLU ARAYIŞLARI: İKİLİ VE ÇOKLU MODELLER

Özgürlüğün bireysel bir olgu olduğu düşüncesine olan yakınlığı modern adalet anlayışının özelliklerinden biridir. Öznelerin eşit biçimde kendi bireysel tercihlerinin peşinden gitmesi yönünde teşvik edilmesi gerektiği inancı Honneth'in de belirttiği üzere, bireyciliğin sivriltilmiş bir haline dönüşerek modern adalet kuramlarının içine sızmıştır. Buradan, adaletli sosyal ilişkilerin, bireyleri mümkün olduğunca kendi etkileşim eşlerinden bağımsız kılacak bir özbelirlenim biçimini geliştiren türden olduğuna dair tehlikeli bir görüş ortaya çıkar. Dağıtım paradigması bu tek taraflılaştırmanın en önemli sonucudur (Honneth, 2018, s. 61-62). Ancak dağıtım

¹¹⁸ Maddi kaynakların dağıtımı uğruna verilen mücadeleleri toplumsal grupların kendini gerçekleştirme seviyelerinin bir türevi olarak görme eğilimindeki Honneth için, tanınma ile dağıtım arasında birbirinin sağlamasını yapan güçlü bir bağ söz konusudur. Dağıtımcı adalet yurttaşlara eşit kendini gerçekleştirme fırsatının sağlanması için bir koşuldur. Bu eşit fırsat ise üretken bir demokratik toplumsal iş birliği ve toplumsal sorunların çözümü için gereklidir. Zurn, Honneth'in böylece, iktisadi dağıtımı devlet politikalarının alanına terk eden (Habermas'ınki gibi) prosedüral demokrasi kuramlarından ya da kimlik ve tanınmayı dağıtımcı eşitlik taleplerini tamamen görmezden gelecek şekilde kavrayan yeni toplumsal hareketlerin bakış açısından ayrıldığıнын altını çizer (Zurn, 2005, s. 98).

sorunları, tatmin edici bir adalet kavramsallaştırması için hayati önem taşısa da toplumsal adaleti dağıtım indirgemek büyük bir hatadır. Çünkü yalnızca maddi kaynaklara odaklanan bakış açısı aslında dağıtım modelinin (*pattern*) belirlenmesinde önemli bir pay sahibi olan toplumsal yapıyı ve kurumsal bağlamı göz ardı eder (Young, 1990, s. 15). Iris M. Young, dağıtım paradigmasının adalet kuramlarında ne denli yaygın olduğunu göstermek için egemen liberal dağıtım çerçevesine eleştirel yaklaşan düşünürler de bile nasıl öne çıktığını gösterir. Örneğin liberal adalet kuramlarının önerdiğinden daha eşitlikçi bir adalet anlayışı peşinde olduğunu savunan David Miller adaletin konusunu menfaat ve yükümlülüklerin bireyler arasında nasıl dağıtılması gerektiğinin belirlediğini yazar (Miller, 1976, s. 19). Bunun da ötesinde sosyalist ve Marksist gelenekten gelen Edward Nell ve Onora O'Neill açıkça sosyalist adaletle kapitalist adalet arasındaki farkın dağıtım ilkeleri olduğunu savunur (O'Neill, 1980). Benzer biçimde Kai Nielsen (1979; 1985) dağıtım odaklanan radikal eşitlikçi bir adaletin sosyalist ilkelerini geliştirir. Yine Michael Walzer (Walzer, 1983, s. 13-18), dağıtım paradigmasıyla ilişkisi muğlak olsa da toplumsal adaleti tartışırken, “sevginin adil dağıtımı” ifadesi örneğindeki gibi sürekli dağıtım dilini kullanır.¹¹⁹

Toplumsal yapıyı ve kurumsal bağlamı göz ardı etmesi dağıtım paradigmasının önemli bir eksiğidir. Ancak dağıtım mantığının toplumsal hayatın maddi olmayan unsurlarına da yayılarak genişlemesi asıl tehlikeyi doğurur. Dağıtım mantığının, uygulanması gereken alanların sınırlarını tanımaması adalet sorunlarının aldatıcı bir biçimde ele alınmasına neden olur. Toplumsal hayatın ‘şeyler’den ziyade kurallar ve ilişkiler bağlamında düşünülmesi gereken boyutlarını da şeyleştirir. Örneğin hakları sahip olunması gereken mülkiyet birimleri olarak kavrar. Oysa özsaygının dağıtımcı düzenlemelere indirgenemeyecek maddi olmayan koşulları barındırması gibi, maddi olmayan bu gibi özelliklerin edinilmesinde, kaynakların nasıl dağıldığı bir yana toplumsal hayatın ilişkiselliği ön plana çıkar. Örneğin özsaygının edinilmesi ya da eksik kalması insanların kendilerini nasıl tanımladıkları ve diğerlerinin onlara nasıl baktığı, zamanlarını nasıl değerlendirdikleri, etkinliklerinde sahip oldukları otonomi ve karar alma güçleri gibi unsurlarla yakından ilgilidir (Young, 1990, s. 27).

¹¹⁹ Miller, O'Neill, Nielsen ve Walzer'dan alıntılan (Young, 1990, s. 17-18).

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda adaletin çerçevesi Young'un da vurguladığı üzere, hiç şüphe yok ki dağıtım paradigmasının varsaydığından çok daha geniştir. Paylaşımı yapılması uygun bulunan, adaletin malzemesi olarak görülen metaların (Honneth, 2018, s. 66) dağıtım paradigmasını temel alan “egemen adalet teorisi”nce (Honneth, 2018, s. 59) çoktan belirlenmiş olmasının sebebi ise özerkliğin metalar üzerinden kavranıyor olmasıdır. Oysa Honneth'in savunduğu üzere:

“Paranın kullanımına sahip olmayı herhangi bir şekilde bir özgürlük imkânı olarak algılayabilmek için bir kişide peşinden gidilmeye değer amaçların çoktan oluşturulmuş olması gerekir. Meslek imkânlarının kişinin kendi yetilerinin gerçekleşmesinin yolları olarak kavranabilmesi için, kişi öncelikle kendi özellik ve yeteneklerinin bazılarını değerli ve gerçekleştirmeye değer olarak kavramış olmalıdır. Bu önkoşulların hiçbirisi sabitlenmiş bir metanın şekline sahip değildir. Bunlara ‘şeyler’ gibi basitçe ‘sahip olunamaz’. Bilakis, ilişkilerin içinde ve ilişkiler yoluyla öncelikle çabayla kazanılmak zorundadır. (...) Özerkliğe, daha ziyade ihtiyaçları, kanıları ve yetileri, gerçekleştirmeye değer olan öteki kişiler tarafından tanınma yoluyla, kendimizi özneler-arası bir varlık olarak anlamayı öğrendikçe ulaşıyoruz.” (Honneth, 2018, s. 67)

Egemen adalet kuramlarının prosedüralizmi bu ilişkiselliği hesaba katmadığı gibi adaleti metaların paylaşımıyla sınırlandıran bir alana hapseder. Tanınma kuramı ise Honneth'e göre yapısı itibarıyla çok farklıdır ve bu sınırlarla örtüşmez. Toplumsal ilişkilerin çok daha geniş bir yorumuna izin veren yapısıyla tanınma kuramı ahlaki sözcük dağarcığını aile içinde olduğu gibi iş yaşamı alanında ve toplumsal hayatın diğer alanlarında kullanabilir. Dağıtım paradigmasından farklı olarak tanınma, adaletin normatif gerekliliğini, bireylerin “özerk” hayat planlarının gerçekleşmesi için gerektiği düşünülen maddi kaynakların paylaşımıyla sonuçlanacak bir işbirliğinin koşulları üzerinden ifade etmez. Bunun yerine normatif gerekliliği deneyimsel fenomenler içinde arar, bulur ve ortaya çıkarır.

Ancak bu aynı zamanda, tanınmanın, egemen adalet kuramlarında dağıtımcı paradigmanın demokratik dayanağı olan prosedüralizmi¹²⁰ dayanak olarak kullanamayacağını gösterir. Farklı adalet talepleri ve toplumsal adalet mücadelesi için

¹²⁰ Prosedüralizm dağıtım ilkelerini, kuramcının dayatmasıyla değil, bireylerin demokratik koşullar içinde ortak tercihi olarak ifade etmeye yarayan yol ve yöntemler olarak anlaşılabilir. Örneğin Rawls'da başlangıç durumu hangi ilkelerin vatandaşlarca tercih edileceğine dair meşru çıkarımlara ulaşma ikanı sağlamasıyla bu işlevi görür.

gerekli motivasyonun hakiki kaynağını sorguladığımızda dağıtım-tanınma ikiliğinin farklı hipotezleriyle karşı karşıya kalırız. Şayet Marksist devrimci çerçevenin dışında düşünülürse dağıtım paradigmasının ortada yığılı toplumsal kaynaklar sepetinden daha fazla pay talep eden rasyonel ama makul bireylerinin tek çözüm yolunun uzlaşmak olduğunu kabul etmek gerekir. Dağıtımcı paradigma açısından prosedüral yapının ve devlete biçilen rolün bu uzlaşmayı sağlayacağı düşünülebilir. Ancak bireylerin ilkeler etrafında uzlaşacağına inanılsa bile ilkeler uygulanmaya başladıkça gerçek hayatta bu uzlaşmanın devam edip etmeyeceği tartışmalıdır. Rawls'daki düşünümsel denge ilkelere olan inancımızla gelişmeler karşısındaki yargılarımızın uyuşması için ikisinden birini gözden geçirmemize izin veren bir düzeltme mekanizması sunsa da bunun çağdaş adalet kuramlarının savunduğu demokratik ilkeyi yeterince sağladığı söylenemez. İlkelerin seçimi konusu tartışmanın daha önce değinildiği belirli toplumsal ilişkilerin koşullarıyla sınırlandırılmış bir başlangıç konumuna sıkıştırılmıştır. Herkesin bu ilkeleri kabul ettiği/edeceği düşünülerek demokrasi ilkesinin sağlanacağı düşünülebilir ne var ki ideal olmayan kuram bağlamında tartışıldığında ilkeleri kabul etmeyen azınlık sorunuyla karşılaşırız. Bu aşamada liberal eşitlikçiliğin demokratik ideali, adalet ilkelerini çoğunluğun görüşüne bağlı kalarak uygulamada tutan, azınlığa ise belli bir kendini ifade ve sınırlı bir itaatsizlik alanı sağlayan bir biçimde kavradığını görürüz.¹²¹ Tanınmada ise kendi kimlik gelişimini tamamlamak isteyen, bunun için eylem ve tercihleriyle onaylanma bekleyen, saygı görmeyi talep eden fakat bunun için diğerlerine muhtaç olduğunun bilincinde olan bireyler söz konusudur. Ancak bu, adalet felsefesi ile politik praksis arasında da kendini gösteren söz konusu gerilimi aşmak için yeterli olmayabilir. Adalet felsefesi Honneth'in deyimiyle maddi bir unsur olarak ilkeleri ortaya koyarken bunlar öncelikle kişisel, salt bireysel düşünülen bir özerkliğin güvencesiyle ölçüye vurulur. Fakat diğer taraftan da adaletin uygun ilkelerinin, yalnızca öznel-arası bir eşgüdümle ortaya çıktıkları biçimde, ortaklaşa bir istenç oluşumunun sonucu olarak düşünülebilmesi gerekir. Özgürlüğün koşullarının tartışmamız en önemli kaynak olarak kabul edilmesi ve en yüce normatif değer olarak ortaya konması bir yana söz konusu eşgüdüme ulaşılması için öngörülen demokratik idealin nasıl sağlanacağı da

¹²¹ Rawls “neredeyse adil toplumlar” olarak ifade ettiği, ideal olmayan yani aslında gerçekliğe yakın toplumsal durumlar için kabul edilebilir eylem biçimleri öngörür. Sivil itaatsizlik ve vicdani red gibi şiddet içermeyen bu eylem biçimlerinin meşruluğunu savunduğu bölümler için bkz. Rawls, 2017, s. 391-419.

düşünülmelidir. Günümüz toplumlarında kimliklerin çoğalması ve bunlar etrafında oluşan farklı ahlaki beklentilerin karşılıklı olarak ileri sürülmesinin tanınma mücadelelerinin kamusal alana çıkmasını teşvik ettiği savunulabilir. Hatta bu çoğulluk durumunu tanınma taleplerinin ifadesini bulması açısından bir fırsat olarak değerlendirmek bile mümkün görünmektedir. Zaten tanınma kuramının demokratik bir perspektifle bağ kurduğu noktalardan biri de bu bağlantıdır. Fakat dağıtım ve tanınma talepleri kuramsal tartışmalarda olduğu kadar pratik politik talepler ve mücadelelerde de çok farklı biçimlerde ifade edilir ve bunları bir arada düşünerek aynı çerçevede kuramsallaştırmak ya da talepleri ortak bir mücadele etrafında örgütlemek her zaman kolay değildir.

Fraser da dağıtım dilinin toplumsal adaletin ve adaletsizliğin tüm boyutlarını kapsamadığı konusunda Honneth ve Taylor'a katılır. Ancak bunun sadece tanınmaya odaklanan tek taraflı bir bakış açısı için de geçerli olduğunu ileri sürer. (Kötü) dağıtım *[(mal)distribution]* ve (kötü) tanınma *[(mal)recognition]* Fraser'a göre adaletsizliklerin birbirine indirgenemez iki temel eksenini oluşturur ve ilki ekonomik tabiiyeti ifade ederken ikincisi kültürel tabiiyeti ifade eder. Dağıtım ve tanınma ise bu adaletsizliklerin üstesinden gelmek için adalet kuramlarında benimsenen iki temel paradigma¹²² olarak karşımıza çıkar ve bu ayrım dört nokta ile tanımlanır (Fraser & Honneth, 2003, s. 12-15): Öncelikle Fraser'a göre, bu ayrımı netleştiren birinci unsur iki paradigmanın farklı adaletsizlik kavramsallaştırmaları kullanmasıdır. Dağıtım paradigması sosyo-ekonomik olarak tanımlanan ve toplumun iktisadi yapısında temellenen adaletsizliklere odaklanır. Düşük ücretle çalıştırılma, asgari maddi yaşam koşullarından mahrum olma gibi durumlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Tanınma paradigması ise kültürel olarak tanımlanabilecek, kökleri temsili, yorumsal ve iletişimsel toplumsal örüntülerde olan adaletsizliklere yönelir. Bununla kültürel tahakküm, tanınmama ve saygı görmeme, sayılmama gibi durumlar kast edilir. İkinci olarak adaletsizliklere karşı önerdikleri çözümler farklıdır. Dağıtım paradigmasında önlemler gelir dağılımını değiştirecek, iş bölümünün organizasyonuna etki edecek, özel mülkiyet sahipliğinin yapısını

¹²² Fraser'ın bu iki paradigmayı kamusal alanda ideal tipik talep kümelerini ifade edecek biçimde kullandığı belirtilmelidir. "Tanınma" ve "dağıtım"dan burada kast edilen Fraser'ın ifadesiyle (Fraser & Honneth, 2003, s. 11) felsefi paradigmalar (*philosophical paradigms*) değil sivil toplumdaki günümüz mücadelelerini işaret eden umumi adalet paradigmalarıdır (*folk paradigms of justice*).

değiştirecek, yatırım kararlarının alınma süreçlerini demokratikleştirecek biçimde olabileceği gibi ekonomik yapıdaki bazı düzenlemelere ilişkin de olabilir. Tanınma paradigmasında ise önlemler kültürel ya da sembolik değişimi hedefler. Değeri alçaltılmış kimlikleri ya da lekelenmiş grupların kültürel ürünlerini yeniden değerli hale getirmeye yöneliktir. Kültürel çoğulculuğun tanınması ve yüceltilmesi gibi biçimler olabilir ve herkesin toplumsal kimliğini etkileyecek biçimde temsil, yorum ve iletişim yollarının toplumsal dokusunu toptan dönüştürmeyi hedefleyebilir. Üçüncü fark “adaletsizliğe maruz kalan topluluk” kavramında kendini gösterir. Dağıtım paradigmasında adaletsizliğin özneleri sınıf ya da ona benzer topluluklar halinde kavranır. Piyasa ve üretim araçlarıyla ilişkisi bakımından ekonomik olarak farklılığı ifade eden bu kavramsallaştırma Marksist sınıf kategorileri olarak karşımıza çıkabileceği gibi “alt gelir grubuna dâhil olan yurttaşlar” söylemindeki gibi Marksist sömürüyle bağlantısız bir biçimde de ifade edilebilir. Tanınma paradigmasında ise adaletsizliğin kurbanları Marksçı sınıflardan çok Weberci statü grupları oluşturacak biçimde anlaşılır. Burada üretim değil tanınma ilişkileri çerçevesinde toplumdaki diğer gruplara göre daha az saygı, haysiyet ve prestije erişebilme açısından sıralanan gruplar söz konusudur. Daha az statü sahibi etnik grupları ifade edebileceği gibi günümüz konjonktüründe gey ve lezbiyenleri, kurumsallaşmış damgalanmanın yaygın etkilerinden mustarip olanları, farklı ve önemsiz addedilen ırksallaştırılmış (*racialized*) grupları, küçümsenen, cinsel olarak nesneleştirilen, sayısız biçimlerde aşağılanan kadınları ve elbette bu gruplardan birden çoğuna ait olanları kapsar. Dördüncü ayırım grup farklılıklarına dair farklı anlayışlardan türer. Dağıtım paradigması bu farklılıkları adaletsizlik olarak görür ve grupların kendine özgü özellikleri olmaktan çok adaletsiz ekonomi politikalarının toplumsal sonuçları olarak değerlendirir. Dolayısıyla hedef, bu farklılıkları tanımak şöyle dursun ortadan kaldırmak olmalıdır. Tanınma paradigmasının değerlendirmesi ise iki farklı yolla olur: Ya önceden var olan, yorum şeması vasıtasıyla değer hiyerarşisi kazanmış kötü huylu kültürel farklılıklar ya da hiyerarşik olarak değer kazanmalarından önce var olmayan, çağdaş olarak değer kazanmanın kendisiyle birlikte oluşan grup farklılıkları söz konusudur. Adaletin gereği ilk versiyonda değeri azaltılmış unsurların yeniden değer kazanmasını sağlamak anlamında grup farklılıklarını desteklemek olarak kavranırken, ikinci versiyonda farklılıkların gelişmesine sebep olan terimlerin yapı sökülmesine uğratılmasıdır.

Fraser'ın iki paradigmayı bu şekilde kavramsal spektrumun iki ucuna yerleştirmesinin sebebi adalet anlayışlarındaki değişimi ifade edebilmek için olduğu kadar cinsiyet gibi özelliklerin iki boyutlu bir toplumsal farklılığı ifade ettiğini gösterebilmek içindir. Sömürüye maruz kalan çalışan sınıfların durumunda yeniden dağıtım önlemleri gerektiren dağıtımcı adalet sorunları ile karşı karşıyayken ideal tipik olarak hakir görülen cinsiyet gruplarının durumunda tanınma politikaları gerektiren tanınma adaletsizlikleriyle karşı karşıyayızdır. Fraser iki boyutlu tabiiyet vaziyetindeki grupların ise her ikisine de ihtiyacı olduğunu ileri sürer (Fraser & Honneth, 2003, s. 19).

Ne var ki teorik olarak iki paradigmayı bütünleştirmek felsefi zorlukları beraberinde getirir. Fraser'ın dağıtım paradigmasına dair eleştirilerine yakından baktığımızda Honneth'inkilerle büyük ölçüde örtüştüğünü görürüz. Örneğin Fraser farklı insan gruplarının neye ihtiyacı olduğunun tespit edilmesi ve bu konuda kimin yetkili olduğu tartışmasının geç kapitalist toplumlarla birlikte Batı siyasal kültüründe kendine bir yer edindiğini savunur. Dağıtımcı paradigma adını verdiğimiz bu yaklaşımda haklar ve çıkarlar hakkındaki söylemle eklemlenen bir 'ihtiyaçlar üzerinden konuşma' (*needs talk*) hali ihtiyaçların yorumlanması önüne geçer. Bu tespit ve eleştiriden yola çıkan Fraser, söylemler ve yorumlama üzerine eğilerek ihtiyaçlara ilişkin taleplerin bağlamsal ve ihtilaflı karakterini ön plana çıkarır. Belirlenmiş ihtiyaçlara dair bu sorgulayıcı yaklaşımın sağladığı önemli bir avantaj vardır. Bu da çoğulcu olduğu kadar eşitsiz statü, iktidar ve kaynaklara ulaşım şansına sahip toplumsal gruplar olarak farklılaşmış, sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite ve yaş gibi eksenler etrafında bölünmüş günümüz toplumlarında ihtiyaçlar ve dolayısıyla adalet söylemlerinin hegemonik olan ve olmayan biçimlerini ayırt etmemizi sağlamasıdır. İhtiyaçların söylemsel anlamda 'siyasal' olabilmesi için aşması gereken temel depolitize edici alanlar vardır ve bunların tanımlanarak ortaya konması ihtiyaçlara ilişkin böyle bir sorgulama ile mümkündür (Fraser, 2006). Toplumsal adalet meselelerini 'siyasal' alandan 'ekonomik' ya da 'özel alan' meselelerine geçişinde farklı kamusalılıkların rolünü anlamamızı sağlar. Honneth de benzer biçimde egemen adalet kuramlarında ağırlığı hissedilen dağıtım paradigmasının siyasal olandan uzaklaşan bu yönüne dikkat çeker fakat bu kez ihtiyaçları kendine saygı ve farklılığının kabulüyle kimliğin tanınması bağlamında tanımlar. Ancak Fraser'a göre Honneth ve Taylor'un

kuramlarında tanınmanın kendini gerçekleştirme bağlamında kavranmasının doğurduğu bir soru işareti vardır: Her iki düşünür de sayılmamayı bir adalet sorunundan çok öznelliğin zarar görmesi ve öz-kimliğin aşınması sorunu olarak görürler (Fraser & Honneth, 2003, s. 28). Diğer taraftan bu yaklaşımın barındırdığı bir belli bir “iyi yaşam” anlayışı söz konusudur ve bu Kantçı ahlakın evreselliğinden ziyade Hegelci etik yaşamın öncüllerine atıfta bulunur. Fraser böyle bir yaklaşımın değer çoğulculuğunun modern koşulları altında savunulabilir bir tanınma modeli sunduğundan şüphelidir ve bunun yerine kendi tanınma modelini önerir.

Fraser’ın eleştirileri, Honneth’e, kendi kuramını geliştirirken yeterince aydınlatılmadan bırakılmış unsurları aydınlatması için bir fırsat sunmuş ve “çoklu bir adalet kuramı” (*plural theory of justice*) olarak tanımladığı yaklaşımını geliştirmesini sağlamıştır (Honneth, 2004). Dağıtım ve tanınma sorunlarının bütünleşik bir adalet kuramı çerçevesinde ele alınabilmesi önündeki engelleri tartışmaya açması bakımından Fraser ve Honneth arasındaki tartışma önemlidir ve bir çıkış yolu için iki yazarın yaklaşımları arasındaki farka daha yakından bakılması gerekmektedir.

3.1.1. Kimlik Modeli Olarak Tanınmanın Eleştirisi: Statü Modeli

Wendy Brown “çağdaş eleştirel kuram bize kimliğin sınırlar ve karşıtlıklar üzerinden kurulduğunu öğretmiştir” diye yazar ve ekler: Kimliğin oluşması sürecinde “dışarıyı içeriye inşa eder ve sonra kimlik olarak kendini doğuran bir varlıkta bu yaratımı gizler” (Brown, 2002, s. 556).¹²³ Bunun anlamı kimliklerin oluşması sürecinde aslında bir adaletsizliğin kurbanı olarak, kimliklerini inşa ederken keşfeden grupların bunu yaparken içinde bulundukları toplumda sınırları ve karşıtlıkları pekiştirmesidir. Bunun sonucunda yeni adaletsizlikler ortaya çıkar ve o grupların içinden belirginleşen sınır ve karşıtlıklara karşı başka kimliklerin ortaya çıkmasına doğru gidecek olan süreci tetikler. Kendini tekrar eden bu döngüde adaletsizlikler, tam da ona karşı grupları harekete geçiren dürtüleri teşvik eder ve bireyle grupların temas ettiği sivil toplum içinde iktidar ve adaletsizliğin bağlantısını ortaya koyar. Kimliklerin oluşması-oluşturulması sürecinde sınırların ve karşıtlıkların rol oynaması bu sınırların ve karşıtlıkların zaten önceden var olduğu anlamına gelebileceği gibi, bunların

¹²³ Çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

keskinleştirilmesi ya da yeni sınırlar ve karşıtlıklar yaratılabileceği anlamına da gelir. Dolayısıyla tüm tanınma kuramlarının karşılaştığı sorunlardan belki de en önemlisi farklı tanınma taleplerini rekabetçi ya da daha kötüsü çatışmalı bir hal aldığında ayırt edebilmektir (Lazzeri, 2009, s. 423).

Tanınmanın tartışmasız biçimde topyekûn onaylanmasına düşülen bu şerh Fraser'ın düşüncesinde tanınma siyasetinin salt bir kimlik modeline dönüşme riski taşıdığı görüşü üzerinden şekillenir. Fraser'ın tanınmaya yaklaşımı Honneth'in yaklaşımından farklıdır. Honneth için sayılmamanın adaletsizlik olarak yorumlanmasının sebebi bireyin kendini gerçekleştirmesi sürecini sekteye uğratmasıdır. Fraser içinse bunun sebebi bir toplumsal kaynak olarak gördüğü katılım eşitliğinin (*participatory parity*) önünde bir engel teşkil etmesidir. Adaletsizlikler toplumsal hayatta birbirimizle denkler olarak etkileşime girmemiz önünde engel teşkil ettiği için adaletsizdir. Fraser bu nedenle adalet kuramının çerçevesini çizirken katılım eşitliğini koşulsuz erişimimiz olması gereken bir temel etken, hatta en değerli toplumsal kaynak olarak değerlendirir. Bireyi günlük ekonomik sıkıntılardan kurtarmaktan çok daha fazla bir potansiyele sahip olan bu kavram onun için sosyo-ekonomik taleplerle, kimliğe dayalı tanınma taleplerini ve siyasi temsil beklentilerini kapsayabilecek bir kavramdır.

Fraser adaletsizliğin sadece iktisadi sistemin yapısına odaklanılarak tek yönlü olarak ele alınmasına karşıdır. Sorun ekonomik ve kültürel adaletsizliklerin adaletsizliklere maruz kalanlar tarafından iç içe geçmiş bir biçimde gerçekleşmesinin getirdiği bir sorundur. Örneğin eşcinsel olduğu için işinden olan ve iş bulmakta zorlanan bir kişinin yaşadığı adaletsizliğin, mağduriyetinin neticede maddi toplumsal kaynaklardan yeterli pay alamamaya bağlı olduğu düşünüldüğünde ekonomik bir adaletsizlik olduğu düşünülebilir. Ancak aslında önemli olan söz konusu adaletsizliğin köklerinin nerede olduğudur. Burada kökleri iktisadi yapıda değil heteroseksüelliğin geçerli norm, homoseksüelliğin ise bir sapkınlık ya da hastalık olarak değerlendirildiği cinsiyet ayrımcılığını üreten toplumsal-kültürel yapıda aramak gerekir. Doğru olan adaletsizliğin sonuçlarına bakarak kategorilendirme yapmak yerine köklerine bakarak yapmaktır. Yine de bunun anlamı bireylerin ya ekonomik ya da kültürel adaletsizliklerin kurbanı olabileceği değildir. Elbette ki her iki adaletsizlik biçimlerinden aynı anda

etkilenmek mümkündür. Fraser için kötü dağıtım (*maldistribution*) ve sayılmama (*misrecognition*) olarak kendini gösteren iki boyutlu adaletsizliklerin (*two-dimensional injustices*) hiçbiri diğerine bağlı bir olgu ya da diğerinin bir yan etkisi değildir. Her iki türlü adaletsizlik de biriciktir ve ayrıca ele alınmalıdır (Fraser, 2003, s. 19).

Kadınların erkeklerle eşit çalışma ve yaşam koşullarını talep ederken bir yandan da kadın olarak kültürel tanınma talep etmeleri yeniden dağıtım ve tanınma mantıkları arasındaki gerilimi gösterir. Fraser bu ikilemin post-sosyalist dönemin karakteristik bir özelliği olduğunu savunur. Post-sosyalist dönemde kimlik siyaseti öylesine önemli hale gelmiştir ki zaman için neredeyse tüm siyasi meseleler kimlik siyasetine dönüştürülmüştür. Fraser dağıtım ya da tanınma siyasetlerinden birinin diğerine üstün olduğunu savunmaz aksine ikisinin birbirinin yerini tutmayacağı ve dolayısıyla birbirinden ayrı olarak ele alınması edilmesi gerektiğini savunur. Farklı türden toplumsal adaletsizliklere yanıt üreten bu siyasetler açısından sorun birinin baskın hale gelerek diğerinin yerini almasıdır. Post-sosyalist dönemde olan şey tanınma siyasetinin dağıtım siyasetini siyasi ajandanın dışına itmesiyle ya da tanınmanın inkârıyla ilgili olmayan adaletsizliklere de uygulanmasıyla tanımlanan, Fraser'ın "yer değiştirme sorunu" (*displacement problem*) olarak adlandırdığı durumdur (Fraser, 2000, s. 108). Diğer taraftan bu değişim, kültürel ve iletişimsel etkileşimin yoğunlaştığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Göç ve küresel medya akışının hız kazandığı bu süreçte kültürel biçimler çoğalmış ve melezleşmiştir ve ne yazık ki bu, grup aidiyetlerinin saygın bir biçimde etkileşime geçtiği bir dönüşüm değil grup kimliklerini basitleştiren ve şeyleştiren bir süreç olmuştur. İşte bu şeyleşme sorunu, (*problem of reification*) grup kimliklerinin ayrılıkçılığı, tahammülsüzlüğü, şovenizmi, ataerkilliği ve otoriterliği körüklediği bir olguyu ifade eder (Fraser, 2000, s. 108). Belki de ekonomik eşitsizliklere alan açan yer değiştirme sorunundan bile daha tehlikeli olan bu şeyleşme sorunu tanınma siyasetinin, insan haklarının ihlali ve yönetmeye niyetlendiği antagonizmaların sabitlemesi gibi aşırı derece olumsuz sonuçlara neden olabileceğini gösterir.

Tanınma siyasetinin tarihte kat ettiği yolu düşünerek Fraser'ın ilk kuşak ve ikinci kuşak tanınma hareketleri arasında yaptığı ayrım tanınma anlayışındaki bu

olumsuz yöndeki değişimi ifade eder. Tanınma siyasetine dair kimlik modeli olarak adlandırdığı model (*identity model*) ona göre, Hegelci tanınma şemasının kültürel ve politik alana aktarılmasının sonucudur ve destekçilerinin büyük bölümü ekonomik eşitsizlikler konusunda sessiz kalırlar. Sayılmamanın ya sadece kültürel zararlarını görür, yeniden dağıtım sorunlarını görmezden gelirler ya da kültürel adaletsizliklerle ekonomik adaletsizlikler arasında bir bağ olduğunu kabul etmelerine rağmen bu bağlantının karakterini yanlış anlarlar (Fraser, 2000, s. 111). Bu kültürelci toplum yorumu dağıtım sorunlarını sayılmamanın yan etkileri olarak kavramaya meyillidir. Örneğin sınıfsal baskıyı proleter kimliğinin kültürel değersizleştirilmesinin üst yapısal etkisi olarak değerlendirirler. Dolayısıyla kimlik modeli olarak tanınmanın Fraser'ın daha önce tespit ettiğini vurguladığımız yer değiştirme sorunu ile ilgisi ortadadır. Bununla birlikte kendi kendini oluşturan ve ifade eden otantik bir kolektif kimliğin altını çizerek verili grup kültürüne uygun davranmak konusunda bireylere ahlaki baskı yaparak kimliğin şekleşmesini de tetikler. Kültürel farklılaşma ve deneysellik sadakatsizlik olarak görülmesi bile kesinlikle cesaretlendirilmez. Toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve sınıf oluşumlarına dair grup içi farklılıkların keşfine dair çabalar olumlu karşılanmaz. Hatta bu durum ironik bir biçimde sayılmama deneyimlerine vesile olabilir. Grup içinde temsil gücüne erişimi hedefleyen iktidar mücadelelerinin önü alındığı için hâkim fraksiyonların iktidarı maskelenir ve grup içi tahakkümün yolu açılır. Fraser bu durumun kolaylıkla cemaatçiliğin baskıcı biçimlerine dönüşebileceği, konformizme yol açabileceği, tahammülsüzlük ve ataerkiyi kuvvetlendirebileceği uyarılarında bulunur (Fraser, 2000, s. 112).

Ne mutlu ki tanınmanın mümkün olan tek modeli bu değildir. Bu modele karşı Fraser, tanınmayı bir adalet meselesi olarak kavrayabilmemizi sağlayacak statü modelini (*status model of recognition*) önerir. Toplumsal aktörlerin görelî durumları üzerindeki etkilerini kavramak adına kültürel değerlerin kurumsallaşmış biçimlerinin incelenmesi bu modelin çıkış noktasıdır. Aktörlerin toplumsal hayatın çeşitli alanlarında denkler olarak kabul görmesi karşılıklı bir tanınmanın (*reciprocal recognition*) ve statü eşitliğinin (*status equality*) olmazsa olmaz koşuludur. Kültürel değerlerin kurumsallaşmış kalıpları bu koşulu sağlamadığında, yani kimi aktörleri aşağı, dışlanmış ya da tamamen öteki olarak değerlendirdiğinde veya görmezden geldiğinde sayılmama ya da statü

tabiiyetinden söz ederiz. Statü modelinde kimlik modelinden farklı olarak tanınmama, psişik bir deformasyon ya da etik kendini gerçekleştirme bir engel değil, kurumsallaşmış bir tabiiyet ilişkisi ve dolayısıyla adaletin açıkça ihlali anlamına gelir. Burada adaletsizliğe maruz kalanların çektiği acı denk olmayan öznellik durumu ya da bozulmuş kimlik yapısından dolayı değil doğrudan diğerleri tarafından değersizleştirilmiş olmanın acısıdır (Fraser & Honneth, 2003, s. 29). Dolayısıyla statü modelinin yanlış olanı kişisel ya da kişiler arası psikolojide değil toplumsal ilişkilerde aradığını ileri sürer ve bu Fraser’a göre Honneth ve Taylor’unkine nazaran kendi modeline önemli bir avantaj sağlar. Üstelik statü modelinin bir başka avantajı daha vardır. Herkesin eşit öz-sayıya hakkı olduğu iddiasıyla arasına mesafe koyar. Fraser’a göre özsaygı, Honneth’in düşüncesinde ahlaki olarak korunması gereken bir kavram olarak anlamını yitirir ve bu yine, tanınmanın kendini gerçekleştirme düşüncesi bağlamında ele alınmasından kaynaklıdır. Bunun yerine adil fırsat eşitliği koşulları altında herkesin özsaygıyı aramaya hakkı olduğunu savunmak gerekir. Bu aynı zamanda, kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının dışılığı, beyaz olmamayı, homoseksüelliği ve onunla ilişkili olan her şeyi değersizleştirdiğinde bu koşulların sağlanmadığını savunmak demektir. Sonuç olarak Fraser için sayılmamayı adaletin ihlali olarak anlamamızı sağlayan statü modeli tanınma talepleriyle yeniden dağıtım taleplerini de bir arada ele alabilmemizi sağlar (Fraser & Honneth, 2003, s. 32-33) ve bu onun güçlü yanını oluşturur.

Buradan yola çıkan Fraser dağıtım ve tanınma paradigmalarından birini seçerek diğerini reddetmeyi doğru bulmaz ve daha geniş bir çerçevede ikisini de kuşatan iki boyutlu bir adalet anlayışı benimser (*two-dimensional conception of justice*). Bu yaklaşımın özünde daha önce sözü edilen katılım eşitliği ilkesi yer alır. Buna göre adalet toplumun tüm (yetişkin) bireylerinin denkler olarak ilişki kurabilmesini sağlayan toplumsal düzenlemelerin yapılmasını gerektirir. Katılımcı eşitliğin mümkün olabilmesi için en az iki koşulun sağlanması ise şarttır. İlk maddi kaynakların dağıtımı katılımcıların bağımsızlıklarını ve “seslerini” teminat altına alacak biçimde gerçekleşmelidir. Fraser bunu nesnel koşul (*objective condition*) olarak tanımlar. Katılım eşitliğini engelleyen ekonomik bağımlılık biçimlerinin ve eşitsizlik seviyelerinin oluşmasını engelleyen bu koşul yoksunluğun, sömürünün ve büyük gelir,

zenginlik ve boş zaman eşitsizliklerini kurumsallaştıran toplumsal düzenlemelerin önüne geçer. Ancak kimilerinin diğerleriyle denklemler olarak ilişki kurmasını engelleyen bu gibi farkların engellenmesi tek başına yeterli değildir. Bu nedenle özneler-arası koşul (*intersubjective condition*) olarak adlandırılan ikinci bir koşul gereklidir. Kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının tüm katılımcılar için eşit saygıyı ifade etmesi ve toplumsal haysiyetin edinilmesinde fırsat eşitliğini temin etmesi gerekir. Bu koşul ise kimi insan kategorilerini ve özellikleri sistematik olarak değersizleştiren kurumsallaşmış normlara geçit vermez ve bu sayede insanları etkileşimde tam bir taraf olma statüsünü elinden alan ayrımcılıklara ya da farklılıklarının tanınmaması durumlarına karşı korur (Fraser & Honneth, 2003, s. 36-37).

Katılım eşitliğinin sağlanması için bu koşullar önemliyken Fraser meşru taleplerin meşru olmayanlardan nasıl ayrılacağıyla da ilgilenmek gerektiği görüşündedir. Bu noktada da katılım eşitliğini bir kriter olarak devreye sokar ve dağıtım ya da tanınma taleplerini dile getirenlerin mevcut düzenlemelerin katılım eşitliği önünde engel teşkil ettiğini ve arzu ettikleri toplumsal değişimin katılım eşitliğini kuvvetlendireceğini göstermeleri gerektiğini ileri sürer (Fraser & Honneth, 2003, s. 38). Katılım eşitliğinin normlarının nasıl belirleneceği ise Fraser'ın modelini tamamlayan demokratik unsur gündeme getirir. Katılım eşitliğinin normları buna göre diyalog ve muhakeme ve demokratik işleyiş içindeki bir kamusal tartışma içinde belirlenmelidir. Bu tartışmalarda katılımcılar kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının katılım eşitliği üzerindeki olumsuz etkilerine dair görüşlerini ve çözüm önerilerini beyan ederler. Ancak bunu yaparken başka eşitsizlikleri körüklememeleri gerekir. Bu diyalojik yaklaşım (*dialogical approach*) kimlik politikalarında karşımıza çıkan popülist söylemlerle zıtlık halindedir ve kendini gerçekleştirme kuramlarında kendini belli eden otoriter görüşlere tamah etmez. Fraser için bu, adaletin neyi gerektirdiği konusunda bir felsefe uzmanına monolojik bir hak tanıyan (*monological vesting*) ve onun da insanın gelişimi için neye ihtiyacı olduğuna karar verdiği bir düşünce yapısından farklı bir yaklaşım sunar (Fraser & Honneth, 2003, s. 43). Fraser bu yaklaşımın da belli bir zorluk barındırdığının farkındadır. Bu yaklaşım, demokratik bir tartışmada kendini ifade edebilmenin en başta bir kamusal edim olarak katılımcılar için katılım eşitliği koşullarının sağlanmış olmasına bağlıdır. Bunun da adil bir dağıtım ve karşılıklı bir

tanınmaya bağılı olduğu dikkate alındığında katılım eşitliği ile onu sağlayacak demokratik tartışmanın bir döngüsellik içine girdiği anlaşılır. Ancak Fraser'a göre bu döngüsellik hiç de kısır değildir ve demokratik bir perspektiften anlaşıldığında adaletin kendine dönüşlü (*reflexive*) karakterini yansıtır (Fraser & Honneth, 2003, s. 44). Adalet Fraser'a göre yukarıdan dayatılan bir ihtiyaç olarak anlaşılmamalıdır. İşte tam da bu nedenle söz konusu döngüsellik kuramsal olarak ortadan kaldırılmaya çalışılmamalı toplumsal gerçekliğin dönüşümüyle pratik içinde aşılmalıdır. Adaletle dair birçok söylem ve teori yapısı itibariyle muhafazakârdır. Var olan toplumsal kaynaklara adil ulaşımı teminat altına almaya çalışırken bu kaynakların doğru kaynaklar olup olmadığını sorgulamaz. Fraser diyalojik yaklaşımın bu muhafazakâr eğilimi bertaraf edebileceğini düşünür.

Katılım eşitliği ilkesi etkileşim halindeki tüm (yetişkin) tarafları kapsamaması ve insanların eşit ahlaki değerini kabul etmesi bakımından evrensel özellikler taşıdığı ortadadır (Fraser & Honneth, 2003, s. 45). Ancak tanınma söz konusu olduğunda bireysel bir tanınma mı yoksa grup tanınmasının mı öne çıkarılacağı konusu yine de tartışmalı kalır. Fraser bu noktada pragmatik bir tutum sergilemek gerektiğini savunur. Buna teorik olarak genel geçer bir cevap vermek yerine sayılmayan insanların toplumsal hayata denkler olarak katılabilme ihtiyaçları doğrultusunda karar verilmelidir. Örneğin ırksal bir ayrımcılığa maruz kalarak bu ihtiyaçlarından mahrum kalan insanların durumunda ayrımcı politikalar ve söylemler karşısında ırksal olmayan bir yurttaşlık kategorisi altında evrensel bir tanınma talep etmek yaşanan toplumsal adaletsizliği dindirebilecek doğru tanınma ifadesi olacaktır. Ancak sayılmamanın kimi katılımcıların farklılıklarının tanınmamasından kaynaklandığı durumlarda ise adaletsizliklerin tedavisi kişi ya da grupların farklı özelliklerinin tanınmasıdır (Fraser & Honneth, 2003, s. 46). Görüldüğü üzere bu pragmatik bakış açısı tanınmaya dair değişken bir yaklaşım sunarken aynı zamanda tanınmayı, kişisel tanınma taleplerinden grup tanınmasına hatta belli durumlarda yurttaşlık kategorisini kapsayacak kadar genişletilebilen bir anlama kavuşturur. Honneth'in tanınmayı herkesin farklılıklarının tanınması olarak kavradığını ileri süren Fraser için bu, neden tüm toplumsal farklılıkların değil de sadece bazılarının tanınma taleplerine dönüştüğü ve neden bunların hepsinin değil sadece bazılarının ahlaki olarak meşru olduğunu açıklayamaz. Kimlerin hangi bağlamlarda nasıl bir

tanınmaya ihtiyacı olduğu, katılım eşitliği açısından karşılaşılan engellerin doğasına bağlı olarak değişir ve soyut bir siyasi görüş ile belirlenemez. Böyle bir görev ancak normatif olarak yönlendirilmiş, adaletsizliklerin üstesinden gelmeyi hedefleyen bir pratik niyetle donanmış eleştirel bir toplum kuramı yardımıyla başarılabilir (Fraser & Honneth, 2003, s. 47).

Görüldüğü üzere, Fraser'ın kültürel bağlamlarda ekonomik alt metinleri ve ekonomik bağlamlarda kültürel alt metinleri okumaya yarayan, her pratiği ekonomik ve kültürel olarak iki farklı perspektiften değerlendirmeye tabi tutan perspektifçi düalizmi (*perspectival dualism*) dağıtım ve tanınmayı sırasıyla ekonomik ve kültürel alanlara hapsedmeden yorumlamayı hedefler (Fraser & Honneth, 2003, s. 63). Ancak yine de Fraser'ın analitik yaklaşımının birçok bakımdan liberal çerçeveyi sorgulamayı ihmal ettiğini ya da tercih etmediğini düşünmemiz için geçerli sebepler vardır. Öncelikle dağıtım ve tanınma taleplerinin bu denli analitik bir ayrıma tabi tutularak düşünülmesi adaletsizliğin de ikili bir yapıda kavranmasına neden olur ve bu, örneğin ekonomik yeniden dağıtım taleplerinin tüm toplumsal itibarsızlaştırılma deneyimlerinden bağımsız olarak kavranması anlamına gelir. Diğer taraftan farklı dağıtım ve tanınma taleplerinin katılım eşitliği kriteri üzerinden meşruiyetini ispat etmesi gerekliliği gerçekten liberal “talep siyasetine”¹²⁴ özgüdür ve dayanışmayı göz ardı eder. Fraser için önemli olan taleplerin meşruiyetidir ve bu katılım eşitliği ilkesine uygunluğa göre değerlendirilir. Ancak kamusal tartışma alanının herkesi kucakladığını düşünmemiz için bu alanın ilkece herkese açık olması, kimseyi dışlamaması yeterli olamaz. Özsaygısı, itibarı, haysiyeti zedelenmiş bireylerin kendi dertlerini ifade edebilmeleri için öncelikle bu yitirilen özellikleri geri kazanmaya başladıkları örgütlenme alanlarına ihtiyaç vardır. Ancak tanınma mücadelesinin kendisi, ortak tanınma taleplerinden yola çıkan bireyleri

¹²⁴ “Talep siyaseti”ni, Zeynep Gambetti'nin (Gambetti, 2009, s. 150-151) kullandığı biçimiyle siyasal liberalizme içkin bir çelişkiden kaynaklanan devlet-birey ilişkisinin yapısını ifade etmek için kullanıyoruz. Bu yapı, Hobbes'un toplumsal sözleşmesinde betimlendiği şekliyle bireylerin güvenlik arayışı nedeniyle yetkiyi üst bir merci olarak konumlanan devlete devretmeleriyle oluşur. Fakat sözleşmeden sonra belirleyici olan artık birey değil, devlettir. Böylece devlet ve birey arasındaki hiyerarşik yapı, bireylerin devletten talep ettiği bir siyasal alan açmıştır. Talep siyaseti on dokuzuncu yüzyıldan itibaren toplumsal mücadelelerin hem zemini hem de sınırlarını oluşturmaktadır. Günümüzde siyasal iktidarlar açısından bir toplumsal hareketin meşruiyeti, talep dilini benimsemesiyle ölçülmektedir. Bir toplumsal mücadelenin “zararlı” ve “tehlikeli” kategorisinden sıyrılıp demokratik sınırlarda tanınması, kendini siyasal iktidarın diline tercüme edebilmesiyle bağlantılı görünmektedir. Bu anlamda talep siyaseti, kamusal alana çıkmayı başaramayan adaletsizlik deneyimlerini kapsayamadığı gibi bunların yeniden üretilmesine de engel olamaz.

bir araya getirerek yitirilmiş nitelikleri yeniden kazanmaya başlamalarını sağlayabilir. Kamusal tartışma alanına çıkararak eşit katılım hakkı talep etmek de elbette bu mücadelenin bir parçasıdır. Ancak farklı tanınma mücadelelerinin başarıya ulaşma şansı öncelikle haklı olduklarını ispat edebilmelerine değil mücadelelerini bir üst noktaya taşıyacak dayanışma ile ilgilidir. Honneth için olduğu gibi Fraser için de tanınma karşılıklı olmalıdır. Fakat Fraser'ın dağıtım ve tanınma taleplerini çatışan ve rekabetçi bir perspektifte ele alması bu dayanışmacı boyutunu gölgeler. Aksine Honneth için tanınma tanım gereği karşılıklıdır ve diğerini dışlayarak tek bir tarafın ulaşabileceği rekabetçi bir kategori olarak düşünülmez.

Adaletsizlikleri mahkûm eden bir kuramın mücadeleyi toplumu değiştirici ve dönüştürücü politik bir hatta örgütleyebilmeyi normatif olarak savunması gerektiği düşünülürse belli bir iyi yaşam anlayışı olmaksızın çağdaş adaletsizlikleri eleştiriye tabi tutması mümkün değildir. Tanınmanın sağladığı ahlaki araçlar adaletsizliklerin birer deneyim olarak kavranmasına müsaade edecek biçimde olmalıdır ve bu mücadele içinde kişi ya da grupların yanı başındaki bir adaletsizliğe (örneğin açıkça aşağılama, hor görme ve dışlamaya maruz kalan bir grubun) kayıtsız ya da tepkisiz kalmasının ahlaki olarak savunulamaması gerekir. Bir tanınma kuramı bunun sebebinin toplumsal patolojilere maruz kalan kişi ya da grubun kimlik oluşturma sürecini sağlıklı bir biçimde tamamlayamaması olarak açıklayabilir. Fakat yine de şayet katılım eşitliği gibi bir kritere göre değerlendirilmeyecekse dayanışmayı güçlendirmeyen kimliklerin varlığı ve gelişmesi karşısında eleştirel kuramın nasıl bir tutum takınması gerektiğinin açıklanması gerekir. Kuramın açıklayıcılığı ona tanınma mücadelesi içinde “sakatlanmış” kimlik anlayışlarının ortaya çıkması veya çatışarak yok olmasını izah etmesini sağlayabilir ama normatifliğin burada nasıl işleyeceği sorusu hala geçerliliğini korur. İçinde dönüştürücü güçler barındırmasına rağmen tekilleştirici ve otoriter eğilimler de barındıran hareket ve mücadeleleri tarihsel olarak nasıl konumlandığını izah etmesi gerekir. Bu noktada Honneth için haktan değer vermeye geçen seviyeleri doğal ya da tarihsel olarak sıralı süreçler olarak değil gel-gitleri olan değiştirici-dönüştürücü süreçler olarak görebilmemiz gerekir. Gerekli direniş araçlarının yokluğunda, geliştirilememesi ya da yitilmesi durumunda adalet mücadelelerinin

politik karakterini yitirerek sınıf çıkarlarına hapsolan ya da kimliklere hapsolan bir seviyeye gerilemesi mümkündür.

Günümüz toplumsal adalet taleplerini eleştirel toplum kuramı bünyesinde kapsayacak bir yaklaşım peşindeki Fraser gibi Honneth de bu projenin maddi ve kültürel boyutları olduğunun farkındadır. Ancak Fraser'ın aksine Honneth, bu ortak çerçevenin yalnızca tanınma bağlamında çizilebileceğini ileri sürer. Bu bölümü takip eden alt bölüm, Honneth'in bu projeyi geliştirirken sözünü ettiğimiz zorluklarla nasıl başa çıkmaya çalıştığını anlamamızı sağlayacak ve tanınmanın bir adalet kuramı olarak nasıl kavranması gerektiği üzerine sorgulamamızı derinleştirecektir.

3.1.2. Çoklu Bir Adalet Kuramının Ana Hatları

Tanınmanın açık bir biçimde adalet kuramlarının eleştirisi için kullanması Honneth'in düşüncesinde önemli bir aşamadır. Toplumsal adalete dair “egemen düşünce” olarak nitelendirdiği, metaların paylaşımı ilkelerine saplanıp kalan bakış açısının yerine “simetrik tanınma ilişkilerinin üretilmesinin ölçütlerine doğru” yönelen bir toplumsal adalet anlayışı geliştirmek gerektiğini savunarak (Honneth, 2018, s. 9) kendi kuramında adaleti merkezi bir konuma yerleştirir. Fraser'in savunduğunun aksine bu ona göre, verili emek organizasyonunun sorunsallaştırılmasını engellemez. Ayrıca hangi sosyal tanınma biçimlerinin bugün dolaylı olarak sosyal tahakkümün güçlenerek sabitlenmesine katkıda bulunduğu sorusunu sormamıza engel teşkil edecek bir durum da yoktur.

Axel Honneth'in Fraser'a yanıtı “Yeni Toplumsal Hareketler”¹²⁵ bağlamında gelişen kimlik siyasetinin, tanınmanın yalnızca “kültürel tanınma” şeklinde yorumlanmasına neden olan bir görüşü tetiklediği ve Fraser'ın da tanınmayı böyle sınırlı bir bakış açısıyla ele aldığı eleştirisiyle başlar. Yeni Toplumsal Hareketler'in sebep olduğu düşünülen kültürel dönüm noktası (*cultural turn*) sadece kimlik

¹²⁵ Yeni Toplumsal Hareketler kavramı, özellikle 1970'lerden itibaren sınıf temelli mücadelelerin yerini kimlik talepleri etrafında dile getirilen hak arayışlarının aldığı bir dönüşümü ifade etmek için kullanılmaktadır. Kavramın kullanımı, iki eksen etrafında belirginleşen tartışmaları beraberinde getirmiştir: Birincisinde, sınıfın mücadele eden özne niteliğini kaybettiğini belirtmek ve bu dönüşüme sebep olan sosyo ekonomik koşullar ile paradigma değişikliğini açıklamak için kavrama başvurulur. İkincisinde ise eski-yeni karşıtlığı, hem sınıf mücadelelerin yapısını hem de 1970'lerle birlikte siyasallaşan alanların özgünlüğünü silikleştirdiği için eleştirilir.

hareketlerinin tanınmayı yanlış bir biçimde yorumlamasına değil siyasi düşüncenin de penceresinin daralmasına sebep olmuş görünmektedir. Burada ciddi bir tehlike söz konusudur. Günümüz toplumsal hareketleri ve eleştirel toplum kuramının birlikteliği ile toplumsal acı ve ahlaki hoşnutsuzluk, “tanıtım meraklısı örgütlerce” (*publicity-savvy organizations*) siyasal kamusal alanda çoktan görünür hale gelmiş olanın sadece bir parçası haline indirgenir. Bu durumda siyasi-ahlaki çatışmalar, yalnızca kitle iletişim araçlarının süzgecinden geçmeyi zaten başarabilmiş olan deneyimlerin ahlaki olarak makbul olduğu ve kamusal dikkatten yoksun olanların ise taleplere dönüştürülemediği verili toplumsal koşullarda, sınırlı bir biçimde kavranır (Fraser & Honneth, 2003, s. 115-116). Eleştirel toplum kuramının normatif çerçevesinin meşruiyetini öncelikle bir toplumsal hareketin siyasi amaçlarını ifade edip edememesine bağlayan bu düşünceye Fraser’da da rastlanır. Honneth bunun akla şu soruyu getirdiğini yazar: Ya belli bir zamanda, beklenmedik sebeplerden dolayı siyasal kamusal alanda dağıtım sorunları herhangi bir rol oynamaz hale gelirse ne olacaktır? Dağıtım talepleri kuramın ahlaki dağarcığından tamamen çıkacak mıdır? Honneth’e göre bu soruların malum yanıtı, toplumsal hareketlerin siyasi ifadelerinden bağımsız olarak kuramın, toplumsal hareketin varlığını önceleyecek bir terminolojiye ihtiyacı olduğunun kanıtıdır (Fraser & Honneth, 2003, s. 117).

Ayrıca kimlik mücadelelerinin ön plana çıktığı Amerikan deneyimi dışında Fransa, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde “geleneksel” emek politikası, toplumsal refah ve çevre sorunlarının kamusal siyasal alandaki tartışmaları şekillendirme noktasında hala daha önemli olduğunu gösterir. Bugün sadece “kültürel” tanınma mücadeleleriyle karşı karşıya olduğumuz iddiası en başta kamusal siyasal alanın eşiğini aşamamış gündelik sefaletin¹²⁶ (*everyday misery*), toplumsal yoksunluk ve acıların dikkate alınmaması anlamına gelir. Gündelik hayatın içinde türlü toplumsal acılara maruz kalan insanların mücadelesi kamusal arenada kabul gören ırkçılık karşıtı,

¹²⁶ Honneth burada, başta Pierre Bourdieu olmak üzere birçok yazarın birlikte kaleme aldığı *Dünyanın Sefaleti* (Bourdieu, 2015) adlı ortak çalışmaya göndermede bulunur. Özellikle beraberinde toplumsal dışlanmayı getiren sınırlı iş niteliklerine sahip çocuklu bekâr annelerin, uzun dönem işsiz kalanların, bir dönem itibarlı işlere sahip olup da sonrasında teknolojik ilerlemeler neticesinde gereksiz bulunarak işten çıkarılanlar ile benzer durumdakilerin yaşadığı toplumsal acılara dikkat çeker ve bu insanların direnme biçimlerinin kamusal siyasal alanda tanınan toplumsal çatışma biçimleri olarak kabul görmediğinin altını çizer (Fraser & Honneth, 2003, s. 119).

feminist, ekolojist ya da benzer kabul gören hareketlerin içinde yer almadıkça siyasal tartışmadan dışlanmaya mahkûm bırakılır. Üstelik dağıtım ve tanınma taleplerini toplumsal hareketlerin ifadesini bulduğu bir kamusal alan çerçevesinde düşünmenin tek tehlikesi bu da değildir. Günümüz toplumsal hareketlerinin içinde değer yargılarının tanınmasını isteyen gruplar yalnızca feministler ve marjinal azınlıklar gibi barışçıl gruplar değil, aynı zamanda aşırı sağcı neo-naziler, kökten dinci gruplar da kimlik siyaseti yürütürler (Fraser & Honneth, 2003, s. 121).

Tanınma mücadeleleri sıkça ifade edildiğinin aksine post-sosyalist dönemin koşullarının ortaya çıkardığı mücadeleler değildir. Yanlış olan, kimlik siyaseti olarak tanınmanın sadece kültürel boyutunun ön plana çıkartılmasıdır. Geçmişteki, örneğin geç on dokuzuncu yüzyıldaki direnişlerde karşımıza çıkan tanınma mücadelelerinin sadece ekonomik amaçları olduğunu düşünmek çok yanıltıcı olur. Fraser'ın Taylor'un ortaya koyduğu tarihsel şemayı kabul ederek çıkar temelli yasal siyasetle (*legal politics*) kimlik siyaseti arasında tarihsel bir kutuplaştırmaya gitmesi kültürel tanınma mücadelelerini hatalı bir biçimde yeni bir olgu olarak değerlendirmesine sebep olur (Fraser & Honneth, 2003, s. 124). Kapitalist toplumlardaki siyasi çatışmanın tarihini çıkar temelli hareketlerden kimlik yönelimli olanlara ya da eşitlik arayışından fark arayışına doğru yorumlamak doğru değildir. On dokuzuncu yüzyıl işçilerinin, özgürleşme mücadelesi veren kadınların, 1920'lerde Afro-Amerikalı siyahilerin verdikleri mücadelelerde, yaptıkları eylemlerde aşağılanma ve itibarsızlaştırmaya karşı "onuruna sahip çıkma" gibi kavramsallaştırmaların bu mücadelelerin ahlaki dağırcığında yer ettiğini görebiliriz. Bu tanınmanın kimlik çatışmalarının yeni bir etabı şeklinde tarihsel olarak sınırlandırılmayacağını gösterir. Tanınma kuramı Honneth'e göre, yeterince ayrıntılı olarak ele alındığında dağıtımcı adalet sorunlarını normatif kategoriler olarak tanımlayan ve içeren özelliğindedir.

Dağıtım çatışmalarını tanınma mücadelesi içinde ifade edebilmek için Honneth, öncelikle burjuva-kapitalist toplumların tanınma düzeni olarak tanımladığı şemayı izah etmek gerektiğini ileri sürer (Fraser & Honneth, 2003, s. 138). Ancak kapitalist toplumlarda tanınmanın ne ifade ettiği üzerine ve tanınmanın çıkarlardan daha güçlü bir motivasyon olarak düşünülmesinin ne anlama geldiği anlaşılmalıdır. Bunun

anlamı tanınma kuramında deneyimsel fenomenlerin doğurduğu ahlaki motivasyonların önemli olduğunu bildiğimiz için tanınma mücadelesi olgusunun ve daha da genel olarak adil tanınma ilişkilerinin hüküm sürdüğü bir toplum arzusunun kaynağını nereden bulduğunu anlamamız gerektiğidir. Kapitalizm koşullarında tanınmanın motivasyonlarına dair fikir yürütürsek üretim ilişkilerinin mücadele olgusuyla bağlantısına ilişkin farklı yaklaşımların “tanınma uğruna mücadele” düşüncesini destekleyen mücadele motivasyonlarına dair birkaç farklı seçeneği destekleyebileceğini görürüz: Üretim ilişkilerine bağlı bir tanınma ve doğuştan gelen içsel bir tanınma ihtiyacı söz konusu olduğunda ihtiyaç sahibi olan türsel insanın yalnızca insan olmaktan kaynaklı bir motivasyonla hareket ettiğini savunuyor oluruz. Bu durumda kapitalist üretim ilişkileri içerisine giren insanın tanınma ihtiyacının karşılanmaması ya da var olan tanınma ilişkisinin zedelenmesi söz konusu olur ve tanınmanın reddi olarak yabancılaşmadan söz edebiliriz. Ancak tanınma ilişkisi yalnızca bu üretim ilişkilerinden ibaret olarak kabul edilirse tanınmayı doğuran tahrip eden de yine bu ilişkiler olur. Bu durumda bireyin içsel bir tanınma ihtiyacından söz edemeyiz. Var olmayan bir ihtiyacın karşılanmaması da söz konusu olamaz. Diğer taraftan söz konusu kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki bireyse, bu kişinin, emeğini Marx’ın deyişiyle kendi varlığını parça parça kiraya vermekten başka bir seçeneği olmayan işçi ya da bu emeği kiralayan kapitalist olduğunu düşünebiliriz. Ancak Marksist bakış açısından tarihi sınıflı toplumların tarihi olarak ele almamız gerektiğini göz önünde bulundurduğumuzda tanınma ihtiyacının nasıl oluştuğunu açıklamakta zorlanırsınız. Emeğin özgürleşmesiyle mümkün görünen tanınmanın şayet içsel bir motivasyondan kaynaklanmadığını düşünürsek Marx için yalnızca komünist toplumda kurulabileceği sonucuna varırız ve bu, normatif olarak yüklü bir kavram olan tanınmadan söz edebilmemiz için ahlaki bir motivasyona ihtiyaç duyuluyorsa bunun kapitalizm koşullarında ortaya çıkmasının pek de olası olmadığı anlamına gelir. Bu anlamda tanınma ihtiyacı açısından kapitalist üretim ilişkisi içerisindeki işçileri sermaye sahiplerinden ayırt etmek de imkânsız olur. Öyleyse yalnızca bu ilişkiden karlı çıkmayan işçilerin maddi beklentilerine bağlı motivasyonlarından ve bunun için verilen mücadelelerin sonucunda yaşanacak toplumsal değişimlerin doğurduğu yeni üretim ilişkilerinin dolaylı olarak ortaya çıkarmasını umduğumuz ideal bir tanınmadan söz edebiliriz. Böylece tanınma motivasyonunun doğuştan gelmiyorsa sınıfsal da olamayacağı sonucuna varırız.

İkincil olarak tanınmanın kapitalizm koşullarında mümkün olmadığı fikriyse bizi, bu akıl yürütmedeki ilk hipotez olan üretim ilişkilerine bağlı bir tanınmanın nasıl var olabileceği noktasında şüpheyi düşürür. Diğer bir deyişle ahlaki bir tanınma motivasyonunun maddi ihtiyaçlar için verilen sınıfsal mücadeleye içkin olması bu ihtiyacın azalan bir tanınma hissiyatı olarak kendini göstermesine ve bunun tekrar kazanılabilmesi ihtimaline bağlı olur. Bu akıl yürütme bizi özcülükten kurtararak tanınma ihtiyacının doğuştan gelen içsel bir dürtü olmadığı, toplumsal olarak kazanıldığı düşüncesine doğru ilerletir. Burada da başka sorunlarla karşı karşıya kalırız. Kapitalizm koşullarında da olsa bu ihtiyacın ortaya çıkmasını sağlayan ilişkilerin belli bir düzeyde ya da boyutta tanınmayı sağladığını kabul edersek yalnızca üretim ilişkilerine bağlı olmadığını da kabul etmemiz gerekir. Bu durumda Honneth'in Hegel'den devraldığı hak, sevgi ve değer gibi tanınma kategorileri devreye girer. Aslında Honneth'in Marx eleştirisi de bu noktaya gelmek için bir basamaktır. Honneth'in yaklaşımı, Marx'ın farklı dönemlerini keskinleştirerek ön plana çıkartır ve Genç Marx'ın tarih ve toplum felsefesindeki özcülükle betimlenmiş, emeğinin kıymetini bilen türsel insanı ile dünyayı değiştirme gücüne sahip olmasına rağmen zorunlu emekten kurtulmak isteyen işçisinin devrimci motivasyonları arasındaki farkları serimler. İlki manevi ihtiyaç sahibi ve kendini gerçekleştirmek gibi uzun soluklu bir amacın peşindeki sınıfsız bir özneyken ikincisi maddi ihtiyaçların kısılcığında sıkışmış, acil çıkış arayan pragmatik bir öznedir. Honneth her iki durumda da Marx'ı tanınmayı yalnızca maddi üretim ilişkileri bağlamında kavradığı için eleştirir ve tanınma kavrayışını yetersiz bulur. Kapitalizm koşullarında da olsa tanınma ihtiyacının farklı boyutları olduğunu ve toplumsallaşmayla ortaya çıktığını savunur.

Honneth'in tanınma anlayışına yakından baktığımızda Fraser'ın ileri sürdüğünün aksine tanınma mücadelesinin motivasyonunu salt antropolojik nedenlere ya da bireysel bir düzleme indirgemediğini görürüz. Aslında Honneth tanınma mücadelesini, tanınmayı kapitalist üretim ilişkilerinin daralttığı zorunlu emek alanının ve bu alana dair kısıtlı bir bakış açısından metaların paylaşımı sorununun dışına taşıyarak, genişleterek kavramak taraftarıdır. Öncelikle çıkarların tarihe yön verdiği Marksist sava dair eleştiriden yola çıkan Honneth'in kapitalist toplumlarda tanınma sorununa dair yaklaşımı bu tartışılan hususları da aydınlatacak niteliktedir. En başta

vurgulanması gereken, Honneth için tanınmanın daha önce de dile getirdiğimiz üzere basit bir biçimde antropolojik bir kişi kuramından türemediğidir. Bireylerin tanınma sayesinde mümkün olan kendi yetenekleri ve haklarını karşılıklı olarak algılama yetisi doğuştan verili olmadığı gibi edinildikten sonra her zaman geçerli olmak zorunda da değildir. Aksine, Honneth bu yetinin toplumsallaşma yoluyla kazanıldığını ve yitirilebileceğini savunur. Dağıtım çatışmaları da kimlik çatışmaları gibi mevcut tarihsel koşullarda burjuva-kapitalist toplumların kurumsallaşmış tanınma düzeni içinde gerçekleşir. Farklılaşmış tanınma alanlarında gerçekleşen bu çatışmalar, önceki bölümlerde Honneth'in kuramındaki tanınma biçimlerine dair verilen kategorilere denk düşer. Honneth, sevgi, hak ve değer olarak belirlediği bu tanınma alanlarının farklılaşmasını burjuva-kapitalist toplumların ortaya çıkışının sebebi olarak anlamak gerektiğini savunur ve ekler:

“Soyun toplumsallaşabilmesi için modern öncesi toplumun servet temelli düzeninin temel düzeyde de olsa ilgi (*care*) ve sevgi davranışlarını (ki bunlar olmaksızın çocukların kişiliği hiç gelişemez) ayrı bir tanınma biçimi olarak geliştirmiş olması gerekir. Fakat büyümekte olan bireylerin, sayesinde, kendi bedensel ihtiyaçlarının değerine dair bir güveni geliştirdiği bu duygusal tanınma, çocukluğun sınırları, kurumsal olarak yaşam boyu gereken bir toplumsal korumanın bir etabı olarak çizilinceye dek yalnızca zımnen var olur. Toplumda ancak ondan sonra ebeveynlerin, çocukların organik olarak yardıma ihtiyaçlarının kalmayacağı bir noktadan özgüvenlerini geliştireceği noktaya doğru kat edecekleri yolu hazırlamaya dair (elbette tarihsel olarak önce sadece annenin) özel görevleri olduğunu saygıyla kabul eden bir bilinç gelişir. Bu süreçte paralel olarak sevgi biçimindeki tanınma bağımsızlaşmıştır: Cinsler arası ilişkiler ekonomik ve toplumsal baskılardan kademeli olarak bağımsızlaşır ve bu karşılıklı sevginin yolunu açar. Evlilik böylece, sınıfsal farklılıklara göre geç olabilse de, eşlerin birbirini ihtiyaç sahipleri olarak sevdiği özel bir özneler-arasılık biçiminin ifadesi olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu iki kurumsallaşma süreciyle (çocukluğun sınırlarının çizilmesi ve burjuva aşk evliliğinin doğuşu) diğer etkileşim biçimlerinden sevgi ve ilgi ilkeleriyle ayrılan farklı bir toplumsal ilişki türüne dair bir bilinç kademeli olarak gelişmiştir. Bireylerin karşılıklı olarak bu ilişki türüne ilişkin geliştirdikleri tanınma kendi ihtiyaçları doğrultusunda diğerlerinin refahına şefkatli bir ilgi duymasıdır.” (Fraser & Honneth, 2003, s. 139)

Kapitalist toplumun kurumlarının ortaya çıkışında daha da önemlisi, Honneth'e göre, bireyin haklar temelinde yasal olarak tanınmasıdır. Bu yasal tanınma yine modern öncesi toplumlarda belli biçimlerde mevcuttur. Bazı haklarla korunan toplumun bir

üyeyi olma statüsünün yani kişinin yasal tanınması, kökeni, yaşı ya da işi sayesinde sahip olduğu toplumsal haysiyetle bağlantılıdır. Belli bir prestij düzeni çerçevesinde kişiye atfedilen statü ya da onurla tanımlanan geleneksel toplumların ahlaki temeli burjuva kapitalizminin doğuşuyla sona ermiştir. Genişleyen piyasa ilişkileri ve buna bağlı olarak geleneksel olamayan düşünme tarzlarının yükselişi yasal ilişkilerin normatif yeniden örgütlenişini getirmiş, yasal tanınmayı hiyerarşik değerler düzeninden koparmıştır. Yasal eşitlik fikrinin kurumsallaşmasıyla birlikte normatif yapının dönüşümü gerçekleşmiş, yasal eşitliğin ciddiye alınmaya başlanmasıyla sonuçlanacak biçimde toplumun ahlaki düzeninde bir devrim yaşanmıştır (Fraser & Honneth, 2003, s. 140). Honneth bunun pratikte eşitliği sağlamaya bile değişen normatif yapıya göre artık bireylerin toplumun diğer üyeleriyle aynı haklara sahip olarak saygı gördüğü bir “yasal kişi” olduğunu bilmesinin önemli olduğunu düşünür. Değerlerin hiyerarşik bir yapıda sıralanması toplumsal itibarı yine bir ölçüde belirlemeye devam etse artık bu, yasal zemin dışında yeni bir zeminde olmak durumundadır. Yasal eşitliğe dair normatif fikrin kurumsallaşmasına ücretli emeğin değer kazanması eşlik eder ve bireysel başarı yükselen bir kültürel fikir olarak yerleşmeye başlar. Soyluluğa karşı ekonomik olarak yükselen burjuvazinin ellerinde köken ve aidiyetinden bağımsızlaşan kişisel konum artık eski onur/haysiyet kodlarıyla değil endüstriyel olarak örgütlenmiş iş bölümü için sağlanacak bir bireysel başarı ölçütüyle değerlendirilmeye başlar. Modern öncesi onur kavramının buradan doğan iki karşıt fikre evrildiği görülür: Yasal kişiliğin haysiyet ve otonomisini sağlayan toplumun tüm üyelerine eşit saygı ilkesi üzerine kurulu bir demokratikleşme ve “üretken bir yurttaş” olarak herkesin yakalamaya çalıştığı başarıya¹²⁷ göre toplumsal haysiyete ulaştığı bir “liyakatleştirme” (*meritocracized*) (Fraser & Honneth, 2003, s. 141). Ayrıca bu üçüncü toplumsal ilişki biçiminin başından beri hiyerarşik biçimde düzenlenmiş olduğu açıktır. İşbirliğine katkı anlamında başarı normatif referans noktası bağımsız, orta-sınıf erkek burjuvanın ekonomik etkinliği olan bir değer standardına göre tanımlanır. “İş” burada yeniden üretim için gerekli olan “ev işleri” gibi diğer etkinliklerden ayrılarak konumlandırılır. İdeolojik olarak değer

¹²⁷ Honneth üç tanınma kategorisi içerisinde yer alan “haklar” (*rights*) yerine “yasa/hukuk” (*law*) kavramını kullandığı gibi “değer” (*esteem*) yerine de bazen “başarı” (*achievement*) kavramını kullanır. Bunun nedeni tam da bu tarihsel yaklaşımdır. Burjuva-kapitalist toplumların yükselişine içkin olan normatif düzen içinde, önceden de var olan haklar evrensel yasa ve hukuk çerçevesinde toplumsal statü belirleyen anlamından uzaklaşırken toplumsal değer verme normları ise başarıya endekslenir hale gelir.

atfedilen başarının, bireylerin sahip olabileceği kaynakları belirlediği böyle bir “liyakat” düzeninde bu durum, örneğin kadınların sadece haysiyetini yaralamamanın ötesinde aynı zamanda bir maddi şiddet uğrağını temsil eder. Honneth için endüstriyel kapitalizmin değerlerine göre toplumsal haysiyetin derecelendirilmesiyle karşımıza çıkan yeni statü hiyerarşilerinin ve maddi kaynakların eşitsiz dağılımının arasında dışsal bir “temel” ve “üst yapısal” ilişkiden ya da ideoloji ve nesnel gerçeklikten fazlası vardır. Başarıya tamamen tek yönlü, hegemonik bu değer biçme, içinde burjuva kapitalist toplumlarda dağıtım ölçütü ya da ilkelerinin normatif bir temele kavuştuğu kurumsal bir çerçevenin oluştuğunu gösterir. Honneth bütün bunların, kapitalizmden, Luhmann ve Habermas’ın söz ettiği gibi normsuz bir ekonomik sistem olarak söz edilemeyeceğini gösterdiğini savunur ve maddi dağıtımın elbette her zaman karşı çıkılan ancak yine de varlığını sürdüren toplum üyelerinin toplumsal itibarıyla ilgili değer yargılarına göre yapıldığının altını çizer (Fraser & Honneth, 2003, s. 142).

Burjuva-kapitalist toplumun toplumsal-ahlaki gelişimini bu dönüşüm süreçleri üzerinden değerlendiren Honneth’in yaklaşımı görüldüğü üzere, dağıtım mücadelelerinin, antropolojik değil tarihsel-toplumsal tanınma ilişkileri bağlamında ele alınabileceğini gösterir. Fraser’ın iddiasının aksine Honneth’in tanınma kuramı, tanınmaya kendiliğinden var olan tek yönlü bir kendini gerçekleştirme amacı perspektifinden bakmaz. Değişen toplumsal ilişkiler ile değişen toplumsal normatif düzenin yerinden ettiği değerler ve yeniden şekillendirdiği özneler-arası ilişkilerden yola çıkarak, bu ilişkilerin öznelerin anlam dünyasındaki ifadesini etkileyen kurumsallaşmış yeni tanınma düzenlerini kavramaya odaklanır. Fraser’da post-sosyalist çatışmaların ahlaki dağarcığına ait görünen çatışmalar Honneth için belli bir dönemle sınırlandırılmaz ve bu nedenle de mevcut toplumsal hareketler üzerinden tanımlanamaz. Tam da bu nedenle eleştirel kuramı yenileme çabaları içinde kendine güçlü bir zemin bulur. Çünkü tanınma ilişkilerindeki değişim ve dönüşüm ne kadar şiddetli olursa olsun kuramın üzerine eğilmesi gereken çelişkileri bağrında taşır. Bireylerin, karşılıklı tanınmaya güvenebilecekleri toplumsal ilişkilerin üç biçimini ortaya çıkaran şiddetli dönüşümler, tarihsel olarak devrimsel nitelikte olsa da yeni düzenin normatif kısıtlamalarını beraberinde getirir. Burjuva-kapitalist toplumsal düzenin normatif inşasını mümkün kılan ancak beraberinde yeni aşağılama ve tahakküm

biçimlerini içeren toplumsal ilişkilerin biçimi o toplumsal-normatif düzenin sağladığı normatif araçların eleştirisine maruz kalır. Farklı karşılıklı tanınma biçimleri inşa eden burjuva-kapitalist toplumlardaki ilişki biçimlerine içsel normatif ilkeler, Honneth'e göre, aynı zamanda bireylere mevcut tanınma biçimlerinin yetersiz olduğuna ve genişletilmesi gerektiğine dair itirazda bulunabilecekleri bir referans sunar (Fraser & Honneth, 2003, s. 143).

Honneth'in tanınmaya dair bu yaklaşımının Hegel'in projesiyle bağlantısını açıkça görebiliriz. Ancak tanınma alanlarına öznelere aktif katılımının bireysel özgürlüklerin gelişimi için gerekli olduğu görüşünde Hegel ile ortaklaşsa da Honneth'in, Hegel'den ayrıldığı noktalar vardır. Bu fark özellikle de söz konusu tanınma alanlarındaki içsel çatışmaların yapısına ilişkindir. Hegel'de aile, sivil toplum ve devlet içindeki tanınma çatışmaları sadece bir sonraki etik düzene geçişi motive eden olgular olarak ele alınırken Honneth için, kapitalizmle ortaya çıkan tanınma alanları, kendine özgü ilkelerinin meşru uygulanışına dair, başından beri var olan iç çatışmalarla birbirinden ayrılır. Kapitalist toplumun ahlaki düzenini hazırlayan üç toplumsal ilişki biçimi farklı tanınma ilkelerinin gelişimini hazırlar. Ardından bu ilkeler ışığında, öznelere hak edilmeyen itibarsızlaştırma deneyimlerinin varlığını dile getirir ve bu da genişleyen bir tanınmanın zeminini oluşturur. İlk tanınma kategorisine denk düşen yakın ilişkilerde bu iç çatışma kendini, yeni gelişen ya da daha önce hesaba katılamamış farklı ihtiyaçlar bağlamında karşılıklı beyan edilen sevgiden medet umarak farklı ya da anlamı daha geniş bir ilgi çeşidi talep etmek biçimde gösterebilir. Modern hukukun tanınma alanında, temel eşitlik ilkesinden medet umarak, daha önce dışlanan grupların yasal tanınmayı hak ettiğini göstermek ya da yasal ilkelerin değişmesini gerektiren daha önce göz ardı edilmiş olgulara işaret etmek biçiminde ortaya çıkabilir. Son olarak üçüncü tanınma alanında ise bireylerin ve toplumsal grupların göz ardı edilen ve önem verilmeyen etkinlik ve yetiler bağlamında başarı ilkesinden medet umarak daha fazla toplumsal değer ve aynı zamanda daha adil bir maddi kaynak dağıtım talebi olarak kendini gösterebilir (Fraser & Honneth, 2003, s. 144-145). Tanınma talepleriyle mevcut meşrulaştırma söylemlerinin de nasıl örtüştüğünü gösteren bu durum kurumsal olarak yer etmiş tanınma düzenine dair ilkelerin tanınma alanlarına özgü sorgulama ve meşrulaştırma söylemlerini de şekillendirdiğinin kanıtıdır. Ancak Honneth, değişimi bir

etik düzenin bütün olarak altüst oluşu biçiminde kavrayan Hegel'in tekil tanınma alanlarının yapısal olarak içinde mevcut olan mücadeleyi göremediğini ileri sürer. Örneğin Hegel'in sevgi alanını sadece burjuva çekirdek aile kurumu çerçevesinde algılamasını sağlayan ve bu alandaki iç çatışmaları görmesini engelleyen kurumsal düşünme biçimini eleştirir ve bu yüzden tanınma alanlarını yasal ve toplumsal kurumlardan söz ettiğimiz somut seviyenin üzerinde konumlandırmak gerektiğini ileri sürer. Buradan bakıldığında örneğin modern burjuva çekirdek aileyi, içinde tanınma ilkesinin aile içi etkileşimlerden çıkan düzenlemelerle kademeli olarak tamamlandığı bir kurum olarak görmek gerekir.

Honneth'in "çoklu bir adalet kuramının ana hatları" (*outline of a plural theory of justice*) bu çerçevede tanınmayı iyi ve adil toplum (*good and just society*) fikriyle bağlamaya yönelik bir projenin taslağı olarak karşımıza çıkar (Honneth, 2004). Honneth'in düşüncesinde tanınma, öznelere ahlaki sosyalizasyonu sürecinde olduğu kadar toplumun ahlaki entegrasyonunda da rol oynar. Bireysel kimliklerin gelişiminin toplumsal olarak standartlaşan tanınma tepkilerinin içselleştirilme etapları doğrultusunda gerçekleştiğini düşünmemiz için geçerli sebepler vardır. Bireyin kişiliğini geliştiren yeti ve ihtiyaçların karşılanması teminatı etkileşim eşlerinin genelleşmiş tepkileriyle onaylanmasıdır. Bu sayede bireyler kendilerini topluluğun tam bir üyesi olarak görmeyi öğrenirler. Karşılıklı tanınmanın normatif ilkeleriyle düzenlenmiş toplumsal etkileşimlerin yerine aşağılanma ve itibarsızlaştırma deneyimlerinin olması kişisel kimlik oluşuna zarar verdiği toplumsal entegrasyona da zarar verir. Dolayısıyla toplumsal olarak güvence altına alınan tanınma ilişkilerinin niteliği bir toplumun sağlık ve adaleti açısından belirleyicidir. Toplumun adaleti, içinde sağlıklı ve yeterli bir biçimde bireysel kimliğin oluşumu ve kendini gerçekleştirmesinin gerçekleştiği karşılıklı tanınmanın koşullarını güvence altına alma yetisiyle ölçülür (Honneth, 2004, p. 354). Ne var ki Honneth özneler-arası bir tanınmadan kurumsal bir seviyeye geçen bu ifadenin, tanınma ilişkilerini belirleyecek olanın toplumsal normatif düzenin yapısının toptan değişmesine yönelik soyut beklentiler olduğu anlamına gelmemesi gerektiğinin altını çizer. Onun için, tanınma alanlarında verilen sevgi, eşitlik ve liyakat ilkeleri etrafındaki mücadeleler öncelikli olarak belirleyicidir. Fraser'la Honneth'in yaklaşımlarının farklılaştığı nokta da burada belirginleşir. Fraser tanınmayı,

kamusal hayata katılımı garanti altına aldığı için değerli görür ve toplumsal eşitlikten her şeyin üzerinde tuttuğu katılım eşitliğini anlar. Honneth içinse katılım eşitliği sadece başarılı bir kimlik gelişiminin kamusal bir yanı olduğunu anlamamızı sağlar. Aslında Fraser'da başlangıç noktası olan bireysel otonomi yerini hızlıca katılım eşitliği fikrine bırakırken Honneth'de sağlıklı bir bireysel kimlik oluşturma sürecini güdüler (Honneth, 2004, p. 355) ki bu da doğrudan adil toplum fikriyle bağlantılı olan toplumun tüm üyelerinin kendini gerçekleştirebilmesi amacı olarak anlaşılabilir.

Eleştirel kuramın kavramlarının bu amacın gerçekleşmesini engelleyen toplumsal mekanizmaları ifade edecek biçimde gelişmesi bu bakımdan önemlidir ve bir kuramsal dönüm noktasını ifade eder. Şayet bir dönüm noktasından söz edilecekse bu, Fraser'ın kimlik taleplerinin ortaya çıkışı olarak kavradığı bir dönüşümü değil, hoşnutsuzluk ve direnişin kaynaklarını aydınlatacak bir kuramsal gelişmeyi ifade etmelidir. Tanınma biçimlerinin ayırt edilerek tanınma kuramının farklı adaletsizlikleri tanımlayabileceği bir seviyeye ulaşması bu nedenle önemlidir. Marksizmin devrimci güç olarak gördüğü proletaryanın acılarına odaklanmasını sağlayan yöntemine benzer biçimde Fraser'ın yaptığı gibi mevcut toplumsal hareketlere odaklanarak toplumsal değişim ve dönüşümün motivasyonlarını bu sınırlı alanda aramak hatalıdır. Ekonomik ve kültür alanları olarak yapılan analitik ayrım ikisi arasındaki ilişkiyi kavramayı zorlaştırır. Fraser'ın katılım eşitliğinin kamusal hayata katılımı sadece ekonomik eşitsizliğin ve kültürel aşağılanmanın ortadan kaldırılmasına bağlamasının sebebi budur. Örneğin kendini gerçekleştirmenin bireysel başarıya endekslenmesinin ya da sosyalizasyon sürecinde egonun kuvvetlenmesinin sorunsallaştırılmaması, ekonomi-kültür ayrımı üzerinden düşünme biçiminin kuramı nasıl sınırlandırdığını gösterir (Honneth, 2004, pp. 357-358). Ekonomik eşitliği ve kültürel aşağılanmadan kaçınmayı katılım eşitliğinin sağlanması için araçsallaştıran Fraser'ın aksine Honneth, toplumsal adalete dair her biri kendi içinde dağıtımsal ve kültürel hoşnutsuzluk, talep ve mücadeleleri kapsayan üç eşit seviyedeki ilkenin çoklu yapısını temel alır.

Ancak tanınmayı dağıtım çatışmaları ve mücadelelerini de içerek biçimde kavrayan bu çoklu anlayışın tanınma ilişkilerini ayırt etmeksizin kutsadığı düşünülmemelidir. Her siyasal ayaklanma desteklenemeyeceği gibi her tanınma talebi

de ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın meşru kabul edilemez. Toplumsal adaletin rehber ilkelerinin belirlenmesi ve bu ilkelerin toplumsal mücadelelerin değerlendirilmesinde nasıl uygulanacağına karar vermek bu açıdan önemli hale gelir. Bireysel otonominin uygulamaya dökülebilmesi için, her bireyin ihtiyaçları, yasal eşitlikleri ve toplumsal katkıları bağlamında söz konusu toplumsal ilişki biçimine göre tanınmalıdır. “Adil” olarak adlandırılanın içeriği, her durum için öznel arasındaki ilişki biçimine göre ölçülmelidir. Sevgiye ithafen şekillenen bir ilişkide ihtiyaç hali (*neediness*) öncelikliken yasayla şekillenen ilişkilerde eşitlik ilkesi (*equality principle*), işbirliği ilişkilerindeyse liyakat (*merit*) ilkesi öncelikli olur (Fraser & Honneth, 2003, s. 181).¹²⁸ Bu ilkeler Honneth’e göre mevcut toplumlarda tanınma ilişkileri içindeki adaletsizlikleri tanımlamamızı sağlayacak referanslar sunsa da tanınma alanlarına dair bu ilkelerin zamanın gerisinde kalma riski söz konusudur. Bundan kaçınabilmek ise adalet kuramı açısından toplumun ahlaki ilerlemesine dair tezlerle bağlantı kurulmasını gerektirir. Bireyselleşme imkânlarını geliştirmesi bakımından liberal-kapitalist toplumların normatif düzenini tarihsel bir ahlaki ilerleme olarak görmek gerekir. Tarihsel olarak bireyselleşme (*individualization*) ve toplumsal içerilme (*social inclusion*) olarak kendini iki boyutta gösteren toplumsal tanınma koşullarındaki ilerleme düşünüldüğünde modern liberal-kapitalist toplumların ahlaki altyapısı, siyasal etiğin başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Fakat modern kapitalist toplumla yerleşen üçlü tanınma düzeninde bu ikili ilerleme ölçütünün uygulamada ne ifade ettiği açık değildir. Her tanınma alanında ilkelerin bir “geçerlilik fazlası”ndan (*surplus of validity*) söz eden Honneth, ilkelerin bir tanınma alanında uygulamada olandan daha fazlasını (örneğin daha fazla ihtiyaç ya da eşitliği) talep etmek için meşru zemin sağladığını ileri sürer (Fraser & Honneth, 2003, s. 186). Hâkim yorumlayıcı praksise karşı, dikkate alınmasının tanınma alanının genişlemesini gerektiren ve şimdiye dek göz ardı edilmiş olguların gün ışığına çıkartılmasını sağlayan bu “fazlalık” ahlaki ilerlemeyi mümkün kılar.

¹²⁸ Honneth kendi çoklu yaklaşımının toplumsal adalete dair yine üçlü bir ilkeler şeması öneren David Miller’inkinden farklı olduğunu savunur. Honneth’e göre bu fark özellikle kendi şemasının adalete dair araştırmaların ampirik sonuçlarından değil bireysel kimlik oluşumunun tarihsel koşullarına dair bir sorgulamadan çıkarsanmasına bağlıdır. Diğer bir fark da Miller’in ilkeleri sadece toplumsal olarak değer verilen kaynakların dağıtımına ilişkin ilkeler olarak anlamasına karşın Honneth’in bunları ahlaki değerlendirmelere ve davranışlara bağlı tanınma biçimleri olarak görmesidir. Ama ikisinin ortak noktası, Honneth’in de belirttiği üzere her bir bireyin ihtiyaçlarının, yasal eşitliklerinin ve başarılarının tanınmasını eşit derecede hak ettiği konusunda hemfikirdirler (Fraser & Honneth, 2003, s. 181-182).

“Sevgi alanındaki ahlaki ilerleme klişe rollerin, basmakalıp yargıların (*stereotypes*) ve diğerlerinin ihtiyaçlarına adaptasyonu yapısal olarak engelleyen kültürel yakıştırmaların adım adım ortadan kaldırılması anlamına gelirken toplumsal değer verme (*social esteem*) alanında endüstriyel-kapitalist dönemde, etkinliklerin yalnızca küçük bir kısmının “kazançlı uğraşlar” (*gainful employment*) olarak görüldüğü kültürel yapıların köklü şekilde mercek altına alınmasını gerektirir.” (Fraser & Honneth, 2003, s. 188)¹²⁹

Tanınma kuramı temelli bir adalet anlayışı, bireylerin yalnızca otonomileri bağlamında değil ihtiyaçları ve yetileri bağlamında da tanındığı toplumsal ilişkilerin inşasını gerekli görür. Modern toplumlarda bireylerin kendini gerçekleştirme tüm bu konularda deneyimleyeceği karşılıklı tanınma ile mümkün olduğu için toplumsal ahlaki ilerleme de bireyin kişiliğinin, oluşukça yeni parçalarının karşılıklı tanınması ve böylece toplumsal olarak onaylanan kişiliğin tamamlanmasıyla gerçekleşir. Bu daha çok kişinin var olan tanınma ilişkilerince içerilmesi ve birbirini tanıyan öznel çemberinin büyümesi anlamına gelir ki Honneth bu çemberin genişlemesinin toplumsal bütünleşmenin ahlaki seviyesinde bir gelişme olarak kabul edilmesi gerektiği görüşündedir (Fraser & Honneth, 2003, s. 186-187). Bu durum ahlaki olarak meşru olanla olmayan tanınmanın birbirinden ayrılmasını gerektirir. Tanınmanın kayıtsız şartsız olumlanmasını reddetse de Honneth’in tanınma anlayışında bu ayrım, kavramın ifade ettiği olgunun olumlu yönüne vurgu yapılarak sağlanır. Başka bir deyişle meşru olmayan tanınma Honneth için gerçek bir tanınma olamaz. Ne var ki sağlıklı bir tanınmanın nasıl olması gerektiği ve dolayısıyla tanınmanın koşullarına odaklanan bir sorgulamaya varan bu düşüncenin tanınma kuramında izlerine rastladığımız başka bir patikanın varlığı ile paralellliğini koruması gerekir. Toplumsal değiştirici-dönüştürücü dinamiği adaletsizlik deneyimlerinde arayan ve bu deneyimlerden çıkaran bu düşünsel patika, tanınma kuramının gerçek potansiyelini açığa çıkartacak olandır.

¹²⁹ Ahlaki ilerlemeyi farklı tanınma alanları üzerinden kavramamızı sağlamasına rağmen Honneth, ileri sürdüğü ilerleme modelinin, böyle bir sektörel ayrıştırma yoluyla ele alınmasının getirdiği bir zorluk olduğuna dikkat çeker. Sosyal refah devletinin inşasıyla eşit yasal muamele ilkesinin başarı temelli değer alanına doğru kaymasını örnek verir ve bunun modern toplumsal düzende ahlaki ilerlemenin aynı zamanda tanınma alanları arasındaki sınırları yeniden çizerek şekilde de gerçekleşebileceğini gösterdiğini ileri sürer. Honneth’e göre bu, toplumsal statüyü kısmen başarı ilkesinden ayrıştırarak yasal tanınmanın alanına iten bir değişim olarak sürekli yoksulluk tehdidi altında olan kesimlerin çıkarına olmuştur. Dolayısıyla adaletin bir görevi de tanınma alanlarına dair bu sınır değişikliklerinin bireysel kimlik oluşumu fırsatlarını olumsuz yönde etkileyip etkilemediğinin incelenmesi ve bu noktada ahlaki ilerlemeyi teminat altına alması olmalıdır (Fraser & Honneth, 2003, s. 188-189).

3.2. ADALETSİZLİK DENEYİMİ EKSENİNDE TANINMA

Dağıtım-tanınma tartışmasının ortaya çıkardığı gerilim, adalet kuramlarının dikkate alması gereken unsurları ve biri uğruna diğerinin gözden çıkarılamayacak boyutları olduğunu ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Çoğul bir adalet anlayışına sahip olmamız gerektiğini gösteren bakış açılarının adaletin farklı boyutlarına dikkat çekmesi sayesinde toplumsal hayatın çeşitli alanlarına nüfuz etmiş adalet sorunlarını sadece kaynak odaklı ya da kimlik modelli bir tanınma ile kavramanın mümkün olmadığını anlarız. İş yeri, okul, aile gibi kurumlarda adalet sorunları farklı biçimlerde kendini gösterir ve çağdaş bir adalet anlayışının eleştirel gücüne sahip çıkabilmek için bu farklı boyutları kavrayabilecek düşünsel araçlara ihtiyacımız vardır. Tanınmayı merkezine alan böyle bir adalet anlayışının ise tanınmayı tabi olma, tahakküm kurma gibi olumsuz fenomenleri dikkate alarak kavramsallaştırabilmesi gerekir. Honneth de bunun farkındadır ve Hegelci perspektifin tarihselliğini belli bir ölçüde içselleştirdiği kuramında Hegel’de olduğu gibi toplumsal acılarla toplumsal dönüşüm arasında ilişki kurduğu için tanınmayı farklı anlamlarını ayırt etmek ister.

Hegelci vizyona göre “insan hareket ettikçe, gözledikçe ve acı çektikçe dünya kendisini ona açar ve o da, kendi taleplerini ona dayatarak, onun vasıtasıyla kendi amaçlarının peşinde koşarak kendisini dünyaya açar” (Cohen, 1998)¹³⁰. Bu tarih perspektifine göre kendisiyle ilişki ve diyalog içindeki bu insanın dış dünyayla karşılaşması ile dünyanın bir parçası olarak kendisiyle karşılaşması arasında bir karşıtlık vardır. Öznenin incelediği şeyin bir parçası olduğu ikinci hal incelediği şeyden kendisini ayrı tuttuğu ilk halden kesinlikle farklıdır. Etrafındakileri değiştirmeden öğrenebilse de onun kendi kendini keşfi, aynı zamanda bir dönüşümdür. “Bu kendi kendini araştırma, ona daha çok kendi farkında olan yeni bir ben katarak, onu artık olduğu gibi bırakmaz. Kendi doğasını olduğu gibi korusa, onu yeniden araştırması gerekir: Nüfuz edilen doğaya, nüfuz edildiği için yeni bir doğa eklenmiştir. Onun öz-bilincini yansıtmaması, sürekli başarı üreten bitimsiz bir çabadır, bitişe vardığında bitiş noktası ileri giden bir yarışır” (Cohen, 1998, s. 16). Hegel için bu, öznenin dünyayı ve

¹³⁰ Marx’ın tarih kuramını analitik felsefenin araçlarını kullanarak yeniden ele alan G. A. Cohen, Hegel’in tarih imgeleriyle başladığı eserinin ilk sayfalarında bu cümleyi “geniş bir tarih vizyonunu canlandırmaya yardım eden bir arka plan” (Cohen, 1998, s. 15) olarak tanıtır.

kendi bilincini şekillendirirken yaşamak zorunda olduğu emekle gerçekleşen bir özgürleşme sancısıdır. Böylece artan farkındalık bireyin bilincinde olduğu kadar, dünya tininde kültürden kültüre, toplumdan topluma da artar ve Hegel’e göre uluslar bunun taşıyıcısıdır. Kavrayışlar, dünya tininin ulaştığı öz-farkındalık düzeyine uygun olarak gelişir. Bu artan farkındalığın içeriğini ileriye doğru daha yüksek kültürlerin kendileriyle ilgili ardışık kavrayışları verir. Toplumun örtük kendini algılaması çok biçimli toplumsal yaşam görüngülerinde açığa çıkar ve “toplumun dini, siyasi yapısı, etiği, yasası, hatta bilimi, sanatı ve mekanik becerileri onun damgasını taşır” (Hegel, 2001, s. 80).

İlerlemeci bir bakış açısının ürünü olan bu tek yönlü modelden yola çıkıldığında tanınma tahakküm ve tabi olma gibi pratiklerin tam karşıtı olarak ele alınır. Honneth ahlak ve iktidar bağlamı üzerinden tanınmayı tekrar düşündüğünde bu tür iktidar uygulamalarını alıkonan tanınma, karşısındakini kasten saymama, aşağılama fenomenleri olarak kavrayan görüşün naif olabileceğini kabul eder. Ama tartışmaya değer bir noktanın da altını çizir. Gerçekten de toplumsal hayatın pratik yansımalarına yakından baktığımızda bazı tanınma biçimlerinin mevcut tahakküm ilişkilerine katkıda bulunan öz imgelerin yeniden üretilmesi anlamına gelebileceğini fark ederiz. Honneth tarihten de örnekler vererek bunu şöyle ifade eder:

“Boyun eğmeye dayalı erdemlerinin sürekli övülmesi karşısında Tom Amca’nın duyduğu gurur, onu köleci toplumda gönüllü olarak hizmet eden iyi bir vasala çevirir. ‘İyi’ anne ve ev kadınına yönelik olarak, yüzlerce yıl boyunca kiliselerden, parlamentolaradan ya da kitle iletişim araçlarından yapılan teşvik edici gönderme, kadınların cinsiyetçi işbölümüne yarayacak bir öz-imgeye saplanıp kalmalarına sebep olmuştur. Cesur, kahramanca davranan askerin kamuoyunda gördüğü takdir, mütemadiyen şöhret ve tecrübe peşinde hevesle savaşın içine çekilen epey büyük bir erkekler sınıfı üretmiştir.” (Honneth, 2018, s. 119)

Ne var ki tanınmanın boyun eğdirmeye dayalı bir ideoloji biçiminde etkide bulunabileceğini gösteren bu örneklerin gücü Honneth’e göre geriye yönelik bir değerlendirmeye tabi tutulmasından kaynaklanır. Şimdiki zamanın ahlaki ve dışsal bakış açısından bu değerlendirmeleri yapmak daha kolaydır. Bunun başlıca sebebi tarihsel olarak, örneklerle bu örneklerin taşıdığı anlama yönelik yargılarımız arasındaki mesafe açıldıkça ideolojik ve ahlaki olarak talep edilen tanınma biçimleri arasında

ayrım yapmamızı sağlayan genel kabul görmüş ölçütleri daha fazla kullanabiliyor olmamızdır. Belli bir döneme ait olan bizler de geçmiş karşısında kendilerini daha üstün bulan kişiler olarak erdemli kölenin, iyi ev kadınının ve kahraman askerin değerli görülmesinin ideolojik karakterini tespit edebiliriz. Yargıların belli tanınma ilişkileri bağlamında daha anlamlı ve meşru olduğunu hatırladığımızda gözden kaçırabileceğimiz bir olgu açığa çıkar. Bu olguyla yüzleşmemizi ya da tanınmanın bazı biçimlerini geçmiş örneklerden yola çıkarak salt ideolojik olarak değerlendirilmesinden şüphe duymamızı sağlayan Honneth şu soruyu sorar:

“Köle, beyaz efendilerince kendi edilginliği için övüldüğünde, ona belli ölçüde bir içsel özerklik kazandıran bir özdeğer biçimine neden ulaşıyor olmasın? Peki ya kadınlar, ilgili anne olarak kamusal tanınma ile karşılandıklarında, onlara ev dışındaki roller ve makamların yolunun kapanması yoluyla kendisinden mahrum bırakıldıkları saygı kısmen de olsa telafi ediliyor değil midir? En nihayetinde, eril kahramanlığın değerler şeması, kendi yerel kültürlerinde işsizlikten ya da sosyal anlamlılıktaki eksik nitelikli olma durumundan mustarip olan o erkeklere, bir arada durmalarını sağlayan, yine prestij telafisi sağlayan eril bir alt kültüre erişme şansını veriyor olabilir.” (Honneth, 2018, s. 120)

Öyleyse Honneth’in dikkat çektiği üzere tanınmayı nasıl değerlendireceğimiz zor bir soru olarak karşımıza çıkar. Tanınma odaklı bir adalet anlayışının çağdaş toplumlarda adaletsizliği nasıl tanımlayacağı çetrefil hale gelir. Honneth buradaki zorluğun bir tanınma edimiyle belirli bir değer ya da performansın bir kişiye ya da bir sosyal gruba karşılık gelmesi gereken kamusal ifşasını betimliyor olmamızdan kaynaklandığını savunur (Honneth, 2018, s. 121). Açıktır ki tanınmayı salt olumsuz bir ifade olarak kavramamızı sağlayan Althusserci “ideolojik” sıfatı, tanınmanın pozitif anlamının netleştirilmesini gerektiren bir durum doğurur ve Honneth bunun için tanınmanın öncelikle, insanların ya da grupların pozitif özelliklerinin onaylanması olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. İkinci olarak tanınma ediminin sadece sözcükler ya da sembolik ifadelerle ortaya çıkmadığını, özne için tanınmayı normatif bakımdan anlamlı kılan esas şeyin dile karşılık düşen tavır biçimlerinin inandırıcılığı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bunun yanı sıra, daha da önemlisi tanınmanın kendisinden başka bir amaca yönelmiş bir eylemin bir yan ürünü olarak değil, bağımsız bir amacın ifadesi olarak anlaşılması gerektiğidir. Ayrıca tanınmanın farklı alt türleri barındıran bir tür kavramını ortaya koyması gerekir. Ancak böylece sevgi, hukuki saygı ve değer

verme tutumlarının türsel olarak tanınma biçiminde kavrayabileceğimiz tek bir ana tavrın farklı vurgulanışları ortaya çıkar (Honneth, 2018, s. 124-125).

Diğer taraftan tanınmanın bu pozitif anlamı üzerine anlaşılabilecek bile tanınmayı atfedici mi yoksa alımlayıcı bir edim olarak kavramamız gerektiği sorusu yanıtlanmamıştır. Atfedici bir edim olarak tanınma öznenin daha önce sahip olamayacağı bir statünün ona bahşedilmesi, alımlayıcı bir edim olarak tanınma ise algıdan bağımsız olarak var olan bir statünün belirli bir algılanma biçimi olarak anlaşılmalıdır (Honneth, 2018, s. 126). İlkinde üreten ikincisinde ise güçlendirilerek ya da kamusal olarak ifşa edilerek yeniden üretilen bir tanınma edimi söz konusudur. Tanınmanın algılama ya da alımlama modellerinin avantaj ve zaaflarını sorgulayan Honneth bu modellerin kültürel görecelik sorunlarına dikkat çeker. Tanınma edimlerinin örtüştüğü noktada toplumu oluşturan üyeler kendi kültürlerinin içine başarılı biçimde toplumsal olarak uyumlanırlarsa kişisel değer özelliklerini sosyal çevrelerinin nesnel verilmişlikleri olarak kavrarlar ve bu görecelik tanınma kavramlarının normatif amaçlarıyla ilkece uyumsuz olabilir (Honneth, 2018, s. 126). Tanınmayı bu ayrımlardan biri üzerinden kavramanın getirdiği bir ilerleme anlayışı yoktur. Bu nedenle Honneth, daha önce de söz ettiğimiz ilerleme kriterleriyle uyumlu ve ahlaki ilerleme düşüncesiyle bağdaşabilecek bir yaklaşımı benimser. Buna göre rasyonel bir tanınma biçimi olarak, “insan öznelinde algılamayı öğrenmiş olduğumuz değer özelliklerine rasyonel biçimde karşılık verdiğimiz bir tepki tavrını” (Honneth, 2018, s. 132) anlamamız gerekir. Ama yine de insanların zaten var olan değer özelliklerini performatif bir tarzda kamusal olarak geçerli hale getirmeye çalışmasının neden ahlaki bir edim olarak ele alınması gerektiği açık değildir. Honneth’in “benmerkezciliğin sınırlandırılması” olarak betimlediği bir ilke tanınmanın yapısını biraz daha aydınlatır. Kantçı ahlak felsefesindeki “her değer tasarımının, kendi özsevgimize bir kırılma noktası sağlayan bir sınırlamayı kendi eylemimize uygulamamızı gerektirdiği” (Honneth, 2018, s. 132) düşüncesiyle bağ kuran bu önerme tanınmayı neden öncelikle pozitif bir olgu olarak ele aldığını gösterir. Tanınma edimindeki kişinin

amaçlarından ziyade ötekinin değerlendirilebilir özellikleri tanınma tutumundaki tavrı belirlemelidir.¹³¹

Bunun yanı sıra Honneth, ideoloji olarak tanınmanın, özneler-arası tavırlardan çok kurumsal kurallar ya da düzenlemelerin olması istenen bilinç formasyonları ya da değerlendirici önermelerle şekillendiği düşüncesi çerçevesinde ele alınabileceğini vurgular. Bu fikir Marx'ın vatandaşlığa dayalı sözleşme biçimini ideoloji olarak görmesi gibi aldatıcı ya da kurmaca kanılara kurumların sebep olduğu görüşüne yer açar. Kurumsal olarak sağlanan tanınma daha önce de serimlendiği üzere insanların bazı değer özelliklerinin belirli bağlamlarda özneler-arası olarak ileri sürülebilmesi için gerekli çerçeveyi sağlar. Çekirdek aile kurumunda, insanın özel ihtiyaç öznesi olarak tanınmaya değer olduğunun kabul görmesi ya da eşitlik ilkesi gereğince modern toplumların üyelerinin eşit ve özgür bireyler olarak kabul edilmesinde olduğu gibi bu çerçeve tanınma kalıplarının, içinde toplumsal olarak anlam kazandığı bir çerçevedir. Ancak kurumsal tanınmanın tek boyutu bu değildir ve Honneth'e göre bu, "dolaylı bir biçimde ya da bir yan etki olarak bazı tanınma biçimleri ifade eden kurumsal kurallar ve pratiklerden ayrılmalıdır" (Honneth, 2018, s. 131).¹³² Örneğin işçilerin ücretleri, iş güvenliği önlemleri ya da sağlık sigortasını düzenleyen kurallar toplumsal mücadelelerin sonucunda kazanılan bazı tanınma biçimlerini yansıtır. Fakat bu tanınma biçimleri aynı zamanda özellikle ideolojik bir karakter taşıyan, muhataplarına üyeler ya da müşteriler olarak bakan bu tip kurumsal yapılar aracılığıyla dolaylı olarak üretilir. Bireyleri mevcut kurallar ve beklentiler sistemine özgürce boyun eğmeye teşvik edebilen bu yapılar, ideolojik tanınma biçimleri üretebilirler. Tam da bu noktada bu ayrımın yapılarak kurumların ürettiği pratiklere eleştirel bir bakış açısından bakmak gerekliliği ortaya çıkar. Tanınma ideolojilerini üreten bu ve benzeri kurumların Honneth'in modernitenin ana kurumları olarak gördüğü kurumlardan ayrı olarak ele

¹³¹ Honneth burada daha önce de değindiğimiz modern toplumlardaki temel ahlaki kaynaklara başvurur. Buna göre kişinin değer özellikleri modern toplumların değerler ufku çerçevesinden kendini dayatır. İnsanın ihtiyaç sahibi bir varlık olarak kabulü kişisel değer özelliklerinin tanınması için ahlaki bir çerçeve sunar. Ancak bu eleştirilebilir bir kabuldür. Çünkü tartışmasız kabul edilen bu sav, Batı toplumlarının kültürel/ahlaki gelişmişlik seviyesini verili kabul ediyor olmanın otoriterleşmeye paralel olarak anti demokratik uygulamaların çoğalması gibi durumlarda değişen tanınma ilişkilerinin "gerileme" eğilimini göz ardı edilmesini getirebilir. Aynı zamanda bu bakış açısının Batı merkezli bir anlayış olup olmadığı da tartışmaya açıktır.

¹³² Çeviri metnin İngilizcesinden kontrol edilerek tarafımdan düzeltilmiştir. İngilizce çeviriden karşılaştırmak için bkz. (Honneth, 2012, s. 84).

alınması zor görünse de bunu sorgulamadan önce Honneth'in bundan tam olarak ne anladığına bakacak olursak, kişinin kendisi için inanılabilir olması gereken önermeleri içeren bir kurumsal tanınmayı kast ettiğini anlarız:

“Bu tür ideolojilerin söz konusu olabileceği kanaat sistemleri, evvela bir öznenin ya da özne grubunun değerini ifade etme özelliğine sahip olmalıdır elbette. Onlardan beklenen işlevi ancak bireylere, kendi kendileriyle onaylayıcı tarzda bir ilişki kurma fırsatını verdikleri ölçüde yerinde getirebilirler ve öznel de bu sayede belirli görevleri üstlenme konusunda teşvik edilmiş olurlar. Bu anlamda, açıkça ayrımcılık yapan bir karaktere sahip olan önermeler, burada belirlememiz gereken değer önermeleri kümesinin dışında kalmaktadır. Irkçılık, kadın düşmanlığı ya da yabancı düşmanlığı gibi belirli kişi gruplarından bir değer alıkonulduğu kanaat sistemleri, tanınma ideolojisi rolünü hiçbir şekilde üstlenemez, çünkü onlar zaten otomatik olarak hitap ettikleri kişinin öz-imgesini doğrudan tahribe yönelir. Sosyal tanınma sayesinde etkin olması gereken ideolojiler, ilgili kişi gruplarının dışlanmasına değil, onların entegrasyonuna hizmet etmelidirler” (Honneth, 2018, s. 134).

Ayrıca Honneth'e göre burada atfedilen değerın muhatabında karşılık bulabilmesi ilgili olduğu alana dair performatif edimleri yüceltecek nitelikte olmasına ve söz konusu değerin şimdiki zamanda rağbet görmesine bağlıdır.¹³³ Kapitalizmin emek alanında gerçekleşen yapısal dönüşümünün etkileri buna bir örnek teşkil eder. Honneth yakın zamanda çalışanlar için “ücretliler” ya da “emek güçleri” yerine kullanılmaya başlanan “emek gücü girişimcileri” gibi yeni hitap biçimlerinin ideolojik tanınma ürettiğini ileri sürer. Honneth'e göre bireysel kendini gerçekleştirmeyle bağdaşan bu vurgu, emek alanında hiyerarşilerin zayıflaması, takım özelliğinin artması ve kişinin kendini yönetmesine daha fazla imkân tanınması bağlamında değiştirilmiş bir meslek imgesinin oluşmasını sağlar. Bu yeni sistemde aslında girişimcilere ait olan özerklik, yaratıcılık ve esnekliğin ücretli çalışanlara atfedilmesi ile her nitelikli emek gücüne kendi mesleki gelişimini yeteneklerinin özerk işleyişinin riskli bir girişimi

¹³³ İdeolojik tanınmanın gerçekçi olması bu anlamda önemlidir. Honneth bir polis memurunu sayısal marifetleriyle övmenin ya da bir matematikçiyi fiziksel gücü için övmenin anlamsız olacağını ve muhatabında karşılık bulmayacağını altını çizer. Yine benzer bir biçimde zamansal endekse sahip bir rasyonalite unsurunun önemine dikkat çeker ki bu da Honneth'e göre hala ev hanımlığı erdemlerinden dolayı övgü gören bir kadının günümüzde bu değerlendirmenin kendi haysiyet kuvvetlendirdiğini düşünmesi için bir sebep yoktur. Honneth bu yargısından rıza üreten ideolojik tanınmanın muhatabında karşılık bulabilmesi için zamanın değerlerine uygun olması gerektiğini anlıyoruz. Fakat Honneth'in verdiği örnekte söz ettiğı “ev hanımlığı”nın Batı toplumlarındaki karşılığıyla örneğin Orta Doğu toplumlarındaki karşılığının bir olmayabileceğini göz önünde bulundurduğumuzda, “zamanın değerlerine uygunluk” kriterinin 127. dipnotta eleştirilen bakış açısını yansıttığı vurgulanmalıdır.

olarak planlayabileceği söylenir. Kapitalizmin neoliberal yapısal dönüşümüne uygun olarak emeğin esnetilip düzensizleştirilmesiyle “emek gücü girişimcileri”nin kendi kendini pazarlamasının zorunluluğu inşa edilir (Honneth, 2018, s. 140-142).

Honneth’in tanınmayı ele alış tarzında ön plana çıkan özneler-arasılık yani kişiler arası karşılıklı bir edimler ve bunlara verilen tepkilerle etkileşimler, bu noktada, genelleştirilmiş bir tanınma olarak toplumsal kurumlar tarafından icra edilen haliyle tamamlanır. Bu bize tanınmanın yalnızca davranış tarzlarında gerçekleşen bir dönüşüm olmadığını hatırlatır. Genelleşmiş tanınmanın yeni tarzlarının toplumsal olarak egemenlik kazanması için hukuki belirlenimlerin değişmesi, politik temsilin yeni biçimlerinin kurulması ve maddi olarak yeni paylaşımların gerçekleşmesi gerekir. Honneth bu maddi unsurun tanınmanın ideolojik biçimleriyle meşru biçimleri arasında ayırım yapabilmemiz için başvurulması gereken ölçüt olduğunu savunur. İdeolojilerde karşımıza çıkan en önemli kusur da bu maddi unsuru yerine getiremiyor olmasıdır. İdeolojik tanınmanın çalışanlara atfedilen “emek gücü girişimcileri” gibi değerlendirici vaatleri, bu vaatlerin maddi olarak gerçekleşmesini sağlayacak kurumsal önlemlerle pekiştirilmedikçe meşru bir tanınma sağlayamaz. Honneth modaya dönüşmüş “gönüllü çalışma”yı da buna bir örnek olarak verir (Honneth, 2018, s. 145). Burada da sosyal bir grubu motive etmek için kullanılan sembolik ödül kurumsal düzlemde buna karşılık gelen ölçütlerle tamamlanmadan bırakılır.

Honneth’in bu tespitleri tanınmanın her zaman ahlaki olarak toplumu ileri taşıyan biçimlerde var olduğu ve her türlüşünün meşru olduğunu düşünmememiz gerektiğini gösterir. Ancak yine de maddi unsuru tamamlanmamış tanınma vaatlerinin ideolojik olduğu yargısına varmasına rağmen genel olarak baktığımızda Honneth’in tanınmanın tarihsel dinamiğinden şüphe duymadığını görürüz. Bu yanıtlanması gereken bir dizi soruyu açığa çıkartır. Şayet ideolojik tanınma biçimleri tehlikeliyse bunların genelleşemeyeceğini düşünmemiz için ileri sürülen maddi unsurun eksikliği ölçütü yeterli midir? Yeterliyse bunun değer vaatlerinin muhatapları tarafından fark edilerek deşifre edileceğini mi düşünmemiz gerekir? Yoksa eleştirel kuramın burada devreye girerek, tanınmanın ideolojik biçimleriyle meşru biçimleri arasındaki ayrımı bir önceki alt bölümde ele aldığımız toplumsal tanınma koşullarındaki ilerleme ölçütleri üzerinden

değerlendirmesi mi gerekir? Honneth'in tanınmanın dışarıdan bir bakışla değerlendirilmesi konusundaki şüpheleri göz önünde bulundurulduğunda bunun nasıl olacağından emin olamayız. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için Honneth, ilgili şahısların yeni bir değerlendirici ödüllendirme sistemi karşısında direnişe geçtiklerini görmek ister ve burada hiç olmazsa en azından, problemli tanınma biçiminin meşruluğunu sorgulamak için ve ideolojiden şüphelenmek için ilk gerekçelere sahip olacağımızı ileri sürer (Honneth, 2018, s. 138). Fakat kapitalist üretim biçiminin sistematik olarak ürettiği şeyleştirme ve yabancılaştırma fenomenlerine dikkat çeken toplum eleştirisi geleneğinden beslenen ve belli “bir iyi yaşam” anlayışına sahip olan bir kuram için bu ayrımın yapılabilmesi için neden bir direnişin varlığını görmek gerektiğimiz açık değildir. Modern toplumun eleştirisinden yola çıkan bir bakış açsının, sahip olduğu araçlar sayesinde, kurumların ürettiği adaletsizliklerin genel yapısına dair bir yaklaşımı barındırması gerekir. Örneğin değiştirdiği tanınma kalıpları üzerinden düşündüğümüzde neoliberalizm yeni bir fenomen olarak değerlendirilebilse de kapitalist üretim ve bölüşüm sisteminin çalışma biçiminin temel eksenini değiştirmez. Yabancılaşma ve sömürünün varlığını koruduğu neoliberalizmde değişen tanınma biçimlerinin çalışanlara sağladığı “özerklik” ve “saygı” emek gücünün temel niteliğini belirlemez. Tanınmayı genel olarak pozitif bir olgu olarak ele alsak bile burada dikkat edilmesi gereken kapitalist üretim ve bölüşüm sisteminin bir uzantısı ve yönetim mantığı olarak neoliberalizmin çalışanlara attığı yeni değerlerin kapitalizmin sömürü ve yabancılaşmayla kendini gösteren itibarsızlaştırmayı ortadan kaldırmadığının tespit edilmesidir. İdeolojik anlamların bir mücadele sonucu kazanılmış sıfatlardan farkı, gerçek olmaması ve tam da aslında Honneth'in değindiği üzere tanınmayı araçsallaştıran bir yapıda olmasıdır. Bu, çalışanların kendilerini pazarlamak zorunda kalmalarına yol açan yeni değer verme biçiminin kendileri tarafından fark edilebilmesi için dışarıdan bilinç verilmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Ancak direnişin henüz ortaya çıkmamış olması, bu ideolojik değer verme sisteminin kapitalizmin, çalışanların elinden aldığı itibarı kısmen telafi ettiğini düşünmemizi de gerektirmez. Aksine bir işverenin bir işçi yakınının cenazesine çiçek göndererek “sevgi” ve “saygı” göstermesinin çalışanların bu ve benzeri edimleri ön plana çıkaran yeni değer verme sisteminden tamamen memnun olduğunu çıkarsamak onlarda var olan adaletsizlik hissiyatını görmezden gelmek olur. İdeolojik tanınmada başka bir itibarsızlaştırmayı

gölgeleyen ve bunun genel olarak üretim ve bölüşüm sistemine içkin değerlere ve bu sistemin maddi boyutuna yönelen bir direnişi tetikleyebilecek adaletsizlik duygusuna dönüşmesine engel olan bir yanıltıcı tanınma söz konusudur. Burada tek eksik bu tanınma biçiminin içerdiği değer atfının maddi boyutunun eksikliği değildir. Çalışma sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar bu yeni değer sistemlerinin iş yerinde sağladığı esnekliğin ve çalışanlara tanıdığı inisiyatif alanının genişlemesinin nasıl yanıltıcı bir tanınma olduğunu ortaya koymuştur.¹³⁴

Çalışanların anlam dünyasında gerçekleşen, değişim sağladığını düşündüğümüz yanıltıcı tanınma biçimleri göz önünde bulundurulduğunda, çalışanlara örneğin, “kendine çekidüzen verme”nin bir parçası olarak örneğin molalarını kendi ayarlaması örneğinde olduğu gibi, yeni sorumluluklar yüklemeyi beraberinde getirdiğini fark ederiz. Çalışanlara nispi bir itibar kiralayan bu gibi uygulamaların neticede emeğin kontrolü için gerekli olan emeği çalışana ekstra mesai uygulatarak sağlamaya çalıştığını gösterir. Ancak bu durum atfedilen değerın hiç sorgulanmadan çalışanlar tarafından kabul gördüğü anlamına gelmemelidir. Çalışanlar bu durumun sağladığı nispi itibarı sahiplenebilirler ama bu onların bu nispi itibarı kendi mücadelelerinin bir ürünü olarak görmeye meyilli olmalarından kaynaklanmıyor olabilir. Hatta bu, sadece çalışma koşullarında genel bir iyileşmenin sonucu olarak gördükleri için kolaylıkla kandırıldıklarını düşünmemize neden olabilir. Fakat böyle yargılar için aceleci olmak, eleştirel kuramın toplum eleştirisinin sağladığı araçları kullanmadan sonuca varmak olur. Çağdaş kapitalizm koşullarında bu gibi neoliberal uygulamaların gerçek bir tanınma sağlamadığının farkında olmasına rağmen bazı çalışanların kariyerizm umutlarının bu uygulamaların olumlu yönlerine tutunma çabalarıyla örtüşebileceğini savunmak için de bir o kadar sebep bulabiliriz. Öyle ki duruma bu açıdan yaklaştığımızda şeyleşmenin ve yabancılaşmanın yanıltıcı bir tanınmanın karşılık bulmayı nasıl kolaylaştırabileceği de anlaşılır hale gelir. Elbette tüm bunların çalışanların anlam dünyasını kavramaya yönelik çabalardan öteye geçebilmesi, çalışma koşullarının örgütlenme ve ortak karar alma koşullarıyla birlikte değerlendirilmesini ve eleştirel kuramın süzgecinden geçirilmesini gerektirir. Yanıltıcı tanınmanın deşifre

¹³⁴ Çalışma sosyolojisiyle tanınma arasında bağ kuran böyle bir çalışma için bkz. (Kocyba & Renault, 2007).

edilebilmesi imkânı, çalışanlar için gerekli olan örgütlenme ve tartışma koşullarının yanı sıra çalışma koşullarının maddi olarak iyileşmesinin getirdiği imkânların varlığı gibi ölçütler doğrultusunda değerlendirilmelidir. Bu, bize direnişin oluşmadığı koşullarda bile yanıltıcı bir tanınmayı ayırt edebilmemiz ya da en azından yeni tanınma biçimleri sağlayan uygulamalardan haklı olarak şüphelenmemiz için ihtiyacımız olan zemini sağlar.

Tüm bunlar bize tanınmanın Honneth'deki pozitif dağarcığının adaletsizlik deneyimlerini üreten ve yeniden üreten kurumların sağladığı adaletsizlik bağlamlarının farkına varmamızı engelleyecek biçimde yorumlanmaması gerektiğini gösterir. Toplumsal ilişkilerin içine yerleşerek farklı kurumlar vasıtasıyla ideolojikleştirilen tanınmanın bireylere kazandırdığı ya da kazandırıyor görüldüğü değer verme biçimlerinin deşifre edilmesi adalet kuramının amaçlarından biri olmalıdır. Bu, devamlılığı sağlanan maddi ve manevi eşitsizliklerin, aynı zamanda bireylerin ellerinden alınan özgürleşme ve kimlik oluşturma imkânlarının sistematik rıza üretme biçimleriyle nasıl gölgelendiğine odaklanmak anlamına gelir. Her adalet kuramı Rainer Forst'un da vurguladığı üzere, yalnızca bir normatif anlatım olarak değil bir toplumsal analiz biçiminde karmaşık bir adaletsizlik kuramı gerektirir (Forst, 2011, s. 308). Tanınma ilişkileri karşılıklı meşrulaştırmanın yanı sıra aynı politik-toplumsal bağlamın içinde olanlarca genel bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyar. Adalet bu nedenle öncelikle kişinin neye sahip olduğu ya da olmadığıyla değil nasıl muamele gördüğüyle ilgilidir ve daha da önemlisi bireylerin sahip olmalarının iyi olacağını düşündüğümüz eksikleriyle değil talep edilmesi reddedilemez sebepleri olan şeylerden mahrum bırakılmalarıyla ilgilidir.

Honneth'in kendi kuramında toplumsal adaletsizliklerin farklı biçimlerini sayılmamanın çeşitli biçimlerine denk düşecek şekilde ifade ettiğini görmüştük. Fakat Renault tanınma ve sayılmamada tam olarak neyin toplumsal olduğunu yeniden sorgular ve bu soruya yanıt verebilmek için bireylerin temel beklentisi olarak tanınma ile kurumlar tarafından üretilen tanınma arasında nasıl bir ilişki olduğunun anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Honneth'de buna engel olan, kendi tanınma kuramını toplumsal hayatın normatif varsayımlarına odaklanan bir ahlaki ve toplumsal felsefe olarak

kurgulaması olmalıdır (Renault, 2011, s. 207). Aslında Honneth'in kuramında da adaletsizliklerden yola çıkan olumsuzlayıcı bir yol benimsendiği açıktır. Hatta bakış açısından anlaşıldığı üzere Eleştirel Kuram'ın amacına, iddialarını ancak toplumsal eyleme içkin olarak temellendirdiği, toplumsal acı deneyimlerini kuramın nesnesi olmanın ötesinde epistemik kılavuzu olarak gördüğü zaman ulaşabileceğini savunur (Honneth, 1982)¹³⁵. Honneth'in tanınma anlayışı kuramın, nesnesi olarak aldığı deneyimlere bağımlı olduğu kabulüne yaslanır.¹³⁶ Kuramcı, toplumun normatif yapısını tarihsel mücadele deneyimlerinden, tahakkümün bu deneyimlerin ortaya çıkmasına izin vermeyecek denli kuvvetli olduğu zamanda ise toplumsal acı deneyimlerinden öğrenir. Daha önce de savunulduğu üzere bu modelde kuram toplumsal gerçekliği dışarıdan ya da yukarıdan yorumlamaz. Adaletsizliklerin kurbanlarının kendilerini bilmedikleri, yaşadıklarının farkında olmadıkları gibi yargılardan hareket eden eleştirel bir kuramın tutarlı olması da beklenemez. Aksine böyle bir kuram, ezilenlerin deneyimlerinden ve hatta anlamlı sessizliklerinden gerekli kaynakları ve zımni olarak kendi kendilerine yönlendirdikleri toplumun normatif çerçevesini ifade eden dili bulup çıkarmak durumundadır (Deranty, 2004, s. 304).

Adaletsizlikten yola çıkmanın eleştirel perspektifi yitirmek istemediğimizde önemli bir işlevi vardır. Adil bir toplumun nasıl olması gerektiği sorusu etrafında dönüp duran bir kuramdan da mevcut toplumlardaki adaletsizlikleri masaya yatırarak eleştirel bir yaklaşımdan yola çıkmak, adaletsizliklere maruz kalanların seslerine tercüman

¹³⁵ Honneth'den aktaran Deranty, 2004, s. 304.

¹³⁶ Tarihsel olarak deneyimlerden öğrenen yapıyla Honneth'in kuramını eleştirel bir gözle olsa da bir bütün olarak kabul eden ve ondan faydalanan Deranty ve Zurn gibi düşünürlerin aksine Honneth'in çalışmalarını erken, orta ve geç dönem yazıları olarak ayrı ayrı ele almak gerektiğini savunan düşünürler de vardır. Örneğin David A. Borman, Honneth'in "Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality" (1982) gibi erken ve *opus magnum*'u olarak kabul edilen *Tanınma Uğruna Mücadele'si* gibi orta dönem eserlerinde tarih ve sosyolojiden bulduğu kaynaklarla beslenen yapısını *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life* (2015) gibi geç dönem eserlerinde kaybettiğini ve Honneth'in giderek burjuva toplumunun "hakim fikirlerini" (*ruling ideas*) sorgulamadan kabul ettiği eleştirilerini getirir. Bu çalışmada amacımız Honneth'in çalışmalarındaki yön değişikliklerini saptamak olmadığı için şimdiye dek kendi tanınma anlayışı etrafında şekillenen adalet kuramını bir bütün olarak kavramaya ve ondan faydalanmaya çalıştık. Honneth'in yaklaşımına getirilen eleştiriler bu çalışma çerçevesinde, onun kuramının tutarlılığını sorgulamak açısından değil, dağıtım ve tanınma bağlamında toplumsal adalet tasarımlarının gelişimini kavramak ve bu tartışmalardan günümüz toplumlarının adalet taleplerine, ihtiyacına ve formülasyonlarına dair güncel fikirlere kapı aralamaya yardımcı olması bakımından anlamlıdır. Borman'ın da makalesinin içinde yer aldığı Honneth'in düşüncelerinden yola çıkarak yeni perspektifler arayışında olan ortak bir çalışma için bkz. (Schmitz, 2018).

olmakla kalmaz, onların adalete dair gerçek beklentilerine kulak verir. Çağdaş siyaset felsefesinin merkezinde yer alan Rawls'un deontolojik kuramının adaletsizlikten pek az söz etmesi bu anlamda dikkat çekicidir ve bu eksiklik adalet kuramlarının doğru, güvenilir bir adalet anlayışını yakalama şansını, bunu başarsa bile güncelliğini koruyabilme ihtimalini, olumsuz biçimde etkiler. Bir adaletsizlik kuramı ise gerçek taleplerin, ahlaki görüşlerin, duruşların ve haklı mücadelelerin ete kemiğe bürünmesinin bir parçası olarak güncel adalet mücadelelerinin odağında yer alır. Ne var ki Paul Ricœur'ün de değindiği gibi adaletsizliği tanımlamanın da çeşitli zorlukları vardır ve bunlar kolaylıkla üstesinden gelinebilecek sorunlar da değildir (Ricœur, 1995, s. 11). Tanınma mücadelelerinde kimliklerin oluşumu süreçlerinin çatışmalı bir doğası olduğu daha önce dile getirilmişti. Mücadele kavramının da çatışmacı bir dili çağrıştırdığına şüphe yoktur. Adaletsizlik kuramları mevcut toplumlardaki adaletsizlikleri dile getirirken bu mücadele kavramının da altını normatif önermelerle doldurmaya çalışır. Ancak bu ortak bir etik anlayış ya da normatif bir alt yapı olmaksızın çelişkili sonuçlar doğurabilir. Böyle bir kuramın, adaletsizliklerin yapısına, çeşitlerine, nasıl oluştuklarına ve yeniden üretildiklerine dair sağladığı açıklayıcılığın dışında, tanınma mücadelelerin niteliği ve farklılıkları hakkındaki duruşunu da açık etmesi gerekir. Bunu akla getiren, bir tanınma mücadelesinin ahlaki talepler içermesinin, tek başına onun haklılığının göstergesi olup olmadığı sorusudur. Özellikle kimliklerin çatışmalı ve çoğul yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu soru daha da anlamlı olur. Çağdaş toplumlarda kimlikler sayıca çoktur ve birbirleriyle çatışmalı halde var olabilir. Hatta tek bir bireyin bile farklı kimliklere sahip olması ve bu kimliklerin toplumsal olarak tanınmasının birbirinin altını oyması oldukça sık rastlanılan bir durumdur. Diğer taraftan özellikle etnik kimliklerde gördüğümüz üzere, farklı kimliklerin oluşumu, toplumsal olarak edinilen önyargılar, kutuplaştırmalar ve ötekileştirmeler üzerinden kolaylıkla birbirlerinin reddini içerebilir. Diğer taraftan istenmeyen ya da terk edilmek istenen kimlikler söz konusudur. İş yaşamında beyaz yakalı ücretli çalışanların çeşitli neoliberal güvencesizleştirme ve esnekleştirme süreçlerine maruz kalmalarına rağmen mavi yakalıları özgü gördükleri "işçi" kimliğini reddetmeleri buna bir örnektir. İşçi olmanın ve işçi olarak saygı görmenin koşullarının yitirilmesine karşı direnmek ya da bu koşulları sağlamak için mücadele etmek yerine, çalışma koşulları yerine yeni bir kimlik önermese bile, "işçi"likten kurtulmanın arzu edilebilir hale gelmesi, kimliklerin oluşumu ve değişimi

sürecinde anlam dünyalarını şekillendiren iktidar ve güç ilişkilerinin hesaba katılması gerektiğini gösterir. Bu noktada adeta uyarlanmış kimliklerden söz etmek mümkün olabilir ki bu da tanınma mücadelesinin haklılaştırılmasına gölge düşürebilir. Benzer biçimde söz konusu ezilen kimlikler olsa bile bunların tekilleştirici bir yapısı olabilir ve diğer ezilen kimliklerle bir ortak mücadele algısını beslemek yerine kendi içine kapanan bir kimlik ekonomizmine dönüşebilir. Bu noktada iktidara yönelen bir eleştiri ve talepler biçiminde ortaya çıkacak kadar kendi içinde kolektifleşmeyi başarmış olsa bile, ufak tanınma kazanımları karşılığında genel ve ortak bir tanınma mücadelesinden uzaklaşmayı ya da hiç burada yer almamayı getirebilir. Dolayısıyla tüm bu sorunlar mücadelenin bir ön koşulu olarak dayanışmanın nasıl ele alınacağı ile de ilgilidir. Geliştirdikleri kimliklerinin tanınmasını ister istemez umursayan yurttaşlar için siyaset öncesi (*pre-political*) bir uzlaşmanın her hâlükârda kazançlı olacağı düşünülebilir. Ancak geç kapitalist toplumlarda çoğulcu bir perspektiften farklı kimliklere sahip olan her grubun sadece kendi tanınma mücadelesine odaklanarak tekilleşmesi sürpriz değildir. Bireyler bir kimlik kalabalığının yarattığı toplumsal karmaşa içinde sahip oldukları sınırlı otonom eylem alanlarına razı olmayı seçebilirler.

Kuramsal açıdan adaletsizlik fikrine odaklanmanın amacı sorunsallaşmamış, doğal kabul edilemeyen, kurbanlarının dilinde bile talepleşmemiş olgulara, yapılara, süreçlere eleştirel yaklaşma olanağı sunmasıdır. Adaleti normatif olarak kurulduğu anda sınırlandıran statükocu yaklaşımlara karşı yöntemsel bir avantaj sağlayan böyle bir negativizm sadece belli tanınma alanlarında adaletsizliklere maruz kalanların acılarına tercüman olmakla kalmaz siyasetin ötekisi olan insanların toplumsal adaletsizliğe dair bakış açılarını kapsayan bir siyaset felsefesine kılavuz olur. Bu anlamda kuramın adaletsizliği deneyimleyen ve dillendirebilen siyasi aktörlerin kurdukları politik dili kucaklayıp kucaklayamadığı sorulmalıdır. Bu soru siyaset felsefesinin yüzleşmesi gereken iki boyutlu bir sorunu ortaya koyar. Çünkü çeşitli adaletsizlik deneyimleriyle karşı karşıya olan ancak siyasi olarak yabancılaşmış aktörlerin sessizliğinin bir anlamı daha vardır. Siyasi olarak hesaba katılmayı hak etmediklerini düşünen adaletsizlik kurbanları için toplumsal aşağılanma, maruz kaldıkları eşitsizliklerle kanıtlanan adaletsizlik deneyimine bu ikinci boyutu kazandırır (Renault, 2004, s. 70). Tanınmayı adaletsizlik deneyimi ekseninde ele almak sadece var olduğundan emin olduğumuz

adaletsizliklerin eleştirisi anlamına gelmemelidir. Bunun ötesinde adaletsizliklerin görünmez hale getirilmesine katkıda bulunan kurumsal uygulamaları ve bunların arkasındaki politik eylem biçimlerinin eleştirisine soyunmalıdır. Fraser’ın anlatımıyla kimlik modellenmiş tanınma anlayışı, Honneth’in ifadesiyle ideoloji olarak tanınma ya da Renault’nun kavramıyla anlatımsal tanınma, mevcut adalet anlayışlarının gelişerek içine bir biçimiyle tanınmayı aldığı ifade olarak anlaşılabilir. Egemen adalet anlayışının tanınmanın bazı biçimlerini içererek adaletsizlik üreten mekanizmaların gölgelemesi için mobilize etmesi tanınmanın salt pozitif yüklü anlamının ötesinde adaletsizlik deneyimleri bağlamında değerlendirilmeye tabi tutularak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bazı tanınma biçimlerinin aslında hakiki bir tanınma olmadığı, eksik ya da yanlış tanınma olduğu iddia edilebilir olsa da tanınmanın egemen adalet anlayışı çerçevesinde içerildiği ölçüde özgürleştirici gücünü tehdit eden bir ideolojikleştirmeye karşı karşıya olduğunu kabul etmek gerekir.

3.2.1. Toplumsal Adaletsizliklerin Çağdaş Biçimleri

Judith N. Shklar adaletsizlik biçimleri üzerine kaleme aldığı “*Faces of Injustice*” (Shklar, 1990) çalışmasında siyaset felsefesinin adaletsizlik fikrine pek ilgi göstermemiş olmasına değinir ve niçin filozofların adalet üzerine düşündükleri kadar derin ve itinalı bir biçimde adaletsizlik üzerine düşünmedikleri sorusunu sorar. Emmanuel Renault da aynı sorgulamadan yola çıkarak adaletsizlik deneyimlerinin *sui generis* adalet tanımlarına dair eleştirel bir bakış açısı barındırdığını ileri sürer (Renault, 2004, s. 33). Ancak Renault, Shklar’ın adaletsizliği bireylerin içinde bulundukları duruma ilişkin bir algı durumu olarak kavramasından farklı bir yaklaşımı benimser. Ona göre adaletsizlik deneyimi sübjektif bir algı ya da bilinç durumunun ötesinde, varlığı etkileyen ve bu varlığı talepçi ve pratik dinamiklerle bağlantılandıran bir anlamda kavranmalıdır. Adaletsizliğin adaletle ilgili yürütülen tartışmalara yön veren ve adalet tanımlarını yenileyebilme gücü olan eleştirel bir perspektiften ele alınması gerekir. Amerikan felsefesinde demokratik toplumlarda uygulanan adalet ilkelerinin genel toplumsal bir adaletsizliğin gelişimine izin vermesi, değiştirilmesine imkân tanımak yerine yalnızca bu ilkelerin değerinden şüphe duyulmasına sebep olur (Renault, 2004, s. 34). Böylesine “sağduyulu” bir yaklaşım, adaletsizliğin farklı biçimlerini ortaya

koyabilse de bunlara bir yanıt üretmekten acizdir. Adaletsizlikler iyi düzenlenmiş adalet ilkelerine göre işleyen hukuki ve toplumsal bir düzenle uyumlu olduğu müddetçe, Shklar için adalet tanımlarını değiştirmek ya da toplumsal düzeni dönüştürmek için geçerli bir sebep yoktur. Renault için ise böyle bir durum, aksine, adaletsizlik deneyimini tanımlayan normatif beklentiler ışığında adalet ilkelerini yeniden düzenleme ihtiyacını doğurur. Normatif talepçi dinamiklerle pratik (adaletsiz durumların reddedilmesi tepkileri, bunlardan kaçış ya da bunlara karşı mücadele) dinamiklerden yola çıkarak, var olan hukuki ve toplumsal düzenin meşru dönüşümünün biçim ve ihtimalinin arayışı için adaletsizliklerin var olması yeterlidir. Normatif bir düzeni korumak üzerine pek de tedbirli sayılamayacak bu “radikal” bakış açısının adaletsizlikler ortadan kalkıncaya dek herhangi bir normatif düzenin istikrarıyla ilgilenmeyeceği açıktır. Fakat daha önce de gördüğümüz üzere adalet kuramlarının sadece doğru adalet ilkelerini bulma arayışıyla yetinmediğini, tutarlılık ve gerçekçilik adına bu ilkelerle desteklenecek bir normatif toplum düzeninin nasıl ayakta kalacağı üzerine de kafa yorması beklenir. Tam da bu nedenle Renault, kendi yaklaşımını dar bir anlamda yorumladığı siyaset felsefesine mahkûm etmek istemez. Adaletsizlik deneyiminden yola çıkarak kendi yaklaşımını siyaset felsefesi geleneği dışında bir toplum felsefesine ait görmesinin sebebi budur. Adaletsizlik hissiyatıyla tanımlanan adaletsizlik deneyimi ona göre somut ve can yakıcı gerçekler olarak karşımızda durur. Çünkü toplumsal acıların (*souffrances sociales*) varlığını kanıtlamak için büyük kuramlara ihtiyacımız yoktur. Hatta Renault bunun için kuramının ekonomi politik ya da başka bilimlerin açıklayıcılığına ihtiyacı olmadığını savunur.

Bu sorun aslında adaletsizliğin nasıl tanımlanacağı sorunudur. İlk bakışta adaletsizlik öncesinde mutlaka bir adalet kuramına ihtiyaç duyuyor gibi görünür. Herhangi bir adalet referansı olmadan adaletsizliği tanımlamak mümkün olmayacağı için bu bir ölçüde doğrudur. Ancak adaletsizliğin, adaletin tanımından başka bir içeriği olamazmış gibi düşünülmesi yanıltıcıdır. Renault’nun da belirttiği üzere adaletsizlik aslında adaletten daha dolu bir kavramdır. Adaletsizlikten söz etmek kurumları ve toplumsal normları adaleti tanımlamak için ihtiyaç duyduğumuz kriterlere göre değerlendirmenin ötesinde bunların pratik sonuçlarından söz etmek demektir. Adaletsizlik deneyimi işte bu toplumsal olarak geçerli kurum ve normların hayatlarımız

üzerindeki etkileriyle ifade edilir. Bu etkiler normatif beklentilerimizi tatmin etmesi gereken ya da bunlara belli bir oranda (rutin içinde görünmez hale gelmiş adaletsizliklerden tahammül edilemez olanlara kadar) karşı oluşan etkilerdir. Adaletsizlik deneyiminde bir yandan adaletsizliğe maruz kalanlarla normatif beklentilerin karşılanmamış olmasından kaynaklanan adaletsizlik duygusunu, bir yandan ise adaletsizliğin sebebi olan faktörlerin ortadan kaldırılması, bireyin mağduriyetinin giderilmesi için ileri sürülen talepler ve pratik eğilimleri anlarız. Adaletsizlik deneyimi kavramı pratik boyutta “yaşanmış adaletsizlik”i (*vécu d’injustice*) ifade ettiği gibi onu normatif olarak mahkûm eden bir duygunun, adaletsizlik duygusunun (*sentiment d’injustice*) yönlendirdiği dönüştürücü bir eylemi de ifade eder. Yaşanan adaletsizliği bir adaletsizlik duygusuna dönüştürmek için gereken normatif çerçeveyi geliştirmek ise toplumsal eleştirinin görevlerinden biridir (Renault, 2004, s. 35-36).

Günümüzde siyaset felsefesinin temel amaçlarına ilişkin biri normatif (*normative*) diğeri ise açıklayıcı (*descriptive*) olmak üzere iki seçeneğin belirgin hale geldiğini savunan Renault, bunlardan ilkinin siyasi tartışmaları yönlendiren ilkeleri belirlemeye çalışmak, ikincisinin ise siyasi tartışmaların mevcut kurallarını tanımlamak olduğunu yazar (Renault, 2009b, s. 158). Buna göre Arendt ve Rawls gibi düşünürler ilk geleneğin Foucault ve Skinner gibi düşünürler ikinci geleneğin temsilcileridir. Fakat bu iki kutup dışında bir üçüncü seçeneğin hesaba katılması gerekir. Normatif ve açıklayıcı yaklaşımlar arasında bağ kurmayı deneyen bu üçüncü seçenek siyaset felsefesi için verili toplumsal ilişkilerin bireyleri siyasi tartışmalara yönlendirme süreçlerine odaklanır. Bireylerin, siyasi tartışmaların ilke ve kurallarını işletme ya da bazen değiştirmesini sağlayan toplumsal deneyimlerin kaynaklarını açığa çıkarmayı amaç edinir. Adaletsizlik, yoksulluk ve tahakküm gibi olumsuz toplumsal deneyimler, öznel yeteneklerin (*subjective abilities*) olduğu kadar kamusal siyasi arenada bir talebin oluşması için gerekli olan toplumsal konumların ve ilişkilerin gelişmesinin önüne de taş koyabilir. Bu çeşit öznel ya da toplumsal etkileri tanımlamak, yani daha genel olarak toplumsal deneyimlerin siyasete olumsuz etkilerini analiz etmek bu üçüncü yaklaşım için esastır. Elbette bunlar kamusal tartışmalara katılımı ya da siyasi süreçleri değiştirmeyi sağlayacak siyasi aktiviteleri artırmayı hedefleyen ilk ve ikinci seçenek

için de geçerlidir. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı siyaset felsefesi, özellikle de siyaset felsefesinin söz konusu iki geleneği toplumsal deneyimlerin siyasi dinamiklerinin doğasını, doğurduğu engelleri tanımlayabilecek kavramsal ve kuramsal zenginlikten yoksundur. Toplumsal deneyimlere dair ilgisizliğin nedeni söz konusu engellerin psikolojik ve toplumsal faktörlerinin siyaset felsefesinin konusu olarak değerlendirilmemesidir.

Buradan yola çıkarak Renault, sosyal bilimlerin farklı dallarından da yardım alıp, toplumsal acı (*social suffering*) kuramı çerçevesinde bir “siyasi engeller” kavramı oluşturulması gerektiğini savunur (Renault, 2009b, s. 159) ve siyaset felsefesinin eksiklerini giderebilmek için eleştirinin, toplumsal deneyim ekseninden yeniden oluşturması yönündeki pragmatik davete icabet etmek gerektiği sonucuna varır. Bu, ancak toplumsal deneyimi toplumsal ve psikolojik boyutlarıyla birlikte ele alan disiplinler arası bir yaklaşımla yeniden tasarlanan bir siyaset felsefesinin altından kalkabileceği bir iştir. Renault, bu doğrultuda Bourdieu, Kleinman, Das ve Dejours¹³⁷ gibi yazarlarda gördüğümüz toplumsal acı kavramını, siyaset felsefesinin sosyal bilimlerin diğer disiplinleriyle kurması gereken köprüleri inşa etmesine elverişli bir kavram olarak düşünür. Aynı zamanda sosyal bilimler arasındaki akademik sınırları sorgulamak da böyle bir siyaset felsefesinin görevi olmalıdır. “Toplumsal felsefe” olarak adlandırılan böyle bir anlayışın tam da bu nedenle anlamlı olduğunu savunan Renault için toplumsal acı kavramı anahtar niteliğindedir.

“Toplumsal acı” dışlanmanın (*exclusion*) çeşitli biçimleri (uzun süreli işsizlik, evsizlik, vs.), iş hayatı ve aşırı yoksullukla ilişkili sosyolojik, psikolojik ve antropolojik meselelere göndermede bulunur. Örneğin uzun süreli işsizliğin bireyin psikolojik durumunda yarattığı tahribatın toplumsal hayatın diğer alanlarında karşılaştığı zorluklarla baş etmesini zorlaştırdığını ortaya koyan sosyolojik ve psikolojik çalışmalar vardır. Çalışma psikopatolojisi gibi alanlarda yapılan çalışmalarda toplumsal hayatın çeşitli alanlarında yaşanan acıların etkileşim içinde ve bireyin iş yerindeki organizasyonel değişiklikler gibi durumlara adaptasyon yeteneğini olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir. Benzer biçimde antropolojik çalışmalarda gecekondur

¹³⁷ Örneğin bkz. (Bourdieu, 2015); (Kleinman, Das, & Lock, 1997); (Scheper-Hughes, 1995); (Dejours, Souffrances en France, 1998); (Dejours, Travail, Usure Mentale, 2000).

mahallelerinde yaşanan aşırı yoksulluğun nasıl çeşitli yoksunluk biçimleriyle iç içe geçtiği ve onları besleyerek bireyleri çeşitli şiddet biçimlerine ittiği, içinde yaşadıkları toplumsal koşulları nasıl daha da kötüleştirdiği ve yeni toplumsal acılar doğurduğu ortaya konmuştur. Tüm bu alanlardan beslenen toplumsal acı kavramı çeşitli adaletsizlik ve tahakküm deneyimlerinin toplumsal ve bireysel yansımalarını ortaya çıkarması ve bunlar arasında ilişki kurması açısından bu anlamda önemlidir. Bu kavram bir taraftan bu tahammül edilemez deneyimlerin bireylerdeki yansımalarının söz konusu durumun dönüştürülmesi, o durumdan kaçmak ya da bunlar mümkün değilse o duruma uyum sağlamak biçimlerinde kendisini gösterdiğini anlamamızı sağlar. Diğer taraftan ise bize bu acıların toplumsal olduğunu, yani yalnızca aileye ya da bireye bağlı değil, toplumsal ilişkilerin genel yapısına içkin olduğunu hatırlatır. Olumlu ya da olumsuz, toplumsal acıların farklı faktörleri¹³⁸ birbirinden bağımsız değildir ve bir bütün olarak düşünülmelidir.

Toplumsal eleştiriyi toplumsal acıların sözcüsü olarak kurgulamak gerektiğini savunan Renault'nun iddiasının geçerliliğini kavrayabilmek için bu kavramın ayrıntılarına ve adaletin tanımıyla olan ilişkisine dair görüşlerine eğilmek gerekir. Ama bunun öncesinde adaletsizlik deneyimlerinin, tanınma kuramının altını çizdiği kimlik oluşturma süreçleri çerçevesinde nasıl ele alındığına ve adaletsizlik deneyimini adaletin yeniden tanımlanması mücadelesiyle bağdaştıran deneyimlerin ardında beliren normatif dinamiğe bakalım. Beklentilerin hayal kırıklığına uğramasına sebep olan toplumsal acılar neticesinde yaşanan adaletsizlikler ile adaletsizlik duygusunun birleşiminden doğan adaletsizlik deneyimleri aracılığıyla pratik ve normatif dinamiklerin ortaya çıktığını ileri süren Renault'nun yaklaşımı, öncelikle Honneth'in tanınma kuramının kaynaklarından beslenir. Adaletsizlikleri deneyimleyenlerin, pasif acı çekenler olduğunu kabul ederek dışarıdan bakan kuramların aksine yapılması gereken çalışılan, Honneth'de de gördüğümüz bir çaba olarak, tahakkümün sebep olduğu ezilenlerin “gizli ahlakı”nı (*hidden morality*) açığa çıkartmaktır (Borman, Labour, exchange and

¹³⁸ Renault'nun burada kullandığı *positive* ve *negative* kavramları toplumsal duruma ilişkin değil toplumsal acıya sebep olan doğrudan etkenlere ve toplumsal hayatı katlanır kılan toplumsal kaynakların altını oyan etkenleri ayırt etmek için kullanılır. Örneğin toplumsal yapılara bağlı adaletsizlikler ve tahakküm olumlu etkenler olarak sayılırken, sıradan şiddet, başarısızlıklar ve hayal kırıklıklarıyla baş etmemizi, dertlerimizi paylaşarak hafifletmemizi sağlayan toplumsal bağların zayıflamasına ya da yokluğuna işaret eden dışlanma biçimleri ise olumsuz etkenler olarak sayılabilir.

recognition: Marx contra Honneth, 2009, s. 98). Honneth'deki tanınmanın ideolojik biçimlerini ayırt etme çabasına paralel olarak değerlendirebileceğimiz biçimde, geç kapitalizmin entegrasyon görünüşüyle gölgelenen sınıflı toplumların yapısıyla bağlantılı ahlaki çelişkilerin betimlenmesi de aynı amaca hizmet eder (Honneth, 1982, s. 21). Nasıl ki çalışan sınıfların yaşam standartlarının zaman içinde nispeten iyileşmesi emeğin fiziksel ve yabancılaştırıcı doğasını değiştirmediyse, toplumsal proleterleşmenin temel etkileri de kapitalist kurumların inşasından günümüze aslında değişmemiştir. Ancak toplumsal sistemin ahlaki olarak yerilmesinin ifade kazanmamış göstergeleri çoğu zaman iş yerindeki gündelik mücadelelerin ve kişiselleşmiş biçimlerde karşımıza çıkan tanınma mücadelelerinin içinde gizlidir. Bu nedenle adalet talepleri haline gelerek evrenselleşme potansiyeli taşıyan bu eleştirilerin toplumsal olarak inşa edilmiş asimetrileri aydınlatma gücü yabana atılmamalıdır. Bu asimetrileri üreten başlıca alanlardan olan ve toplumsal haysiyetin eşitsiz dağılmasında baş aktör olan piyasanın hegemonik değerlendirme sisteminin toplumsal tanınma şanslarını nasıl etkilediği göz önünde bulundurulduğunda, örneğin iş yaşamında, mücadele pratikleri dışında normatif dinamikleri de bulabiliriz.

Bunun için adaletsizliklerin kaynağını oluşturan piyasa (deregülasyon sebebiyle oluşan maaşların azalması, işsizlik, sağlık hizmetlerine eşitsiz erişim) ve şirket (işlerin güvensiz hale gelmesi, yeni iş örgütlenmesi biçimlerinin çalışma koşullarını iyileştiriyor gibi görünmesine karşın vaatlerini yerine getirmemesi) gibi kurumların iş yaşamında ürettiği ve çalışan sınıflara toplumsal acılar olarak yansıyan adaletsizliklere odaklanmak gerekir. Tanınma ekseninden düşündüğümüzde, bu gibi kurumların başarı ölçütüne göre tahsis edilen modernitenin söz verdiği itibarı sağlayamadığını görürüz. E. P. Thompson, B. Moore ve G. Rudé, emek hareketlerinin tarihine bakarak, tanınmanın, kapitalizmin ortaya çıkışından itibaren ekonomik amaçların ötesine geçtiğini ve Honneth'in de belirttiği üzere, direnişin ve protestonun motivasyon kaynaklarına baktıklarında yerel düzlemde itibar taleplerinin karşılık bulmamasının başta geldiğini tespit etmişlerdir (Fraser & Honneth, 2003, s. 131). Çağdaş sosyoloji bu araştırma hattına paralel olarak ezilen sınıfların kendi adaletsizlik deneyimlerinin çekirdeğinde ne gördüklerine ilişkin önemli bir soruşturma başlatmıştır. Burada da yine saygıya değer olduğunu düşündükleri yaşam biçimlerinin ve

başarılarının toplumun geri kalanı tarafından saygıyla karşılanmamasının temel etken olduğu görülmüştür. Honneth bu sorgulamaya devam ettiğimizde ise bunun kapitalist üretim koşullarında çalışan emekçi sınıfların deneyimlerinden ibaret olmadığını; hatta işçilerinin deneyimlerinin, sömürgeleştirme karşıtı mücadelelerin, kadın hareketinin yeraltı tarihinin de içine girdiği geniş bir tanınma mücadelesinin içinde bir örnek olduğunu anladığımızı yazar. Tüm bu insanlar tanınmaya hakkı olduğunu düşündükleri kişiliklerine saygı gösterilmediğinde kurumsal prosedürleri toplumsal adaletsizlik olarak algırlarlar (Fraser & Honneth, 2003, s. 132). Tanınmanın toplumsal adaletsizliklerin bütününe deşifre edebilen kategorik bir özelliği vardır ve bu sayede ezilen sınıflar ve grupların, onlara içkin ahlaki norm ve ‘iyi yaşam’ anlayışlarının kurumlar tarafından ihlal edilmesi karşısında duydukları rahatsızlığı bir adaletsizlik sorunu olarak ifade edebilir. Thompson’un da ifade ettiği gibi geleneksel hak iddiaları içeren ve geleneksel pratiklerle yüklü popüler karşı çıkışlarda bile yalnızca geleneksel kültür sorumlu değildir. Savunulan normlar geleneksel öğeler barındırsa bile Kilise’ninkiler ya da otoriteninkilerle aynı değildir; aksine bizzat plebyen bir kültüre içkin olarak tanımlanmalıdır (Thompson, 1991, s. 8).¹³⁹

Ancak toplumsal acılara maruz kalanlar nezdinde “adaletsizlik bilinci” (*consciousness of injustice*)¹⁴⁰ (Honneth, 1982, s. 15), toplumun üst katmanlarında geçerliliği olan doğru ve yanlış ayırt eden birbiriyle bağlantılı felsefi fikirlerin içinde geliştiği normatif sistemler ya da dışarıdan bir gözlemcinin kurgusal perspektifinden ortaya konulan bir adil düzen tasarımı gibi kendiliğinden bütüncül ve tutarlı bir sisteme evrilmez. Alt tabakaların bu toplumsal etiği, uyumsuz ve karmaşık adalet talepleri olarak kendini gösterir. Ancak özel durumlardan soyutlanmış, bütüncül bir adil düzen tasarımı, bir adil toplum tasarımı ortaya koymasa da, içsel olarak kabul gören ahlaki taleplerin yaralanmasına karşı oldukça duyarlı bir algı merkezi (*sensorium*) olan bu dâhili ahlak (*inner morality*), kurumsallaşmış ahlaki düzenin olumsuz yönlerinin tespitinden ibaret değildir. Hegemonik olarak dışlanan adalet imkânlarına işaret eden tarihsel olarak üretken bir potansiyele sahiptir. Ne yazık ki var olan ahlaki düzene getirilen bu itirazın belli bir amaca yönelen etik formülasyonlara dönüşmesi önünde de

¹³⁹ Aktaran (Borman, 2018, s. 100).

¹⁴⁰ Honneth kavramı B. Moore’dan aldığını belirtse de makalesinde kavramın Moore’un hangi eser(ler)inde kullanıldığını belirtmemiştir.

engeller vardır. Hoşnutsuzluğun egemen adalet anlayışını tehdit etmeyecek biçimde “güvenli” bir adaletsizlik duygusuna saplanıp kalmasına sebep olan ise alt tabakaların bilişsel yetersizliği değildir. Honneth’e göre bunu açıklayan etkenlerden biri baskılanan grupların ifade yetilerini ve eylemlerini etkileyen kapitalizmin toplumsal-yapısal karakteridir. Bunun anlamı, alt tabakaların gündelik rutinlerinde kendi eylem normlarını kişisel algı düzeyinden çıkartarak kurumlar üzerinde ahlaki bir baskıya dönüştürmeyi sağlayacak ve karşı karşıya kaldıkları sorunun çözümü için dilsel ve kültürel kodları geliştirecek araçlardan yoksun olmasıdır. Üst tabakaların kendi ayrıcalıklarından faydalanmaya devam edebilmek için mevcut ahlaki düzeni mütemadiyen meşrulaştırmaya ihtiyaç duymaları ise onlara, pozitif adalet dilinin gelişmesini sağlayan gerekli motivasyonu sağlar. Bu durum alt tabakalar için geçerli değildir. Ayrıca toplumsal olarak baskı altındaki sınıfların kültürel iklimi üyelerinin normatif yargılarını ifade etmesine uygun değildir. Bunun için gerekli olan kültürel sermayenin edinilmesi tekeli elinde bulunduran siyasi ve ekonomik iktidarın uygulanmasına iştirak eden üst tabakaların aksine alt tabakalar bu avantajdan yoksundur (Honneth, 1982, s. 17).¹⁴¹ Maruz kalınan adaletsizliklerin genelleştirilerek ifade edilmesini desteklemeyen bu sınıfsal ya da tabakalaşmaya dair koşullar aynı zamanda yaşanan deneyimlerin barındırdığı pozitif adalet diline tercüme edilebilme potansiyelini baskılar.

Adaletsizlik deneyimlerinin ifade edilebilme potansiyelini daraltan bu etkenler toplumsal olarak egemen sınıfların kültürel hegemonyasını devam ettiren kontrol tekniklerinin temel stratejisidir. Adaletsizliği katmanlı hale getiren bu normatif sınıf tahakkümü Honneth’e göre kültürel dışlama ve kurumsal (bireyselleştirme) yalnızlaştırmayı araç olarak kullanır. Sınıf temelli yoksunluk ve adaletsizlik deneyimlerinin sembolik ve semantik ifadesine ket vuran kültürel dışlama bu ifadelerin uzamsal ve sosyo-kültürel koşullarını daraltan ve deneyimleri tekilleştirmeyi hedefleyen kurumsal yalnızlaştırma ile tamamlanır. Kamusal eğitim kurumları, kültür endüstrisi medyası ve seçim kampanyalarıyla uygulanan bu stratejiler adaletsizlik farkındalığının iletişimsel altyapısını tahrip eder (Honneth, 1982, s. 18-19). Egemen normatif düzenin, kurumlarda bireysel risk almanın ödüllendirilmesi ya da fabrika ve ofislerde rekabetçi

¹⁴¹ Burada da Honneth, Pierre Bourdieu’nün ve Michel Foucault’nun görüşlerinden faydalandığını yine herhangi bir çalışmasına gönderme yapmadan belirtir.

bir emek piyasasını inşa eden uygulamalardan sınıf temelli adaletsizlik bilincinin iletişimsel imkânlarını sağlayan ortak yaşam alanlarının ortadan kaldırılmasını beraberinde getiren şehircilik uygulamalarına kadar karmaşık bir yapıda kendini gösteren teknikleri vardır. Tüm bunlar adaletsizlik duygusunun birleşip büyümeksizin olduğu gibi kalmasına hizmet eder. Ancak saldırılar karşında adaletsizlik bilincinin varlığını sürdürmesi, adaletsizlikleri yeniden üreten sınıflı toplumların yapısına içkindir.

Honneth, hegemonik değerlendirme sisteminin gayrı resmi ve kurumsal olarak saygı görme ve toplumsal tanınma şanslarını dağıtması neticesinde bireysel özsaygının alt tabakanın özellikle yoğun olarak kol emeğiyle çalışan kesimlerinde nasıl sınırlandırıldığını göstermesi bakımından Richard Sennett ve Jonathan Cobb'un *Sınıfın Gizli Yaraları* (2017) adlı çalışmalarına göndermede bulunur. Sennett ve Cobb'un savları da adaletsizliğin çağdaş biçimlerinin öncelikle kolektif toplumsal ve politik kimliklerin tanınmamasının ürünü olduğunu kanıtlar niteliktedir. Toplumsal itibarın elinden alınması karşısında ise alt tabakaların direniş yöntemlerine tanık oluruz. Kimlikleri destekleyen tanınma yapısındaki kolektif toplumsal bir mücadelenin yokluğunda, gündelik adaletsizlik deneyimlerine verilen pratik tepkiler örneğin, bireysel ya da grup özelinde oluşmuş telafi edici bir saygı karşı-kültürü (*counterculture of compensatory respect*) biçiminde kendini gösterir (Honneth, 1982, s. 23). Kapitalist toplumda bireysel özsaygının sınırlandırılmasına eşlik eden bir başka olgu da bireysel çalışma etkinliğinin bağımsızlık seviyesinin ve kontrolünün sağlanmasıdır. Fabrika ya da ofiste tahakküm hiyerarşisinin alt basamaklarında bulunan toplumsal olarak baskılanan sınıfların üyelerinin, bireysel inisiyatife en az müsaade eden monoton işlere koşılması söz konusudur. Özellikle Taylorizmle birlikte kapitalist üretim politikası emek sürecini işçinin teknik bilgisinden koparılması yoluna gitmiş ve emeği teknik planlamadan soyutlayarak örgütlenmiş bilginin tekeline bağlamıştır. İşçiler ise emek etkinliklerinin bu sistematik yoksunlaştırılmasına (*expropriation of the work activity*) en azından tüm üretim sürecine dair enformel kontrolü elde tutmaya çalıştıkları bir norm ve kuralların gündelik ihlal sistemi (*a system of daily violations of norms and rules*) geliştirerek yanıt verirler. Pratik bir öz savunmanın enformel yönetimi olarak işçilerin kendi bilgilerini kullanması gibi kamusal olarak tanınan normatif çatışmalar eşiğinin altındaki bu emek mücadelelerini, adaletsizlik bilincinin örtük olarak içerdiği emeğin otonom örgütlenme

hakkının (*right to the autonomous organization of work*) talebi olarak kavramak gerekir (Honneth, 1982, s. 24).

Tanınma kuramının adaletsizlik deneyimleri ekseninde değerlendirilmesi elbette sadece emek alanına dair bu tespitler bağlamında kavranan bir yorum ufkuyla sınırlandırılmaz. Honneth'in erken dönem makalelerinden olan “*Moral Consciousness and Class Domination*”da emek alanındaki tahakküm ve direniş biçimleri toplumun ezilen kesimlerinin tanınma mücadeleleri içinde sadece bir örnektir. Ancak adaletsizlik deneyimlerinin tanınma ekseninde nasıl ele alınması gerektiği konusunda ipuçları vermesi bakımından oldukça önemlidir. Çağdaş adaletsizliklerin çeşitli biçimlerinin sadece iş yerinde değil toplumsal hayatın her alanında, mesleki olduğu gibi daha genel olarak toplumsal ve politik kimliklerin tanınmamasıyla doğrudan bağlantısı vardır. Honneth'in söz ettiği toplumsal patolojileri hatırlayacak olursak modern yaşamın temel alanlarında ortaya çıkan etkilerinin yaşamın diğer alanlarına sirayet etmesi gibi piyasaların derüğülasyonun ve tek boyutu bir toplumsal modelin yayılmasının küresel çapta etkileri vardır. Karşılıklı tanınmanın koşullarının ve toplumsal etkileşimin normatif yapısını olumsuz yönde etkileyen böylesi gelişmeler bireyleri, özellikle Batı'da, hayat karşısında tutunamama duygusuna, Dünya'nın çevre ülkelerinde ise umutlarını sadece başka bir yere (Batı'ya ya da cennete) bağlamaya sürükler. Toplumların geniş kesimlerinin kurbanı olduğu adaletsizlikler, toplumsal, kültürel, mesleki, cinsel kimliklerin sayılmaması, değersizleştirilmesi ve damgalanması biçimlerinde kendini gösterirken, adil olanın ne olduğu tartışmalarında adaletsizliklerin hesaba katılmaması, durumu olduğundan daha kötü hale getirir (Renault, 2004, s. 262-263). Bu süreçler, çağdaş toplumlarda siyasete karşı artan ilgisizliğin yanı sıra “işçi”, “göçmen” gibi oluşmuş kimliklerin (*identités constituées*) kendine karşı bir nefreti tetikleyen olumsuz kimliklere (*identités négatives*) dönüşmesine neden olur. Bunların, ilk bakışta doğrudan bir adaletsizlik içeriyor gibi görünmeyen, işlerin güvencesizleşmesi, uzun süreli işsizlik ya da devlet yardımına mecbur kalma (Paugam, 1991); (Paugam, 2000); (Demazière & Pignoni, 1998)¹⁴² gibi olgulara paralel olması ise

¹⁴² Aktaran Renault, 2004, s. 263. Paugam ile Demazière'le Pignoni'nin çalışmalarından beslenen Renault, Robert Castel'in mensubiyet yitimi (*désaffiliation*) olarak adlandırdığı süreçlerin etkilerini de değerlendirir. Neoliberal küreselleşme çerçevesinde gündeme gelen Yeni Yönetim Anlayışı'nın (*néomanagement*) bir bakıma tanınmanın da yönetilmesi anlamına geldiğini ileri sürerek, maaşlı sınıfların

dikkat çekicidir. Adaletsizlik biçimleri içinde belki de en acı veren bu deneyimlerin doğrudan kolektif kimliklerin tahribine yönelmese bile bireylerin kimlik oluşturma sürecinde ihtiyaç duyduğu özsaygıyı tahrip ettiği açıktır.

Kimliklerin kurumsal olarak örselenmesine bağlı adaletsizlik deneyimlerine, farklı biçimlerde kendini gösteren, toplumsal olarak üretilen acılara bağlı adaletsizlik deneyimleri eklenir. Bu adaletsizlikler var olan adalet ilklerinin ihlal edildiği bilinci ya da temel beklentilerin tatmin edilmemesine bağlı bir adaletsizlik duygusu eşliğinde deneyimlenebileceği gibi adaletsizlik duygusunun oluşmadığı durumlarda da deneyimlenebilir. Renault bu son durumda deneyimlerin yalnızca toplumsal eleştirinin penceresinden bir adaletsizlik deneyimi olduğunu vurgular (Renault, 2004, s. 327). Buradan toplumsal acı kavramına geri dönecek olursak kavramın bu son duruma işaret ettiğini ifade etmek gerekir. Öyle ki adaletsizliğin şiddeti, ona maruz kalanlarda, durumun adaletsizliğinden ziyade kendini suçlama, kendini aşağılama ve özgüvensizlik biçimlerinde kendilerine dönen bir hal alır. Böyle durumlarda Honneth'in de vurguladığı üzere bu kesimler durumun adaletsizliğine dair bilinci geliştirmek için gerekli olan normatif kaynaklardan mahrum olabilirler. Toplumsal acıların aslında pek azı tam da bu nedenle toplumsal mücadelelere dönüşür¹⁴³ ve dönüştüğünde de bazen “-sızlar mücadelesi” (*lutte des sans*) adını alır (Renault, 2004, s. 328). Kâğıtsızlar (*sans-papiers*), evsizler (*sans-logis*), topraksızlar (*sans-terre*) hareketleri gibi pratik mücadeleler ortak bir adaletsizlik duygusuyla yüklü olumsuz deneyimlerin normatif talepler halinde örgütlenmiş biçimini yansıtan örneklerdir. Genel olarak değer gören toplumsal ve hukuki ilişkiler alanına girmeyi zorlayan bu oluşumların başka bir ortak noktası da üyelerinin farklı kültürel, sosyal ve ulusal aidiyetlere sahip olabilmesidir. Sadece belli bir toplumsal durumun reddi etrafında birleşen bu hareketlerin üyeleri,

güncel durumunu yansıtan kitlesel güvencesizleştirme (sınırlı süreli sözleşmeler, yarı zamanlı çalışma, taşeronlaştırma, istikrarsızlaştırma) ve toplumun geniş kesimlerinin emek piyasasından dışlanması fenomenlerini içerdiğini hatırlatır (Renault, 2004, s. 234). Tüm bunlar Renault'ya göre mensubiyet yitiminin ya da bireysel varoluşun desteklerinin yitirilmesinin farklı yüzleri olarak değerlendirilmelidir. Renault'nun adaletsizlik kuramını oluştururken faydalandığı sosyologlardan biri olan Castel'in, 90'lı yıllarda Fransa'da yapılan sosyolojik çalışmalar içinde önemli bir yeri olan, Fransız toplumunda dışlanma biçimlerini ele aldığı makalesi için bkz. (Castel, 1995).

¹⁴³ Honneth'in Fraser eleştirisini hatırlayacak olursak, Renault'nun bu görüşünün Honneth'in adaletsizliği sadece toplumsal mücadelelere bakarak kavramaya çalışmanın yeterli olmadığı savını destekler nitelikte olduğunu görürüz.

toplumun diğer üyelerine tanınan haklardan ya da özelliklerden dışlanmış olmalarına bağlı bir adaletsizliğin kurbanı olmayı ya da var olan normatif düzenin değersizleştirdiği toplumsal ilişkilere hapsolmayı reddederler. “-sızlar mücadeleleri” sadece belli haklardan yoksun olduklarını düşünenlerin mücadeleleri değildir. Bu mücadeleler içindekiler durumlarından kendilerinin sorumlu olduğunu hissettiren egemen normatif düzenin onları sessizliğe ve güçsüzlüğe mahkûm eden hegemonyasını kırmak maksadıyla hareket ederler. Onları sorumsuzlukla, cesaretsizlikle hatta suçla ilişkilendiren, gücünü hâkim değer yargılarından alan politik dilin karşısında içinde bulundukları durumun adaletsizlik barındırdığını haykırmak isterler. Karşılaştıkları engeller ise sadece ellerinden alınan toplumsal kültürel kaynakların eksikliğinden değil onları hapseden sembolik şiddetin etkilerinden kaynaklanır (Renault, 2004, s. 333). Adaletsizlik çerçevelerinin oluşmasına engel olan bu etkiler karşısında “-sızlar”, sadece talep etmenin ötesinde, kolektif mücadelenin ortak ifadelerini taleplerinin dışlandığı adalet alanına dâhil etmeye çalışmak, başka bir deyişle adaleti yeniden kurmak zorundadırlar.

3.2.2. Kurmacı Adalet Karşı Kurucu Adalet

Toplumsal acıların bizzat adaletsizliklere maruz kalanlar tarafından ifade edilmesi, bu acılara sebep olan toplumsal ilişkilerin ve kurumların teşhirine yönelik normatif potansiyeli açığa çıkarır. Bu potansiyelin varlığını tespit ettiğimizde, egemen adalet düzeninin dışında örtük de olsa normatif düzenlerin var olduğunu kabul etmemiz gerekir. İş yerinde eşit saygı görmenin bir ayrıcalık değil, hak olduğu ya da heteronormatif olmayan cinsel kimliklerin toplumun her alanında kabul görmesinin toplumsal adaletin gereği olduğu gibi pozitif yargılar, var olan normatif düzenin sınırlarını esnetir ya da yeniden çizmeye teşebbüs eder. Ancak buna rağmen adaletsizlik deneyimlerinin barındırdığı bu gizli ya da açık normatif düzenlerin birbiriyle uyumlu olarak ifade edilip edilemeyeceği ve pozitif bir adalet dili çerçevesi sağlamasının nasıl mümkün olduğu soruları geçerliliğini korur. Bu çalışmanın son bölümünde hedeflenen, bu sorulara yanıt verdiğini düşündüğümüz, bir meta-adalet anlayışı ve kuramsal

yöntemin ifadesi olan “kurucu adalet”¹⁴⁴ (*constituent justice*) ana hatlarıyla serimlenmesidir. Temel amacı kuramla pratik arasında bağ kurmak olan “kurucu adalet” adını verdiğimiz bu yöntem, mevcut adaletsizliklerden yola çıkarak pozitif bir adalet anlayışına ulaşmayı sağlayabilmesini, adaletin dağıtım politikaları ya da tanınma ilişkilerinin kurumsal yansımaları üzerinden algılanmasının/kurulmasının ötesinde, yönetsel olarak sahip olduğu negativist çıkış noktasına ve barındırdığı tarihsel perspektife borçludur.

Öncelikle “kurucu adaletin” kendisini karşıtı üzerinde tanımladığı “kurmacı adalet” (*constructivist justice*) kavramının Honneth’in egemen adalet düzeni olarak ifade ettiği ve belirli ahlaki normlar ve ilkelerle tanımlanan dağıtım mantığına dayalı adalet anlayışından farklı olduğunu belirtelim. Honneth’in egemen adalet anlayışı olarak dile getirdiği dağıtım paradigmasına dayalı prosedüral adalet, özgürlük koşullarını belli tarihsel-toplumsal ilişkilere dayandırır. Özellikle ilk bölümden hatırlanacağı üzere, Rawls’da “iyi düzenlenmiş bir toplum”da ahlaki konsensüsün yaşam planları üzerinden inşa edilmeye çalışılması ya da “adaletin koşulları” olarak karşımıza çıkan varsayımlar, öncelikle “adaletin korunması”na (*conservation of justice*) (Forst, 2014, s. 154) hizmet eder. Honneth’e göre bu teori açıkladığı niyetin tam aksine prosedürün normatif sonuçlarını önceden kavramak ve bazı özerklik koşullarını çoktan kendiliğinden nitelendirmek zorunadır (Honneth, 2018, s. 63). Bireyler için değerli gördüğü “yaşam planları”nı zorlayan toplumsal koşullara dair varsayımların örtük olarak barındırdığı normatif kabuller burada devreye girer. Egemen adalet anlayışını tanımlayan bir diğer unsur da adalet ilkelerinin uygulanmasının demokratik olarak kontrol edilen hukuk devletinin ödevi olarak görülmesidir. Honneth için burada yatan temel tehlike ise devletin hukuki yapılandırma gücünün dışında kalan her şeyin tuhaf bir

¹⁴⁴ “Kurucu adalet” William A. Barbieri’nin (Barbieri, 2015) “*constitutive justice*” kavramıyla karıştırılmamalıdır. İngilizce’de temel, esas, terkip eden, asli, anlamlarının yanı sıra “kurucu” anlamına da gelen “*constitutive*” kavramını kendi adalet kuramı için kullanan Barbieri’nin yaklaşımında adalet, toplumda karşılıklı sorumluluğun geliştirilmesi, ortak ikinin geliştirilmesi, kamusal işlere aktif katılım gibi öneriler bağlamında kavranır. Adaletsizlik deneyimlerinden hareket etmeyen, kaçınmak isteyeceğimiz bu yaklaşım bizim kurucu adalet (*constituent justice*) anlayışımızdan farklıdır. “Kurucu adalet” kavramsallaştırmasındaki “kurucu” sıfatı kendisini sınırlayacak bir güç olmaksızın bir Anayasa oluşturmak için oluşturulan kurul anlamına gelen “kurucu meclis” kavramından esinlenerek kullanılmaktadır. Kurucu sıfatı bu anlamda, adalet anlayışının, toplumsal adaletsizlikler üreten toplumsal ilişkileri meşrulaştıran normatif düzen tarafından sınırlandırılmasına neden olan varsayım ve kabullerden azade olmasını vurgular.

biçimde dokunulmadan bırakılmasıdır: “Aile ya da özel şirketler gibi hukukun yalnızca iyi gerekçelerle sınırlı olarak nüfuz ettiği alanlar adaletin uygulanması için sorumlu tutulamaz” (Honneth, 2018, s. 65).¹⁴⁵ Honneth’in egemen adalet anlayışına dair eleştirileri bunlarla da sınırlı değildir ve hatırlanacağı üzere kaynak odaklı olmasının dağıtılamaz toplumsal kaynakları görmezden geldiğini ileri sürer. “Kurmacı adalet”in ise tarihsel olarak belirli bir döneme işaret eden, dağıtımcı adalet mantığına dayalı ve toplumun bütününde hakkaniyeti sağlamaya çalışırken iradi desteğini ulus-devletten alan, modern “egemen adalet”ten daha kapsayıcı bir anlamı vardır. Hegemonikleşmiş bir normatif düzen çerçevesinde kalan ve içinde bulunan toplumsal ilişkilerin genel çerçevesine yaslanan egemen adaletin ifade ettiğinden daha genel bir düzlemde “kurmacı adalet”, değişen toplumsal ilişkiler bağlamında iradi aktörünün ve ilkelerinin olduğu gibi ezen-ezilen sınıfların ve tabakaların değişebildiği, ancak genel yapısı itibariyle tahakküm ilişkilerine dair genel meşrulaştırıcı yapısını koruyan bir mantığı ifade eder. Adil olanın ne olduğu, adil toplumun nasıl olması gerektiği sorularından yola çıkmasına rağmen türlü adaletsizlikleri deneyimleyenlerin bu sorgulamaya adil olmayanın ifşasıyla iştirak edemediği bir kuramsallaştırmayı yansıtır. Bazı tahakküm biçimlerini doğrudan meşrulaştıran bir yapıda olmasa bile kurmacı adalet, adaletsizlik deneyimlerine ve buradan çıkan itirazlara kapalı kapısıyla adalet kuramlarını yöntemsel olarak belirlemekle kalmaz toplumsal yansımaları olan normatif düzenlerin de sınırlarını tayin eder. Özellikle kamusal alanda somut mücadeleler olarak görünmeyen adaletsizlikleri deneyimlerin ve toplumsal acıların içerdiği gizli adalet düzeni alternatiflerine karşı zamanın egemen adalet anlayışı olarak belirir. Fakat dolaylı olarak mevcut toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılmasını sağlayan egemen normatif anlayışın ve toplumsal-normatif eleştirinin sınırlarını belirler. Bu sınırlar belli bir tarihsel-toplumsal bağlama denk düşen egemen adalet anlayışının yöntemi itibariyle dışına çıkamayacağı sınırlarıdır.

Egemen adalet anlayışının kapsayıcılığının ya da nüfuz alanının (örneğin aile ve özel şirketlere de girecek biçimde) genişlemesi Honneth için tanınma ilişkilerinin kurumların ahlaki ilerlemesini zorladığını gösterir. Eşit hak talepleri olarak kamusal alanda görünür hale gelen bazı mücadelelerin baskısı neticesinde uygulamada bu

¹⁴⁵ Çeviri tarafımdan değiştirilmiştir.

haklardan yararlanamayan kesimlerin, egemen adalet anlayışının benimsediği “tarafsızlık” ilkesi doğrultusunda esnemesini ya da genişlemesini sağlayabilmesi gerçekten de mümkündür. Fakat bu, adalet düzeninin ilkelerinin gözden geçirilerek ya da değiştirilerek yeniden formüle edildiği anlamına gelmez. Egemen adalet anlayışı Honneth’e göre kesin olarak maddi kaynakların dağıtımına odaklanan bir paradigmayı ifade eder. Kurmacı adalet ise, kurumsal meşrulaştırma mantığı çerçevesinde tanınmayı da bir kaynak olarak değerlendirerek gerekli gördüğü biçimde dağıtmayı hedefleyen olası bir adalet anlayışını da yansıtabilir. Farklı tarihsel-toplumsal koşullarda farklı adalet anlayışlarının yeşerebileceğini göz önünde bulundurduğumuzda, örneğin tanınmayı temel almasına rağmen adil toplum fikrini ideolojik tanınma biçimleri üzerine inşa eden bir adalet anlayışının egemen hale gelmesinin mümkün olduğunu anlarız. Belli tarihsel-toplumsal bağlamlarda belli bir egemen adalet anlayışına denk düşebilse de kurmacı adaleti tanımlayan, bu nedenle başlı başına dağıtım ya da tanınma odaklı olup olmaması değildir. Onu tanımlayan daha çok adaletsizlikle olan açık bağlantısına rağmen ezilenlerin ve toplumsal acılardan mustarip olanların durumu karşısında kurmacı adaletin kurgusal bir eşitlik kabulüne sığınarak tarafsızlığı temel dayanağı kabul etmesidir. Kurmacı adalet için çekilen acılar her zaman geçmişte kalır. Önemli olan ise kendi adil düzen iddiasını ortaya koyduktan sonra kabul edilen ilkelere uyulmasıdır. Toplumsal acıların dışında ve üzerinde kalan böyle bir adil toplum idealinde kuramların çekirdeği olarak belirlenen adalet anlayışı soyut erdemler üzerine inşa edilir.

Adil toplum ideali belli toplumsal konumlara göre atanan özelliklerle ya da kurgusal bir modern eşitlik değeri üzerinden kavranabilir. Hatta aynı değerleri paylaşmayan farklı toplumlar arasında bir adalet kuramı olarak da kurgulanabilir. Ancak tüm zamansal ve mekânsal farklılıklara rağmen “kurmacı adalet”in genel çerçevesi, egemen adalet kuramlarına hâkim olabilir. Elbette bu kavramsallaştırmanın daha genel ve soyut bir düzlemde bir meta-adalet şablonu ortaya koymak amacını taşıdığı unutulmamalıdır. “Kurmacı adalet” gibi “kurucu adalet” de var olan kuramlar ve normatif düzenleri tam anlamıyla ifade etmeyebilir. Belli bir kuramın içinde olabileceği gibi toplumsal normatif düzenin içinde kurmacı ve kurucu adalet çerçevelerinin unsurlarına rastlayabiliriz. Örneğin Rawls’ın kuramında kurmacı adalet anlayışı kendini

siyasal inşacılık (*political constructivism*)¹⁴⁶ olarak gösterir ve adaletin ilkelerini, belli koşullar altında bir araya gelen ajanların rasyonel bir kurgusal tartışma ortamından hem fikir olarak çıkaracakları ilkeler olarak belirler. Tanınma perspektifinden düşündüğümüzde de toplumsal hayatın farklı tanınma alanlarında adalet anlayışının “başarı” gibi farklı ölçütlerle inşa edildiğinden söz etmiştik. Burada toplumda tanınma odaklı bir adalet anlayışının, başarısız olarak görülenlerin kendi çevreleri ve kurumlar nezdinde başarılarının tanınmasını ya da başarı olarak görülmeyen bazı etkinliklerin başarı ölçütü çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürebilmesi, buna bir örnektir. Başarı ölçütünün kendisini değerlendirmeksizin genel kabul gören bir ölçüt olarak alması ve bazı edimleri bu çerçeveye dâhil etmeye çalışması kurmacı adalet şablonuna denk düşer. Burada mümkün olan tek değişim, bazı etkinliklerin ya da yaşam biçimlerinin başarılı bir hayat anlayışı tarafından içerilmesini sağlamak olabilir.

Honneth’in kuramının tanınma alanlarının genişlemesi ve karşılıklı tanınma ilişkilerinin, mevcut değerlendirici ilkeler üzerinden kurulmaya devam ettiğinin kabulüyle, sadece yayılmasına vurgu yapacak biçimde yorumlanması, onun da bünyesinde kurmacı adalet şablonunun bazı öğelerini taşıdığını düşündürür. Şüphesiz ki Honneth’in toplumsal patolojilere dair teşhisi adaletin tanımının genişletilmesi için önemli bir kaynak sunar. Ancak adaletin anlamının genişletilmesi ile adaleti toplumsal patolojilerin doğrudan karşısına koyan bir yaklaşım arasında tereddüt etmesi (Renault, 2004, s. 262), adaletsizlik perspektifinin sağladığı izleği sonuna kadar takip edememesine neden olur. Hatta bu nedenle Honneth, adaletsizlik bilincinin içerdiği normativiteyi ahlaki ve toplumsal bir olgu olarak kabul etmesine rağmen adaletsizliklerle bir adil toplum modeli alternatifi arasındaki somut politik bağlantıyı tam olarak açığa çıkartamamış, kendi açtığı yoldan geri dönmüştür (Deranty, 2004, s. 316). Kurumların ahlaki gelişimini tarihsel bir ilerleme fikri bağlamında kavraması ve

¹⁴⁶ Siyasal inşacılığın ardındaki fikir, uygun fiyatların rekabetçi ve açık piyasaların sonucu olduğu ya da demokratik bir toplumun temsilcilerinin şeffaf ve adil seçimlerin sonucu olduğu görüşlerinden çok da farklı değildir. Her iki görüşte de iddia, daha genel bir sürece, piyasada işlem yapan ya da seçimlerde oy kullanan bireylerin kararlarına ve adil, açık, rekabetçi olmanın bu sürece göre ne anlama geldiğinin açıklanmasına dayanılarak savunulur. Siyasal inşacılık, siyasal eylemin ilkelerini en iyi biçimde ortaya koymak için uygun bir düşünce biçimine güvenir. Tarihi, toplumsal sözleşmeler ve Kantçi etiğe uzanan siyasal inşacılık, çağdaş biçimleriyle Dworkin (1973) ve Rawls’da (1980) karşımıza iki aşamalı olarak çıkar: Önce herkes tarafından kabul edilebilir bir bakış açısı ardından da bu bakış açısından adaletin ilkeleri inşa edilir (Buckley, 1995).

bir yandan da tanınma ilişkilerinin kurumları şekillendirdiğini savunması karşısında kurumların tanınma üzerindeki olumsuz etkilerini hesaba katma uğraşı, Honneth'in kuramını kırılğan hale getirir. Deranty'nin ifadesiyle, “çağdaş sosyolojik araştırmalara dayanan sosyolojik teşhislerin çizdiği karanlık tablo ile idealize edilmiş bir modernite anlayışını yeniden kurma çabalarının karşıtlığına bağlı bir gerilim” (Deranty, 2004, s. 317) Honneth'in çalışmalarında mütemadiyen kendini gösterir.

Buna rağmen Honneth'in tanınma kuramının toplumsal adaletsizlikleri merkezine alan ve onlardan öğrenmeye çalışan yapısına vurgu yapıldığında aslında kurucu adaletin önemli unsurlarını bünyesinde taşıdığını fark ederiz. Adaletsizlik deneyimi perspektifinin yolunu açan negativist yöntemi toplumsal adaletsizlikler üzerinden egemen adalet düzenlerinde korunan ve gizlenen tahakküm biçimlerine dikkatimizi çekerek toplumsal adalete dair kurmacı bir yaklaşımın önünü açar. Honneth'in açtığı yoldan devam eden tanınma temelli bir adalet anlayışının adaletin tanımıyla yetinmeyerek adil olanın ve olmayanın ölçütlerini de ortaya koyabilmesi gerekir. E. Renault'nun altını çizdiği üzere eskiden olduğu gibi bugün için de, şayet değişime ve dönüşüme ışık tutan toplumsal mücadelelerin sahip olduğu farklı politik diller arasında bir örtüşme sağlamak anlamlı olacaksa, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi eski kavramlara başvurmaktan başka bir çare yoktur (Renault, 2004, s. 8). Tüm bu eski kavramları çöpe atıp yepyeni bir boş sayfa açmak, nafile ve hatta tehlikeli bir çaba olur. Ancak asıl sorun, bugün hala geçerliliği olan bu kavramları günümüze ve günümüz dünyasının yerini alması gerektiğini düşündüğümüz dünyaya nasıl uyarlayacağımızdır. Kurucu adalet, mevcut normatif düzenin gerekçelendirilmesinde pay sahibi olan toplumsal adalet dilinin mahkûm ettiği eşitsizliklerin fazlasından mustarip olan ya da bu dilin getirdiği eşitlik taleplerinin kendi normatif beklentilerini içine alacak denli kapsayıcı olmadığını hisseden ya da düşünen toplumsal kesimlerin varlığını kabul etmekle yetinmez. Adaleti nispeten adil olan¹⁴⁷ durumun biraz daha iyileştirilmesi için toplumda en kötü durumda olanların durumunu iyileştireceği varsayılan önlemler üzerinden değil, aksine, geniş bir adaletsizlikler kümesinin bütününe karşı bir mücadeleyi merkezine alarak tanımlar. Toplumsal adaletin var olan tanımlarını hem

¹⁴⁷ Habermas ve Honneth'in tarih felsefelerinde var olan bu iyimser konum (Renault, 2004, s. 361-362) Rawls'da “neredeyse adil toplumlar” (Rawls, 2005a, s. 363) kavramıyla ifadesini bulur.

içerik olarak zenginleştiren bir “genişleme” (*élargissement*), hem de biçimsel olarak değiştirecek bir “yeniden biçimlendirme” (*reformulation*) süreci (Renault, 2004, s. 9) öngörür. Böylece adaletsizlik deneyimleriyle politik dil arasındaki kopukluğu giderecek bir söylem üretmek mümkün olacaktır. Bu, yasal düzenin izin vermediği ancak politik bir itiraz olarak dile gelmeyen haksızlıkları sadece yasaların olmaktan kurtarıp, toplumsal adaletin de konusu yaparken mevcut adalet dili içerisinde adaletsizlik olarak formüle edilemeyen adaletsizliklerin, örneğin mevcut yasal düzenin yani bir bakıma mevcut adaletin izin verdiği bir toplu işten çıkarmanın adaletsizlik olarak politik ifadesine de imkân tanır.

Jacques Rancière, *Filozof ve Yoksulları*’nda adaleti, onu söz söylemeye “hakkı” olanların zincirlerinden kurtarmaya çalıştıklarına seslendiği şekliyle değil, zincirlerinden kurtulan ya da kurtulmaya çalışanların yüklediği anlamla duymamız gerektiğini yazar. Kurucu adalet, tam da Rancière’in söz ettiği üzere adaletsizliği deneyimleyenlerin ağzından dökülen bir adaleti temsil eder. Kurucu adaletin eleştiri modeli bu nedenle toplumsal hareketler çalışmalarının bakış açısını aşan bir niteliktedir ve tanınma taleplerinin içerdiği normativiteyi, sadece etik değil, aynı zamanda politik bir ifade olarak yorumlayarak kurumsal bağlamların sorgulanmasına yönelir. Kimlik oluşturma süreçlerinin kurumlar tarafından şekillendirilmesine rağmen politik boyutuna ve alternatif değerlendirme çerçeveleri oluşturma gücüne vurgu yapar ve toplumsallaşmanın bu nedenle topluma uyum süreci olarak sınırlı bir biçimde kavramasını reddederek toplumu dönüştürme ile olan ilgisini açığa çıkarır. Kurucu adalet bu anlamda taraftır ve mevcut adaletsiz durumun reddiyle başlayan dönüştürücü siyasal eylemin savunucusudur. Adaletsiz toplumsal durumun, devam etmesini savunan ve sağlayan kurumlarla mücadele ekseninde daha eşitlikçi ve özgür bir toplumu hedefler. Siyasal eylemin motivasyonunu kurmacı adalet gibi rasyonel kanaatlere değil, gerçek ve somut adaletsizlik deneyimlerine dayandırır ve bu deneyimlerle toplumsal acıları ortadan kaldıracak olan bir toplumsal düzeni hedefler.

Böyle bir toplumsal düzen öncelikle tüm bireylere özgüven (*self-confidence*), özsaygı (*self-respect*) ve haysiyet (*self-esteem*) sağlamalıdır (Deranty & Renault, 2007, s. 99). Dolayısıyla kurucu adaletin öznel-arası tanınmanın koşullarını sağlanmasının

ötesinde kurumların öznelerle ilişkisi bağlamında nasıl bir tanınma ürettiğini tanımlamak gibi bir görevi vardır.¹⁴⁸ Bu amaç doğrultusunda içinde bulunduğu tarihsel maddi koşulların (toplumsal ilişkiler, kurumlar, gibi) var olan tanınma ilişkilerinin toplumsal boyutunu nasıl belirlediğinin teşhisini içerir. Bu, Honneth'in tanınma anlayışında eksik olan bir boyuttur. Kurumların tanınma ile olan ilişkisi yalnızca özneler-arası tanınmanın koşullarına etkileri üzerinden değerlendirilir. Oysa kurumlar, kurallar aracılığıyla davranışları düzenler, etki alanı sayesinde bireysel öznelliklerin nakledilmesini sağlayabilir (Althusser, 1970)¹⁴⁹ ve kimliklerin oluşturulmasına etki ederek toplumsallaşma süreçlerini yönlendirir. Dolayısıyla davranış kalıplarının şekillendirilmesinde rol oynar. Bireyin kendi değerinin diğerleri tarafından tanınması üzerinde doğrudan etki ederek gündelik yaşam pratikleri içerisinde gruplar arası hiyerarşilerin yeniden üretilmesiyle küçümseyici (*depreciative*) tanınma biçimleri oluşturulabilir. Özneleştirme etkisiyle (*subjectivation effect*) yalnızca belli bir kurumsal rol çerçevesinde tanınma sağlayarak kurum içinde sayılmamaya (*misrecognition*), kurum dışında ise görünmezliğe (*invisibility*) neden olabilir. Aile, okul, iş yeri gibi içinde bireyin, toplumsal norm ve rolleri içselleştirmesinin anlamlı ötekiler tarafından tanınması vasıtasıyla, kişisel kimliğin bazı özelliklerini belirler ve tüm bunlar kurumların tanınma ürettiğini gösterir (Deranty & Renault, 2007, s. 100-101).

Adaletsizlik deneyimleri üreten bu kurumsal etkilere karşı bireyin “kendine dair pozitif bir imaja sahip olması”nın sağlanması, pozitif bir adalet ifadesinin temel unsuru olmalıdır. Renault'nun toplumsal acı kavramının önemi de adaletsizliklerin bu öz-imgeye zarar veren kurumsal biçimlerine dikkat çekmesinden ileri gelir. Tanınma ihtiyacının çeşitli biçimlerine içkin normatif beklentilerin tatmin olmaması, zorunlu olarak toplumsal acı üretmek zorunda değildir. Tanınmanın reddinin, özgürlüğün değerine (örneğin kişinin iş dışındaki vaktini değerlendirirken katıldığı etkinliklerin hor

¹⁴⁸ Renault ve Deranty, Honneth'in tanınmanın gerçekleşmesini bir olgu olarak özellikle özneler-arası düzlemde sınırlamasını önemli bir eksiklik olarak görürler. Honneth'e göre tanınma temel olarak bireyin kendine dair değerinin diğerleri tarafından onaylanması anlamına gelir. Kurumların tanınmayı ifade etmesi bireylerin birbirleri arasındaki tanınma ilişkisini korumasını sağlamasından ibarettir. Bunun aksi olarak da bu ilişkiyi korumalarını engellediklerinde kurumlar tanınmanın reddini ifade ederler. Tanınmanın yeri Honneth için kurumlar değildir. Kurumlar sadece sonuçları itibarıyla tanınmayla bağlantılıdır. Bu yaklaşım Renault ve Deranty'e göre tanınmanın bu dışavurumcu (*expressivist*) biçimi (Renault, 2011, s. 208) hem kuramsal hem de siyasal olarak yetersizdir (Deranty & Renault, 2007, s. 99).

¹⁴⁹ Aktaran (Deranty & Renault, 2007, s. 100).

görülmesi), maaş üzerinden belirlenmesiyle emeğin toplumsal değerine ya da kişisel kimliği doğrudan tehlikeye atmayan kimlik öğelerine yönelmesi gibi durumlarda muhatabında yalnızca bir adaletsizlik duygusu olarak kalması mümkündür. Ancak adaletsizliğin reddi, kişinin itibarına yani psiko-fizik bütünlüğüne ya da kişisel kimliğin (sadece bazı tamamlayıcı unsurların değil de) temeline yöneldiğinde ve muhatabında normatif beklentilerin varlığının sürmesi durumunda toplumsal acıdan söz edilir. Bu, bireyi, benliğin ihtiyaçlarının (olumlu bir özimgenin ve psiko-fizik bütünlüğün korunması) tatmin edilmediği bir duruma mütemadiyen mahkûm eden kurumsal bir bağlamın varlığını gösterir (Renault, 2004, s. 360). Kurumların bireyin kimliğine yönelen dışlayıcı, ötekileştirici ve yalnızlaştırıcı şiddetinin bu denli yoğun olduğu durumlarda, yitirilen benliğe dair olumlu öz-imgenin yeniden kazanılmaya çalışılması için toplumsal bağlamın değişmesinin yanı sıra psikososyal bir müdahaleye ihtiyaç duyulabilir. Fakat Renault, böyle bir durumda bile bireyin tepki gösterebileceğini ileri sürer. Şiddete şiddetle karşılık veren bu tepkiler kendinden nefret eder hale gelmiş bireyin kendisine dönebileceği (intihar vakası gibi) gibi yasadışı şiddet olarak toplumsal şiddetin taşıyıcıları olarak algıladığı unsurlara da yönelebilir (Renault, 2004, s. 390).

Toplumsal acıların kurumlar vasıtasıyla belli toplumsal gruplara yöneliyor olması, açıkça sebebi toplumsal olan yaşam koşullarındaki bir eşitsizliğe ya da ideal adalet düzeninin tartışıldığı çerçevenin dışında kalan bir toplumsal adaletsizlik biçimine işaret eder ve bizi kurumların dönüştürülmesine dair siyasal amaca bağlar. Kurmacı adalet, toplumsal adaleti, kurumların erdemi olarak tarif etmenin peşindeyken kurucu adalet kurumların kusurlarının peşindedir. Toplumsal adaleti, var olan ekonomik, toplumsal ve siyasal düzenin reddini içerebilen, kurumsallaşmış adaletsizlikleri deneyimleyenlerden başlayarak toplumsal düzene hâkim olmayı hedefleyen siyasal bir haysiyet ve kimlik mücadelesine dayalı bir toplumsal adalet mücadelesi etiği olarak kavrar. Kurumların rutinleşmiş hale gelen şiddetinin sebep olduğu toplumsal acıların her zaman açık olmayan sembolik düzenini deşifre eden ve mücadeleyi merkezine alan böyle bir yaklaşım, tanınmayı, toplumsallaşmanın anahtarı olduğu kadar kimlik oluşturma süreçlerinde kurumların dayattığı küçümseyici kimlik öğelerinin reddini içeren bir siyasal mücadele olarak görür. Bireylerin, kimlik özelliklerinin sınırlandırılması karşısında kimliklerini bir bütün olarak, özgüven, özsaygı ve haysiyet

kazandıran biçimde ileri sürmeleri ve bunu kurumlara kabul ettirme amacıyla birleşmeleri, tanınma mücadelesinin siyasal anlamına işaret eder. “Kişisel kimliğin bütünlüğü”nün (*integrity of personal identity*) sağlanmasına dair bireysel ve kolektif çabaları da kapsayan bu girişimler genel bir siyasal mücadele çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kişisel kimliğin bütünlüğünün önemi ve siyasal boyutu Deranty ve Renault’nun verdikleri örnek üzerinden daha iyi anlaşılır. Bu örnekte şirket tarafından soyut biçimde mesleki kimliğiyle tanınmak istenen bir çalışanın mesleki özelliklerinin diğer kimlik özelliklerinin ayrılmaz bir parçası olmasından dolayı yalnızca şirket çalışanı olarak tanınmayı, bir sayılmama biçimi ya da yetersiz tanınma (*unsatisfactory recognition*) olarak (şirkette olmayı kabul eden ancak aslında orada olmak istemeyen biri olarak tanınmayı) görüp, reddetmesi söz konusudur. Bunun yerine kişisel kimliğinin kendi yorumladığı biçimde tanınmasını ister (Deranty & Renault, 2007, s. 104). Bu noktada kendi kimliğini tayin etme arzusunun siyasal anlamı, bireysel deneyimden toplumsal çerçeveye uzanan otonominin savunulması olarak belirir.

Dışarıdan dayatılan rollere karşı bireylerin kendi kimliklerini oluşturma “özgürlüğünü” korumaya çalışmaları, bir toplumsal özgürleşme projesiyle bağlantılıdır ve özgürlüğü siyasal mücadelenin etik ilkelerinden biri olarak yeniden tanımlamayı amaçlar. Eğer kolektif eylemin paylaşılan deneyimlerde yatan motivasyon kaynağını öznel tarafından adaletsizlik deneyimlerinin toplumsal karakterinin keşfi oluşturuyorsa egemen adalet düzenine karşı kurucu adaletin savunulmasını da bu özgürleşme mücadelesinin bir parçası olarak görmek gerekir. Toplumsal acılar başta olmak üzere tüm toplumsal adaletsizliklerin içinden süzülerek ortaya çıkan adaletle dair normatif ifadeleri bağlantılandırma çabası adaleti özgürleşme bağlamında kavrayan ortak bir toplumsal etiğin açığa çıkartılmasıdır. Kendisini yaşanan adaletsizlikleri bireyselleştiren kurumsallaşmış mekanizmalarını ifşa ederek bu deneyimlerin ortaklaşmasına yardımcı olacak düşünsel araçların geliştirilmesine adanmış böyle bir mücadele, egemen adalet düzenine karşı bizzat adaletsizliklere maruz kalanların adaletle dair ifadelerinin sözcülüğünü üstlenmelidir.

SONUÇ

Toplumsal adaleti ilkesel olarak belirlediğimizde, basit bir dağıtım politikasının ötesinde, onu bir ahlaki kuram olarak inşa etmiş oluruz. Ya kendi kendine gerçekleşecek ya da büyük ihtimalle gerçekleşmesi için uğruna çaba harcanması gerekecek bir ahlaki toplum düzeni olarak tahayyül edildiğinde toplumsal adaletle olgular arasına mesafe konmuş olur. Tarihsel ve toplumsal olarak soyutlanmış, genel geçer ahlaki ilkeler, olgulardan bağımsız ya da olgulara duyarsız (*fact insensitive*) olarak toplumsal adaleti tanımlar. Diğer taraftan sadece olgulardan hareket ederek, kamu otoritesi tarafından uygulanan dağıtımcı politikaların toplumsal adaletin ne olduğunu belirlediğini öne sürdüğümüzde, bunun sürekli değişebileceğini ve ilkesel düzlemde tanımlanan toplumsal adaletle örtüşmesinin pek de olası olmadığını kabul etmiş oluruz. Ancak sadece olgulardan hareket ettiğimizi düşündüğümüzde bile kendimizi, toplumsal adaletin dağıtım politikalarının kendisi mi, hedeflediği durum mu, yoksa bunların bir sonucu mu olduğu sorusuna çoktan yanıt vermiş olarak buluruz. Hatta görüşümüz, bu politikaların uygulanıyor olması tartışmasız bir olgu olsa bile, kaçınılmaz olarak toplumsal adaleti bunlardan ibaret görüp görmediğimize dair belli bir anlayışa yaslanır. Benzer biçimde sadece ahlaki sezgilerimize yaslanarak adaletin ilkelerini belirlediğimizi düşündüğümüzde, örneğin insan ve toplumları birincil olarak çıkar kaygısının yönlendirdiği gibi genel geçer “ekonomik yasalar”a ya da “toplumsal koşullar”a göndermede bulunuruz.

Olgular ve ilkeler arasındaki ayrımın toplumsal adalet kuramlarına yöntemsel bir farklılık olarak aynı keskinlikle yansması bu nedenle pek mümkün değildir. Yine de yöntemsel olarak önemli olanın her zaman “sadece ekonomik olanakların, ihtiyaçların ve beklentilerin değil, ahlaki değerlerin ve siyasi ittifakların da değiştiği bir ortamda” (Buğra, 2004, s. 13) tanımlanan toplumsal adaletin bu değişimlere duyarsız olmadığını kavramak olduğu açıktır. Sınıflı toplumlarda adalet duygusunun değişen koşullarda çatışmalı bir hal alması, olgularla olduğu kadar ilkelerle de alakalı hale gelir. Örneğin on sekizinci yüzyılda “işçi sınıfının oluşumu, halkın eski düzenin çözülüşü sırasında yaşadığı deneyimler ve bu deneyimlere verdiği tepkiler içinde ortaya çıkan bir işçi sınıfı bilinciyle yakından ilgilidir ve [...] özellikle, [...] siyasi ortama hâkim olan politik

iktisat mantığıyla hesaplaşması içinde biçimlenmiştir” (Buğra, 2004, s. 13). Çıkar motivasyonunun insanı ve toplumu yönlendirdiği kabulünden hareketle piyasa ekonomisi ekseninde tanımlanan bir toplumsal adaletin, çalışan sınıfların deneyimleriyle değişen adalet duygularına tercüman olması zordur.

Ayşe Buğra, modernist bir yaklaşım olarak değerlendirdiği bu yaklaşım ve Thompson’un buna karşı aldığı konumu şöyle ifade eder:

“Kolayca görülebileceği gibi, bu yaklaşım içinde, çalışan kesimlerin hayatlarını etkileyen gelişmeler karşısında aldıkları tavra, bu tavrı belirleyen geçmiş deneyimlere ve bu deneyimlere dayanan ittifak olanaklarına, tarihsel analiz içinde herhangi bir rol atfedilmez. Halk bir sosyal aktör olarak ortada yoktur. (...) Halbuki Thompson’u ilgilendiren, tam da, çalışan kesimlerin bu süreç içinde oynadıkları roldür. Bu rolün anlaşılabilmesi için bakılması gereken de bu kesimlerin, ihtiyaçlar ve beklentilerin piyasa kategorileriyle tanımlanmaya başladığı, dolayısıyla insanların hayatlarını idame ettirmeleri için gerekli geçim olanaklarına sahip olmaları veya olmamalarının sadece ekonomik bir sorun haline geldiği bir ortamdaki deneyimleridir.” (Buğra, 2004, s. 15).

Avantaj ve dezavantajlar olarak faydacı bir boyutta ele alınan ve bir matematik hesabındaki gibi birbirini götürcek şekilde karşı karşıya konulan toplumsal kaynakların ve yükümlülüklerin nasıl dağıtılması gerektiği sorununa odaklanan böyle bir dağıtımcı adalet anlayışı, idealist felsefi bir yaklaşıma dayanır ve meselenin tek yanlı olarak ortaya konmasına neden olur. Buna göre toplumsal olan, kaçınılmaz olarak kaynaklar ve yükümlülükler (avantaj ve dezavantajlar) üreten (hatta amacı bu olan) bir birliktelik, toplumsal adalet ise bunların nasıl dağıtılması gerektiğine ilişkin bir anlayış, kuram ya da görüşler bütünüdür. Böylece dağıtılması gerekeni dağıtacak bir irade, güç ve yetkiye sahip bir devlet iktidarını varsayar.¹⁵⁰ Bunlar dağıtılmalıdır ve buna muktedir olan, yalnızca modern devlet erkinin kurumsallaşmış halidir. Varsayılan bu hiyerarşik düzen

¹⁵⁰ Dağıtım-tanınma tartışmasında yeterince derinleştirilmeden bırakılan bir husus devlet iktidarının ürettiği adaletsizliklerin anlaşılmasıdır. Liberal siyasette egemen olan sivil toplum-devlet ayrımının getirdiği iktidarın devletle özdeşleştirilmesini ve sivil toplumun her türlü iktidardan azade olarak özgürlükler alanı olarak kavranması Foucault tarafından ele alınmış ve eleştirilmiştir. Foucault sivil toplumun ve onun temsil ettiği kişisel tercihlerin, hatta gönüllü eylemlerin bile içinde saklı iktidarı ortaya çıkarmıştır. Toplumsal arkeolojik çalışmaların sonucunda şekillenen bu eleştiriler hiç şüphesiz iktidarın daha önce dikkatlerden kaçan, saklı kalmış yüzlerini açığa çıkartmakta çok faydalı olmuştur. Ancak Wendy Brown’un belirttiği üzere bunun bir bedeli de vardır. İktidarın üretilmesi ve korunması üzerine odaklanan çalışmaların ağırlık kazanmasıyla adaletsizlikler sivil toplum içindeki biçimleriyle tanımlanır ve kavranır olmuş, devlet iktidarı ise eleştirinin kayıp nesnesi haline gelmiştir (Brown, 1995, s. 14).

içinde dağıtılacak kaynaklar, yükümlülükler, bunların dağıtılacağı gruplar ve nasıl dağıtılacağına ilişkin görüş beyan eden düşünürler, politikacılar söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında bu yaklaşım, kâh dağıtılması gereken kaynakların ve yükümlülüklerin değişmesine sebep olan iktisadi ve toplumsal olguları ön plana çıkarırken kâh dağıtımın nasıl yapılması gerektiğine ilişkin görüşlerdeki değişimleri ön plana çıkarır. Açıklama yöntemsel olarak maddi zemine vurgu yaptığındaki tarihi, tarihe vurgu yaptığındaki ise maddi zemini unuttur, es geçer niteliktedir.¹⁵¹ Rainer Forst’a göre kaynak odaklı bu bakış açısının adalet imgesi, dağıtılması söz konusu olan bu kaynakların nasıl var olduğu sorusunu sormayarak üretimi ve onun adil örgütlenmesi meselesini, var olan üretim ve bölüşüm yapılarını kimin ve nasıl belirlediğini görmezden gelir. Bu aynı zamanda bireyleri politik olarak edilgenleştirerek onları yalnızca kaynaklardan pay alacak taraflara dönüştürür (Forst, 2014, s. 18).

Bu hipotezlerden yola çıkarak, birinci bölümde, dağıtım olarak toplumsal adaletin moderniteyle birlikte nasıl yükseldiği ve yavaş yavaş egemen adalet anlayışı haline geldiği ortaya konmuştur. Adalet çizilen bu çerçevenin içerdiği insan ve topluma dair varsayımlar doğrultusunda ortaya bazı adalet ölçütleri ve ilkeleri çıkar. Bu ölçüt ve ilkeler toplumsal ilişkilerin belli tarihsel-toplumsal ve ekonomik-politik bağlamları içinde anlamlıdır. Dağıtım olarak adalet dilinin kurduğu meşrulaştırma çerçevesi, bireylerin kendi seçtikleri yaşam planlarını gerçekleştirmek için belli toplumsal kaynaklara duydukları ihtiyaçlar varsayımı üzerinden çizilir. Özerkliğin bireysel olarak kavrandığı bu çerçeve, modern emek piyasası kurumlarında ortaya çıkan ücretli emek sistemi gibi örgütlenme biçimlerinin geçerlilik kazanmasıyla yakından ilgilidir. Özerklik, içinde gerçekleştiği özneler-arası tanınma ilişkileri bağlamında değil de kurgusal bir prosedür yardımıyla ileri sürülen hakkaniyet ideali çerçevesinde tanımlanır. Devletin herkese hakkını metalden oluşan bir pay olarak teslim ettiği bu adalet düzeninde, özerkliğin monolojik bir kazanım (Honneth, 2018, s. 69) olarak kabul edilmesiyle, “görelî kıtlık” koşullarında işbirliği yapmak zorunda olduğu varsayılan bireyler için kaçamayacakları bir yarış kurgulanır. Ardından bu rekabetçi varsayımın kabullerine rağmen bireylerin rasyonel oldukları kadar makul olduğu savunularak

¹⁵¹ Bu eleştiriye Marx, Alman İdeolojisi’nde Feuerbach’ın materyalizmine ilişkin görüşlerini açıklarken yer vermiştir (Marx, Alman İdeolojisi (Feuerbach): Materyalist ve İdealist Anlayışların Karşıtlığı, 1976b).

alabildiğine rekabetçi koşullardan hassas dengelere dayalı demokratik olduğu savunulan bir toplum kuramı inşa edilir. Toplumsal adalet “toplumsal kaynakların tek uygulayıcı aktör olan devlet tarafından hakkaniyetli bir biçimde dağıtılması” olarak kavrandığında, hakkaniyetin sağlanması belirli ilkelere dayanan politikalarda aranır. Modern zamanların egemen adalet anlayışının temel özelliğini niteleyen bu somut boyutu, örneğin dağıtımcı adalet çerçevesinde bir sorun olarak görünen yoksulluğun etkileriyle “baş edilmesinde” karşımıza çıkar. Adalet arayışının kurumların erdemini yansıtan politik tedbirler üzerinden şekillenmesi ise siyasal eylemin öncelikle kurumlar üzerinden kavradığını gösterir. Kendi amaçları olan bireylerin bir toplamı olarak görülen toplumun siyasal bir özne olarak varlığı, başlangıç konumu gibi kurgusal bir konumda, toplumsal acılarından arınmış bir biçimde kamusal tartışmaya müdahil olmalarından ibaret kalır.

Çağdaş adalet kuramları içerisinde dağıtımcı paradigmanın ağırlığını bir ölçüde muhafaza etmesine rağmen çağdaş toplumların adalet taleplerine yanıt veremediği hipotezi ise bizi ikinci bölüme taşımıştır. Modern adaletin sorgulanmasını içeren bir bakış açısından, kuramsal olduğu kadar siyasal bir düzlemde kendini gösteren toplumsal itirazlar, türlü adaletsizliklere maruz kalan toplumsal kesimlerin özerlik arzusunun dağıtımcı paradigmanın sınırlandığı bir adalet anlayışıyla bastırılmadığının kanıtıdır. Bu sorgulamada dağıtımcı paradigmaya dayanan egemen adalet anlayışı, sadece kaynakların daha hakkaniyetli bir dağıtımıyla karşılanamayan özerklik taleplerini, adeta para teklif ederek susturmaya niyetlenen uygulamaların savunucusu olmakla itham edilir. Özerkliği, karşılıklı tanınma çerçevesinde sağlıklı bir kimliğin oluşturulması olarak kavrayan bir toplumsal adalet anlayışının kapısını aralayan bu eleştiriler, dağıtımcı paradigmanın karşısına tanınmayı çıkartmıştır. Dağıtım paradigmasının tanınma ilişkileri açısından değerlendirilmesi, dağıtım odaklı adalet anlayışında kimlik oluşturma süreçlerinin önemli bir bileşeni olan özsaygının bile bireylerin yaşam projeleri üzerinden kavrandığını gösterir. Tanınma kuramı, özsaygının temel hak ve özgürlükler bağlamında ilkesel olarak kıymetli görülmesine rağmen liberal değer çoğulculuğundan hareketle bir “iyi hayat” anlayışının ifade edilmesini engellediği gerekçesiyle bu yaklaşıma itiraz eder. Honneth’in yaklaşımı özerkliğin, paylaşılabılır kaynaklarla değil, özneler arasındaki ilişkilerle ve dolayısıyla sağlıklı ilişkilerin

koşullarının korunmasıyla sağlanacağı iddiasıyla egemen adalet anlayışının karşısına çıkar. Kimliklerin bir bütün olarak oluşturulabilmesinin koşullarını adaletle ilişkilendirir. Sağlıklı bir kimliğin unsurları olarak gördüğü özgüven, özsaygı ve haysiyeti, adaletin merkezine taşır. Tanınmayı bir toplum kuramı olarak inşa eden Honneth, bu projesini, Marx, Sorel ve Sartre'da bulduğu bir toplumsal felsefenin öncülleriyle temellendirerek yabancılaşma ve sayılmama gibi deneyimlere sebep olan toplumsal süreçlerin eleştirisine ulaşır. Endüstrileşmiş kapitalist toplumların yapısına ilişkin bir toplum analizi doğrultusunda tanınmayı, Marx ve Lukács'ın yabancılaşma ve şeyleşme kavramlarıyla ifade ettiği süreçler üzerinden değerlendirir. İnsanın kendini ifade etmesinin ve gerçekleştirmesinin önündeki engelleri tespit eder. Özneler-arası duyuşsal ve etik bağlamın yitirilmesine sebep olan toplumsal patolojilerin, modern yaşamda tanınma ilişkilerinde önemli bir ölçüt olan başarılı bir yaşam sürebilme koşullarını nasıl tahrip ettiğini açıklar. Böylece insanın özgüçlerini özgürce kullanmasına engel olan ve eylemleri üzerindeki kontrolü kaybederek iyi bir hayat sürme şansını azaltan olguları tespit ederek çağdaş adaletsizliklerin sebeplerine ışık tutan bir toplumsal eleştiri modeli sunar.

Bu eleştirilerin vardığı nokta ise dağıtımcı paradigmaya dayanan bir adalet anlayışının modern toplumların bireyler üzerindeki olumsuz etkilerinin etraflıca değerlendirilmesi için yeterli olmadığıdır. Sadece ekonomik eşitsizliklerin azaltılmasına yönelik bir adaletin uygulamada vergilendirme gibi dağıtımcı politikalarla şekillenen pratik boyutu, çağdaş toplumsal hareketlerle dile gelen tanınma temelli adaletsizliklere çözüm getirmekten uzaktır. Ne var ki tanınmanın kimlik temelli bir modelinin adalet kuramlarında kendine yer bulmaya başlamasıyla siyaset felsefesinde dağıtımla tanınmayı karşı karşıya getiren bir kutuplaşma baş göstermiştir. Honneth'de tanınma, bireylerin kimlik oluşturma mücadelelerine içkin bir olgu olarak ele alınır. Tanınmanın, hakkaniyetli bir kuramın dağıtması gereken bir kaynak değil de tarihe yön veren temel dinamik olarak algılanması, adaletle dair maddi kaynakların dağıtımını içeren boyutun göz ardı edildiği eleştirilerini beraberinde getirir. Fraser, çağdaş toplumsal hareketlerin dillendirdiği taleplerin doğasına ilişkin tespitlerden yola çıkarak sosyo-ekonomik ve kültürel adaletsizliklerin varlığına dikkat çeker. Adaletin birbirine indirgenemez dağıtım ve tanınma olmak üzere bu iki boyutu Fraser'ın ikili modeline kaynaklık eder. Post-

sosyalist dönemde tanınma siyasetinin ön plana çıkmaya başlaması neticesinde gelinen noktayı, dağıtım siyasetini siyasi ajandanın tamamen dışına iten bir yer değiştirme olarak kavrar. Aynı zamanda bu sürecin, kimlik siyasetini de grup aidiyetlerinin etkileşime geçtiği bir toplumsal tanınmaya doğru ilerletmek yerine kimliklerin basitleşerek ve tekilleşerek şekleştirdiği bir gidişata işaret ettiği uyarısında bulunur. Çözümü, tanınmanın değerlendirilmesi için toplumsal hayata katılım eşitliği ölçütüne bağlayan Fraser'a Honneth'in yanıtı ise tanınmanın zaten dağıtım sorunlarını içerdiği yönündedir. Fraser'ın sakıncalarını beyan ettiği tanınma, Yeni Toplumsal Hareketler biçiminde kamusal alanda görünür hale gelmeyi başarmış kültürel kimlik mücadelelerinin temsil ettiği tanınma arayışıyla sınırlıdır. Honneth bu yanıltıcı kanıya sebep olan unsurun, tanınmanın, post-sosyalist döneme özgü olduğunun düşünülmesi olduğunu savunur. Aksine tanınma uğruna mücadelelerin motivasyonları, post-sosyalist dönemde ortaya çıktığı ileri sürülen kültürel motivasyonlardan ibaret değildir. Dağıtım çatışmaları da kimlik çatışmaları gibi içinde gerçekleştiği tarihsel-toplumsal bağlamın kurumsallaşmış tanınma düzeni içinde gerçekleşir. Belli bağlamlarda tanınma ilişkilerinin farklı tanınma alanlarına denk düşen kurumlar ve değerleri, tanınma uğruna mücadele veren özneler kimlik oluşturma süreçlerinde referans sağlar. Farklı tanınma alanlarında farklı değerlendirme ölçütlerinin varlığı, Honneth'e göre, tanınma odaklı fakat ekonomik eşitlik taleplerini de kapsayabilecek çok boyutlu bir adalet kuramının gerekliliğini ortaya koyar.

Kurumsal bağlamların tanınma alanlarının ölçütlerini belirlemesi düşüncesi tanınma uğruna mücadelenin kurumları nasıl dönüştürdüğü sorusunu beraberinde getirir. Honneth'in buna yanıtı, kurumlarca belirlenen başarılı yaşam ölçütlerinin toplumda kabul görmesiyle (toplumsallaşma sürecinde) meşru bir zeminin oluştuğu ve bu sayede kurumların sağladığından daha fazlasını talep etme imkânı doğduğudur. Kurumların ahlaki gelişimini Hegelci bir tarihsel ilerleme düşüncesine bağlayan bu sav, Honneth'in daha adil bir toplum hedefi için, tanınma uğruna mücadeleyi tetikleyen tanınma ilişkilerinin seyrine fazlaca güvendiğini gösterir. Ancak Honneth'in tanınma ilişkilerinin gerçekleşme sahasını özneler-arası alanla sınırlandırması, kurumların tanınma ilişkilerindeki rolünü gerektiği gibi kavrayamamasına neden olur. Honneth için kurumlar, özellikle bireysel kimlik oluşturma süreçlerinin sağlıklı bir biçimde

gerçekleşmesini garanti altına alan koşulları sağlaması açısından önemlidir. Oysa tanınma ilişkilerinde, bireylerin okul vasıtasıyla toplumsallaşma sürecinde olduğu gibi iş yaşamında da kurumların çok daha dolaysız etkileri vardır. Karşılıklı tanınma ilişkilerinde karşımıza çıkabilen adaletsizlik deneyimleri, bireylere bizzat kurumlar tarafından yaşatılabilir. Hatta adaletsizlik deneyimleri, kurumlar eliyle sistematik ve rutin bir hal alarak bireylerin kimliklerinin temelini tahrip edecek bir noktaya ulaşabilir ve katlanılmaz toplumsal acılara sebebiyet verebilir. Kurumların öznelere ilişkisi bağlamında toplumsal adaletsizliklerden yola çıkan böyle bir toplumsal eleştiri modelinin normatif bir adalet anlayışına kapı aralaması, tanınmanın içerdiği mücadele boyutundan kaynaklanır. Honneth'de örneğin çalışan kesimlerin maruz kaldığı somut karşılığı olmayan ideolojik tanınma biçimlerinin, çalışanlar tarafından ifşası ve reddi, kurumların dönüştürülmesi fikrine kapı aralar. Hatta adaletsizlik bilincinin kendiliğinden taşıdığı bir normativiteye ve ezilenlerin gizli ahlakının açığa çıkartılması gerekliliğine işaret eder. Fakat Honneth, tanınma perspektifli bir adalet kuramının inşası için takip edilmesi gereken bu yolu sonuna kadar takip etmez. Bunun yerine dönüştürücü normatif adalet dilinin ezilenler tarafından üretilmesine engel olan sınıfsal-kültürel faktörlerin işleyişine ve hegemonik etkilerine odaklanır.

Adaletsizlik deneyimlerinden olumlu bir adalet dilinin normatif dinamiklerini çıkarma ve bir adalet kuramına ulaşma projesi eleştirel toplum kuramıyla bağ kuran bir siyaset felsefesinin amacı olmalıdır. Unutulmamalıdır ki adaletsizlikleri toplumsal yapan öncelikle kurumlar eliyle gerçekleşmesi ya da kurumlar tarafından sürdürülmesidir. Adaletsizliklerin toplumsal karakterinin anlaşılması kimliklerin sayılmaması, değersizleştirilmesi ya da damgalanması gibi olumsuz tanınma ilişkilerinin adaletsizlik üreten kurumlardaki güvencesizleştirme, esnekleştirme, dışlanma (uzun süreli işsizlik gibi) gibi olgular ve deneyimlerle bağ kurulmasıyla mümkündür. Buna paralel olarak toplumsal adaletsizlik deneyimlerinin ve toplumsal acıların ardındaki adaletle dair gizli ya da açık normatif ifadelerin peşine düşülerek ortak noktaların keşfedilmesi kuramı mücadele pratiğiyle birleştirir. Egemen adalet düzenlerinin özelliklerini ifade eden bir şablon olarak kurmacı adalet ile kendisini bunun karşısında konumlandıran kurucu adalet kavramsallaştırmaları bizce bu projeye destek olur. İki kavram arasında oluşturulan bu karşıtlık aynı zamanda projenin eksik

olan tarihsel boyutunun da aydınlatılmasını sağlar. Egemen adalet düzenlerinin ortak noktalarının tanımlanmasına yardımcı olur ve bir meta-adalet kuramının genel hatlarını oluşturarak adalet kuramlarını değerlendirmede bir ölçüt ve referans noktası sağlar. Kurucu adalet, fragmanlar halinde ortak toplumsal adaletsizliklerden mustarip olan birey, sınıf ve toplumsal grup ya da katmanların ifadelerinde yer alır ve ezilenlerin pozitif bir özimgelyi geliştirebilmelerinin koşulları için (özerklik ve özgürlük) verdikleri ve verecekleri tanınma mücadelelerinden doğar. Adaletsizlik deneyimlerinden yükselen üstü örtük adalet ifadelerinin tarihsel ve tutarlı bir bütününü yansıtarak henüz somut toplumsal mücadeleler olarak açığa çıkmamış toplumsal acıların ifadesine imkân tanıyan kavramsal araçların üretilmesi görevini üstlenir. Bunun için de bugün ve dün var olmuş egemen adalet düzenlerinin içerdiği adaletsizlikleri ifşa eden, adaletsizlik deneyimlerinden çıkan alternatif adalet söylemlerinden beslenir.

Çağdaş toplumsal gelişmeler toplumsal adaletin tanınma ihtiyaçlarını dikkate almak zorunda olduğunu, bunun da ötesinde ‘toplumsal’ ve ‘siyasal’ anlamını koruyabilmesinin adaletsizlik perspektifini içselleştirmesine bağlı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Kuramsal adalet çabalarının pratik siyasal hedeflerle birlikte ele alınabilmesi sorunsalına dair toplumsal adaletsizliklerden yola çıkan ve kurucu adalet olarak ifade ettiğimiz bu yaklaşım, dağıtım ve tanınma ikiliğinin ötesinde toplumsal adaletin sahip olduğu ‘toplumsal’ ve ‘siyasal’ karakteri öne çıkarır. Toplumsal acılardan ve daha genel olarak toplumsal adaletsizliklerden mustarip olan öznelere çektikleri acılarda yalnız olmadıklarını kavramaları tanınma mücadelesinin aynı zamanda bir toplumsal adalet mücadelesi olarak tanımlanması için gereklidir. Adaleti neyin kime nasıl dağıtılması gerektiği olarak gören ya da kusursuz bir tanınmanın ilkelerini arayan idealist yaklaşımlar toplumsal adaleti ileri taşıyacak dinamikten yoksundur. Bu ancak adaletsizlik deneyimlerinden çıkan adaletle dair kavrayışların ortaklaşmasıyla mümkündür. Adaletsizlik deneyimleri ışığında toplumsal adaletin normatif dağarcığının güncellenmesi yine eşitlik ve özgürlük gibi eski kavramlarla, ancak bu kez onların egemen adalet anlayışının sınırladığı anlamlarının ötesinde kavranmasıyla sağlanır. Kurucu adalet işte bu paylaşılarak zenginleşen adaletle dair ortak kavrayışlardan doğar ve egemen adalet düzenine karşı toplumsal değişimin normatif temelini oluşturur. Adaletsizlik deneyimlerinden çıkan normatif temeli ise eleştirel toplum kuramı ve

siyaset felsefesinin katkılarıyla güç kazanır. Toplumsal adaletsizliklerin tarihine dair yapılacak tanınma odaklı incelikli bir araştırma, alternatif adalet söylemlerinin keşfine ışık tutar. Bu çabalar kurucu adaletin geçmişle, toplumsal acıları üreten kurumların incelenmesine yönelen çok disiplinli bir arayış ise gelecekle olan bağını kurar.

KAYNAKÇA

- Ackerman, B. (1980). *Social Justice in Liberal State*. New Haven: Yale University Press.
- Adorno, T. W. (2007). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yasımlar (Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 1951))* (5. b.). (O. Koçak, & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Alejandro, R. (1996,). What is political about Rawls's Political Liberalism? *The Journal of Politics*, 58(1), 1-24.
- Alexander, J. C. (1982). *Theoretical Logic in Sociology Vol II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. London: Routledge.
- Althusser, L. (1970). Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat. *La Pensée*(151), 67-125.
- Anderson, E. S. (1999). What is the Point of Equality. *Ethics*, 109(2), 287-337.
- Arneson, R. (1989). Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 56(1), 77-93.
- Arneson, R. (2008). Rawls, Responsibility, and Distributive Justice. M. Salles, & J. A. Weymark (Dü) içinde, *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Harsanyi and Rawls* (s. 80-107). Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnsperger, C. (2003). Peut-il exister une critique sociale rawlsienne? *Mouvements*, 3(27), 165-170.
- Audard, C. (2007). *John Rawls*. Stocksfield: Acumen.
- Bahmueller, C. F. (1981). *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. Londra: University of California Press.
- Barbieri, W. A. (2015). *Constitutive Justice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Barry, B. (1989). *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice* (Cilt I). Berkeley: University of California.
- Barry, B. (1995). *Justice as Impartiality*. New York: Oxford University Press.
- Barry, B. (2017). *Sosyal Adalet Neden Önemlidir (Why Social Justice Matters, 2005)*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: Küy Yayınları.

- Bégout, B. (2015). La Réification chez Lukács et Honneth. C. Bouton, & G. Le Blanc (Dü.) içinde, *Capitalisme et Démocratie: Autour de l'Oeuvre d'Axel Honneth* (s. 55-82). Lormont: Editions Le Bord de l'Eau.
- Bentham, J. (1970). *An Introduction to tile Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (1995). *The Panopticon Writings*. (M. Bozovic, Dü.) Londra: Verso.
- Bessone, M. (2006). Emmanuel Renault, L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, Paris, La Découverte (Armillaire), 2004, 412 p., 26,50 euros. 4. Astérian. Mayıs 26, 2018 tarihinde <http://asterion.revues.org/612> adresinden alındı
- Bidet, J. (1990). *Théorie de la Modernité. Suivi de Marx et le Marché*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Borman, D. A. (2009). Labour, exchange and recognition: Marx contra Honneth. *Philosophy & Social Criticism*, 35(8), 935-959.
- Borman, D. A. (2018). Bourgeois Illusions: Honneth on Ruling Ideas of Capitalist Societies. V. Schmitz (Dü.) içinde, *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition* (s. 97-124). New York: Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, P. (Dü.). (2015). *Dünyanın Sefaleti (The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society, 1993)*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Briey, L. d., & Ferrarese, E. (2007). Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime. *Ethique Publique*, 9(1).
- Brown, W. (1995). *States of Injury*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, W. (2002, Ağustos). At the edge. *Political Theory*, 30(4), 556-576.
- Buchanan, A. (1990). Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 19(3), 227-252.
- Buchanan, J. (1975). *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Buckley, M. (1995). *Political Constructivism*. Eylül 4, 2018 tarihinde Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource: <https://www.iep.utm.edu/poli-con/> adresinden alındı
- Buğra, A. (2004). Bir Toplumsal Dönüşümü Anlama Çabalarına Katkı: Bugün Türkiye'de E. P. Thompson'u Okumak. E. P. Thompson içinde, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (s. 11-37). İstanbul: Birikim Kitapları.

- Büchs, M. (2007). Social Pathology. *Blackwell Reference Online*. (G. Ritzer, Derleyici) Nisan 4, 2017 tarihinde http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405124331_chunk_g978140512433125_ss1-173 adresinden alındı
- Callinicos, A. (2014). *Eşitlik (Equality, 2000)*. (Ö. Sencermen, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Carré, L. (2007). Reconnaissance et "pathologies du social". Vers un nouvelle Théorie critique de la société avec Axel Honneth. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 191-194.
- Castel, R. (1995). Les pièges de l'exclusion. *Lien social et Politiques*(34), 13–21.
- Chitty, A. (2013). Recognition and Property in Hegel and the Early Marx. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 685–697.
- Cohen, G. A. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99(4), 906-944.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, G. A. (1998). *Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma (Karl Marx's Theory of History: A Defence, 1978)* (1. b.). (A. Fethi, Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Cohen, G. A. (2003). Facts and Principles. *Philosophy & Public Affairs*, 31(3), 211-245.
- Couture, J., & Nielsen, K. (2007). Introduction: Cosmopolitisme et Particularisme. *Philosophiques*, 34(1), 3–15.
- Dardot, P., & Laval, C. (2012). *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme (La Nouvelle Raison du Monde: Essai sur la Société Néolibérale, 2009)*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dejours, C. (1998). *Souffrances en France*. Paris: Seuil.
- Dejours, C. (2000). *Travail, Usure Mentale* (3. b.). Paris: Seuil.
- Demazière, D., & Pignoni, M. (1998). *Chômeurs: du silence à la révolte*. Paris: Hachette.
- Deranty, J.-P. (2004). Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Axel Honneth's Theory of Recognition. *A Journal of Philosophy and Social Theory*, 5(1), 297-322.
- Deranty, J.-P. (2009). La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine. *Politique et Sociétés*, 28(3), 45–74.

- Deranty, J.-P. (2013). Marx, Honneth and the Tasks of a Contemporary Critical Theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 745–758.
- Deranty, J.-P., & Renault, E. (2007). Politicizing Honneth's Ethics of Recognition. *Thesis Eleven*, 88(1), 92-111.
- Derrida, J. (2001). *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal (Spectres de Marx, 1993) (2. b.). (A. Tümertekin, Çev.)* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dewey, J. (1980). *Democracy and Education*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dilmaghani, D. (2015). Penser le Conflit Inhérent à la Lutte pour la Reconnaissance. C. Bouton, & I. Guillaume (Dü) içinde, *Capitalisme et Démocratie: Autour de l'Oeuvre d'Axel Honneth* (s. 225-252). Lormont.
- Dubet, F. (2015). Egalité et Reconnaissance: Continuité ou Rupture? C. Bouton, & G. le Blanc (Dü) içinde, *Capitalisme et Démocratie: Autour de l'Oeuvre d'Axel Honneth* (s. 153-182). Lormont: Le Bord de l'Eau.
- Dworkin, R. (1973). The Original Position. *The University of Chicago Law Review*, 40(3), 500-533.
- Dworkin, R. (1981a). What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy & Public Affairs*, 10(3), 185-246.
- Dworkin, R. (1981b). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- Ege, R. (2011). Friedrich A. Hayek'in Descartes Okuması. O. İşler, & Y. F. (Der.) içinde, *İktisadi Felsefeyle Düşünmek* (s. 215-235). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Engels, F. (1997). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu (The Condition of the Working Class in England, 1845)*. (Y. Fincancı, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Ercan, F. (2001). *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*. İstanbul : Bağlam Yayıncılık.
- Ervik, R., Kildal, N., & Nilssen, E. (Dü). (2015). *New Contractualism in European Welfare State Policies*. Surrey: Ashgate.
- Fischbach, F. (1999). *Fichte et Hegel: La Reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France .
- Fleischacker, S. (2013). *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi (A Short History of Distributive Justice, 2004)*. (G. Murteza, & E. Yolsal Murteza, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Forst, R. (2011). First Things First: Redistribution, Recognition and Justification. D. Patherbridge (Dü.) içinde, *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth* (s. 303-321). Boston: Brill.
- Forst, R. (2014). *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Yayınevi.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi (Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines, 1966)* (2. b.). (E. Soner, Dü., & M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri 1978-1979 (Naissance de la Biopolitique: Cours de Collège de France 1978-1979, 2004)*. (A. Tayla, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, 1(212), 68-93.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York & London: Routledge.
- Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3(Mayıs-Haziran), 107-120.
- Fraser, N. (2006). *İhtiyaçlar Mücadelesi: Geç Kapitalizmin Siyasal Kültürünün Sosyalist-Feminist Açısından Eleştirisi ("Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture", 1989)*. (A. T. Kılıç, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Fraser, N. (2007). Re-framing justice in a globalizing world. T. Lovell (Dü.) içinde, *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu* (s. 17-35). Londra ve New York: Routledge.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Frodeman, R., & Brigg, A. (2012). Philosophy in the Age of Neoliberalism. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26(3-4), 311-330.
- Fukuyama, F. (2016). *Tarihin Sonu ve Son İnsan (The End of History and the Last Man, 1992)* (6. b.). İstanbul: Profil Yayıncılık.

- Gambetti, Z. (2009). İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*(40), 145-166.
- Gauthier, D. (1991). Why Contractarianism? P. Vallentyne (Dü.) içinde, *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier's Morals by Agreement* (s. 15-30). Oxford: Oxford University Press.
- Geremek, B. (1997). *Poverty: A History (Litosc I Szubienica)*. (A. Kolakowska, Çev.) Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Goodhart, D. (1999, Ağustos/Eylül). Don't Mind the Gap. *Prospect*.
- Gök, A. (2014). Arap Baharı Penceresinden Toplumsal Adaleti Yeniden Düşünmek. A. Gözkaman, & P. Paksoy (Dü.) içinde, *Arap Baharı Üzerine Değerlendirmeler* (s. 24-45). Detay Yayıncılık.
- Gök, A., & Tekin, N. (2015). Yabancılaşma ve Özsaygı: Çoğulcu Eleştiriler Üzerinden Bir Değerlendirme. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 3(2), 279-301.
- Gueslin, A. (2013). *D'ailleurs et nulle part. Mendiants, vagabonds, clochards, SDF en France depuis le Moyen Age*. Paris: Fayard.
- Haber, S. (2009). *L'Homme Dépossédé: Une Tradition Critique de Marx à Honneth*. Paris: CNRS Editions.
- Haber, S. (2014). Critique du Capitalisme ou Défense de la Modernité? Un Dilemme de la Pensée Politique. *Cités*(59), 127-138.
- Habermas, J. (1978). *L'Espace Public*. Paris: Payot.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı (Theorie des Kommunikativen Handelns, 1981)*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hayek, F. A. (1982). *Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 1: Rules and Order, 1973; Vol. 2: The Mirage of Social Justice, 1976; Vol 3. The Political Order of Free People, 1979)* (Cilt I, II, III). (R. & Ltd., Dü., & R. Audouin, Çev.) Londra: Routledge.
- Hayek, F. A. (2006). *The Road to Serfdom (1944)* (5. b.). Londra ve New York: Routledge.
- Hayek, F. A. (2012). *Hukuk, Yasama ve Özgürlük (Law, Legislation and Liberty, 1973)*. (A. Y. Mehmet Öz, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hegel, G. W. (2001). *The Philosophy of History*. (J. Sibree, Çev.) New York: Batoche Books.

- Hegel, G. W. (2011). *Tinin Görüngübilimi (Phänomenologie des Geistes, 1807)*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. (2016). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821)*. (C. Karakaya, Çev.) İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Hobbes, T. (1966). *Leviathan*. Neuwied & Berlin: Luchterhand.
- Hobsbawm, E. J. (1968). *Industry and Empire: An Economic History of Britain Since 1750*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Honneth, A. (1982). Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality. *Praxis International*, 2(1), 12-25.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Honneth, A. (1997). A Society Without Humiliation? *European Journal of Philosophy*, 5(3), 306-324.
- Honneth, A. (2001). Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 43-55.
- Honneth, A. (2002, Ocak-Şubat). Reconnaissance et justice. *Le Passant Ordinaire*(38).
- Honneth, A. (2004). Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*, 47(4), 351-364.
- Honneth, A. (2005). *Reification: A New Look At an Old Idea*. (M. Jay, Dü.) New York: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris: Vers une nouvelle Théorie critique*. (O. Voirol, Dü., & P. R. Olivier Voirol, Çev.) Paris: La Découverte.
- Honneth, A. (2007a). *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory (Das Andere der Gerechtigkeit, 2000)*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2007b). *La Réification: Petit Taité de Théorie Critique (Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie, 2005)*. (S. Haber, Çev.) Paris: Gallimard.
- Honneth, A. (2009). *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory (Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, 2007)*. (J. Ingram, Çev.) New York: Columbia University Press.
- Honneth, A. (2012). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition (Das Ich im Wir, 2010)*. (J. Ganahl, Çev.) Cambridge: Polity Press.

- Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine (Kampf um Anerkennung: Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte, 1992)*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler (Das Ich Im Wir, 2010)*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Huberman, L. (1995). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla (Man's Worldly Goods: The Story of Wealth of Nations))* (Cilt III). (M. Belge, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hunt, E. K. (2005). *İktisadi Düşünce Tarihi (History of Economic Thought: A Critical Perspective)*. (M. Günay, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Jackson, B. (2005). The Conceptual History of Social Justice. *Political Studies Review*, 356-373.
- James, A. (2005). Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and Status Quo. *Philosophy & Public Affairs*, 33(3), 281-316.
- Jayasuriya, K. (2008). The New Contractualism: Neo-Liberal or Democratic? *The Political Quarterly*, 73(7).
- Kemnitz, S. (1996). *Eternelle histoires de mendicité*. 12 14, 2016 tarihinde Editions Quart Monde: <http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=757> adresinden alındı
- Kitts, A. (2008). Mendicité, Vagabondage et Contrôle Sociale du Moyen Âge au XIX^e Siècle: Etat des Recherches. *Revue d'Histoire de la Protection Sociale*, 1(1), 37-56.
- Kleinman, A., Das, V., & Lock, M. (Dü). (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Kocyba, H., & Renault, D. (2007). Reconnaissance, subjectivisation, singularité. *Travailler*, 2(18), 103-118.
- Kovancı, O. (2003). *Kapitalizm, Yoksulluk ve Yoksullukla Mücadelede Tarihsel Bir Deneyim: İngiliz Yoksul Yasaları*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Kuhn, S. (1997, Eylül 4). *Prisoner's Dilemma*. (E. N. Zalta , Dü.) Kasım 27, 2017 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/prisoner-dilemma/> adresinden alındı

- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (*Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, 1995). (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, W. (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Lazzeri, C. (2009). Reconnaissance et "Sphères de Justice". C. Lazzeri, & S. Nour (Dü) içinde, *Reconnaissance, Identité et Intégration Sociale* (s. 423-463). Nanterre: Presses Universitaires de Paris Nanterre.
- Lazzeri, C. (2011). Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth. *Revue du MAUSS*, 2(38), 259-285.
- Lees, L. H. (1998). *Solidarities of Strangers: The English Poor Laws and the People, 1700-1948*. New York: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar* (2. b.). (E. G. Zeynep Direk, Dü., & M. B. Medar Atıcı, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Lis, C., & Soly, H. (1982). *Poverty and Capitalism in Pre-industrial Europe*. Brighton: Harvester Press.
- Lister, A. (2013). Reciprocity, Relationships, and Distributive Justice. *Social Theory and Practice*, 39(1), 70-94.
- Lovell, T. (Dü.). (2007). *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice*. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. Londra ve New York: Routledge.
- Lukács, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci* (*Geschichte und Klassen Bewusstsein, 1923*). (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Malthus, T. R. (1960). *An Essay on the Principle of Population*. New York: Dutton.
- Margalit, A. (1997). Equality and Freedom: A Postscript. *Social Research*, 64(1), 147-160.
- Marquis, N. (2007). HONNETH Axel, La Réification. Petit traité de Théorie critique. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 38(2), 202-203.
- Marx, K. (1976a). *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe* (*Manuscripts de 1844-Economie Politique et Philosophie, 1962*) (1. b.). (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1976b). *Alman İdeolojisi (Feuerbach): Materyalist ve İdealist Anlayışların Karşıtlığı*. Ankara: Sol.
- Marx, K. (1976c). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, 1963*). (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

- Marx, K. (2016). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi (I. Cilt: Semayenin Üretim Süreci)* (9. b.). (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., & Engels, F. (2010). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi (Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei, 1875 — Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs, 1891)* (5. b.). (M. E. Kabagil, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Massey, S. J. (1983). Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept? *Ethics*, 93(2), 246-261.
- Mead, G. H. (2015). *Mind, Self and Society: The Definitive Edition*. (D. R. Hand Joas, Dü.) Chicago: University of Chicago Press.
- Mestiri, S. (2006). Peut-on se passer de la position originelle? *Philosophiques*, 33(2), 435-454.
- Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miller, D. (2003). A Response. D. A. Bell, & A. De-Shalit (Dü) içinde, *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Critical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Milonakis, D., & Fine, B. (2009). *From Political Economy to Economics: Method, the Social and Historical in the Evolution of Economic Theory*. Londra ve New York: Routledge.
- Moreno-Ternero, J. D., & Roemer, J. (2006). Impartiality, Priority, and Solidarity in the Theory of Justice. *Econometrica*, 74(5), 1419-1427.
- Musgrave, R. (1974). Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off. *The Quarterly Journal of Economics*, 88(4), 625-632.
- Narveson, J. (1988). *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- Nietzsche, F. (2012). *Tragedya'nın Doğuşu (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872)*. (İ. Z. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Nozick, R. (2015). *Anarşi, Devlet ve Ütopya (Anarchy, State, and Utopia, 1974)* (3. b.). (A. Oktay, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nussbaum, M. C. (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*, II(2-3), 33-59.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Neill, J. (2001). *Piyasa: Etik, Bilgi ve Politika (The Market: Ethics, Knowledge and Politics, 1998)*. (Ş. S. Kaya, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Parijs, P. V. (1991). Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. *Philosophy & Public Affairs*, 20(2), 101-131.
- Parijs, P. V. (2006). Qu'est-ce qu'une société juste ? La pensée philosophique contemporaine. M. Camdessus (Dü.), *Semaines sociales de France: Qu'est-ce qu'une société juste?* içinde (s. 58-64). Paris: Bayard.
- Paugam, S. (1991). *La Disqualification Sociale*. Parif: Presse Universitaire de France.
- Paugam, S. (2000). *Le Salarié de la Précarité. Les Nouvelles Formes de l'Intégration Professionnelle*. Paris: Presse Universitair de France.
- Peffer, R. G. (2001). *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet (Marxism, Morality, and Social Justice, 1990)*. (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Petherbridge, D. (Dü.). (2011). *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*. Boston: Brill.
- Pilapil, R. D. (2014). Recognition as Redistribution: Rawls, Humiliation and Cultural Injustice. *Critical Horizons*, 15(3), 284-305.
- Pippin, R. B. (2000). What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer? *European Journal of Philosophy*, 8(2), 155-172.
- Pogge, T. W. (2006). *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları (World Poverty and Human Rights, 2002)*. (G. Kömürcüler, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time (1957)* (2. b.). Boston: Beacon Press.
- Quante, M. (2011). Recognition As The Social Grammar Of Species Being In Marx. H. Ikaheimo, & A. Laitinen (Dü) içinde, *Recognition and Social Ontology* (s. 239-268). Boston: Brill.
- Quante, M. (2013). Recognition in Capital. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 713-727.
- Rancière, J. (2000). *Le Partage du Sensible: Esthétique et Politique*. Paris: La Fabrique Editions.
- Rancière, J., & Honneth, A. (2016). *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. New York: Columbia University Press.
- Raphael, D. D. (2001). *The Concepts of Justice*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1974). Reply to Alexander and Musgrave. *The Quarterly Journal of Economics*, 88(4), 633-655.

- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515-572.
- Rawls, J. (1999a). *Collected Papers*. (S. Freeman, Dü.) Cambridge & London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). The Idea of Overlapping Consensus. S. Freeman (Dü.) içinde, *Collected Papers* (s. 421-448). Cambridge & London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. (E. Kelly, Dü.) Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005a). *A Theory of Justice: Original Edition*. Cambridge, London: Belknap.
- Rawls, J. (2005b). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* (*The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited, 1999*) (2. b.). (G. Evrin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm (Political Liberalism)*. (M. F. Bilgin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2008). *La Justice comme Équité: Une Reformulation de Théorie de la Justice*. Paris: La Découverte / Poche.
- Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice, Revised Ed., 1999)*. (V. A. Coşar, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Renault, E. (2004). *L'Expérience de l'Injustice: Reconnaissance et Clinique de l'Injustice*. Paris: Editions la Découverte.
- Renault, E. (2009a). Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien. *Politique et Sociétés*, 28(3), 23-43.
- Renault, E. (2009b). The Political Philosophy of Social Suffering. B. d. Bruin, & C. F. Zurn (Dü) içinde, *New Waves in Political Philosophy* (s. 158). Londra, London: Palgrave Macmillan.
- Renault, E. (2011). The Theory of Recognition and Critique of Institutions. D. Petherbridge (Dü.) içinde, *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth* (s. 207-233). Boston: Brill.
- Renault, E. (2013). Three Marxian Approaches to Recognition. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 699-711.
- Ricœur, P. (1995). *Le Juste*. Paris: Esprit.

- Ricœur, P. (1998). Le cercle de la démonstration. C. Audard içinde, *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls* (s. 129-144). Paris: Editions du Seuil.
- Roemer, J. E. (1996). *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosanvallon, P. (2004). *Refah Devletin Krizi (La crise de l'Etat-providence, 1981)*. (B. Şahinli, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (1966). *Du Contrat Social*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (1996). *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*. (J. Starobinski, Dü.) Paris: Gallimard.
- Salter, J. (2012). Hume and Mutual Advantage. *Politics, Philosophy & Economics*, 11(3), 302–321.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schapiro, J. S. (1966). *Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki*. İstanbul: Köprü Yayınları.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Proposition for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-420.
- Schmidt am Busch, H.-C., & Zurn, C. F. (Dü.). (2010). *The Philosophy of Recognition*. Lanham: Lexington Books.
- Schmitz, V. (Dü.). (2018). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sen, A. (2004). *Özgürlükle Kalkınma (Development as Freedom, 1996)*. (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Senior, N. W. (1905). *Poor Law Commissioners' Report of 1834 (1834)*. Londra: H.M Stationary Office.
- Sennett, R. (2009). *Yeni Kapitalizmin Kültürü (The Culture of the New Capitalism, 2006)*. (A. Onacak, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü (The Fall of Public Man, 1992)* (4. b.). (S. Durak, & A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R., & Cobb, J. (2017). *Sınıfın Gizli Yaraları (Hidden Injuries of Class, 1972)*. (M. K. Coşkun, Çev.) İstanbul: Heretik Yayıncılık.
- Sève, R. (1988). John Rawls et la Philosophie Politique. C. Audard (Dü.) içinde, *Individu et Justice Sociale. Autour de John Rawls* (s. 25-29). Paris: Editions du Seuil.

- Shklar, J. N. (1990). *Faces of Injustice*. New Haven and London: Yale University Press.
- Skinner, Q. (2014). *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri, Birinci Cilt: Rönesans (The Foundations of Modern Political Thought, Volume 1: The Renaissance, 1997)* (Cilt I). (E. Buğlalılar, & B. Yıldırım, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Smith, A. (1937). *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*. New York: Modern Library.
- Smith, A. (2006). *Milletlerin Zenginliği (The Wealth of Nations)*. (H. Derin, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Smith, A. (2017). *Ahlaki Duygular Kuramı (The Theory of Moral Sentiments)*. (B. Tartıcı, Çev.) İstanbul: Liber Plus.
- Sorel, G. (2004). *Reflexions on Violence*. (J. Jennings, Dü.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Spencer, H. (1981). *The Man versus the State: With Six Essays on Government, Society and Freedom*. Indianapolis: Liberty Classics.
- Suret-Canale, J. (1999). *Kapitalizmin Kökenleri (XV. - XIX. Yüzyıllar)*. G. Perrault (Dü.). içinde İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Taylor, C. (1979). *Hegel and the Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1995). *Modernliğin Sıkıntıları (The Malaise of Modernity, 1991)*. (U. Canbilen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, C. (1998). *Hegel et la Société Moderne*. Paris: Edition du Cerf.
- Theunissen, M. (1997). *Réalisation de Soi et Universalité*. Paris: Edition du Cerf.
- Thompson, E. P. (1991). *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press.
- Thompson, E. P. (2004). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu (The Making of the English Working Class)* (4. b.). (U. Kocabaşoğlu, Çev.) İstanbul: Birikim Kitapları.
- Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Valentini, L. (2009). On the Apparent Paradox of Ideal Theory. *The Journal of Political Philosophy*, 17(3), 332-355.
- Valverde, M. (1999). Derrida's Justice and Foucault's Freedom: Ethics, History and Social Movements. *Law & Social Inquiry*, 24(3), 655-676.

- Wallerstein, I. (1992). *Tarihsel Kapitalizm (Historical Capitalism, 1983)*. (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Walzer, M. (1997). *Sphères de Justice. Une Défense du Pluralisme et de l'Egalité*. Paris: Seuil.
- Walzer, M. (2001). *Le Pluralisme et l'Universel*. Paris: Michalon.
- Wolff, J. (1998). Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos. *Philosophy and Public Affairs*, 27(2), 97-122.
- Wood, E. M. (2008). *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*. (Ş. Artan, Çev.) İstanbul: Yoram Kitap.
- Wood, E. M. (2012). *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanmaya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi (Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment, 2012)*. (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi (Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages, 2008)* (2. b.). (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Wood, N. (2002). *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*. New York: Palgrave.
- Woods, T. (1997). The Ethical Subject: The Philosophy of Emmanuel Levinas. K. Simms içinde, *Critical Studies: Ethics and the Subject* (Cilt VIII, s. 53-60). Amsterdam: Editions Rodopi.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Zaino, J. S. (1998). Self-Respect and Rawlsian Justice. *The Journal of Politics*, 60(3), 737-753.
- Zurn, C. F. (2005). Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, 13(1), 89-126.