TANINMA UĞRUNA MÜCADELE

SOSYAL ÇATIŞMALARIN AHLÂKİ GRAMERİ ÜZERİNE

AXEL HONNETH

Özgür Aktok çevirisiyle

İTHAKİ > KURAM

ithaki

Axel Honneth: Çağımızın önde gelen düşünürlerinden Axel Honneth, Frankfurt'ta Goethe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür ve oradaki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde müdürlük görevini sürdürmektedir. *Tanınma Uğruna Mücadele* en önemli çalışması sayılmaktadır. Yakın tarihli diğer yapıtları arasında *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit (2011)* [Özgürlük Hakkı. Demokratik bir Etik-yaşam Taslağı] ve *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (2010) [Bizdeki Ben. Tanınma Teorisi Üzerine Çalışmalar] sayılabilir.

Tanınma Uğruna Mücadele
Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine
Axel Honneth

Orijinal Adı: *Kampf um Anerkennung*
Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte

İthaki Yayınları - 1108

Yayın Koordinatörü: *Tuğçe Nida Sevin*
Editör: Özgür Aktok
Son Okuma: *Selçuk Aylar*
Kapak Uygulama: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Bilgi Erdoğan*
1. Baskı, Haziran 2016, İstanbul

ISBN: 978-605-375-561-6

Sertifika No: 11407

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1992.
Bütün hakları Suhrkamp Verlag Berlin'e aittir.
Türkçe çeviri © S. Fischer Foundation, Hamburg
© İthaki, 2015

Bu eserin telif hakları Kalem Ajans aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

Bu kitap Çağdaş Alman Edebiyatı Dizisi, ADIMLAR / SCHRITTE projesi
çerçevesinde, S. Fischer Vakfı (Berlin), Ernst Reuter Girişimi ve
Pro Helvetia desteği ile Sezer Duru (İstanbul) ve
Egon Ammann (Berlin) editörlüğünde yayımlanmıştır."



İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Axel Honneth

TANINMA UĞRUNA MÜCADELE

Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine

Yeni Bir Sonsöz İle

Çeviren
Özgür Aktok

ithaki

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Önsözü 7
Önsöz 17

I. Tarihsel Canlandırma: Hegel'in Özgün Düşüncesi 21
1. Kendini Koruma Uğruna Mücadele: Modern Toplum Felsefesinin Temellendirilmesi Üzerine 24
2. Suç ve Etik-yaşam: Hegel'in Özneler-Arası Yeni Yaklaşımı 31
3. Tanınma Uğruna Mücadele: Hegel'in Jena Dönemi Reel Felsefesinin Toplum Teorisi Üzerine 64

II. Sistematik Güncelleştirme: Sosyal Tanınma İlişkilerinin Yapısı 115
4. Tanınma ve Toplumsallaşma: Mead'in Hegelci Düşünceyi Doğalcı Biçimde Dönüştürmesi 122
5. Özneler-arası Tanınma Kalıpları: Sevgi, Hak, Dayanışma 154
6. Kişisel Kimlik ve Sayılmama: Tecavüz, Hak Tanımama, İtibarsızlaştırma 216

III. Toplum Felsefesinin Bakış Açıları: Ahlâki ve Toplumsal Gelişim 229
7. Toplum Felsefesinde Geleneğin İzleri: Marx, Sorel, Sartre 232
8. Sayılmama ve Direniş: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Mantığı Üzerine 256
9. Kişisel Bütünlüğün Özneler-arası Koşulları: Etik-Yaşamın Biçimsel bir Anlayışı 273

Sonsöz: Tanınmanın Temeli. Eleştirel Sorulara Bir Yanıt 289
Kaynakça 325

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Habermas'ın öğrencisi ve Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori geleneğinin günümüzdeki büyük mirasçılarından biri olarak kabul edilen Axel Honneth, *İktidarın Eleştirisi. Eleştirel bir Toplum Teorisinde Düşünümsel* Aşamalar başlıklı kitabıyla bir duraksama evresine girmiş olan bu geleneğe taze bir soluk getirir.[1] Bu kitapta bir yandan Horkheimer ve Adorno'yu eleştirir, diğer yandan Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi ile Foucault'nun iktidar anlayışı arasında bir köprü kurar. Böylece, Habermas'a olan tüm yakınlığına rağmen ondan belli noktalarda ayrıldığı özgün bir "tanınma teorisi" yaklaşımının temellerini attığı ve çağdaş siyaset felsefesinde çok tartışılacak bir eseri de literatüre kazandırmış olur. Honneth ile Habermas'ın paylaştığı temel düşünceyi anlamak için, öncelikle her ikisinin de Hegel'in sosyal sözleşme geleneğine karşı geliştirdiği eleştiriyi benimsemiş olduğunun altını çizmek gerekir. Öncelikle bu eleştiriyi anımsayalım: Hegel'e göre, özneyi yalıtılmış ve atomlaşmış bir birey olarak felsefi bir çıkış noktası haline getiren sözleşmeci gelenek, sosyal ilişkilerin doğasını açıklamaya çalışırken bireyler arasındaki ilişkiyi ikinci bir hamle ile onların sosyallik-öncesi varlığına eklemlemeye kalkışır. Ancak sosyal ilişkiyi,

1 Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1986.

öznenin özünde sosyal olmayan yalıtkan bir tözcü ontolojisine bu sonradan iliştirme, deyim yerindeyse *yamama* çabası, çağdaş siyaset felsefesindeki temel problemleri çözmek bir yana dursun, bu problemlerin beslendiği bir kaynak olarak karşımıza çıkar.[2] Dolayısıyla, Honneth'in özgün düşüncesini en açık biçimde geliştirdiği *Tanınma Uğruna Mücadele*'ye bir hazırlık aşaması olarak görülmesi gereken *İktidarın Eleştirisi*'nde, Honneth'in Habermas ile paylaştığı temel öncül, yalıtılmış bir bireyden yola çıkmayı reddederek özneler-arası ilişkileri, bireylerin özne olarak ortaya çıkmasına öncel, hatta bunun bir ön koşulu olarak kavramak gerektiği yönünde bir iddia olarak özetlenebilir. Gelgelelim Habermas ile Honneth'in ortaklaştığı bu özneler-arası yaklaşımda, birbirlerinden ayrıldıkları nokta şudur: Habermas özneler-arası ilişkilerin ideal özünü "iletişimsel eylem" (*Kommunikatives Handeln*)[3] kavramıyla saptarken, Honneth özneler-arasılığı bunun yerine "tanınma" (*Anerkennung*) kavramı altında düşünür. Denilebilir ki, her iki düşünür de, bu temel kavramlar ile bir anlamda toplumdaki bireyleri etik, politik ve hukuki olarak bir arada tutan, onları bütünleştiren, onların dayanışma içinde olmalarını sağlayan sosyal bağların normatif koşullarını ifade etmektedir. Her iki düşünürün de sordukları temel soruyu, bir metafor kullanarak kabaca şöyle de ifade edebiliriz: "Toplumdaki bireyleri normatif anlamda bir arada tutan, toplumun çözülüp dağılmasını önleyen sosyal harç nedir?" Bu soru bağlamında,

2 Hegel'in bu eleştirisini doğal hukukla hesaplaşma içine girdiği eserinde açıkça buluruz: Bkz. Hegel, "Über die wissenschaflichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Werke in 20 Bänden*, ed. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, 2. Cilt, *Jenaer Schriften* 1801-1807, Frankfurt am Main, 1971.

3 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981.

Honneth'in Habermas'a çeşitli vesilelerle yönelttiği eleştiriyi, Habermas'ın *iletişimsel eylem* olarak kavradığı bu unsurun, ideal ve bozulmamış bir iletişime vurgu yapan bilişsel bir akılcılık olması yüzünden gereğinden fazla Kantçı kalması olarak özetlemek yanlış olmaz. Honneth, Hegel'in Kantçı felsefeye yöneltmiş olduğu "biçimcilik" ve "soyut kalma" eleştirisini sahiplenerek bu tür bir Kantçı akılcılığın yerine, Hegel'in, çok katmanlı sosyal gerçekliğin çelişkilere izin veren somutluğunu kucaklamaya daha elverişli olduğunu düşündüğü "tanınma" kavramını geçirir. Honneth bununla birlikte tanınma kavramını çağdaş psikanalizle, bilimin yeni bulguları ve deneyimsel içeriğiyle harmanlayarak çağdaş felsefenin problemlerini yeniden ele alabilecek biçimde günceller. Bu kavram akli olduğu kadar akli olmayan pratikleri, bilişsel olduğu kadar bilişsel olmayan duyguları, bilinci olduğu kadar bilinçdışını da kapsayan ve bu sayede Habermasçı "iletişimsel eylem" terimine göre *pratik* karakteri daha ağır basan bir kavram olarak Honneth'in felsefesinin merkezinde yerini alır. Elbette, bu "tanınma" kavramı, bilişsel ve akli bir tanınmayı dışlamamakta, bunu duygulanımsal ve bilinçdışı açıdan genişletip zenginleştirirken, bir yandan da Kant etiğinin temelinde bulunan saygı (*Achtung*) kavramıyla olan özsel bağını koparmamaktadır. *Tanınma*, burada, karşımızdaki tarafından saygı görme, özerk bir birey olarak kabul edilme, sevilme, sayılma gibi pek çok farklı kelimeyle ifade edebileceğimiz bir özneler-arası ilişkiler ağının temel gramerine işaret eder.

Honneth, *İktidarın Eleştirisi* kitabından sonra, *Tanınma Uğruna Mücadele* ile kendi özgün yaklaşımını ilk kez bağımsız bir tez olarak geliştirme fırsatını bulur. Düşüncesinin temel kavramını Hegel'den devralarak oluşturması elbette tesadüf değildir, çünkü Hegel de tıpkı Honneth ve

Habermas gibi "özneler-arası" ilişkileri, bireysel varoluşa öncel olarak kavrar ve onun temeline yerleştirir:

"Bir bireye göre bir topluluk doğaya daha yakındır; çünkü birey tek başına kendi ayakları üzerinde duramaz. Bu yüzden birey, tüm parçalara eşit olduğu bütün ile bir birlik içinde olmalıdır."[4]

Alıntılamış olduğumuz, Hegel'in özneyi yalıtılmış bir atom gibi düşünen sosyal sözleşme teorisinin bireyci yaklaşımına yönelttiği eleştirinin özünü oldukça açık biçimde ortaya koyan bu ifade, birey ile toplum arasındaki ilişkinin ne olduğu, bunlardan herhangi birini diğerine göre daha öncelikli görmemizin gerekip gerekmediği, eğer göreceksek bu önceliği hangisine hangi gerekçeyle tanımamız gerektiği gibi siyaset felsefesinin can alıcı sorularının iç içe geçtiği bir uğrak noktasını dile getirir. Hegel, toplum ve hukuk felsefesinin merkezi kavramlarından birisi olan "tanınma" (*Anerkennung*) kavramını ortaya atarken bir yandan Kant'ın toplumu ve tarihi dışlayan özerklik düşüncesinin biçimciliğini eleştirir, diğer yandan da insanın özerkliğini ayaklar altına aldığını düşündüğü sosyal sözleşmeci geleneğe karşı bu Kantçı kavramı dönüştürerek ve sahiplenerek karşı çıkar. Diğer bir deyişle, Hegel, Kant'ın soyut ve biçimsel kalmakla itham ettiği transandantal özerklik anlayışının yerine somut içerikli, insanın içinde yaşadığı sosyal yaşamı çelişkileriyle birlikte kucaklayan ve bu çelişkilerden beslenen bir özerklik düşüncesini talep eder. Hegel'e bu somut içeriği, sözleşmeci gelenekten devraldığı "mücadele" kavramı sağlarken, bu içeriğin formunu, Fichte'den miras edindiği "tanınma" kavramı oluşturur. Böylece Hegel ilginç bir biçimde, savunduğu özerkliğin formu olarak Kant ve Fichte'ye dayanan transandantal gelenekten "tanınma"

4 Hegel, *age.*, s. 505.

kavramını alırken, bu özerkliğin materyal içeriği olarak Hobbes ve Makyavel'e dayanan felsefeden de "mücadele" kavramını[5] edinmiş olur. Bu iki unsuru yaratıcı bir sentezle dönüştürmek yoluyla kendi "tanınma uğruna mücadele" kavramını oluşturur. Bunu yaparken, mücadele kavramını salt antropolojik, deneyimsel, betimsel bir kavram olmaktan çıkarır ve ona etik ve normatif bir anlam kazandırır: Mücadele, artık Hobbes'ta olduğu gibi sosyallik-öncesi psikolojik güdülerin salt olgusal dünyasında ortaya çıkıp toplumu psikolojik, antropolojik bir zorunlulukla üretiyor değildir; mücadele, bireyler arasında zaten birincil olarak var olan özneler-arası tanınma ilişkilerinin yara almasıyla ortaya çıkan bir normatif etik çelişkiden kaynaklanmaktadır. Bu çelişki, mücadeleyi güdüleyerek sosyal grupların ait oldukları toplumda tanınma talebinin ortaya çıkmasını sağlar. Diğer bir deyişle, sosyal mücadeleyi tetikleyen şey genel olarak sosyallik-öncesi bir insan doğasında bulunan hayatta kalma güdüsü değil, öznenin zaten çoktan toplumsallaşmış olması sayesinde oluşmuş özneler-arası ilişkilerde temellenen "tanınma" yönündeki etik, politik, hukuki sosyal güdülerdir. Bu güdüler her ne kadar sosyo-psikolojik bir zemin üzerinde duruyor olsalar da, artık onları sosyallik-öncesi yalıtılmış bireylerin biyo-psikolojik güdülerine indirgemek mümkün değildir. O halde, insan mücadelesinin başladığı nokta özsel olarak zaten sosyal-

5 Bilindiği gibi, Makyavel ve Hobbes'un öncülüğünü yaptığı sözleşmeci gelenek, mücadeleyi "hayatta kalma mücadelesi" olarak tanımlıyor ve bununla sosyallik-öncesi, biyolojik-psikolojik bir duruma gönderme yapıyordu. Bireyleri birbirinden yalıtılmış atomlar olarak tasarlayan ve onlara sosyallik-öncesi bencil bir "hayatta kalma" güdüsü atfeden bu yaklaşım, toplumu, bireylerin bu sosyallik-öncesi biyolojik ya da psikolojik çıkarlarını gerçekleştirmek için imzalamak zorunda kaldıkları bir sözleşmenin yan ürünü, bireyin hayatta kalmak için kullandığı bir "araç" olarak kavrıyordu.

dir; sosyallik ona eklenen ikincil bir özellik olmamakla kalmaz, aynı zamanda mücadelenin ortaya çıkma olanağı da bu sosyalliğin tam da kendisi olarak ortaya çıkar. Düşünce hayatında karşımıza ilkin bir sol Hegelci olarak çıkan Karl Marx'm Hegel felsefesinde karşılaştığımız bu özneler-arası mücadeleyi, daha sonra üretim ilişkilerine dayalı bir sınıflar-arası mücadele olarak yorumladığını ve dönüştürdüğünü görürüz.[6]

Hegel'in "tanınma" kavramını benimseyen Honneth, onu spekülatif çehresinden arındırarak ve onun psikanaliz ile çağdaş sosyal bilimlerin zengin bulgularından beslenmesini sağlayarak günümüze uyarlar. Bilimsel çalışmalarının çağdaş gözlemleriyle desteklenen bir "tanınma" kavramına ulaşmak için Hegel'in artık günümüz düşünce ikliminde savunulması pek mümkün olmayan metafizik varsayımlarının yerine, bir yandan Mead'in pragmatist sosyal psikolojisinin, diğer yandan Freudçu psikanalizin eleştirisini gerçekleştiren çağdaş psikanalizin *nesne ilişkileri teorisi*nin deneyimsel bulgularını geçirir.[7] Bilindiği gibi, nesne ilişkileri teorisi, çocuğun dış dünyadan kendini ayırt edebilen bağımsız benliğinin bebeklik döneminde annesiyle yaşadığı özneler-arası bir *simbiyoz* deneyiminden yaşanan kopuş ile ortaya çıktığını ileri sürer.

---

6 Marx için de, mücadele, sosyallik-öncesi bir alanda filizlenip sonra toplumun bir sözleşme ile sonlandırdığı bir şey değil, tam tersine, toplumların tarihine içkin, üretim ilişkilerinden kaynaklanan sınıflararası çelişkilerden ortaya çıkan, dolayısıyla özünde zaten sosyal olan mücadeledir. Marksist açıdan, sözleşmeci gelenek, toplumu, sosyallik-öncesi bir mücadelenin bitirilmesi için bir sözleşmenin üzerine inşa edilen bir yapı olarak sunduğu ölçüde, tam da bu sosyal sınıf çelişkilerinden kaynaklanan mücadeleyi görünmez kılan ve bu sınıf çelişkilerinin üzerini örten bir *burjuva ideolojisi* olarak iş görür.

7 Kökleri Melanie Klein'a giden nesne ilişkileri teorisi, bilinçdışını dilselleştirdiği ölçüde onun gelişimini daha çok bilişsel nitelikleri üzerinden ele alan Lacancı psikanalizden duygulanım süreçlerine görece olarak daha bağımsız ve merkezi bir rol vermesiyle ayrılır.

Söz konusu kopuş yaşanmadan önce, henüz benlik ile dış dünya; öznellik ile nesnellik arasında net bir ayrım oluşmamıştır. Nesne ilişkileri teorisi, bize insanın varoluşu için birincil ve daha kaynaksal olan durumun, duygu ve bilinç bakımından farklı öznelerin birbiri içinde kaynaştığı bir "özneler-arası" ilişki olduğu yönünde güçlü gerekçeler sunar. Bu gerekçeler, aynı zamanda, Hegel'in sözleşme teorisinin bireyciliğine yönelttiği eleştiriye deneyimsel bir temel sağlar gibi gözükmektedir.

Şimdiye dek yaptığımız tespitlerden, vurgulanması gereken birkaç nokta ortaya çıkar: Bireyler, dünyaya gözlerini açtıktan sonra geçirdikleri toplumsallaşma süreci sonucunda bireyselleşen, yani birey olmayı içselleştiren varlıklarsa, birey olarak var olma, kişinin içine doğmuş olduğu toplumsal bir sistemin o bireyin bireyselliğinde kendini gerçekleştirmesinden, somutlaştırmasından ayrı düşünülemez. Bebeğin annesiyle yaşadığı, kendi benliği ile dış dünyanın varlığının iç içe geçmiş olduğu; iç dünya deneyimleri ile dış dünya deneyimlerinin birbirinden ayırt edilmediği ve gerçek ile oyunun ontolojik alanlarının iç içe geçtiği bir ara alana işaret eden özneler-arasılık deneyimi bunun açık bir göstergesidir. Bebeğin, bir yandan kendi bedeninin bir uzantısı gibi algıladığı anne bedeninden koparak onu kendisinden bağımsız, dış bir gerçeklik olarak kavraması, diğer yandan da buna bağlı olarak kendisini anne bedeninden bağımsız bir benlik olarak inşa etmesi, bireyselleşme sürecinin ilk adımıdır. Anne ile bebeğin arasındaki simbiyotik ilişkiyi ve bunun yerini bebeğin adım adım bu ilişkiden koparak bağımsız bir benlik oluşturma sürecini, bebeğin bir yetişkin olduğu zaman kuracağı karmaşık sosyal ilişkilerin yaşam boyu örtük olarak etkin kalacak kaynağı biçimin-

de kavramak bu bağlamda akla yatkın gözükmektedir. Dolayısıyla, sosyallik-öncesi bir öznellikten ya da bireysellikten bahsetmek, deneyimsel bulgularla bağdaşmaz gözükmektedir. Bu açıdan baktığımızda, Hegel'in sosyal sözleşme geleneğine yönelttiği eleştiri de yeni bir bağlam kazanır. Sözleşmeyi toplumun kaynağı olarak gören bu yaklaşım, bireyin birey olarak varoluşunu, bir öz-bilince sahip olarak kendisiyle bir ben olarak kurduğu ilişkiyi "monolojik" biçimde kavrar. Burada, özne, kendi kendisiyle dolayımsız biçimde özdeştir ve böyle bir bireycilikte, bireyin öz-bilinci bir *diyalog* değil, bir *monolog* içinde kendi kendisiyle ilişkilenir.[8] Hegel'in eleştirdiği, öznenin kendisiyle olan özdeşliğinin bu dolayımsız, biçimsel özdeşliğidir ve bunun yerine diyalektik bir özdeşliği geçirmek ister. Ayrıca, Honneth'in elimizdeki kitapta Mead'in çalışmalarından ve pek çok sosyal psikoloji kaynağından yararlanarak gösterdiği gibi, özneler-arası ilişkileri, öznelerin bu ilişkilerden bağımsız olarak var olan doğasına eklemlenen ikincil unsurlar olarak düşünmemek için elimizde oldukça fazla gerekçe vardır. Hatta daha da ileri giderek, bu ilişkilerin, öznelerin özne olarak ortaya çıkmasına öncel olduğunu ileri sürmek yanlış gözükmüyor. Tüm bu tespitler, Hegel'in en başta dile getirdiğimiz düşüncesini doğrular niteliktedir: "Bir bireye göre bir topluluk doğaya daha yakındır; çünkü birey tek başına kendi ayakları üzerinde duramaz. Bu yüzden birey, tüm parçalara eşit olduğu bütün ile bir birlik içinde olmalıdır." Demek ki, insan, ancak hemcinslerince tanındığı, onların gözünden kendine baktığında kendi özellikleri üzerinden

8 "Monoloji" ile burada kastettiğimiz, bireyin öz-bilince sahip oluşunu onun kendi kendiyle doğrudan, dolaysız, aracısız bir ilişki olarak görme, dünyayla ve diğer bireylerle kurduğu ilişkiyi ikincil bir unsur, bir yan ürün olarak ona iliştirme yaklaşımıdır.

kabul edildiğinin bilincinde olduğu ölçüde hakiki anlamda bir öz-bilince sahip olabilir. *Kendimize*, ancak başkalarının gözünden yansıyan *kendi* bakışımızda *kendimiz* olarak erişebiliriz. Bir başka deyişle, kişinin kendi kendisiyle olan özdeşliği, ancak diyalektik olabilir ve "başkası" üzerinden dolaylandığı ölçüde gerçekleşebilir.

Sözü burada bitirirken, Frankfurt Okulu eleştirel teori geleneğinin mirasını günümüze taşıyan önemli bir düşünürün Türkçedeki eksikliğini giderme amacım taşıyan bu çeviriyi Adımlar (*Schritte*) projesi kapsamında destekleyen S. Fischer Vakfı'na ve bu projenin Türkiye ayağı sorumlusu, Türkiye'de çevirmenliğin profesyonel standartlarda gelişmesi için büyük çaba sarfetmiş olan, Türk okurun Alman edebiyatının önemli başyapıtlarıyla buluşmasında büyük emeği geçen değerli yazar ve çevirmen Sezer Duru'ya; bu kitabı çevirme konusunda bana öneride bulunan, yaptığımız çeşitli sohbetlerde fikirlerinden yararlanma fırsatı bulduğum Ahmet Öz'e; İthaki Yayınevi'nden başta Selçuk Aylar olmak üzere, kitabın yayına hazırlanması sürecinde yardımını esirgemeyen herkese teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

Bir yüksek doktora tezine (*Habilitation*) dayanan bu metinde, Hegelci bir "tanınma uğruna mücadele"nin düşünce modelinden normatif içeriği zengin bir toplum teorisinin temellerini geliştirmeye çalışıyorum. Böyle bir çabanın yöneldiği amaç, *İktidarın Eleştirisi* çalışmamın ulaştığı sonuçlardan ortaya çıktı: Kim Michel Foucault'nun tarihsel yazılarının kazanımlarını bir iletişim teorisi çerçevesiyle bütünleştirmeye çalışırsa, ahlâki olarak güdülenen bir mücadele kavramına bağlı olmak durumundadır. Hegel'in Jena yazıları ise kapsamlı bir "tanınma mücadelesi" fikriyle, bu kavram için hâlâ en büyük esin kaynağı olma potansiyelini sağlar.[1] Kitabın ilk bölümünü oluşturan, Hegel'in argüman kurma biçiminin sistematik yeniden-inşası, bizi üç tanınma biçimi arasında bir ayrım yapmaya götürür. Bu tanınma biçimlerinin her biri kendi içinde sosyal çatışmaları güdüleme potansiyeli içerir. Ancak genç Hegel'in teori modeline yönelik bu gözden geçirme, onun düşüncelerinin geçerliliklerinin bir kısmını metafizik-sonrası düşünce koşullarında artık savunulamayacak bir akıl idealizminin varsayımlarına borçlu olduğunu da bize gösterir.

---

1 Bunun için krş. "Sonsöz", Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1988, s. 380 vd. Elinizdeki kitabın ilk iki bölümünde, daha önce başka yerlerde yayınlamış olduğum, Hegel'in bir yeniden yorumunun parçaları bulunmaktadır: Honneth, Axel, "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels", A. Honneth/Th.McCarthy/C. Offe/A.Wellmer (ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989, s. 549 vd.

Bu nedenle, çalışmanın ikinci, sistematik ana kısmı, G. H. Mead'in sosyal psikolojisine başvurarak Hegelci fikre deneyimsel (*empirisch*) bir ifade kazandırma girişiminden yola çıkar. Böylece, tanınmanın üç biçimine (sevgi, hak, değer) bağlı olarak kişinin kendisiyle uyumlu bir ilişki kurma olanağını ortaya koyan, özneler-arası bir teoride temellenen bir kişi kavramı ortaya çıkar. İkinci kısmın bu ilk bölümünden sonra, bu hipotezi onun salt teorik-tarihsel karakterinden bağımsızlaştırmak için, konuyu ilgilendiren fenomenler üzerinden farklı tanınma ilişkilerinin arasındaki ayrımı, bu kısmın geriye kalan ikinci bölümünde gerekçelendirmeye çalışıyorum. Bunu, deneyimsel olarak desteklenen bir yeniden-inşa biçiminde yapıyorum: Böyle bir deneyimsel sınamanın sonuç olarak bize gösterdiği gibi, tanınmanın üç biçimi, üç sayılmama (*Missachtung*) türü ile karşı karşıya gelerek eşleşir. Bu üç sayılmama türünün her birinin deneyimlenmesi, davranış güdüsü olarak sosyal çatışmaların oluşmasına etkide bulunabilir.[2]

Bu ikinci sorgulama adımının bir sonucu olarak eleştirel bir toplum teorisi ortaya çıkmakta ve bu teoride, sosyal dönüşüm süreçlerinin karşılıklı birbirini tanıma ilişkilerine yapısal olarak içkin olan normatif taleplere gönderme yaparak açıklanması gerekmektedir. Kitabın ikinci kısmının üçüncü ve son bölümünde, bu temel düşüncenin kazandırdığı bakış açılarının izini üç yönde sürüyorum: Hegel'den sonraki hangi yazarlarda Hegel ile karşılaştırılabilir bir çatışma modeli yaklaşımının bulunduğunu saptamak için, ilk önce teorik-tarihsel temel motuif bir kez daha ele alınıyor. Bu noktadan yola çıkarak, bir yandan sayılmama deneyimlerinin tarihsel anlamına nüfuz eden, diğer yandan sosyal çatışmaların ahlâki mantığının da gün ışığına çıktığı noktaya kadar genelleyebildiğimiz

2 Bununla ilgili bkz. Frankfurt am Main'deki açılış dersim: Axel Honneth, "Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung", *Merkur* 501 (1990) içinde, s. 1034 vd.

bakış açıları geliştirmek olanaklı hale geliyor. Böyle bir model, ancak onun normatif referans noktası açıklığa kavuşturulduğunda tarihsel gelişim süreçlerine yönelik eleştirel bir yorum çerçevesini de içine alacak kadar geliştirilebileceği için, son bir adım daha atılarak bu ödevin bize sağlaması gereken, tanınma teorisine dayalı bir etik-yaşam (*Sittlichkeit*) kavramı ana hatlarıyla sunulmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, dile getirdiğim bu çeşitli öneriler, ele alınan kavramın şimdilik örneklerle açıklanmasının belli bir değeri olmasının ötesinde hiçbir iddiaya sahip değildir. Onların, ancak düşüncelerimin makul olduğu netleşirse üzerinde çalışmam gereken teorik yönleri işaret etmesi beklenir.

Günümüzde siyaset felsefesine yönelik feminist çalışmalar sıklıkla bir tanınma teorisinin amaçlarıyla kesişen[3] bir yoldan ilerliyor olsa da, bu tartışmalarla bir hesaplaşmaya girişmekten feragat etmek durumunda kaldım. Böyle bir hesaplaşma, sadece kendi koyduğum argüman çerçevesinin dışına taşmakla kalmayıp aynı zamanda mevcut bilgi birikimimi de fazlasıyla aşardı. Ayrıca, ne yazık ki, genç Hegel'in tanınma öğretisiyle ilgili yayınlanmış olan en yeni çalışmaları[4] da kendi yorumlama önerimde dikkate alamadım. İzlenimim, bu çalışmaların beni ikincil düzeyde ilgilendiren fenomenlere odaklanıyor oldukları yönünde.

Jürgen Habermas beni ısrarla sıkıştırmış ve yoğun bir ilgi göstermiş olmasaydı, bu kitabın Frankfurt Üniversitesi'nin felsefe bölümüne yüksek doktora tezi olarak sunulan ilk ya-

---

3 Bkz. örneğin Şeyla Benhabib, "Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie", Elisabeth List (ed.), *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*, Frankfurt am Main, 1989, s. 454 vd.; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990; Andrea Bambey, *Das Geschlechtsverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien*. Studientexte zur Sozialwissenschaft, Sonderband 5, Frankfurt am Main, 1991.

4 Burada diğerleri arasında aklıma Klaus Roth geliyor: *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Rheinfelden/Berlin, 1991.

rısı mevcut zaman diliminde hazırlanamazdı. Burada ona, şüphesiz benim eğitim sürecimdeki önemini kendisinin hafife aldığı altı yıllık ortak çalışma için teşekkür etmek istiyorum. Arkadaşım Hans Joas her zamanki gibi düşüncelerimin gelişimini ilk baştan beri olabilecek en büyük dikkatle takip etti. Umuyorum ki, öneri ve itirazlarının çalışmalarım için uzun süredir taşıdığı önemin farkına varacaktır. Metnin ham halinin tek tek parçalarıyla ilgili Peter Daws, Alessandro Ferrera, Hinrich Fink-Eitel, Günter Frankenberg, Christoph Menke, Andreas Wildt ve Lutz Wingert'ten önemli ipuçları elde ettim. Tüm önerileri kitabın içine dahil olmadıysa bile, onlara büyük bir teşekkür borçluyum. El yazmaları üzerinde on ay boyunca ideal koşullar altında çalışabildiğim Berlin Wissenschaftskolleg'te pek çok bakımdan cömert bir destek buldum. Son olarak, Waltraud Pfeiffer ve Dirk Mende'ye el yazmasının tamamlanması için sunmuş oldukları teknik yardım için teşekkür etmek istiyorum.

Frankfurt am Main, Mart 1992. A.H.

I
TARİHSEL CANLANDIRMA: HEGEL'İN ÖZGÜN DÜŞÜNCESİ

Hegel, yaşamı boyunca siyaset felsefesinde Kantçı bireysel özerklik düşüncesini bu özerkliğin salt bir gereklilik talebi (*Sollensforderung*) olma karakterinden özgürleştirmek ödevini üstlenmiştir. Bu ödevi, teorik olarak bu özerkliği sosyal gerçekliğin tarihsel bakımdan zaten en başından beri etkin olan bir unsuru olarak sunma yoluyla yapmıştır. Söz konusu özerklik düşüncesiyle ortaya çıkan sorunların çözümünü ise tutarlı olarak hep bir yandan Yeniçağ'ın özgürlük öğretisi ile antik dönem politika anlayışı arasında, diğer yandan da ahlâk (*Moralität*) ile etik-yaşam (*Sittlichkeit*) arasında bir aracılık etme çabası olarak anlamıştır.[1] Ancak bu ödevin başarılması için gereken teorik araç üzerinde yalnızca genç felsefe doçenti olarak Jena'da geçirdiği yıllar sırasında çalışmıştır. Bu teorik aracın içkin ilkesi, çağının kurumsal ufkunu aşıp bunun ötesine işaret ederek yerleşik politik egemenlik biçimine eleştirel

1 Krş. Joachim Ritter, "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik", *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1977, s. 281 vd. Marquard Odo "Hegel und das Sollen", *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main. 1973, s. 37 vd.

yaklaşır: Hegel o zamanlar, öznelerin kendi kimliklerinin karşılıklı olarak tanınması uğruna sürdürdükleri bir mücadeleden, özgürlüğü güvence altına alan kurumların pratik-politik anlamda yürürlüğe girmesi yönünde toplum içi bir baskının ortaya çıktığı inancını savunmaktadır. Diğer bir deyişle, sosyal yaşamda en başından beri ahlâki bir gerilim olarak içkin olan bir şey vardır ve bu, bireylerin kimliklerinin özneler-arası tanınması talebidir. Bu talep, her bir kurumsallaşmış sosyal gelişim düzeyini aşar ve böylece kendisini aşama aşama tekrar eden bir çatışmanın olumsuzlayıcı yolunda toplumu iletişim içinde yaşanan bir özgürlük durumuna doğru adım adım götürür. Bugüne kadar hâlâ verimli hale getirilememiş olan bu anlayışa, Hegel erken döneminde aslında yalnızca Makyavel ve Hobbes tarafından toplum felsefesi açısından savunulan "sosyal mücadele" modelinde teorik bir dönüşüm sağladığı için erişebilmiştir: Bu teorik dönüşüm sayesinde, insanlar arasındaki çatışma pratiğinin izi artık kendi kendini koruma güdüsü yerine ahlâki dürtülere sürülebilecekti. Hegel bir eylemin gerçekleştirilmesi olarak mücadeleye öncelikle ancak salt sosyal tanınma ilişkilerinin bir bozulması ve yara alması anlamını kazandırmış olması sayesinde bu mücadelenin içinde insan tininin etik bir biçimlenme sürecinin temel aracını da fark edebilmişti.

Özetlemiş olduğumuz bu program, Hegel'in yapıtlarında maalesef salt eskizler ve tasarıların ötesine asla geçememiştir. Zaten Hegel'in, bitirdiğinde Jena'daki yazma etkinliğinin de sonuna geldiği *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "tanınma uğruna mücadele" fikrine dayalı model, teorik olarak merkezi önemini yitirir. Yine de bu model, nihai sistem üzerine yürüttüğü bir çalışma olan *Tinin Fenomenolojisi*'nin öncesindeki yıllarından kalma yazılarda[2] teorik ana hatları bakımından

2 Burada öncelikli olarak gönderme yapacağım metinler şunlardır: 1802/1803'e ait olan *System der Sittlichkeit* (alıntılarda Lasson edisyonunun yeni baskısı temel alınmıştır: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Hamburg, 1967). Daha önce "Jenaer Reelphilosophie I" olarak

öylesine açık seçiktir ki, bundan yola çıkarak kendi ayakları üzerinde duran bir toplum teorisinin öncülleri yeniden inşa edilebilir.

adlandırılmış, 1803/04'e ait *System der spekulativen Philosophie*: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, Hamburg 1986. Ve son olarak 1805/1806'ya ait ve bugünlerde yalnızca *Jenaer Realphilosophie* olarak adlandırılan eser: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969. Bunun dışında Hegel'in teorik yapıtları edisyonundan 2. cilde başvuracağım (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, ed. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, 2. Cilt, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt am Main, 1971. Bu yapıtların tarihini inceleyen bir eser olarak krş. Heinz Kimmerle, "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena", *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1968, Berlin.

1. Kendini Koruma Uğruna Mücadele: Modern Toplum Felsefesinin Temellendirilmesi Üzerine

Modern toplum felsefesi, temel kavram düzeyinde sosyal hayatın kişinin kendini koruma amaçlı bir mücadele ilişkisi olarak tanımlandığı düşünce tarihi noktasında sahneye çıkmıştı. Makyavel'in politika yazıları, tek tek öznelerin de aynı politik topluluklar arasında olduğu gibi birbirlerine karşı sürekli devam eden bir çıkar rekabeti içinde bulundukları yorumuna teorik olarak öncülük etmiştir. Bu çıkar rekabeti, en sonunda Thomas Hobbes'un yapıtlarında devlet egemenliğini, sözleşme teorisine dayanarak meşru kılmasının ana temeline dönüşür. Bu "kendini koruma" fikrine dayalı yeni modele, ancak Ortaçağ'ın içlerine dek sarkarak geçerliliğini sürdürmüş olan Grek politik öğretisi kuvvetli ikna gücünü kaybettikten sonra gelinebilmişti.[1] Aristoteles'in klasik politika öğretisinden Ortaçağ'ın Hıristiyan doğal yasasına kadar, temel kavram düzeyinde, insan toplu yaşama yetisi olan bir varlık olarak, bir *zoon politikon* olarak anlaşılmıştı. Bu varlık kendi içsel doğasını gerçekleştirmek için politik bir topluluğun sosyal

1 Krş. Jürgen Habermas, "Die klassiche Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *Theorie und Praxis* içinde, Frankfurt am Main 1971, s. 48 vd, özellikle 56 vd.

çerçevesine bağımlıydı: İnsan doğasının sosyal belirleniminin hakiki anlamda açığa çıkma gücü, yalnızca *polis*'in ya da *civitas*'ın ekonomik faaliyetlerin salt işlevsel bağlamına karşı çıkarak kendisini özneler arasında paylaşılmış erdemlerin varlığı yoluyla öne çıkartan etik topluluğunda söz konusudur. İnsanın böyle teleolojik bir kavramsallaştırılmasından yola çıkan geleneksel politika öğretisi, erdemli davranmanın bu etik düzenini teorik olarak temellendirme ve belirlemeyi kendine ödev edinmişti. Bu düzenin içinde bireyin pratik, pedagojik gelişimi en uygun biçimde sürdürülebilirdi. İşte bu yüzden, politika bilimi hep uygun kurumların ve yasaların araştırılmasıyla birlikte aynı zamanda iyi ve adaletli yaşamın da öğretisi olmuştu.

Ancak sosyal yapıların dönüşümünün geç Ortaçağ'da başlayan ve Rönesans'ta zirve noktasına ulaşan, hatta gittikçe ivme kazanan süreci, artık klasik politikanın bu iki teorik unsurunu birden yalnızca zan altında bırakmakla kalmamış, aynı zamanda ilkece onların her türlü zihinsel yaşam gücünü ellerinden çekip almıştı. Bunun nedeni şuydu: Yeni ticaret yöntemlerinin işin içine sokulmasıyla, yayın ve imalat sektörlerinin kurulmasıyla ve en nihayetinde prensliklerin ve ticaret şehirlerinin bağımsızlaşmasıyla, politik-ekonomik olaylar geleneksel etiğin koruyucu çerçevesinden öylesine dışarı taşmıştı ki, bunları artık anlamlı olarak sadece erdemli davranmanın normatif bir düzeni olarak incelemek imkânsız hale gelmişti. Bu yüzden, klasik politika öğretisinin modern sosyal öğretiye dönüşmesi için gereken teorik yolun hazırlanmasının tam da bu sosyal yapısal değişimlerin hâlihazırda tüm çıplaklığıyla cereyan ettiği bir yerde gerçekleşmesi bir sürpriz değildir: Niccolo Machiavelli, kısıtlanmış bir diplomat rolünde kendi doğum şehri olan Floransa'da gerçekleştirdiği politik incelemelerinde, insanı kavramsal olarak benmerkezci, yalnızca kendi yararı-

nı gözeten bir varlık olarak ortaya koymakla, kendisini eski felsefi geleneğin tüm antropolojik öncüllerinden arındırır.[2] Makyavel'in politik bir topluluk varlığının kendi iktidarını nasıl kurnazca koruyup geliştirebileceği açısından ele aldığı çeşitli düşüncelerin sosyo-ontolojik temeli, özneler arasındaki düşmanca, kalıcı bir çatışma durumunun ön koşulunu ortaya koyar: İnsanlar hep başarıya yönelik davranışın yeni stratejilerine bitmek tükenmez bir hırsla koşuldukları, karşılıklı olarak kendi çıkar durumlarının ben-merkezinin farkında oldukları için, birbirleriyle sürekli korkunç bir güvensizlik ilişkisi içinde bulunurlar.[3] Makyavel, bu kendini korumaya yönelik ezeli ve ebedi mücadeleye; diğer bir deyişle, sanki tartışmasız bir şeymiş gibi her sosyal yaşamın yalın durumunu kendisinde saptadığı sınırsız stratejik etkileşim ağına, karşılaştırmalı tarihsel analizlerinin merkezi kategorilerini giydirmiş ve bunu da, başarılı bir iktidar pratiğinin yapısal ön koşulları dışında kalan her şeyi burada betimleme dışında bırakmak yoluyla yapmıştır. Makyavel'in Roma tarihyazımının temel metafizik kavramlarından yararlandığı ve aşağı yukarı "virtu" ya da "fortuna"dan bahsettiği yerlerde bile, politik eylemde bulunanın bakışı açısından bu kavramlarla kastedilen tek şey, eylemde bulunanın stratejik iktidar hesaplarının pratikte elverişsiz-kaynağı olarak kendini gösteren tarihsel sınır koşullarıdır.[4] Tarihsel incelemelerinin bütününde Makyavel için en yüksek

2 Bu konuda H. Münkler'in çarpıcı bir çalışması mevcuttur. Krş. H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main, 1984, özellikle 3. Kısım, 1. ve 2. Bölüm.

3 Krş. Niccolo Machiavelli, *der Fürst*, Stuttgart, 1961, XVII. Bölüm; Niccolo Machiavelli, *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlin 1922, 1. Kitap, 29. Bölüm.

4 Bu tezi Hans Freyer Machiavelli çalışmasında geliştirmiştir: Hans Freyer, *Machiavelli*, Weinheim 1986, özellikle s. 65 vd. Bugün buna benzer olarak: Kersting Wolfgang, "Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln", *Philosophisches Jahrbuch* içinde, Heft 3/4, (1988), s. 235 vd.

referans noktası her zaman için insanlar arasındaki bu ardı arkası kesilmez çatışmanın o sıradaki iktidar sahibinin lehine çevrilecek şekilde kurnazca nasıl etkileneceği sorusudur. Böylece Makyavel'in tarihsel gelişmeleri sunuşunun içine sarkacak şekilde ortaya çıkan, ama artık teorik anlamda daha fazla temellendirilmeyen bir sosyal-felsefi kanı ilk kez patlak verir: Bu, sosyal eylem alanının, öznelerin kendi fiziksel özdeşliklerinin korunması uğruna var olan sürekli bir mücadele içinde ortaya çıktığı kanısıdır.

Thomas Hobbes'u Makyavel'den ayıran yüz yirmi yıl, tek başına, Makyavel'in ortaya attığı bir ve aynı temel ontolojik kanıya bilimsel olarak temellendirilmiş bir hipotezin olgun şeklini vermeye yetmiştir. Hobbes, Makyavel'e karşı yalnızca modern bir devlet aracının ortaya çıkmış ve mal trafiğinin daha geniş yayılmış olmasının getirdiği tarihsel-politik deneyimlerin kazanımma sahip değildir. Aynı zamanda, teorik çalışmalarında doğa bilimlerinin Galileo'nun başarılı araştırma pratiği ve Descartes'ın felsefi bilgi öğretisi yoluyla genel geçerliliğe kavuşmuş yöntembilimsel modeli üzerinden kendisine destek bulur.[5] Hobbes'un her türlü gelecek politikasına teorik olarak meşru bir temel vermek için, içinde "sivil yaşam yasaları"nı incelemek istediği bu ihtiraslı girişimin çerçevesinde, Makyavel'in günlük yaşam gözlemlerinden bir zamanlar tamamen kontrolsüzce edindiği antropolojik öncüller, Hobbes'ta artık insanın tekil doğası üzerine doğabilimsel önermeler biçimini alır: Hobbes'un kendi kendisini hareket ettiren bir otomat biçiminde düşündüğü insan varlığı, öncelikle kendi geleceğinin refahı uğruna gösterdiği temkinli çaba

5 Krş. Jürgen Habermas, "Die klassiche Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *Theorie und Praxis* içinde, s. 67 vd. Bunun dışında yine okumaya son derece değer bir başka yapıt için krş. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris, 1934, s. 439 vd.

konusundaki özel yetisi ile öne çıkar.[6] Bu geleceği öngören tavır, insanın kendi 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 olamayacakları için, her ikisi de kendi iktidar potansiyelini ileriye yönelik biçimde arttırmaya zorlanır. Böylece ötekinin gelecekte yöneltebileceği saldırıyı da savuşturabilecektir.

Daha sonra Hobbes, incelemesinin ikinci bölümünde, antropolojisinin bu Aristoteles karşıtı çekirdek unsurundan, yanıltıcı bir başlık olan "doğa" altında karakterize etmeye çalıştığı, insanlar arasındaki kurmaca durumu geliştirir. Günther Buck'un çarpıcı biçimde gösterebildiği gibi,[7] doğal durum öğretisi, insani toplumsallaşmanın (*Vergesellschaftung*) başlangıç durumuna dair bütün bir tarihten yöntembilimsel bir soyutlama yapmayı amaçlamaz. Onun amaçladığı daha çok, tüm politik düzenleme araçları sosyal yaşamdan kurmacayla çekilip alındığı zaman insanlar arasında ortaya çıkan genel durumu teorik olarak resmetmektir: İnsanın tekil doğası, asli olarak kendi hemcinsine karşı önleme yönelik iktidar çoğaltma tutumuyla biçimlenmek durumunda olduğundan, böyle bir eksiltmeden sonra öne çıkan sosyal ilişkiler herkesin herkese karşı olduğu bir savaş (*Krieg*) karakterine sahiptir. Hobbes en sonunda çalışmasının üçüncü bölümde, bu teorik olarak kurulmuş durumu devlet egemenliğini kendi yorumlama biçiminin felsefi temellendirilmesi olarak kullanır. İnsanlar arasındaki mücadelenin sürekli devam etme durumunun, ka-

---

6 Krş. örneğin Thomas Hobbes'un ünlü formülasyonları: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Neuwied und Berlin, 1966, s.75. Hobbes'un politik antropolojisi için aydınlatıcı bir çalışma olarak toplu olarak krş. Günther Buck, , "Selbsterhaltung und Historizität", ed. Hans Ebeling, *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main, 1976.

7 *Age.*, özellikle s. 144 vd.

lıcı korku ve karşılıklı güvensizliğin şüphe götürmez biçimde olumsuz sonuçlarının göstermesi gereken şey şudur: Sözleşmeyle düzenlenecek şekilde tüm öznelerin egemen bir politik otorite altına sokulması, her bireyin araçsal akılcılığı gözeten çıkar hesabının tek makul sonucudur.[8] Hobbes'un teorisinde devlet sözleşmesi kendi belirleyici meşruluk temelini yalnızca tek bir olgudan alır. Bu, devletin, öznelerin bireysel korunmalarının devamı uğruna herkesin herkese karşı sürdürdüğü ardı arkası kesilmez savaşa son vermeye tek başına gücünün yettiği olgusudur.

Hobbes için de, Makyavel için olduğu gibi, ikisi arasındaki tüm farklılıklara rağmen bilimsel talep ve pratik açısından ortaklaşa olarak sahiplendikleri bu sosyal-ontolojik öncülden devlet pratiğinin temel kavramı için aynı sonuçlar çıkmaktadır: Her ikisi de, öznelerin kendilerini koruma uğruna sürdürdükleri mücadeleyi benzer biçimde teorik analizlerinin son referans noktası haline getirdikleri için, politik pratiğin en yüksek amacını da aynı ölçüde bu sürekli tehdit eden çatışmayı yeniden ve yeniden durma noktasına getirmek olarak görmek zorunda kalırlar. Makyavel'in eserlerinde, böyle bir sonuç, egemen iktidarın politik-felsefi geleneğe karşı iktidar pratiğini tüm bağlanmalardan ve ödevlerden serbestlediği köktencilikte görünür hale gelir.[9] Buna karşı Thomas Hobbes'un devlet teorisinde aynı sonuç, toplumun en sonunda kendi toplum sözleşmesinin liberal içeriklerini, bu içeriklerin politik olarak gerçekleştirilmesinin otoriter biçimine kurban vermesiyle kendini gösterir.[10]

Modern toplum felsefesinin, devlet pratiğini tam da ikti-

8 Krş. *Leviathan*'ın meşhur 13. Bölümü. *Leviathan*, *age.*, s. 94 vd.
9 Münkler, *Machiavelli*, ibid.
10 Habermas, "Die klassiche Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *Theorie und Praxis*, aynı yer; Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main, 1961, 9. Bölüm.

darın salt araçsal-akılcı egemenliğine bu indirgeme eğilimi, en nihayetinde genç Hegel'in felsefi-politik eserleriyle karşı çıkmaya çalıştığı şeydi. Ancak diğer yandan, Jena yazılarının sıra dışı, kendine has önemi, onun kendi eleştirel amaçlarını gerçekleştirmek için bu yazılarda insanlar arası mücadelenin Hobbesçu düşünce modelinden yararlanması sayesinde ortaya çıkmıştır.

2. Suç Ve Etik-Yaşam: Hegel'in Özneler Arası Yeni Yaklaşımı

Makyavel ve Hobbes insanlar arası bir mücadeleden yola çıkan düşünce modelini birbirlerinden bağımsız olarak uygularken, Hegel'e gelince, o bu düşünce modelini tamamen farklılaşmış bir teori bağlamında benimser. 1802'de, "Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınma Tarzları" makalesinde pratik-siyaset felsefesiyle ilgili gelecekteki çalışma planının taslağını çizmeye koyulmuşken, tinsel gelişimin onu İngiliz filozoflardan ayıran yüz yılı artık tamamen farklı konumlanmış bir sorun bağlamında ifade bulmuştu: Hölderlin'in birleştirici felsefesinin etkisi altında Hegel'in düşünce ufkunu daha önce Frankfurt yıllarına kadar belirlemiş olan Kantçı ahlâk öğretisinin bireyci varsayımları onun için artık sorunsal hale gelmişti.[1] Hegel aynı zamanda Platon ve Aristoteles okumalarıyla, yeni bir siyaset felsefesi akımıyla tanışıklık kurmuştu.[2] Bu akım, kamusal yaşamın özneler-arasılığına çağdaşlarının giri-

1 Krş. Dieter Henrich, "*Hegel und Hölderlin*", *Hegel im Kontext* içinde, Frankfurt am Main. 1971, s. 9 vd. Ayrıca krş. "Historische Voraussetzungen von Hegels System", *age.*, s. 41 vd., özellikle s. 61 vd.

2 Krş. Karl-Heinz Ilting, "Hegel's Auseinanderstezung mit der aristotelischen Politik", *Philosophisches Jahrbuch 71* (1963/64), s. 38 vd. Hegel'in *polis* tutkusu için ayrıca krş. Jacques Taminioux, *La Nostalgie de la Grece a L' Idealisme Allemand*, La Hauge, 1967, özellikle 1. ve 5. Bölüm.

şimlerine oranla çok daha büyük bir önem veriyordu. Ve son olarak, İngiliz ulusal ekonomisi üzerinde çalışırken, sarsıcı bir şeyi kavramıştı: Toplumun her örgütünün, malların üretim ve dağıtımının zorunlu olarak pazar aracılığıyla gerçekleştiği bir alana bağımlı olması gerekiyordu. Bu öyle bir alandı ki, özneler onun içinde birbirleriyle biçimsel hukukun negatif özgürlüğünün sunduğu yol dışında hiçbir biçimde ilişkilenemiyordu.[3]

Bu yeni yeni kazanılmış izlenim ve yönelimler, yeni yüzyılın başlangıcında Hegel'in düşüncesinde belli bir kanı olarak olgunlaşmıştır. Bu kanı, toplumun felsefi bir biliminin temellendirilmesi için öncelikle tüm modern doğal hukuk geleneğinin zincirli olduğu atomcu yanılgıların üstesinden gelinmesi gerektiği kanısıdır. Böylelikle ilkece beliren teorik ödevler için yukarıda sözünü ettiğimiz, uzun "doğal hukuk" makalesi bir ilk çözüm yolunu gösterir.

Hegel, doğal hukukun, kendi metninde birbirinden ayırdığı her iki anlayışını da tüm farklarına rağmen aynı temel hata ile damgalanmış olarak görür: Doğal hukukun gerek "deneyimsel" gerekse "biçimsel" ele alınışlarında "bireyin varlığı" kategorik bakımdan "ilk ve en yüksek"[4] olarak varsayılır. Bu bağlamda "deneyimsel" ile Hegel insan doğasının kurmaca ya da antropolojik belirlenimlerinden yola çıkan tüm doğal hukuk yaklaşımlarını kasteder. Bu yaklaşımların amacı, bu belirlenimlerin temeli üzerinde farklı ek kabuller ile sosyal birlikte-yaşamın akla uygun bir örgütlenişini tasarlamaktır. Bu tip teorilere atomcu öncüller şu şekilde yansır: İnsanın bu "doğal" olarak kabul edilmiş davranma tarzları sürekli ve yalnızca bir-

3 Bu problem kompleksi için toplu olarak krş. Rolf-Peter Horstmann, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtphilosophie* içinde, Cilt 2, Frankfurt am Main, 1975, s. 276 vd. İngiliz ulusal ekonomisinin alımlamşı için ayrıca krş. Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, *Werke* içinde, Cilt 8, Neuwied und Berlin, 1967, özellikle 2. Bölüm, V; 3. Bölüm, V.

4 Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Jenaer Schriften* içinde 1801-07, s. 475.

birinden ayrılmış tek tek bireylerin yalıtılmış davranış edimleri olarak kavranır. Böylece zorunlu olarak bu yalıtılmış davranış edimlerine, toplulukların oluşma biçimleri sonradan dışarıdan ekleniyormuş gibi bir anlayış ortaya çıkar.[5] Doğal hukuk geleneğinde Hegel'in "biçimsel" olarak nitelediği yaklaşımlar da ilkece daha farklı bir biçimde iş görmezler, çünkü onlar da kendi çıkış noktalarını insan doğasının belirlenimleri yerine pratik aklın transandantal bir kavramından alırlar. Özellikle Kant ve Fichte tarafından savunulan bu tür teorilerdeki atomcu öncüller, etik-yaşam pratiğinin bu teorilerde kesin olarak yalnızca aklın performanslarının sonucu olarak düşünülebilir olması ile kendilerini ele verir. Bu akıl performansları, insan doğasının tüm deneyimsel eğilim ve ihtiyaçlarından arındırılmıştır: Böylece burada da insan doğası öncelikle benmerkezci ya da Hegel'in söylediği gibi "etik olmayan" eğilimlerin bir toplamı olarak düşünülmüştür. Burada özne, etiğe, diğer bir deyişle, toplumu olanaklı kılan tutumlara erişmeden önce ilkin kendi içinde bu etik olmayan eğilimleri bastırmak zorundadır.[6] Bu nedenle, her iki yaklaşım da, temel kavramları açısından insani toplumsallaşmanın doğal temelinin bir biçimi olarak birbirinden yalıtılmış öznelerin varlığını varsayıyor olmaları ile belirlenen bir atomculuğa hapsolur. Ancak sorun şudur ki, bu doğal olgudan yola çıkılarak insanlar arasında bir etik-yaşamsal birlik durumu bir organizma temelinde sonradan geliştirilemez. Tersine, bu koşul ona dışarıdan bir "öteki ve yabancı" olarak eklenir.[7] Hegel için bundan ortaya çıkan sonuç, modern doğal hukukta "insanlar topluluğu"nun yal-

5 *Age.*, öncelikle s. 446 vd.

6 *Age.*, öncelikle s. 458 vd. Burada Hegel, *Fichteci ve Schellingçi Felsefe Sistemlerinin Ayrımı* (1801) çalışmasının eleştirel sonuçlarıyla bağlantı kurabilmiştir: Hegel, *Jenaer Schriften*, *age.* Ayrıca toplu olarak krş. Manfred Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", *Studien zu Hegels Rechtphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, s. 42 vd.

7 Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Jenaer Schriften* içinde, özellikle s. 45 vd.

nızca "birleşmiş olan çokun"[8] soyut modeline göre, yani yalıtılmış tek tek öznelerin bağlamı olarak düşünüldüğü, ancak herkesin bir etik-yaşamsal (*sittlich*) birliği modelinin temel alınarak düşünülemediği sonucudur.

Böyle bir etik-yaşamsal birlik durumunu teorik olarak geliştirebilme olanağı ise Hegel'in siyaset felsefesinde ilgilendiği şeydir. Hegel'in, uzlaşmış bir toplumun uygun biçimde ancak özgür vatandaşların etik-yaşamsal olarak bütünleşmiş topluluğu olarak anlaşılabileceği düşüncesi, tin tarihine "Alman idealizminin en eski sistem programı" başlığı altında giren[9] –program niteliğindeki– yazıyı Schelling ve Hölderlin ile birlikte hazırladığı zamana kadar geri gider. Doğal olarak bu arada, gençliğinin bu sezgisi özgün olarak oluştuğu estetik ölçüt çerçevesinden dışarı taşmış ve klasik devlet öğretisiyle içine girdiği tartışma sonucunda *Polis*'te belli ölçüde politik-kurumsal bir model bulmuştu. Doğal hukuk üzerine olan makalesinde, Hegel'in normatif olarak bir toplumun etik-yaşam bütünlüğünden bahsettiği yerde göz önüne aldığı, antik şehir devletlerindeki ilişkilerdir. Bu şehir devletlerinde topluluk üyelerinin kamusal olarak sürdürülen etik-yaşamda aynı zamanda kendi özelliklerinin özneler-arası bir ifade kazanışına da tanıklık ettikleri o romantize olmuş durumu hayranlıkla karşılar ve ayni haklar öğretisinin detaylarına varıncaya kadar, metninde Platon ve Aristoteles'in şehir devletlerinin kurumsal yapısını sergilemiş olduğu teoriyi yeniden üretir.

Ancak Hegel daha bu noktada bile o zamanlar *Polis*'te bulduğuna büyük heyecanla inandığı somut idealden, ideal bir topluluğun en genel niteliklerini açık seçik biçimde damıtır.

---

8 *Age.*, s. 448.

9 Krş. "Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus", Hegel, *Werke: in zwanzig Bänden* içinde, Cilt 1, s. 234 vd. Tartışma için krş. Christoph Jamme/Helmut Schneider (ed.) *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1984.

Böylelikle en azından metninde kullandığı etik-yaşamsal bütünlük kavramınına dair ortalama bir fikir edinilebilir: Birinci olarak, böyle bir toplumun biricikliği, tıpkı organizma analojisindeki kullanımında olduğu gibi, "evrensel ve bireysel özgürlüğün" "yaşayan birliği" olarak görülmelidir.[10] Bu, kamusal yaşamın, özgürlüğün özel oyun alanlarının karşılıklı olarak sınırlanmasının sonucu olarak değil, tam tersine, tek tek tüm bireylerin özgürlüğünün sağlanmasının fırsatı olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. İkinci olarak, Hegel, sosyal bir topluluğun iletişim bakımından faydalanabildiği etik-yaşamsal gelenek ve görenekleri (*Sitten und Gebräuche*), içinde evrensel ve bireysel özgürlüğün bütünleşmesinin gerçekleşeceği sosyal araç olarak görür. Bu arada Hegel "*Sitte*" kavramını özellikle seçer ve bu seçimiyle, ne devletçe düzenlenmiş yasaların, ne de tek tek öznelerin ahlâki kanılarının bu genişletilmiş özgürlüğün uygulanması için taşıyıcı bir temel verebileceğini, tersine, yalnızca özneler-arası olarak gerçekten pratikte hayata geçirilen tutumların bu temeli sağlayabileceğini açıklığa kavuşturmayı amaçlar.[11] Bu yüzden zaten metinde de geçtiği gibi, kamusal "yasama sistemi" her zaman için yalnızca olgusal olarak "mevcut etik-yaşamsal örfleri" ifade etmeyi amaçlamalıdır.[12] Üçüncü ve son olarak, Hegel, Platon ve Aristoteles'in de ötesine geçen belirleyici bir adım atar ve bu adımla birlikte mutlak etik-yaşamın kurumsal örgütlenişine, burada geçici olarak bir "mülk ve hukuk sistemi" şeklinde belirlediği alanı da dahil eder. Hegel, bireyin pazar dolayımı içine giren faaliyet ve çıkarlarını, daha sonra "sivil toplum" başlığı altında toplayacaktır. Dolayısıyla, mutlak etik-yaşamın

10 Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten", *Jenaer Schriften* içinde, s. 471.

11 Bu bağlamda "etik" (*Sitte*) kavramının sistematik öneminin iyi bir incelemesi için krş. Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg,1987, s. 35 vd.

12 Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten", *Jenaer Schriften* içinde, s. 508.

kurumsal örgütlenişine "mülk ve hukuk sistemi" alanını dahil etmekle, bu faaliyet ve çıkarların etik-yaşamsal bütünlüğün oldukça "olumsuzlayıcı" olsa da, aynı zamanda kurucu da olan sahası olduğunu göstermeyi amaçlar.[13] Hegel'in kendi toplum idealine bu yolla vermeye çalıştığı gerçekçi yönü doğrulayan bir başka örnek, metinde antik devlet öğretisinden saparak özgür olmayanların sosyal konumunu öncelikle mal üreten ve değiş-tokuşta bulunan vatandaşlardan oluşan bir tabaka olarak öne sürmesidir.

Bu saptamalarla, Hegel'in Jena'da gençliğinin toplum idealini yeniden canlandırmaya çalıştığı teorik çerçeve uygun biçimde betimlendiği ölçüde, Hegel'in bu noktadan sonra başa çıkması gereken sorunun yapısı da açığa çıkmaktadır. Eğer modern toplum felsefesinin atomcu öncüllere bağımlı olduğu için sosyal topluluğun böylesine ileri derecede gelişmiş bir biçimini açıklayamadığı ortaya çıktıysa, o halde bu, her şeyden önce politik-felsefi teori oluşturulması için farklı ve yeni bir temel kavramlar sisteminin geliştirilmesi gerektiği anlamına gelir: Böylece tüm vatandaşların bireysel özgürlüğünün etik-yaşamsal harcını, dayanışmada temellenen tanınma içinde keşfettiği bir toplum örgütlenmesinin oluşturulmasının felsefi açıklamasını olanaklı kılan kategorik gereçlerin nasıl yaratılacağı sorusunu, Hegel'in kendine sorması gerekir. Hegel'in politik-felsefi düşüncesi, bu soruyu ortaya çıkaran sistematik sorunların çözümüne Jena'da yönelmiştir. İnsani tinin ortaya çıkmakta olan mantığının sistemi çerçevesinde, Hegel'in hazırladığı farklı tasarılar bu düşüncede ortak köklerine sahiptir ve hepsi bu köke geri gönderimde bulunur.

Ancak Hegel, farklı doğal hukuk öğretileri üzerine olan bu makalesinde bu soruna çözüm geliştirmemiş olmakla birlikte, yine de çözüme ulaşacağı yolu kaba hatlarıyla işaret etmiştir.

---

13 Tekrar krş. Horstmann, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft" ve Hegel'in metni "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten", özellikle krş. s. 279-287.

Toplumun felsefi bilimine yeni bir temel vermek için önerdiği ilk adım, atomcu temel kavramların yerine, özneler arasındaki sosyal bağlama göre biçilmiş kategorileri geçirmek şeklinde ortaya çıkar: Aristoteles'ten yola çıkarak metnin meşhur olmuş bir yerinde yazdığı gibi, "tek bir kişiye göre bir halk doğaya daha yakındır; çünkü tek olan özellikle kendi ayakları üzerinde duramaz. Bu yüzden tek olan, tüm parçalara eşit olduğu bütün ile bir birlik içinde olmalıdır."[14] Bu cümle bağlamında, Hegel'in tek söylemek istediği, *toplumun her felsefe teorisinin* öncelikle yalıtılmış öznelerin davranış edimleri yerine, çerçevesi içinde öznelerin zaten toplu olarak hareket ettiği etik-yaşamsal bağlardan yola çıkması gerektiğidir. Demek ki, atomcu toplum öğretilerinde olduğundan farklı şekilde, insani toplumsallaşmanın doğal temel biçimi olarak alınması gereken, zaten başından beri özneler-arası birlikte-yaşamanın yalın biçimlerinin varoluşu üzerinden karakterize edilen bir durumdur. Bu noktada Hegel, yalnızca *Polis*'te tam anlamıyla açığa çıkabilecek olan sosyal referansların, bu referansların bir dayanağı olarak insan doğasında zaten içkin olduğu yönündeki Aristotelesçi düşüncenin onu yönlendirmesine hâlâ izin vermektedir.[15]

Ancak Hegel'in çalışmasının geri kalan kısmı için can alıcı olan ikinci bir adım daha vardır. Hegel'in bu ikinci adımda, böyle bir "doğal etik-yaşam" durumundan, toplumun Hegel'in daha önce etik-yaşamsal bütünlüğün bir ilişkisi olarak tanımlamış olduğu örgütlenme biçimine geçişi nasıl açıklayacağını göstermesi gerekir. Bu geçişin açıklanmasıyla ilgili işaret ettiğimiz teorik boşluğu, Hegel'in eleştirmiş olduğu doğal hukuk öğretilerinde dolduran, ya özgün bir toplum sözleşmesinin

14 Hegel, "Über die wisseschaflichen Behandlungsarten", *Jenaer Schriften* içinde, ibid., s.505.

15 Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik" dışında, konuyla ilgili son derece açık biçimde yazan Giusti'ye başvurulabilir. Krş. Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, s. 49 vd.

inşası, ya da pratik aklın insanı uygarlaştıran etkileri üzerine çeşitli ön kabullerdir. Bunlar sosyal birlikte-yaşamanın düzene sokulmuş ilişkilerinin her seferinde nasıl olup da insan "doğa"sının üstesinden gelinmesiyle ortaya çıktığını açıklamak durumundadır. Ancak Hegel için böyle dışsal hipotezlere başvurma zorunluğu ortaya çıkmaz, çünkü o, özneler-arası yükümlülükleri zaten her insani toplumsallaşma sürecinin doğalımsı (*quasinatürlich*) bir koşulu olarak varsaymıştır. Bu nedenle, toplumun kurulma mekanizmalarının kaynağı Hegel'in açıklaması gereken süreci dile getirmez. Bunun tersine, Hegel'in açıklaması gereken şeyi dile getiren, zaten sosyal olan toplu-olma halinin başlangıç biçimlerinden, sosyal etkileşimin daha kapsamlı ilişkilerinin evrilmesi ve birincisinin ikincisine doğru gelişmesi sürecidir. Böylece ortaya çıkan sorunu çözümlerken Hegel ilk olarak yine Aristotelesçi ontolojiye el atar ve ondan, belirleyici olan sürecin teleolojik bir süreç olması gerektiği fikrini alır. Bu fikre göre, bu teleolojik süreç, kaynaksal (*ursprünglich*) bir tözü adım adım açığa çıkarır. Ancak Hegel, aynı zamanda gayet kararlı biçimde bu teleolojik sürecin olumsuzlayıcı ve çatışmalı karakterinin altını çizer. Hatta bu karakterin altını öyle bir çizer ki, ilerleyen yıllarda tanınma kavramı yardımıyla sürekli olarak yeni tasarılarında üzerinde çalışacağı ana fikir, düşüncelerinde şimdiden kolaylıkla seçilir hale gelir. Hegel, "etik-yaşam doğasının kendi hakiki hakkına eriştiği"[16] yolu, kendi kendini tekrar eden bir olumsuzlamalar (*Negationen*) süreci olarak kavramaya çalışır. Bu olumsuzlamaların, toplumun etik-yaşamsal ilişkilerini her defasında yeniden ortaya çıkan tek yanlılaştırma ve tekilleştirmelerden adım adım özgürleştirmesi beklenir: Hegel'in söylediği gibi, "ayrımın varoluşu" (*Existenz von Differenz*), etik-yaşamın kendi doğal başlangıç aşamasından ileriye doğru adım

16 Hegel, *Jenaer Schriften*, *age*.

atmasını ve bozulmuş bir dengenin bir yeniden bütünleşmeler dizisi içinde en sonunda evrensel ile özel olanın bir birliğine ulaşmasını sağlayan şeydir. Olumlu anlamda kullanıldığında bu, insani tin tarihinin, doğal etik-yaşamda zaten "örtülü ve açılmamış" biçimde içkin olarak bulunan "ahlâki" potansiyellerinin çatışmalı bir evrenselleşmesi süreci anlamına gelir.[17] Burada Hegel açısından söz konusu olan, "olumsuzlayıcı ya da öznel olanın, süregiden bir aşılarak-ortadan-kaldırılması" (*Aufhebung*) olarak "etik-yaşamın olgunlaşması"dır.[18]

Ancak yine de bu temel düşünce için bir soru henüz tamamıyla karanlıkta kalmaktadır: Hâlihazırda zaten var olan bir ayrım biçiminde sosyal yaşam pratiğinin ilk yapılarında içkin olması gereken. İnsani etik-yaşamın henüz açığa çıkmamış bu potansiyelleri nasıl meydana gelmiştir? Benzer şekilde, metinde başka bir soru daha yanıtsız bırakılır: Bu soru, bu kendi kendini tekrar eden olumsuzlamalar sürecinin, bir ve aynı etik-yaşamsal potansiyellerin daha sonradan evrensel geçerliliğe doğru ilerleyerek gelişmesini sağlayacak biçimde nasıl bir yapıya sahip olması gerektiği sorusudur.

Hegel için bu her iki sorunun çözümünde de kendine özgü bir güçlük ortaya çıkar. Bu güçlüğü ortaya çıkaran şey, ilk toplumsallaşma aşamalarının normatif içeriklerinin, toplum bağlarının güçlenerekten büyümesi sürecinin aynı zamanda bireysel özgürlüğün de çoğalması olarak ortaya çıkabileceği bir şekilde betimlenmesi gereğidir. Bunun nedeni şudur: "Etik-yaşamın olgunlaşması"nın dünya tarihi açısından ilerleyişi, ancak toplumsallaşma ve bireyselleşmenin iç içe olması şeklinde kavranabildiğinde bu ilerlemenin sonucu da, toplumun, tüm bireylerin özgüllüğünün özneler arasında tanınmasında kendi organik harcını bulan bir biçimi olarak kabul edilebilir. Ne yazık ki, Hegel bu zorlu ödevlerden kaynaklanan sorunların çözümü için Jena dönemine ait başlangıç aşamasında

17 *Age.*, s. 507.
18 *Age.*

henüz uygun gereçlere sahip değildir. İlkin ancak Fichte'nin tanınma öğretisini yeniden yorumlama yoluyla Hobbes'un mücadele kavramına yeni bir anlam kazandırdığında tatmin edici bir yanıt bulabilmiştir.[19]

Hegel Jena döneminin başlarında tıpkı Frankfurt döneminde olduğu gibi Fichte'ye tutarlı biçimde yalnızca eleştirel tarzda yönelmiştir: Daha önce gördüğümüz gibi onu doğal hukuk geleneği içerisinde, "biçimci" yaklaşımın, "yaşayan ilişkilerin hakiki anlamda özgür birliği"ni teorik olarak açıklayamayan temsilcisi olarak görmekteydi.[20] Ancak Hegel doğal hukuk makalesinin tamamlanmasından hemen sonra, 1802'de yazdığı "Etik-yaşamın Sistemi"nde, Fichte'nin "tanınma" teorisini olumlayıcı bir biçimde devralır. Bunu yapmaktaki amacı, onun yardımıyla ilkece insani toplumsallaşmanın "birincil unsuru" olarak temele koymak istediği türden etik-yaşamsal ilişki biçimlerinin içsel yapısını betimlemektir. Fichte, "Doğal Hukukun Temeli" yazısında, tanınmayı, doğal hukukun temelinde yatan, bireyler arasındaki bir "etkileşim" (*Wechselwirkung*) olarak kavramıştır: Özgür davranmaya karşılıklı olarak bulunulan talepte ve kişinin öteki uğruna kendi davranış alanını sınırlandırmasında, özneler arasında daha sonra hukuk ilişkisinde nesnel geçerliliğe kavuşan toplu bir bilinç ortaya çıkar.[21] Hegel, Fichte'nin bu modelinden öncelikle onun tran-

---

19 Fichte'nin, genç Hegel'in tanınma öğretisi için önemi, bana esin olmaları açısından borçlu olduğum iki seçkin araştırma ile son yıllarda ele alınmıştır: Ludwig Siep, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", *Hegel Studien* içinde, 1974, 9. Cilt, s. 155 vd. Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982. Bu her iki kitaba göre daha da önde gelen bir çalışma, Manfred Riedel'in önemli makalesidir. Manfred Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", *Studien zu Hegels Rechtphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969, s. 42 vd.

20 "Differenzschrift"te Hegel böyle düşünür. Krş. Hegel "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", *Jenaer Schriften*, *age.*, s. 7 vd., burada s. 83.

21 J. G. Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke* içinde, ed. Immanuel Hermann Fichte, 3. Cilt, Berlin, 1971, s. I vd., özellikle s. 17 vd.

sandantal-felsefi imalarını ayıklar ve onu bireyler arasındaki farklı karşılıklı eylem şekillerine doğrudan uygular. Şimdiye kadar Aristoteles'i takip ederek yalnızca insani etik-yaşamın farklı tarzları olarak betimlemiş olduğu iletişimsel yaşam biçimlerinin içine böylece karşılıklı bir tanınmanın öznelerarası sürecini yansıtır. Bir toplumun etik-yaşamsal ilişkileri onun için bu noktadan itibaren artık daha çok pratik bir özneler-arasılığın belli biçimlerini sergiler. Bu özneler-arasılık biçimleri, bir tanıma hareketi yoluyla kendilerini birbirleri karşısında konumlandıran öznelerin birbirlerini tamamlayıcı uzlaşmasının ve zorunlu birlikteliklerinin güvence altına alındığı biçimlerdir. Böyle bir karşılıklı tanınma ilişkisinin yapısı Hegel için her durumda aynıdır: Bir özne sürekli olarak başka bir özne yoluyla bazı belli yetileri ve özellikleri üzerinden tanınmış olduğunun farkına vardığı ve bu tanınma içinde onunla uzlaşmış olduğu ölçüde, aynı zamanda kendi biricik kimliğinin unsurlarını tanır. Böylece yine diğer öznenin karşısında biricik bir varlık olarak da konumlanmış olur. Ancak Hegel, artık bu tanınma ilişkisinin mantığına, Fichte'nin ilk yola çıktığı modelin ötesine ikinci bir adım daha atmasını sağlayan içsel bir dinamiğin içkin olduğunu da görür: Öznelerin her biri, etik-yaşamsal anlamda zamanında kurulmuş karşılıklı tanınma ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak kendilerine özgü kimlikleriyle ilgili daha çok şey deneyimler ve o esnada onaylanmış buldukları yeni boyutlar kazanır. Böylelikle daha çok şey deneyimledikleri için, her ulaştıkları etik-yaşam aşamasını da, kendi bireyselliklerinin daha iddialı bir biçiminin belli ölçüde tanınması uğruna yine çatışmalı bir şekilde terketmek zorunda kalırlar. Özneler arasındaki etik-yaşamsal ilişkinin temelinde yatan tanıma hareketi işte bu anlamda aynı

Ayrıca bununla krş. Fichte'nin "talep" öğretisinin bütünü, Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, 1974.

zamanda birbirlerinin yerini alan uzlaşma ve çatışma aşamalarının bir sürecinden oluşur. Kolayca görüldüğü gibi, Hegel Aristoteles'in etik-yaşam biçimini, artık yalın biçimde insanın temele konmuş bir doğasından değil, insanlar arası ilişkilerin özgül bir tarzından ortaya çıkan ahlâki bir potansiyel ile yükler: Hegel'in politik-felsefi düşüncesinin koordinatları teleolojik bir doğa kavramından, içsel bir gerilimin kurucu olarak işin içine dahil edildiği bir "sosyal olan" kavramına (einem Begriff des Sozialen) doğru kaymıştır.

Hegel'e yalnızca insani etik-yaşamın içsel potansiyelinin bir ilk belirleniminin olanağını değil, aynı zamanda onun "olumsuzlayıcı" gelişim sürecinin bir somutlaşması fırsatını tek hamlede veren şey, Fichte'nin tanınma modelini çatışma teorisi açısından bu etkin kılışıdır. Hegel'in buna ulaşmak için yürüdüğü yol, herkesin herkesle mücadele halinde olduğu özgün bir mücadele modelinin yeniden yorumlanışından ibarettir. Thomas Hobbes, Makyavel'i izleyerek bu modelle modern toplum felsefesi tarihinin açılışını yapmıştır:[22] Ancak eğer özneler kendi özgül kimliklerini hakkıyla tanınmış, onaylanmış bulmadıkları için kendilerini özgün olarak içinde buldukları etik-yaşamsal ilişkileri terk etmek ve aşmak zorundalarsa, bundan dolayı ortaya çıkan mücadele, salt onların fiziksel varlıklarının korunması uğruna bir karşı karşıya gelme olamaz. Burada söz konusu olan daha çok, özneler arasında patlak veren pratik çatışma en başından beri insan bireyselliğinin boyutlarının özneler-arası tanınmasına yöneldiği ölçüde, etik-yaşamsal bir olaydır. Diğer bir deyişle, insanlar arasında herkesin birbiriyle savaştığı bir hayatta kalma mücadelesinin istikrarsız durumuna bir sözleşme son veriyor

22 Hegel'in Hobbesçu doğa durumu modeliyle ilgili yaptığı inceleme için krş. Siep'in etkileyici çalışması: Siep, *Kampf um Anerkennung*. Hegel'in Jena yazıları döneminde Hobbes'la olan tartışması için: Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 1974.

değildir. Tam tersine, mücadele, ahlâki bir ortam sağlayarak insanları etik-yaşamın daha az gelişmiş bir durumundan, bu ilişkilerin daha olgun bir aşamasına götürür. Hegel, Hobbesçu modeli bu yeniden yorumlayışıyla sosyal yaşam kavramının doğrudan doğruya çığır açan, yeni bir anlayışını tetiklemiş olur. Bu anlayış sayesinde özneler arasındaki pratik çatışma, sosyal yaşam bağlamı içinde etik-yaşamsal bir hareket uğrağı olarak anlaşılabilecektir.[23] Demek ki, yeni oluşturulmuş bu sosyallik kavramı, en başından beri yalnızca bir ahlâki gerilimler alanıyla ilişkili değildir; aynı zamanda, bu ahlâki gerilimlerin kendisi yoluyla çözüme ulaştıkları sosyal ortamı da kendi içine alır.

Hobbesçu ve Fichteci motiflerin kendine özgü sentezinden ortaya çıkan teorik temel düşünce, ilkin ancak adım adım Hegel'in Jena yazılarında net bir şekle kavuşmuştur. Bu yazı dizisinin birincisi olan "Etik-yaşam Sistemi"nde henüz yeni edinilmiş model, öncelikle argüman yapısının belli ölçüde "*Leviathan*"ın devlet inşasını yansıtmasıyla gün ışığına çıkar: Hegel felsefi sunumunu, herkesin herkese karşı olduğu bir mücadele yerine insanlar arası tanınmanın yalın biçimleriyle başlatır ve bu tanınma biçimlerini ortak olarak "doğal etik-yaşam" başlığı altında düşünür. Bu başlangıca ait tanınma ilişkilerinin, bütünün içinde "suç" başlığı altında bir ara aşama olarak sunulan farklı mücadele çeşitlerinden yara aldığı bir nokta vardır. İşte tam da bu noktadan, biçimsel olarak saf etik-yaşamın organik ilişkisi olarak kavrayabileceğimiz bir sosyal bütünleşme durumuna ulaşılır. Hegel'in yöntembilimsel nedenlerle kendi yazısına Schelling'i izleyerek vermeye çalıştığı[24]

---

23 Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", *age.*, 3. Bölüm.

24 Hegel, *System der Sittlichkeit* içinde kendi serimlemesinin biçimi olarak. görü ve kavramın karşılıklı olarak birbiri altına getirilmesi (*Subsumption*) yöntemini kullanır. Bu süreçten metninin üç ana bölümü biçimsel

fazlasıyla şematik biçim, sonradan argümanın ana gidişatından çekip çıkarılacak olsa bile, sosyal-teorik inşanın tek tek adımları açık seçik görünmektedir.

Hegel ilk sosyal ilişkilerin kuruluş sürecini öncelikle öznelerin doğal belirlenimlerden serbestlenmesi olayı olarak betimler. "Bireyselliğin" bu gelişimi, karşılıklı tanınmanın iki aşaması üzerinden gerçekleşir ve bu aşamaların farkını, kişisel kimliklerin hangi boyutlarının onlarda pratik olarak onay göreceği belirler. "İnsanın genel etkileşim ve biçimlenmeleri"nden birisi olan "ebeveyn ve çocuk" ilişkisinde, özneler birbirlerini karşılıklı olarak seven, duygusal ihtiyaçları olan varlıklar şeklinde tanırlar. Burada başkaları yoluyla tanınma elde eden bireysel kişilik unsuru, "pratik duygu"dur. Diğer bir deyişle, buradaki unsur, bireylerin yaşamak için gerekli olan ihtimama ve ürünlere olan bağımlılığıdır. Hegel için ailenin içsel belirlenimini oluşturan eğitim "emeği", doğal olarak çocuğun "içsel olumsuzlayıcılığı" ve bağımsızlığının biçimlenmesine yönelmiştir. Bu yönelim, sonucu "duygu birleşmesi"nin "aşılarak ortadan kaldırılması" (*Aufhebung*) olacak şekilde gerçekleşmelidir.[25] Hegel için bu üstesinden gelinmiş tanınma biçiminin hemen arkasından ikinci bir aşama olarak yine "doğal etik-yaşam" başlığı altına düşen, malların sözleşmelerle düzenlenmiş değiş tokuşu gelir. Bu yeni sosyal ilişkiye götüren yol, hukuki evrenselleşmenin bir süreci olarak betimlenir: Birinci aşamada öznelerin hâlihazırda dünyada geçimlerini sağladıkları pratik, salt tikel geçerlilik koşullarından çekilip alınarak sözleşmeyle verilen evrensel hukuki taleplere dönüştürülür. Özneler bun-

---

olarak ortaya çıkar: "Doğal Etik-yaşam" üzerine olan bölümde, görü, kavramın altına getirilerken, "suç" üzerine olan bölümde kavram görü altına getirilir. En sonunda "mutlak etik-yaşam" bölümünde ise görü ve kavram karşılıklı olarak "tarafsız" olarak ortaya çıkar. Ancak eğer doğru anlıyorsam, bu yöntemsel süreç yazının sosyal-felsefi içeriğine büyük ölçüde dışsal bir konumda kalır.

25 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s.18.

dan böyle birbirlerini meşru sahip olma taleplerinin taşıyıcısı olarak tanırlar ve böylece birbirlerini mülk sahipleri olarak oluştururlar. Takas üzerinden, teklif edilen tüm alışverişlere evet ya da hayır ile karşılık verebilecekleri "biçimsel" hakkın kendilerine verilmiş olduğu "kişiler" olarak birbirleriyle ilişki kurarlar. Burada, bireyde bir hukuki mülkiyet biçiminde tanınma elde eden şey, bu tanınmayı elde ettiği ölçüde "belli bir belirlenim açısından kendi kendisinin tersi olmanın" olumsuzlayıcı, negatif özgürlüğüdür.[26]

Hegel'in tanınmanın bu ikinci aşamasını sergilemek için seçtiği formülleştirme terminolojisi, neden bu aşamayı etik-yaşamın "doğal" bir biçimi olarak gördüğünü açıklığa kavuşturur: Hukuki ilişkilerin kurulmasıyla, hâlâ daha ancak "tekillik ilkesi" ile biçimlenen bir sosyal durum kazanılmıştır. Oysaki mutlak etik-yaşam ilkeleri bu sosyal durumdan tamamıyla muaftır. Bunun nedeni şudur: Özneler, bu aşamada henüz hukuki tanınma biçimleri ile nitelenen bir sosyal örgütlenmeye negatif özgürlükler dışında başka hiç bir yolla katılamazlar. Diğer bir deyişle, özneler burada yalnızca sosyal teklifleri reddedebilme yetileri ile kurucu olarak örgütlenmeye katılırlar. Tanınmanın toplumsallaştırıcı hareketi, ailenin duygu bağlarıyla ilk aşamada ilkece içine sokulduğu tekil sınırları şimdi artık kırmıştır. Ama bunun bedeli, sosyal evrenselleşmedeki bu ileri adımın içinin boşaltılması ve biçimselleştirilmesidir. Bu biçimselleştirme durumu, öznede özneler-arası onay bulur. Birey henüz toplumda kendi kendini, Hegel'in söylediği gibi "bütünlük" (*Totalität*) olarak ve böylece "ayrımdan yola çıkarak yeniden kuran "tamlık" (*Ganzheit*) olarak ortaya koymamıştır.[27]

"Etik-yaşamın sistemi" çalışmasının ayırt edici özelliği, Hegel'in tanınmanın iki "doğal" biçimini birden toplu olarak

26 *Age.*, s. 33.
27 *Age.*

farklı mücadele türleri ile karşı karşıya koymuş olmasıdır: Hegel, bu farklı mücadele türlerini, tanınmanın iki "doğal" biçimini toplu olarak bir bölümde açıkladıktan sonra ayrı bir bölümde özetler. Onun bu çalışmayı izleyen daha sonraki sosyal-felsefi düşünceleri, tanınma mücadelesinin etik-yaşamın bir aşamasından bir sonrakine götüreceği şekilde biçimlenirken, bu çalışmada durum farklıdır: Burada, çeşitli, farklı mücadelelerden oluşan tek bir faz, tanınmanın iki "doğal" biçiminin oluşturduğu yalın etik-yaşam ile mutlak etik-yaşam aşamaları arasında bir bütün olarak bulunur. Hegel'i, ne sosyal-tarihsel olarak ne de gelişim mantığı açısından çok da makul olan bu keyfi yoruma sevk etmiş olabilecek teorik nedenler pek saydam değildir. Bu nedenler, kısmen Schelling'in bilgi kuramının şematik kullanımıyla baş başa giden yöntembilimsel kısıtlamalardan, kısmen de Hegel'in Hobbes'a karşı doğrudan muhalefetinden ortaya çıkar. Hobbes'a olan bu muhalefet, Hegel'i etik-yaşamın çatışmadan muaf bir ilk "doğal" durumunu, bir birlik içinde ifade etmeye teşvik etmiş olabilir. Her durumda, Hegel burada mücadele modelini, tanıma hareketi içinde şimdiye kadar birbirinden ayırt ettiği tek tek aşamalar arasındaki geçişi açıklamak amacıyla kullanmaz. Bunun yerine, mücadeleyi, o aşamaları bütün olarak olarak takip eden, farklı mücadelelerden oluşan tek bir aşama şeklinde onların peşi sıra iliştirir. Bu mücadelelerin etkisi, karşılıklı tanınmanın zaten önceden oluşturulmuş olan sürecini, devamlı olarak yeni tanınmalar doğrultusunda çatışmalarla bölmektir. Mücadelenin, sosyal birlikte-yaşamın sekteye uğramasından her defasında ortaya çıkan içsel seyrinin tarzı, Hegel'i özellikle ilgilendiren şeydir. Teorik bakımdan Hegel'in analizi, yıkıcı edimlerin bir "suç"un ifadesi olarak yorumlanmasında temellenir.

Hegel farklı yıkıcı edimleri bir ara bölümde birbirinden ayırt etmeye çalışır. Bu farklı edimler, farklı suç biçimleri-

ni temsil eder.[28] Hegel bu suç içeren eylemleri etik-yaşamın bir önceki aşamasıyla, özgürlüğün negatif bir kullanım biçimi olarak belirleyerek ilişkilendirir. Bu özgürlük, öznelere hâlihazırda hukuki tanınma ilişkilerinin koşulları altında tahsis edilmiştir. Bununla birlikte hukuki biçim ile suç içeren edimlerin arasında öne sürülen bağ, Hegel'in teolojik gençlik yazılarında bulunan "suç" kavramı dikkate alındığı zaman teorik olarak anlaşılır hale gelir. Orada Hegel, suç edimini, bireyin salt hukuki özgürlüğünün belirsizliğinden doğrudan doğruya ortaya çıkarken, belirli bir dereceye kadar hukuki ilişkilerin sosyal bakımdan bir ön koşul olarak varsayılmasma bağlı kalan bir eylem şeklinde anlar: Suç içeren bir eylemde özneler, özgürlük haklarının taşıyıcıları olarak sosyal birlikteyaşamla yalnızca olumsuzlayıcı biçimde ilişkilenmiş oldukları olgusunu yıkıcı biçimde kullanırlar.[29] Ancak Hegel, teorik belirlenimlerin daha önceki yazılarında suçun nitelenmesi için geliştirmiş olduğu diğer yönünü şimdi yeni metnin referans çerçevesine almamıştır. Burada dışarıda bırakılan bu yön, suç işleyenin hukuki ilişkide yapısal olarak içkin bulunan soyutlamalara ve tek taraflılıklara karşı bir çeşit tepki içinde olduğu yönündeki, güdülenme-teorisine dayalı düşüncedir. Bu onaylayıcı yapısal unsur eksik kaldığından, "etik-yaşam sistemi", hangi güdülerin suçu tetiklediği sorusunu da yanıtsız bırakır. Argümanın yalnızca pek az yerinde, başlangıçta özgün olarak önerilmiş doğrultuya yaklaşan ipuçları bulunur: Böylece mesela "doğal yağmalama", "kültürlü olanın soyutlaması"na karşı gelmek anlamına gelir; suçtan ise bir yerde "bir muhalefete karşı bir muhalefet" olarak söz edilir.[30] Böyle formülleş-

28 Krş. Solange Mercier-Josa, "Combat pour la reconnaissance et criminalite", Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (ed.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, s. 75 vd.

29 Krş. Wildt'in açıklamaları: *Autonomie und Anerkennung*, s. 100 vd.

30 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 39.

tirmeler bir araya getirilir ve daha eski kavramlarla ilişki içine sokulursa, Hegel'in bir suçun oluşumunun izini eksik kalan tanınma durumuna sürdüğü izlenimi ortaya çıkar: Demek ki, suç işleyenin içsel güdüsünü, karşılıklı tanınma ilişkisinin yürürlükte olan aşamasında tatmin edici bir biçimde tanınmaması deneyimi oluşturur.

Bu geniş kapsamlı teori, başka bir açıdan daha destek bulur: Hegel'in suçun farklı türlerini açıklayışına temel olarak kullandığı mantık, bu teori sayesinde zorlama olmadan deşifre edilebilmektedir. Yıkıcı davranışın tek tek tiplerini öne sürerken kullandığı sıralama, bu sıralamanın referans noktası suçun izinin kusurlu tanınma biçimlerine geri sürülmesi olarak düşünüldüğünde bir anlama kavuşur. Hegel önce tamamıyla hedefsiz yıkıcı eylemleri gündeme getirmekle işe başlar. "Doğal yağma" ya da "imha" olarak adlandırdığı edimlerde, kişiler önceden zaten oluşturulmuş bir etik-yaşamın "soyut kalması" deneyimine karşı amaçsızca tepki verirler. Yine de burada saymamanın (*Missachtung*) yalın biçimlerinin yıkıcı eylemlere davetiye çıkarıp çıkarmadığı, açık değildir. Üstelik imha edimleri körü körüne, Hegel'in anladığı biçimiyle henüz suç teşkil etmez, çünkü onlarda hukuki olarak tanınmış özgürlüğün sosyal önkoşulu eksiktir.

Daha dar ve tam anlamıyla suç, yalnızca Hegel'in ikinci bir aşamada ileri sürdüğü bir negatif eylem türünde ortaya çıkar: Başka bir kişinin gasp edilmesinde, özne kasıtlı olarak tanınmanın, hukuki ilişkilerin kurulma koşulları altında önceden oluşturulmuş olan evrensel biçimine zarar verir. Bu tür yıkıcı eylemlerin güdüleri konusunda Hegel sessiz kalır, ama argümanının bağlamı, okuyucuyu bunların soyut kalan hukuki tanınma deneyiminde yattığını varsaymaya iter. Bu varsayımı destekleyen şey, yalnızca Hegel'in "hukuk ihlali"nden tıpkı gaspın (*Beraubung*) yöneldiği amaçtan bahsettiği gibi bahsettiğinde kullandığı formülleştirmenin etkenci karakte-

ri değil,[31] aynı zamanda onun gasp edici suç edimiyle ortaya çıkan çatışma durumunun seyrini resmetme biçimidir. Gasp suçuyla, özne öncelikle yalnızca ona tahsis edilmiş olan mal üzerindeki hakkı bakımından kısıtlanmış olur. Ama böylelikle aynı zamanda, Hegel'in söylediği gibi, "kişi" olarak bütünüyle yaralandığı bir saldırıya uğrar. Buraya kadar henüz doğal etik-yaşam aşamasında olduğumuzdan; yani hukukun soyutluğunun henüz daha "bizatihi kendisi evrensel olanda gerçekliğine ve dayanağına"[32] sahip olmadığı ve bu yüzden henüz devlet otoritesinde bulduğumuz kendi ağırlığını ortaya koyma gücünden yoksun olduğu bir etik-yaşam aşamasında hareket ettiğimizden, her özne kendi haklarının savunmasıyla kendi kendine başa çıkmalıdır ve bu yüzden hırsızlık her öznenin bütün bir kimliğini tehdit etmektedir.[33]

İlgili özne, kendi kişiliğinin bu yaralanışına yalnızca saldırgana karşı etkin biçimde direnişe geçme yoluyla uygun tepki verebilir. Suçun, mağdurun karşı direnişi şeklinde onu işleyene geri dönen bu "tepkisi", Hegel'in, başlamak üzere olan silsilede açıkça "mücadele" kavramıyla adlandırdığı ilk eylemdir. Böylece "kişi" ile "kişi" arasında, yani hukuki ilişki yetisine sahip ve dertleri her birinin farklı taleplerinin tanınması olan iki özne arasında, bir mücadele ortaya çıkar. Bir yanda kişinin kendi öznelliğinin engelsizce açığa çıkması yönündeki çatışma tetikleyici talep, diğer yanda mülkiyet haklarının sosyal olarak saygı görmesi yönündeki tepkisel talep bulunur. Hegel için bu her iki talebin çarpışmasıyla patlak veren mücadeleden çıkış yolu, yapısal olarak şu şekilde önceden belirlenmiştir: İki taraftan yalnızca birisi tehdidin sınırsızca kendi kişiliğine yönelmiş bir şey olarak farkındadır, çünkü zarar gören özne

31 *Age.*, s. 44
32 *Age.*, s. 45.
33 Burada, Wildt'in ve Siep'in yorumuna bağlı kalıyorum. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, s. 324. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, s. 39.

direniş içindedir ve tüm bir kişiliğinin bütünlüğü (*die Integrität seiner ganzen Person*) uğruna mücadele eder. Buna karşın, suçlunun eyleminde söz konusu olan, yalnızca belli bir çıkarın sağlanmasıdır. Bu yüzden ilk saldırıya uğramış özne, Hegel'in kısaca belirttiği gibi, mücadelede "üstünlüğü elinde bulundurur." çünkü o "kişisel yaralanışını, tüm kişiliğinin meselesi yapar."[34]

Gasp ile başlayan ve "suçlu"nun baskı altına alınmasıyla sonuçlanan sosyal çatışmanın arkasından, Hegel en sonunda olumsuzlamanın üçüncü ve son bir aşaması olarak onur (*Ehre*) mücadelesini ekler. Ortaya çıkış koşulları bakımından bu çatışma durumu özneler-arası bir bölünmenin en iddialı biçimini sergiler. Bu çatışma durumunun temelinde yatan neden bireysel bir hukuk talebinin yara alması değil, tersine, bir kişinin tam anlamıyla bir kişi olarak bütünlüğünün yara almasıdır. Kabul etmelidir ki, Hegel burada da yine çatışmayı tetikleyen suçun özgül güdülerini belirsiz bırakır. Bir kişinin hangi nedenlerle başka bir özneyi bütünlüğü bakımından yaralayacak ya da ona hakaret edecek şekilde var olan bir tanınma ilişkisinin çerçevesini bozduğu sorusunun yanıtının ucu açık kalır. Yine de çatışmaya katılan her iki kişi açısından da, her defasında onların bireysel varoluşlarının uğruna savundukları bir bütünlük bağlamı (*Totalitätsbezug*) şu anlamda varsayılmıştır: Tarafların her biri, kendi bireysel varoluşunun tamlığı (*Ganzheit*) için savaşmaktadır. Bunu şöyle kavrayabiliriz: Suçlunun hakaret içeren ediminin temelinde, kamusal olarak kendi kişiliğinin bütünlüğünü ispatlamak ve bu yolla kendi tanınmasını talep etmek yatar. Ancak durum böyleyse, suçlunun hakaret içeren eylemi, onun önceden bireyselleşmiş bir kişilik olarak yeterince tanınmamış olduğu yönündeki eski deneyimine dayanır.

Ortaya çıkan çatışmada birbirlerine karşı gelen iki tarafın her ikisi de, her durumda, kendi kişiliklerinin "bütünlüğünü" kanıtlama amacını güder. Hegel, kendi zamanının dil kullanı-

34 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 46.

mına uygun biçimde, her iki tarafın da güttüğü bu amacın izini bir "onurlu olma" ihtiyacına doğru geri sürer. Bu başlık altında öncelikle, metinde adlandırıldığı gibi, kişinin kendisine karşı takındığı, "kendisi yoluyla... bireyin bir tamama erdiği ve kişisel olan" haline geldiği bir tavır türü anlaşılmalıdır.[35] "Onur", benim kendimi tüm özelliklerim ve özgüllüklerimle olumlayıcı olarak özdeşleştirdiğim zaman kendime karşı takındığım tutumdur. Ama açıktır ki, "onur" uğruna mücadelenin ortaya çıkmasının tek koşulu, mücadele eden kişinin kendi kendisiyle kurduğu böyle olumlayıcı bir ilişkinin özgül olanağının, yalnızca başka özneler yoluyla gerçekleşen onaylayıcı tanınmaya bağlı olmasıdır. Bir birey yalnızca kendi özgüllükleri ve özellikleri içinde, sosyal etkileşim eşi yoluyla da teşvik ve destek bulduğu ölçüde kendi kendisiyle tam anlamıyla bir özdeşleşme durumunda olur: Demek ki "onur" ile, yapısal olarak her bireysel özgüllüğün özneler-arası tanınması ön koşuluna bağlı olan bir olumlayıcı öz-ilişki karakterize edilmektedir. Bu yüzden, mücadele içindeki her iki özne de kendilerinin farklı nedenlerle yara almış olan onurlarını yeniden onarma amacını, kendi karşıtlarını onların kendi kişiliklerinin tanınmaya değerliği konusunda ikna etmeye çalışarak güder. Ancak bunu –Hegel'in de eklediği gibi– kendi hayatlarını tehlikeye atmaya karşılıklı olarak hazırlıklı olduklarını sergiledikleri ölçüde yapabilirler. Yalnızca ölmeye hazır olmam yoluyla benim bireysel amaçlarımda ve kendi özgül unsurlarımda fiziksel hayatta kalmaktan daha fazlasının bulunduğunu kamuya göstermiş olurum. Böylece Hegel hakaretten ortaya çıkan sosyal çatışmayı bir ölüm-kalım mücadelesine yöneltir. Bu mücadele, devamlı olarak bu yüzden hukuki olarak ileri sürülebilecek talepler alanının ötesinde devinir, çünkü "(kişinin A.H.) bütünlüğü, tehlike altındadır."[36]

Bu açıklamalar toptan bakıldığında her ne kadar açık olmasa

35 *Age.*, s. 47.
36 *Age.*

bile, onlardan yola çıkıldığında, Hegel'in "suç" üzerine yazdığı ara bölümle sistematik olarak birbirine bağladığı farklı teorik amaçlarına daha net bir bakış fırlatmayı mümkün kılar. Sosyal çatışmanın üç aşamasının seyrinde, ilgili öznelerin kimlik taleplerinin adım adım genişliyor olması olgusu, betimlenen yıkıcı edimlerin öneminin salt olumsuzlayıcı olduğu ihtimalini dışarıda bırakır. Bunun yerine, bu çeşitli çatışmalar birlikte alındığında, tam da bireyleri mutlak etik-yaşam için gerekli özellikler ve anlayışla donatma yoluyla doğal etik-yaşamdan mutlak etik-yaşama olan geçişi hazırlayan süreci oluşturuyor gibi gözükmektedir. Bu süreç ile Hegel yalnızca yalın, doğal tanınmanın sosyal yapılarının, özgürlüğün olumsuzlayan, negatif ifade edilişiyle bozulduğunu değil, aynı zamanda bunun da ötesinde, ancak böyle yıkım edimleriyle etik-yaşam bakımından daha olgun tanınma ilişkilerine ulaşılabileceğini göstermeyi ister. Ancak bu ilişkilerin ön kabulü durumunda gerçek bir "özgür vatandaşlar topluluğu" gelişebilir.[37] Özneler-arası eylemin, Hegel'in bir çeşit pratik-ahlâki öğrenme potansiyeli atfettiği boyutlar olarak birbirlerinden analitik biçimde ayırt edebildiğimiz iki yüzü vardır. Bir yandan açıktır ki, özneler farklı suçlar yoluyla adım adım içine çekildikleri her yeni meydan okunma ile değiş tokuş edilemez, biricik kimliklerinin farkındalığına daha çok varırlar. Bu, Hegel'in metinde dilsel olarak "kişi"den "tam kişi"ye olan geçiş ile bildirmeye çalıştığı gelişim boyutudur: "Kişi" ile burada, tıpkı "doğal etik-yaşam" üzerine olan bölümde olduğu gibi, kendi kimliğiyle birincil olarak kendi hukuki yetisinin özneler-arası tanınması üzerinden ilişkilenen bir birey kastedilir. Buna karşılık "tam kişi" ile ise kendi kimliğini her şeyden önce kendi "özgüllüğü"nün özneler-arası tanınması üzerinden kazanan bir bireye gönderme yapılır. Ancak diğer yandan, öznelerin daha

37 Böylece elbette Manfred Riedel'in geliştirmiş olduğu suç bölümü ile çelişmiş oluyorum: "Hegels Kritik des Naturrechts", Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969, s. 56. Riedel, Hegel tarafından sunulan çatışma fenomenlerinin herhangi bir biçimde "mutlak etik-yaşam" aşamasına bir geçişi ortaya koyduğuna inanmaz.

fazla özerkliğe eriştikleri bu aynı yol üzerinde, karşılıklı bağlılıklarının farkındalığı da artmalıdır. İşte bu durum, onur mücadelesinin Hegel'in açıklığa kavuşturmaya çalıştığı gelişimsel boyutunu oluşturur. Hegel bu onur mücadelesini tek tek özneler arasındaki çatışmayı sosyal toplulukların arasında cereyan eden bir çekişmeye doğru örtük bir evriltme yoluyla açıklar: Bireyler farklı suçların meydan okumasına hedef olduktan sonra, her biri en nihayetinde artık kendine odaklı bir eyleyen olarak değil de, tersine, "bir tamlığın üyesi" olarak karşılıklı ilişki içinde bulunur.[38]

Bu her iki gelişim boyutu eğer birlikte düşünülür ve bir birlik olarak incelenirse, Hegel'in doğal etik-yaşamdan mutlak etik-yaşama olan geçişi kendisiyle açıklamaya çalıştığı biçimlenme süreci (*Bildungsprozess*) sahneye çıkar. Hegel'in yorumunu yönlendiren şu kanıdır: Özneler-arası ilişkilerde, ancak hukuki tanınma biçimlerinin zarar görmesiyle etik-yaşamsal bir topluluğun temeli olarak iş gören bir noktanın bilincine varılabilir. Bunun nedeni, suçlunun, kişilerin öncelikle haklarını, daha sonra da onurlarını yaralamakla her bireyin özgül kimliğinin topluluğa olan bağlılığını genel bir bilgi nesnesi haline getiriyor olmasıdır. Bu anlamda, doğal etik-yaşamın kırılmaya uğradığı sosyal çatışmalar, öznelerde, aynı zamanda hem birbirlerine bağlı, ama hem de tamamıyla bireyselleşmiş kişiler olarak birbirlerini karşılıklı tanımaya hazır olma durumu yaratır.

Ancak Hegel, argümanında ilerlerken, bizi bir toplumun üyeleri arasında sosyal etkileşimin niteliklere dayalı böyle tanınma ilişkilerine sevk etmesi beklenen "mutlak yaşam" başlıklı üçüncü aşamasını örtük bir varsayım şeklinde ele alır: "Mutlak etik-yaşam"ın kitaptaki suçla ilgili bölümünü takip eden anlatımında, geleceğe ait bir topluluğun özneler-arası temeli olarak öznelerin arasındaki özgül bir ilişkiyi öne sürer ve bu ilişki için "karşılıklı görü" (*wechselseitige Anschauung*)

38 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 50.

kategorisini kullanır: Birey, "herkeste kendisini kendisi olarak görüye getirir."[39] Hegel bu formülleştirmeyle, Schelling'ten ödünç alınmış "görü" terminolojisine yaklaşarak özneler arasında salt bilişsel bir tanınmaya göre daha üstün bir karşılıklı ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Duygusallık boyutuna dek nüfuz eden bir tanınmanın, kendisi için en uygun kategorinin "dayanışma" (*Solidarität*) kategorisi olarak ortaya çıktığı bu kalıpları,[40] başlangıçta hukuk ilişkisiyle birbirinden yalıtılmış bireylerin sonradan kendilerini bir kez daha beraberce etik-yaşamsal bir toplumun kapsamlı çerçevesi içinde bulabildikleri iletişimsel temeli net olarak sağlamalıdır. Ancak Hegel, *Etik-yaşam Sistemi*'nin geri kalan kısımlarında ana hatlarını çizdiği bu verimli düşünce çizgisinin devamını getirmez. Hatta bu noktada argümanın tanınmaya dair teorik düşünce çizgisi kesin biçimde kesintiye uğrar ve metin buradan sonra kendini "mutlak etik-yaşam"ın politik ilişkilerini betimleme ödevini yerine getiren düzenleyici unsurları açıklamayla sınırlar. Ancak sonuç olarak, Hegel'in sorunu yeniden kurgulayan analizinin daha önceki aşamalarda olgusal olarak zaten yanıtsız bırakmış olduğu zorluklar ve problemlerin ucu metnin sonuna kadar açık kalır.

Etik-yaşam Sistemi'ne bir bütün olarak damgasını vuran belirsizliklerin arasında, insani etik-yaşam tarihinin hangi ölçüde

---

39 *Age.*, s. 54.

40 Genç Hegel'in etik-yaşam teorisinin belli yönlerini "dayanışma" kavramı yardımıyla yorumlama fikrini, Andreas Wildt'in bir makalesiyle bana sağladığı esine borçluyum: "Hegels Kritik des Jakobinismus", Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1970, s. 277 vd. Ancak ben ondan farklı olarak, kavramı, Hegel'in kendi tanınma-teorisine dayalı etik-yaşam kavramından ortaya çıkarmak istemiş olduğu sosyal ilişkinin biçimiyle doğrudan ilişkilendiriyorum. "Karşılıklı tanınma" kavramının bununla kıyaslanabilir ve çok güçlü bir yorumunu Gillian Rose da önermiştir. Bu kavramla onun kastettiği, sosyal ilişkinin, "ötekinin ayrımını ve özdeşliğine hükmetmeye ya da onu bastırmaya çalışmayan, ama onu tanıyan" bir biçimidir [Ç.N. Honneth'in orijinal İngilizce olarak alıntıladığı cümle şudur: "which does not dominate or suppress but recognizes the difference and sameness of the other"]. Krş. Gillian Rose, *Hegel contra Sociology*, Londra, 1981, s. 69.

tanınma ilişkilerinin gelişiminin mantıksal kılavuzluğu üzerinden yeniden kurulabileceği sorusu gelir. Kabul etmek gerekir ki, böyle bir okumaya şöyle karşı çıkılabilir: Metnin Aristotelesçi bağlam çerçevesi, özneler-arası tanınmanın farklı biçimlerini açık seçik birbirinden ayırt edebilmek için kavramsal olarak yeterince ayrımlanmış değildir. Aslında argüman pek çok yerde pratik onaylamanın "nasıl"ı bakımından olduğu kadar "ne"si bakımından da birbirinden ayrılmış üç tanınma biçimi arasında ayrım yapmaya yaklaşır: Ailenin duyguya dayalı tanınma ilişkisinde insan bireyi somut ihtiyaç varlığı olarak; hukukun bilişsel-biçimsel tanınma ilişkisinde soyut hukuki kişi; ve nihayet devletin duygu bakımından aydınlığa kavuşturulmuş tanınma ilişkisinde somut evrensel olarak, yani kendi özgüllüğünde toplumsallaşmış özne olarak tanınır. Buna ilaveten daha da açık olarak kurumlar ile her bir tanınma ilişkisinin kipi (*modus*) arasında ayrım yapılırsa, Hegel'in düşünmüş olduğu aşama teorisi aşağıdaki şemadaki gibi verilebilir:

	Nesne	
Birey (Somut ihtiyaçlar)	Kişi (Biçimsel özerklik)	Özne (Bireysel Özgüllük)

Tanıma Biçimi		
Görü (Duygusal)	Aile (Sevgi)	
Kavram (Bilişsel):	Sivil Toplum (Hukuk)	
Akli Görü (Akılcılaştırılmış Duygu)		Devlet (Dayanışma)

Sosyal tanınmanın, içinde farklı kişi kavramlarının farklı tanınma kiplerinin, kendisinden her seferinde daha da talepkâr bir tanınma araçları dizisi çıkacak şekilde düzenlendiği böyle bir aşamalar teorisinin varlığını, *Etik-yaşamın Sistemi*'nde kesin ve peşinen kabul edebilmek için gerekli kavram ayrımları bu metinde, açık olmak gerekirse, eksiktir. Schelling'in tanınma modelinin Hegelci kullanımından üç tanınma biçiminin yeterince açık bir ayrımı ortaya çıkarılabilse bile, metinde açık seçik bir özne teorisine ait tamamlayıcı kavramlar açısından bir kıtlık söz konusudur. Bu tamamlayıcı kavramlarla yapılacak böylesi bir ayrım, tanımanın kişisel nesnesi bakımından da onu değerlendirmemize el verirdi.

'*Etik-yaşam Sistemi*'nin hesaba katmayı ihmal ettiği ikinci bir zorluk da, "suç"un etik-yaşam tarihi içinde sahip olduğu önemin ne olduğu sorusuna dayanır. Hegel'in suç edimlerine etik-yaşamın biçimlenme sürecinde yapıcı bir rol atfetmiş olmasının nedeninin, suç edimlerinin öznelerin temelde yatan tanınma ilişkilerinin farkına varmalarını sağlayan sosyal çatışmaları tetikleyebilmesi olduğu olgusunu destekleyen pek çok unsur vardır. Ama eğer durum buysa, o zaman tanınma hareketindeki "mücadele" uğrağı yalnızca bir olumsuzlayan-geçişken değil, aynı zamanda olumlayan, yani bilinç oluşturucu bir işleve sahip olur. Mücadele uğrakları, bu durumda şemada gittikçe artan "evrenselleşme" yönüne işaret eden diyagonal eksen üzerinde her seferinde sosyal tanınma ilişkilerinin birinden bir diğer aşamasına olan geçişin pratik olanaklı kılınma koşullarını betimler. Ancak böyle bir okumaya karşı bir gerekçe de vardır: Hegel farklı suçları teorik olarak onun argümanında böyle sistematik bir biçimde yer alabilmesi için gerektiğinden çok daha güdüsüz bırakmaktadır. Eğer teori inşasında sosyal çatışmalar, gerçekten özgül tanınma kuralların karşılıklı olmasıyla ilgili bir açıklık getirme konusunda böylesine merkezi bir rol oynuyorsa, bunların içsel yapısının

teorik ve kategorik olarak daha net biçimde aydınlığa kavuşturulması gerekirdi. Bu nedenlerle, Hegel'in insani etik-yaşamın tarihini açıklayabilmek için Jena'da üzerinde çalıştığı sosyal-felsefi model, *Etik-yaşam Sistemi*'nde yalnızca taslak olarak ortaya çıkar. Onda, Fichte ve Hobbes'tan edindiği dolaylı düşünsel unsurların daha keskin bir yorumunu yapabilmesini sağlayacak belirleyici düşünsel gereçler henüz eksiktir.

Hegel için daha ileri düzeyde bir açıklığa yönelik böyle bir adımın olanağı, siyaset felsefesini yönlendiren Aristotelesçi kılavuz ilkelerin yerini yeni bir referans sistemiyle değiştirmeye başladığı noktada ortaya çıkar. O noktaya kadar "etik-yaşam" anlayışının temel kavramlarını –nasıl düşünürse düşünsün– bir doğa düzenine ontolojik olarak başvurmanın temel olduğu bir felsefi fikir dünyasından edinmiştir. Bu yüzden, insanlar arasındaki etik-yaşam ilişkilerini, temelde yatan bir doğanın aşamalara bölünmesinden başka bir şey olarak betimleyemediği için bu ilişkilerin bilişsel-ahlâki özellikleri, özgüllükleri açısından belirsiz kalmak zorunda kalmıştır. Ancak 1803/04 yıllarında kaleme alarak "Reel Felsefe I" olarak adlandırdığı spekülatif felsefe sistemi tasarısından ortaya çıkan *Tin Felsefesi*'nde,[41] "doğa" kavramı zaten artık ontolojik olarak kapsayıcı anlamını yitirmiştir. Hegel artık onunla kendi tamlığındaki gerçekliğin yapısını değil, tinin karşısına onun kendi ötekisi olarak yerleştirilmiş gerçekliğin alanını, yani insan öncesi, fiziksel doğayı anlamaktadır. Elbette doğa kavramının bu kısıtlanmasıyla, "tin" ya da "bilinç" kategorisine de aynı zamanda yeni bir ödev düşmüştür. Bu ödev, tam da kendisi yoluyla insanın sosyal yaşam dünyasının doğal gerçeklik karşısında sınırlarının çizildiği yapı ilkesinin karakterize edilmesidir. Bu nedenle, etik-yaşam alanı şimdi ilk kez tamamıyla tinin düşünüm (*Reflexion*)

41 Metnin genel statüsü üzerine bilgilendirici bir yorum için krş. Klaus Düsing ve Heinz Kimmerle, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, Hamburg, 1986: "Einleitung", s. VII vd.

sürecine ayrılmış olan kategorik belirlenimler ve ayrımlar için serbestlenmiştir.[42] "Etik-yaşam Sistemi"nin içine nüfuz etmiş olan Aristotelesçi doğa teleolojisinin yerine şimdi adım adım felsefi bir bilinç teorisi geçmektedir.

Kabul etmek gerekir ki, daha şimdiden nihai sistemin doğrultusuna işaret eden bu kavramsal dönüşüm sürecinde, 1803/4'e ait fragmanlar, yalnızca bir ara-aşama konumu edinirler. Hegel burada hâlâ daha kendi özgün yaklaşımının biçimsel sınıflandırmasına bağlı kalır. Bu bağlılık uyarınca, bir yandan devletle bağlantılı etik-yaşamsal ilişkileri hâlâ yorumlayıcı analizin merkezi referans noktasını oluştururken, diğer yandan bilinç kategorisi, yalnızca etik-yaşamın biçimlerinin açıklanmasına hizmet eder.[43] Ancak bilinç felsefesine olan bu kategorik yönelim, "tanınma uğruna mücadele"nin düşünce modeline kayda değer ölçüde farklı bir yapı kazandırmaya yeterli gelmiştir. Hegel artık devlet topluluğunun oluşturulmasının yolunu özgün, "doğal" bir etik-yaşamın yalın yapılarının çatışmalı bir açılımı süreci olarak ele alamaz. Tam tersine, onu doğrudan doğruya tinin biçimlenme süreci olarak anlamak durumunda kalır. Bu süreç, dilin, iş aletinin ve aile mülkünün dolaylayıcı gereçlerinin bir ilerleyişi üzerinden kendisini gerçekleştirir ve bilinç bunların kullanımıyla, kendisini adım adım "bireyselliğin ve evrenselliğin dolaysız bir birliği"[44] olarak kavranmaya bırakır. Bilinç, buna uygun şekilde kendi kendisini bir "bütünlük" olarak kavrama noktasına ulaşır. "Tanınma" ile bu yeni bağlamda "ideal" olarak bilincin bütünlüğe katılacak şekilde oluşturarak attığı her bilişsel adım kastedilmektedir. Bilinç bu adımı ancak "kendisini böyle

---

42 Bununla ilgili genel olarak çarpıcı bir metin için krş. Rolf-Peter Horstmann, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", *Philosophische Rundschau* içinde, Jg. 19 (1972), s. 87 vd.

43 *Age.*, s. 114 vd.; ayrıca krş. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, s. 182 vd.

44 Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, s. 189.

başka bir bütünlüğün, yani bir bilincin içinde kendisi olarak tanıdığı" noktada atabilir.[45] Böyle bir kendini-başkasında-tanıma deneyiminde bir çatışma ya da mücadele ortaya çıkmak zorundadır, çünkü yalnızca öznel taleplerinin karşılıklı yara alması yoluyla bireyler o sırada karşısında olan ötekinin kendisini onlarda bir "bütünlük" olarak yeniden tanıyıp tanımadığı üzerine bir farkındalık geliştirebilir: "Ancak bir bireyin bütünlüğü olarak benim bütünlüğümün bir başka bilinçte tam da bu kendisi için olan bütünlük olup olmadığını tanınıp tanınmadığını, dikkate alınıp alınmadığını, ötekinin benim bütünlüğüm karşısında sergilediği davranışının görünüşü ötesinde başka hiçbir yolla bilemem. Benzer şekilde, tıpkı benim ona göründüğüm gibi, aynı zamanda ötekinin kendisi de bana bir bütünlük olarak görünmelidir."[46]

Bu düşüncenin gösterdiği gibi, Hegel tanınma uğruna mücadele yaklaşımını, Jena yıllarına ait eski metne oranla teorik olarak daha fazla açıklığa kavuşturmuştur. Bilinç felsefesine olan yönelimi, ona şimdi çatışmanın ortaya çıkma güdülerini açıkça insani tinin kendisinin içinde konumlandırma imkânını vermiştir ve tinin tam olarak gerçekleşmesinin ön koşulu, yalnızca çatışma yoluyla elde edilmiş bir kendisinin-başkaları-tarafından-tanındığı farkındalığıdır: Birey kendi etkileşim eşi tarafından tanınıp tanınmadığı konusunda bir güven duygusuna, yalnızca diğer kişinin kasıtlı olarak, hatta kışkırtıcı bir meydan okumayla karşılık verdiği pratik tepki deneyimi sayesinde ulaşabilir.[47] Diğer yandan, bu şekilde patlak vermiş olan mücadelenin etik-yaşamsal biçimlenme sürecinin bütünsel bağlamında üstlenmesi beklenen sosyal işlev, ilkece yeni teori bağlamında değiştirilmiş gibi gözükmez: Aynı *Etik-yaşam Sistemi*'nde olduğu gibi, çatışma, öznelerin toplumla

45 *Age.*, s. 217.
46 *Age.*, s. 218, Not 2.
47 Bu tezin bilinç teorisi açısından ima ettiği çıkarımların detaylı bir yorumu için krş. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, s. 336 vd.

bütünleştikleri, onları karşılıklı olarak birbirlerini tanımaya zorlayan bir mekanizmayı temsil eder. Bu zorlama, her öznenin bireysel bütünlük bilincinin, diğer öznelerinkiyle iç içe geçerek "evrensel" bir bilince kenetlenmesiyle sonuçlanır. Bu "mutlak" hale gelmiş bilinç sonuç olarak Hegel'e bir kez daha, önceki metinden farklı olmayacak şekilde, ideal bir gelecek topluluğunun düşünsel temelini verir: Sosyal evrenselleşmenin bir ortamı olarak karşılıklı tanınmadan yola çıkarak, bu bilinç "halkın tinini" ve bu ölçüde onun etik-yaşamının "yaşayan tözü"nü oluşturur.[48]

İki metin fragmanı arasında sonuçlar bakımından az çok ortaya çıkan bu uyuşmalar, yine de bu ikisi arasında ilke düzeyinde ortaya çıkan belirleyici farkı gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. Elbette tanınma uğruna mücadele, her iki metinde de bireysel bilinç biçimlerinin bir merkezsizleştirilmesi anlamında, toplumsal-bütünleşmenin (*Vergemeinschaftung*) çoğaldığı sosyal (*sozial*) bir süreç olarak kavranmıştır. Ancak *Etik-yaşam Sistemi*, bu mücadeleye aynı zamanda fazladan bir de bireyselleşmenin bir aracı, ben-yetilerinin bir artması anlamını atfeder. Bu şaşırtıcı karşıtlık her iki metnin de farklı yaklaşımlarından kaçınılmaz olarak ortaya çıkan kavramsal sapmalar daha dikkatli incelenecek olursa, sistematik olarak anlaşılır hale gelir. Görmüş olduğumuz gibi, *Etik-yaşam Sistemi*'nin betimlediği, insan etkileşim ilişkilerindeki değişim, belli bir yönü olan bir değişimdi. Bu metinde, yorumlayıcı analizlerin hedeflediği nesne en başından beri, tam da Aristotelesçi referans çerçevesi nedeniyle, normatif içerikli iletişim ilişkileri olmuştur. Buradaki bireyler kendilerini bireyselleşmiş özneler olarak anlayabilmek için öncelikle kendilerini bu ilişkilerin dışına çıkarak ayırt etmek zorundaydı. Ancak gerek tikel öznelerin özgürleşmesi, gerekse onların kendi aralarında

48 Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, s. 223.

gittikçe artan toplumsal bütünleşmesinin bu tanınma mücadelesi aracılığıyla tetiklenmesi ve yerine getirilmesi gerekiyordu. Bu mücadele ancak bireylerin dikkatini adım adım kendi öznel taleplerine çektiği ölçüde, aynı zamanda onların kendi özneler-arası benzerlikleri için akılcı bir duygunun oluşmasına izin veriyordu. Ancak Hegel bu şekilde formülleşen bu zorlu ödevden, kendi siyaset felsefesinin temeline bu Aristotelesçi referans çerçevesi yerine bir bilinç teorisini yerleştirdiği noktada uzak durmak zorundaydı. Yorumlayıcı analizlerinin nesne alanı artık öncelikli olarak sosyal etkileşimin biçimlerinden, yani "etik-yaşam ilişkileri" üzerinden oluşmadığı, tam tersine, bu alan artık bireysel bilincin öz-dolayım aşamalarından oluştuğu için, özneler arasındaki iletişim ilişkisi de artık ilkesel olarak bireylere öncel bir şey olarak kavranamaz.

Bu noktaya kadar felsefi incelemelerin çıkış noktası iletişimsel davranışın yalın ilişki yapıları iken, 1803-1804 fragmanlarında analiz artık bireyin kendisini çevreleyen dünyayla teorik ve pratik yüzleşmesi ile başlar. Bu yüzleşmeden ortaya çıkan ve tinin kendisinin önceden zaten sezgisel olarak gerçekleştirmiş olduğu dolayımlar üzerine düşünümde (*Reflexion*) bulunması biçiminde gelişen bir zihinsel biçimlenme süreci iki şekilde gerçekleşir: Birinci olarak bireysel öznede, bir bütünlük bilincinin oluşmasını sağlar. Bu birinci işlevin bir sonucu olarak ise, ikinci olarak, tanınma uğruna mücadeleye eşlik eden, ego perspektiflerinin bir evrenselleşmesi, diğer bir deyişle merkezsizleşmesiyle sonuçlanır. Bu anlamda, burada özneler arasındaki çatışma, *Etik-yaşam Sistemi*'nde sahip olduğu ve yukarıda "bireyselleşmenin bir aracı, ben-yetilerinin bir artması" olarak tanımlamış olduğumuz ikinci anlam boyutunu yitirir, çünkü bu çatışma artık bireyin bireysel bilinç biçimlenmesi için bir araç olma özelliğini sergilememekte, tersine, yalnızca sosyal evrenselleşmenin, bütünleşmenin (*Vergemeinschaftung*) bir aracı olma işleviyle bırakılmaktadır. Hegel

erken Jena yazılarının Aristotelesçiliğinden vazgeçerken aynı zamanda insan yaşamının öncel bir özneler-arasılığı düşüncesinden de caydığı için, bireyselleşme sürecini artık bireyin önceden zaten var olan iletişim ilişkilerinden çatışmalı serbestlenme süreci olarak da düşünemez. Aslına bakılırsa, Hegel'in etik-yaşam teorisi bir "toplum tarihi" olma özelliğini, diğer bir deyişle, sosyal ilişkilerin belli bir yönü olan değişiminin bir analizi olma karakterini tamamen yitirerek bireyin topluma kazandırılma yönünde eğitilmesinin (*Bildung*) bir analizi biçimini alır.

Bu düşünceler doğruysa, Hegel bilinç felsefesine olan yöneliminin teorik bedelini felsefesindeki güçlü özneler-arası unsurdan vazgeçerek ödemiştir. Yine de, 1803-1804 yıllarına ait olan sistem tasarısıyla öne sürdüğü kavramsal dönüşümle, ilk kez bireysel bilinç biçimlenmesinin tek tek aşamalarını birbirinden kavramsal olarak daha net ayırmanın teorik olanağını yakalar. Böylece farklı kişi kavramları arasında o zamana dek yaklaşımında eksik olan ayrımları yapma fırsatı da ortaya çıkar. Ancak bu öznelliğe dayalı teorinin bedeli, kavramsal referans açısından Aristoteles'e borçlu olan iletişim teorisi alternatifinden vazgeçmek şeklinde, aceleye gelmiş bir bedel olarak ödenmiştir. Bilinç felsefesine olan yönelimi, Hegel'in insanın öncel olarak bir özneler-arasılığa sahip olduğu düşüncesini tamamıyla yitirmesine neden olmuştur. Bu durum ise özneler-arasılığın teorik çerçevesi içinde, kişisel özerkliğin farklı derecelerinin gerekli ayrımlarının yapılmasıyla sağlanabilecek çok farklı bir çözüm yolunu ona tıkamıştır. Bu düşünme adımının Hegel'in "tanınma uğruna mücadele" fikri için getirdiği gerek kategorik faydalar, gerekse teorik zararlar, onları düzgün biçimde test etmemize ilk olarak ancak bu kavramsal düzenlemelerin geçici bir sonuca ulaştığı yazıda olanak sağlar: *Tin'in Fenomenolojisi*'ni önceleyen son metin olan ve 1803-1804'te tamamlanmış *Reel Felsefe* çalışmasında, He-

gel tinin biçimlenme sürecinin analizini hâlihazırda yeni elde edilmiş olan bilinç felsefesi paradigmasının çerçevesinde ele almaktadır. Her ne kadar *Etik-yaşam Sistemi*'ne ait yankılar bu metinde hemen hemen tamamen kaybolmuş olsa da, "tanınma uğruna mücadele" burada, onun politik-felsefi yapıtlarında bir daha hiç olmayacak kadar güçlü ve sistematik biçimde son kez yerini korur.

3. Tanıma Uğruna Mücadele: Hegel'in Jena Dönemi Reel Felsefesinin Toplum Teorisi Üzerine

Hegel'in bilinç felsefesine ait temel düşünce şimdiye kadar çalışmalarında pek bir ağırlık taşımamışken, *Reel Felsefe*'de serimlemenin bütününde arkitektoniği ve yöntemi belirler. Hegel, felsefesinin birlikli bir sisteme bu ilk evrilmesini, "tin" kavramı üzerine olan teorik varsayımlarını arada geçen zamanda daha fazla netleştirmiş olmasına borçludur. Şimdi Fichte'nin bir kez daha artan etkisiyle, tin kavramanın belirleyici ana karakteri olarak, "kişinin kendisinde aynı zamanda kendi kendisinin ötekisi" olabilmesi olan özel yetiyi görmektedir:[1] Tine, kendisini kendisinin bir ötekisi yapabilme ve oradan kendi kendisine geri dönebilmesi anlamında bir kendini ayırt etme (*Selbstdifferenzierung*) yetisi atfedilmiştir. Ama böyle bir işlem tek seferlik bir edim değil de, bir sürecin hareket biçimi olarak düşünüldüğünde, bundan Hegel'in gerçekliğin yapısını açıklayabildiği bir birlik ilkesi ortaya çıkar: Tüm olup bitenin temelinde sürekli eşit bir biçimlenme yasası olarak yatan şey, o dışlaştırma ve kendine geri dönme biçiminde ortaya çıkan çifte harekettir. Tin, bu çifte hareketin sürekli tekrarı içinde adım adım kendi kendisini gerçekleştirir. Ancak bu gelişim

1 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*.

süreci kendi içinde aynı zamanda zaten bir düşünüm süreci olduğundan, yani zaten düşünsel ayrımlanmalar içinde cereyan ettiğinden, felsefi analizin sistematik amacına ulaşabilmek için kendi adına yapması gereken tek şey, onu yeterince titiz biçimde yeniden kurmaktır. Diğer bir deyişle, felsefi analiz bu biçimlenme sürecinin tüm aşamalarını yöntemsel olarak yeniden inşa ettiğinde, en nihayetinde tinin kendisini kendisinden tamamıyla ayırt etmiş olduğu ve bu ölçüde kendi kendisinin "mutlak" bir bilgisine ulaşmış olduğu sonuç noktasına erişmiş olmak durumundadır. Bu nedenle, Hegel'in tüm tasarısının yapısı, tıpkı daha sonra nihai sistemde olacağı gibi, daha şimdiden tinin gerçekleşmesi sürecine göre modellenmiştir. Henüz uygulamada olmasa bile, fikir bakımından Hegel'in teorisi şimdiden üç büyük unsuru içerir: Bunlar, mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesidir. Tin, bu üç unsurda, sırasıyla, birinci olarak kendi içsel yapısında, daha sonra doğanın nesnelliğine doğru dışlaşmasında ve en nihayetinde kendi öznelliğinin alanına olan geri dönüşünde açığa çıkar.

Hegel'in tüm tasarısının bilinç felsefesi açısından bu yeniden ayrıntılandırılmasına, şimdiye kadar tamamıyla etik-yaşam analizinin doldurduğu alanda da elbette bir değişiklik eşlik eder. Şimdi "Tin felsefesi" başlığı altında bir araya toplanmış olan bu alana ait kısımlar artık tinin doğada dışlaşmış olma durumundan kendisine kendi düşünümü sayesinde geri dönmesiyle yürütmesi gereken tüm bir biçimlenme sürecini yansıtmak zorundadır. Bu nedenle, artık yalnızca etik ilişkilerin yapısının açıklanmasıyla kendilerini sınırlayamazlar. Bunun yerine, sistemin üçüncü parçası ayrıca, biçimlenmenin son adımları olarak artık tinin "sanat, din ve bilim"in yardımıyla kendi içsel yapısına bir bakış fırlatabildiği adımları da biçimlenme sürecine katar. Bu anlamda, Hegel'in tinin biçimlenme sürecini insani bilincin alanında kavradığı serimleme için artık en yüksek, "mutlak" referans noktasını veren şey

devletin etik ilişkileri değil, bilginin yukarıda sözü edilmiş olan üç aracıdır. Bunların gelişim aşaması, bu yüzden tutarlı olarak tekil bilinç biçimlerinin "sanat, din ve bilim"in oluşumuna ne kadar katkı sağlamayı başardığı üzerinden ölçülür. Bununla birlikte, doğal olarak "tin felsefesi"ne o zamana kadar kapsayıcı bir referans çerçevesi olarak hizmet etmiş olan etik-yaşam teorisi, o noktaya kadar ona atfedilen merkezi işlevini artık yitirmiştir: İnsan bilincinin kurulması etik-yaşamsal toplum ilişkilerinin inşası süreciyle artık bu sürece hizmet eden, bu sürecin asli bir boyutu olarak bütünleşmez; tersine, insanların sosyal ve politik ilişki kurma biçimleri artık yalnızca, insanın bu bilinç biçimlenmesi sürecindeki geçiş aşamaları sürecini oluşturur ve bu süreç, tinin öz-bilgisinin üç aracım meydana getirir.

Etik-yaşam teorisindeki bu işlev kaybı, hiçbir yerde Hegel'in bu esnada kendi "tin felsefesi"nin içsel sınıflandırmasında da yaptığı değişikliklerde olduğu kadar başka hiç bir yerde bu kadar açık biçimde dile gelmez. Hegel'in yeniden-inşa ilkesi, temelde eski "toplum teorisine ait" anlayış ile bilinç felsefesinin yeni referans çerçevesinin talepleri arasındaki bir uzlaşma sonucunda ortaya çıkar. Böylece Hegel, özgün niyetinden kategorik biçim açısından vazgeçmez: Bu niyet en başından beri tinin insan bilinç alanının sınırları içindeki biçimlenmesini, artık devletin etik ilişkilerinin, sosyal bütünleşmenin başarıya ulaşmış bir biçiminin kurumsal yapılarını işaret etmeye başladığı noktaya kadar inşa etmektir. Daha önce *Etik-yaşam Sistemi*'nde öncelikle politik bir kurum yapısını karakterize eden "kurma" (*Konstitution*) kavramını, *Reel Felsefe*'de sistematik sunumunun son parçasının başlığı olarak seçmesinin de başka hiçbir açıklaması olamaz. Ancak Hegel meselenin özü itibarıyla artık tinin gerçekleşme sürecini devlet ilişkilerinin bir temellendirilmesi durumuyla sınırlandırmaz. Tersine, tini öncelikle içinde "kendisini kendisi olarak görüye getirdiği

(*Anschauen*)"[2] bilme biçimleri üzerinden tamamına erdirir. Bu nedenle eski başlık olan "kurma" ile olgusal olarak artık zaten daha önceki metinlerde kastetmiş olduğundan farklı bir şeyi kastetmektedir, çünkü bu "kurma" başlığı artık, daha sonra "Ansiklopedi"nin dil kullanımında "mutlak tin" anlamına gelecek olan her şeyi, kendi altına getirmek zorundadır. Yalnızca bu daha uygun olan başlık, Hegel'in teorik sürekliliği koruma nedeniyle hâlâ kullanmayı sürdürdüğü diğer başlığın yerine konulduğu takdirde metinde tinin biçimlenme aşamalarını altına alan diğer her iki başlık da anlaşılır hale gelir.

Hegel'in konuyu yeniden yorumlamaya kendisiyle başlayacağı bu noktadan itibaren, önceden "doğal etik-yaşam" kısmına ayrılmış yeri alacak olan bölüme, ders el yazmalarının yayıncıları sonradan "Ansiklopedi"den aldıkları "öznel tin" kavramıyla başlık atmışlardır. Buna karşılık, bu giriş aşaması ile "mutlak"ın alanı arasında, tinin sosyal gerçekliğinin sunulmasıyla birlikte bir köprü oluşturan ikinci bölüm için Hegel'in kendisi "gerçek tin" (*wirklicher Geist*) başlığını seçmiştir. Her iki başlık da, bunlarla Hegel'in neyi kastettiği konusunda hâlâ birtakım teorik soru işaretleri uyandırır.[3] Ama bu iki başlık birlikte ele alındıklarında, üçüncü bölüm için uygun olan başlığı tamamlayarak Hegel'in kendi "tin felsefesi"nin içsel sınıflamasıyla sistematik olarak yöneldiği ilkesel niyeti açığa vurur: Tinin insan bilincinin alanı içinde rol oynayan her gerçekleşme süreci buradaki aşamalar dizisinde sergilenmek durumundadır. Bu aşamalar dizisi öncelikle bireysel öznenin kendi kendisiyle olan ilişkisi, daha sonra öznelerin kendileri arasındaki kurumsallaşmış ilişkiler ve en sonunda toplumla bütünleşmiş öznelerin dünyayla olan düşünümsel ilişkileri bir

2 *Age.*, s. 263.

3 Bu zorluklarla ilgili krş. Jürgen Habermas, "Arbeit und Interaktion", *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* içinde, Frankfurt am Main, 1968, s. 10, Not 3.

bütün halinde incelendiğinde yöntemsel olarak ortaya çıkar. Ancak halihazırda başlıklar yoluyla "öznel", "gerçek" ve "mutlak" tin olarak öne sürülmüş bu aşamalar dizisinin yapısı, "tin felsefesi" üzerine olan Jena derslerinin daha sonraki tüm metinlerden tamamıyla farklı olan kendine özgü yapısını gözden kaçırmamıza neden olur: Hegel tanınma uğruna mücadelenin sosyal yapısal kalıbını birinci biçimlenme aşamasına, yani "öznel" tin aşamasına bir kez daha öylesine katmıştır ki, bu sosyal kalıp mutlak öznenin ortaya çıkmasından daha çok, etik bir topluluğun gelişmesi için itici bir güç oluşturabilir.

Hegel felsefi analizinin ilk bölümünde yöntemsel olarak öznel tinin biçimlenme sürecini yeniden kuracak bir tarzda ilerler. Bu yeniden-kurmayı, öznel tinin bu biçimlenme sürecini adım adım genişletmek yoluyla yapar ve bu genişletme, bireysel bilincin kendini deneyimlemesinin zorunlu koşullarını adım adım içine alacak şekilde gerçekleşir. Böyle bir yeniden-kurma sürecinin, bir öznenin kendi kendisini "haklar"la donanmış bir kişi olarak kavramadan önce onun bir bütün olarak hangi zorlayıcı deneyimlerden geçmesinin gerektiği ve sonra da bu ölçüde toplumun kurumsal olarak düzenlenmiş hayatına, yani "gerçek" tine nasıl katılabileceği üzerine bilgi vermesi beklenir.[4] Hegel, öncelikle bu biçimlenme sürecinin sadece bilişsel boyutu için bir dizi aşama öne sürer. Bu aşamalar dizisi, öncelikle görüden (*Anschauung*) yola çıkarak imgelem gücü (*Einbildungskraft*) üzerinden yoluna devam eder ve şeyleri dilsel olarak temsil edebilme yetisine ulaşır. Çizilen bu yolda bireysel bilincin gerçekleştirdiği işlerde, bu bilinç zaten kendi kendisini gerçekliğin düzenini bağımsızca oluşturan ve bu yüzden de o gerçekliğin kendisi içinde kendini "nesne"ye dönüştürdüğü "olumsuzlayıcı" bir güç olarak anlamayı öğre-

4 Yöntemsel sorunları ilgilendiren tartışma da dahil olmak üzere, *Jenaer Realphilosophie*'nin 1. Bölümünün en detaylı ve açık yorumunu Wildt'te buldum: *Autonomie und Anerkennung*, s. 344 vd.

nir. Ancak diğer yandan, Hegel için bu tür bir deneyim henüz tamamına ermiş değildir, çünkü o, özneye dünyayı ancak "kategorik" olarak meydana getirebildiğini öğretebilir; yoksa pratik olarak kendi "içeriğinde" değil. Bu bakımdan, biçimlenme süreci, bu salt bilişsel boyutun da ötesine doğru, pratik deneyim boyutunu içine alacak şekilde genişleme ihtiyacındadır. Akıl, bu pratik deneyim boyutu sayesinde "kendi eyleminin bilincini; yani kendi içerik koyuşunun ya da kendisini kendi içeriği yapışının bilincini" kazanır.[5] Öznenin, öznelerarası olarak bağlayıcı hakların bilinciyle verilmiş haliyle kendini tam anlamıyla deneyimlemesi, yalnızca bireyin kendisini pratik üretimlerin bir öznesi olarak da kavramayı öğrendiği varsayımı altında mümkündür: İşte bu nedenle, kendini nesneleştirme uğrağı, Hegel'in öznel tinin biçimlenme sürecinde araştırdığı, bilişsel olan birinci boyutun dışındaki ikinci boyutu oluşturur. Bu hareket uğrağı, bireysel istencin gerçekleşmesine doğru giden adımlarının yine bir aşamalar dizisi biçiminde inşa edilmiş halidir. Fichte üzerinden "Sturm und Drang" düşünce hareketine borçlu olunan "istenç" kavramı, Hegel için *Reel Felsefe*'de öznenin dünya ile olan pratik ilişkilerinin bütün alanına girmek için bir anahtar oluşturur.[6] Öznel tin bu noktaya gelinceye kadar yalnızca gerçeklikle olan bilişsel ilişkisinde gözlemlenmiş olduğu için, sadece "zekâ" (*Intelligenz*) olarak verilmiştir. Öznel tin ancak salt teorik deneyimlerin ufkunu terk edip dünyaya pratik olarak erişmeyi başardığında, Hegel için "istenç" olur. Bu esnada "istenç" kavramıyla karakterize edilmesi amaçlanan, onun yalnızca kendi kendini nesneleştirme yönünde bir itki olmasından fazlasıdır. Bu ifadeyle ortaya konmak istenen, daha çok, bir eylem nesnesinde kişinin kendisini, kendisi olarak deneyimleme niyetine

5 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 194.
6 Hegel'in Jena dönemi istenç teorisi için krş. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, s. 344 vd.

eşlik eden özel bir kararlılık karakteridir: "İsteyen istenç, şu anlama gelir: O kendisini (ortaya) koymak, kendisini, kendisi olarak nesne yapmak ister."[7] Hegel için istencin oluşum süreci bu yüzden kendini deneyimlemenin belli nesnel biçimlerinden oluşur. Bu nesnel biçimler, kendi yönelimlerinin pratik anlamda, "nesnel" olarak gerçekleşmesine yönelen kararlı bir niyetten ortaya çıkar. Bir kez daha, bu aşamalar süreci, tüzel kişinin öz-bilincinin "tamamlanması" doğrultusundaki beklentiden kaynaklanmaktadır; teorik bilincin gelişiminin aşamalanması süreci de yine zaten bu aynı beklenti ile kazanılmıştı.

Hegel bireysel biçimlenme sürecinin pratik yönünü öznenin kendini araçsal olarak deneyimlemesi (*instrumentelle Selbsterfahrung*) ile başlatır. Onun için bu deneyim, emek eylemine, alet ve ürünün arasındaki içsel bağa içkindir. Hayvandan farklı olarak insani tin "kıtlık duygusu"na, doyurulmamış ihtiyaçlar hissine karşı, nesnelerin doğrudan bir tüketimi edimiyle karşılık vermez. Böylesi bir "arzunun salt doyumu" yerine, onda "kendi içinde düşünümde yansımış" emek eylemi ortaya çıkar ve bu eylem, durumdan bağımsız olarak nesneleri, yani geleceğin olanaklı tüketimin, nesnelerini üretmek yoluyla itki doyumu sürecini erteler. Eylem yetisine "itkilere sahip egonun ikiye bölünmesi"[8] eşlik eder, çünkü emek gücü, egodan ancak ve ancak dolayımsız ihtiyaç doyumunun bir kesintiye uğraması ile uyandırılabilecek olan itki enerjileri ve disiplin pratiklerini talep eder. İtki bastırılması ile serbestlenen ve emeğe doğru akan enerjiler, elbette "alet"i de enerjiden tasarruf eden bir araç olarak kendi yanına alır. Bu alette, nesnelerle çalışmanın genelleştirilmiş deneyimi, alete özgü biçimde yansımıştır. Hegel, "iş"i (*Werk*), iş aleti (*Werkzeug*) kullanma yoluyla dolaylanmış emeğin (*Arbeit*) sonucu olarak görür.

7 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 194.
8 *Age.*, s. 197.

Özne onda ilk kez gerçekliği yalnızca kategorik olarak kurabildiğini değil, aynı zamanda "içeriğin aslında onun sayesinde olduğu gibi olduğunu" da deneyimler.[9] Bu bakımdan araçsal eylemin ürününde akıl doğrudan doğruya, dünyayla yalnızca bilişsel bir ilişki kurduğu sürece "kendi yapıp etmelerinden" yoksun kalmak zorunda olduğunun "bilincine" varır. Nesnelerin pratik üretimine dair kendi yetisininin farkına, tam da iş sırasında kendi emek gücünün bir üretimini gözleri önünde gördüğü zaman varır. Yine de emek ürününü akla bağımsız bir performans olarak geri yansıtan pratik yapıp etme biçimi, hâlâ sınırlı bir karaktere sahiptir, çünkü o sadece kendi kendini disiplin etmenin zorlaması altında ortaya çıkmıştır. Emek gücünün uygulanması sonucunda öznel tin kendini zorlama yoluyla uygulama yetisi olan bir varlık olarak deneyimler. Bu yüzden Hegel bu noktadan devam ederek emekten aynı zamanda "kendi kendini (bir) şey kılma" (*Sich-zum-Dinge-Machen*) deneyimi olarak da bahseder.[10]

Eğer bu formülleştirme, ontolojik "şey" (*Ding*) kavramına yaklaşan güçlü anlamıyla yorumlanırsa, o zaman Hegel'in istencin ilk, araçsal olan deneyim aşamasını niye tamamlanmamış, eksik olarak gördüğünü anlamak da zor olmaz: Öznel tin iş yaptığında, kendini yalnızca edimde bulunan bir "şey", yani eylem yetisine yalnızca doğa nedenselliğine uyum sağlama yoluyla ulaşabilen bir varlık olarak tanıyabildiği için, böyle bir deneyim, kişinin kendisinin tüzel kişi olarak bir bilince ulaşmasına yeterli gelmez. Bu ise, bu türde tüzel kişiliğe sahip olan bir öz-anlayışın, kendi kendini en azından birbiriyle rekabet halindeki ve talepleri olan kişiler içinde özneler-arası bir varlık olarak kavramayı öğrenmesinin zorunlu olmasından

9 *Age.*, s. 196.

10 *Age.*, s. 197; çalışmanın Hegelci dışavurum modeli sorunsalı için krş. Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt am Main/Berlin/Wiyana, 1980, öncelikle 1.3. ve 1.4. Bölüm.

kaynaklanır. Bu yüzden, eğer bireysel hukuk bilincinin açıklanması gerekiyorsa, öznel tinin biçimlenme sürecinin dünyayla pratik ilişkinin farklı bir boyutunu daha içerecek şekilde daha da fazla genişlemesine ihtiyaç vardır. Hegel işte bunu karşılıklı tanınmanın birincil bir biçiminde arar.

Hegel'in, düşüncesini bilinç felsefesinin monolojik öncellerine tabi kıldığı tüm boyutu, "istencin" bu yeni, özneler-arası yönünün ileri sürülmesiyle ortaya çıkan güçlüklerle su yüzüne çıkar. Yöntemsel olarak istencin bu özneler-arası gerçekleşme biçimlerine olan geçiş, kuşkusuz, tam da eksikliğiyle öznel tinin araçsal öz-deneyimini tamamlanmamış, eksik bırakan deneyim boyutunu öne sürme işlevini yerine getirmektedir. Ancak Hegel'in, zaten aynı zamanda bilinç felsefesinin de öz-anlayışı olan bizatihi kendi öz-anlayışı açısından bakıldığında, Hegel bu geçişi yönteme dair bir işlemin bir sonucu olarak sunmak yerine, tinin biçimlenme sürecindeki materyal bir aşama olarak sunmaya kendini zorunlu hisseder. Kendisine böylece ek olarak yüklediği ödev, metinde, "kurnazlık" kavramının işin içine sokularak yorumlanması yardımıyla yerine getirilir. Hegel, burada kurnazlığı dişi karakter özelliğine ait bir şey olarak yorumlayarak esrarengiz, hatta katı bir tutumla kadın düşmanı bir çözüme ulaşır: El aletinin yerine makinenin geçmesiyle, öznel bilinç kurnaz hale gelir, çünkü doğal güçleri doğanın işlenmesi için aynı zamanda edilgen bir şekilde nasıl kullanması gerektiğini böylece bilir. Ancak bu "ötekini, kendi yapıp etmesinde işlemeye" bırakabilme yetisi, yalnızca dişi olan ruha atfedilmiştir. Bu yüzden, "kurnazlığın" sahneye çıkmasıyla istencin, erkek ve dişi olmak üzere "iki uç"a bölünmesi ve bu noktadan itibaren kendi "yalnız varoluşu"dan serbestlenmesi gerekir.[11] Serimlemenin uslamsal seyri içinde dişi etkileşim eşinin bu "tümdengelimsel çıkarımı" sonradan

11 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 199 vd.

parantez içine alınsa bile, Hegel'in burada öznel tinin gerçekleşme alanını olgusal olarak cinsler arası ilişkiyi içerecek şekilde genişlettiği yönündeki teorik bulgu yerli yerinde kalır. Hegel'i bu çeşit bir genişletmeye götüren sistematik gerekçe ise yalnızca şu olguda fark edilir: Erkek ile kadın arasındaki cinsel ilişki yoluyla, tüzel bir kişinin öz-bilincinin ek bir kurulma koşulu öne sürülmesi amaçlanmıştır.

Hegel haklı olarak, cinsler arası ilişkinin araçsal faaliyet karşısında deneyim içeriği açısından sahip olduğu kendine özgü avantajı, "kendini başkasında bilme"nin karşılıklı olmasında görür: Cinsel etkileşim ilişkisinde her iki özne de, karşılıklı olarak ötekinin arzusunu arzuladığından, her biri kendi eşinde kendini yeniden tanır. Ego, gerek emek üretiminde gerekse bu üretimin sonucunda, yalnızca ve sürekli olarak şeyleşmiş bir eylem öznesi olarak kendi kendisine verilmiştir. Oysaki karşıtının ona yönelttiği arzuyla karşılaştığında, karşıtında arzuladığı canlı, arzulayan öznelliğin aynısı olarak kendini deneyimler. Böylece cinsellik, birbiri karşısında konumlanmış (*entgegengesetzt*) öznelerin ilk birleşme biçimini sunar: "Herkes, tam da karşısındakinin ona karşı konumlandığı yerde, öteki ile aynıdır; ya da ötekinin kendisi yoluyla kişiye öteki olduğu şey, kişinin kendi kendisidir."[12] Bu "kendini ötekinde bilme"nin karşılıklı deneyimi, gerçek sevginin bir ilişkisine doğru, her iki tarafın da özneler-arası paylaşılmış bilgisi haline gelebildiği ölçüde gelişir. Bunun nedeni, ilk olarak ancak her öznenin kendi karşıtında "kendi kendini benzer şekilde kendi ötekisinde bildiğini" deneyimlemiş olduğunda "ötekinin ... benim için olduğu"na dair kesin "güven"e sahip olabilmesidir. İşte Hegel tam da bu noktada, ilk kez "tanınma" kavramını kullanır. Bu kavramı, bu tür bir karşılıklı "kendini ötekinde tanıma" ilişkisinin ayırt edici tanımı için kullanır:

12 *Age.*, s. 201. Burada, Hegel'in her iki cinsiyete öncelikle farklı türden arzular atfediyor olmasıyla ortaya çıkan güçlüğe girmiyorum, ama bununla ilgili krş. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, s. 354 vd.

Not düşerek belirttiği gibi, sevgi ilişkisinde, "tanınan", "formasyondan yoksun, doğal kendi"dir.[13]

Aynı "etik-yaşam sistemi"nde olduğu gibi, Hegel sevgiyi, içinde öznelerin doğal bireyselliğinin ilk kez onay bulduğu, bir karşılıklı tanınma ilişkisi olarak kavrar. Elbette burada, bu tanım daha öncesine kıyasla daha da açık biçimde özne teorisine özgü şu anlamı edinir: İstek duyan özne ancak sevilme deneyiminin içinde ilk kez ihtiyacı olan/arzu duyan özne olarak kendisini deneyimler. Eğer bu ikinci tez sistematik olarak genelleştirilirse, bundan şu teorik öncül ortaya çıkar: Bir öznenin kişisel kimliğinin gelişimi ilkesel olarak başta o öznenin başka öznelerce belli tanınma türleri üzerinden tanınması ön koşuluna bağlıdır. Bunun nedeni ise şudur: Açıkçası, kişiler arası ilişkinin araçsal eyleme karşı üstünlüğünün, bu ilişkinin iletişim içindeki öznelere karşılıklı olarak belirli bir olanak sağlamasından kaynaklanması beklenir: Bu olanak, öznenin kendi iletişim eşinde, kendi bakış açısı üzerinden onu tanıdığı türde bir kişi olarak kendisini deneyimleme olanağıdır. Yine de Hegel'in bu argümana içkin düşüncesinin seyri, salt toplumsallaştırma odaklı teorilerde bulunan iddianın ötesine kayda değer ölçüde geçen bir adım daha atar. Hegel'in ötesine geçtiği bu toplumsallaştırma odaklı iddiaya göre, öznenin kimlik biçimlenmesi zorunlu olarak özneler-arası tanınmaya bağlanmak zorundadır. Hegel'in bunun ötesine geçen iddiası ise başka bir sonuca daha varır: Kendi etkileşim eşini belirli türde bir kişi olarak tanımayan bir birey, kendi kendisini de tam olarak ya da kısıtlanmadan aynı tür bir kişi olarak deneyimleyemez. Tanınma ilişkisi açısından bu, bu ilişkinin içine belli ölçüde karşılıklı tanınma yönünde bir yükümlülüğün yerleştirilmiş olduğunu ima eder. Bu yükümlülük, karşı karşıya gelen öznelerin zor kullanımı içermeden kendi sosyal kar-

13 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 202, Not 1.

şıtlarını da belirli bir tarzda tanımasını gerektirir: Eğer ben, kendi etkileşim eşimi belirli türde bir kişi olarak tanımazsam, ben de kendimi onun tepkilerinde aynı türdeki kişi olarak tanınmış olarak göremem, çünkü eşim tarafından kendimi sayesinde onaylanmış hissetmek istediğim özellikler ve yetilere aslında bizatihi eşimin de tıpkı benim gibi sahip olduğunu inkar etmiş olurum.

Ancak Hegel, düşüncesi ima etse bile, tanınma ilişkisinin örtük olarak öznelere karşılıklı talepler yüklediğini gösteren bu tür çıkarımlarla bu noktada hiç ilgilenmez. "Sevilme" olan tanınma ilişkisinde onu her şeyden önce ilgilendiren, bir tüzel kişinin öz-bilincinin biçimlenme sürecinde karşılık gelmesi gereken özel işlevdir. "Tanınma" üzerine notunda gönderme yaptığı paragrafta, programlı biçimde ayrıca sevginin "etik-yaşamın temel unsuru" olduğu, ancak "henüz etik-yaşamın kendisi olmadığı" belirtilir. Hegel bu düşünceyi şöyle tamamlar: Sevgi, yalnızca ilk olarak "etik-yaşamın ipucu"nu, yani "idealin gerçeklikteki izi"ni sunar.[14] Bu yüzden, her iki formülleştirmede de sevginin bireysel gelişim süreci için anlamı yalnızca olumsuzlayıcıdır. Sevgi, etik-yaşama özgü sosyal ilişkiye olan mesafesinin tanımlanmasıyla saptanmıştır. Açıkçası, Hegel bunu yaparak kendi gençliğinde genel olarak bir toplumun duygusal harcını erotiğimsi sevgi ilişkileri kalıbına göre oluşturmaya çalışırken içine düştüğü yanlış anlaşılmaya karşı koymak ister. Teolojik gençlik çalışmalarında bir zamanlar sosyal bütünleştirme gücü olarak bulunan sevginin yerine, *Etik-yaşam Sistemi*'nde daha soyut ve aynı zamanda daha akılcı bir duygu olan "dayanışma"nın (*Solidarität*) geçirilme nedeni de budur. Yine de, "Reel Felsefe"den gelen yukarıda sözü edilmiş her iki formülleştirme olumlayıcı olarak ele alınacak olursa, sevgi olarak tanınma ilişkisine öznenin

14 *Age.*, s. 202.

biçimlenme sürecinde düşmesi beklenen işlevi daha iyi kavramamıza el verir. "Sevgi"den etik-yaşamın bir "unsuru" olarak bahsetmek, yalnızca sevilme deneyiminin her özne için bir topluluğun kamusal yaşamına katılması açısından önemli bir ön koşul olduğu anlamına gelebilir. Bu tez, yeterli bir ego gelişiminin duygusal koşullarıyla ilgili bir iddia olarak anlaşıldığı zaman makul hale gelir: Yalnızca ilkece kendi özgül itki doğası üzerinden tanınmak ve onaylanmak. Bir öznede genel olarak onun politik istenç biçimlenmesine eşit haklarla katılımına yeterli gelebilecek düzeyde bir öz-güven düzeyi oluşturabilir.[15] Hegel'in "sevgi"yi bunun da ötesinde etik-yaşamın "ipucu" olarak da betimlemesi, aynı bağlamda, onu, insanın birbirine karşı konumlanmış öznelerin birleşme olanağını idrak ettiği bir birincil deneyim bağlamı olarak gördüğü anlamına geliyor da olabilir: Sevilme duygusu olmadan, etik topluluk kavramıyla bağlı tasarım için belli ölçüdeki bir iç psikolojik temsil kesinlikle oluşamazdı. Ancak bu ikinci tez, bahsi geçmiş olan ve sosyal bağ ile cinsel sevgiyi eşleştiren ilk hatanın yankılarından tamamıyla bağımsız değildir. Bu yüzden Hegel, çalışmasının ilerleyen kısımlarında, etik topluluğun bütünleşme biçimini erkek ile kadın arasındaki duygusal ilişkiden açık ve net olarak ayırt etme konusunda çok daha özenli olacaktır.

Sevgi duyulma olarak tanınma ilişkisi için, yani bireysel istencin kendisini yaşayan öznellik olarak deneyimleyebildiği ilk biçimlenme aşaması için, Hegel şimdi bireyin içsel deneyim potansiyellerinin artmasının iki yolunu daha öne sürer. Erotik ilişkinin sevgiye yönelerek istikrar kazanmasında görmüş olduğumuz gibi, karşılıklı olarak kendini ötekinde bilme, her iki eşin ortak bir bilgisine doğru gelişir. Kurumsallaşmış evlilik ilişkisindeki işbirliği yapan eylemlilik yoluyla, bu özneler arasında paylaşılmış bilgi, bir kez daha kendine

15 Wildt de bu tezi buna benzer şekilde yorumlar. Krş. *Wildt, Autonomie und Anerkennung*, ibid., s. 356.

özgü biçimde düşünümsel bir biçim alır, çünkü o, nesnel olan bir "üçüncü"de gerçekleşmeye (*Verwirklichung*) ulaşır: Bireysel emek, nasıl ki alette bir aracı kazanmışsa, aynı şekilde evliliğe ait olan sevgi de "aile mülkü"nde bir aracı kazanır ve bu ortamda sevgi, "ailenin kalıcı olanağı" olarak görülebilir.[16] Elbette aile mülkü, tıpkı alet gibi bir sınırlılığa sahiptir: Her ikisinin de içinde kendini cisimleştirmesi gereken bir deneyim içeriği bulunurken, bu içerik cansız ve duygusuz ve bu yüzden de yetersiz bir ifadeyle dile gelir: "Ancak bu nesnenin* içinde henüz sevgi noksandır; tersine, sevgi iki uç kutuptadır. ... Sevginin kendisi henüz daha nesne değildir."[17] Birbirini seven eşlerin kendi sevgisinin smırlamasız bir görüsüne (*Anschauung*) dış bir ortamda ulaşabilmesi, onların ortaklaşa nesneleşmenin bir adımını daha atmasını gerektirir: Sevgi, ilk kez ancak bir çocuğun doğumu ile "bilen" bir "bilme"ye (*Erkennendes Erkennen*) dönüşür, çünkü evli çiftin birbirlerine olan ilgisine dair bir karşılıklı bilginin (Wissen) canlı kanıtı, o noktadan itibaren çocuk yoluyla gözler önüne serilmiş olur. Burada burjuva ailesinin son derece klasik bir teorisyeni olarak karşımıza çıkan Hegel,[18] çocuğu erkek ile kadın arasındaki sevginin en yüksek cisimleşmesi olarak görür: "Onlar, çocukta sevgiyi görüye getirir (*anschauen*); (bu) onların öz-bilinçli öz-bilinç-birliğidir."[19]

Elbette Hegel için sevginin tüm bu farklı açığa çıkma biçimlerinin hiçbirisi, kendi içinde, öznel tinin kendi kendisini tüzel bir kişi olarak kavramayı öğreneceği ölçüde elde edilmiş bir deneyim bağlamı sunmaz. Sevgi ilişkisinde, karşılıklı

16 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 203.

* Hegel burada "nesne" ile çocuksuz bir aile mülkünü kastediyor. –*çn*

17 *Age.*

18 Tüm problem kompleksi üzerine aydınlatıcı bir çalışma için krş. Blache, Siegfried, "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichen Leben", Manfred Riedel (ed.), *Materialien* içinde 2. cilt, s. 312 vd.

19 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 204.

tanınmanın daha sonraki her kimlik gelişimi için zorunlu bir ön koşulunu oluşturan bir ilk ilişki olgunlaşır, çünkü bu ilişki bireyi itkilerinin kendi özgül doğasında onaylar ve böylece özgüven oluşumunda ona asli olarak yardımcı olur. Ancak diğer yandan, aileninki kadar dar bir etkileşim çerçevesi içinde öznelere bir toplumun sosyal yaşam bağlamında özneler arasında olacak şekilde verilen hakları üstlenmeyle ilgili hiçbir şey öğretilmez. Sevgiye ait tanınma ilişkisi, tüzel bir kişiliğin oluşma koşullarına dair soruya içkin perspektif açısından kendisini henüz tamamına ermemiş bir deneyim alanı olarak gösterir, çünkü öznel tin, diğer aile üyeleriyle kurduğu sevgi ilişkisinde, ilkece sosyal anlamda sosyal ilişkiler düzenlemesinin kapsamlı genel normları üzerine kafa yormaya onu zorlayacak türden çatışmalarla rahatsız edilmez. Ancak öznel tin de, böylesi evrenselleştirilmiş etkileşim normları için bir bilinci olmadan, kendi kendisini özneler-arası geçerli haklarla donanmış bir kişi olarak kavramayı öğrenemez. Hegel bu yüzden bir kez daha öznenin biçimlenme sürecini, pratik dünya ilişkilerinin ayrı bir boyutunu daha içerecek şekilde genişletmek zorunda kalır. Bu amaca yönelmek için kendi *Reel Felsefe*'sinin bağlamında, "tanınma uğruna" "mücadele"nin inşa aracını yeniden eline alır.

Elbette Hegel'in tanıdık düşünme modeline bu yeniden başvurmasını özellikle anlamlı kılan şey, onun bu düşünme modelini burada ilk kez dolaysız biçimde Hobbes'un doğa durumu öğretisinin bir eleştirisi biçiminde öne sürmeye çalışmasıdır. "Tanınma uğruna mücadele" öğretisinin Hobbes'un antropolojik anlayışı karşısında içerdiği eleştirel çıkarımlar, bu noktaya kadar yalnızca onların *Etik-yaşam Sistemi*'nin teorik yapısındaki konumunun çeşidi ve tarzı üzerinden dolaylı biçimde çıkarsanabiliyordu. Oysa Hegel burada artık kendi iletişim-teorik mücadele modelinin öncüllerini, özgün bir "herkesin herkese karşı savaştığı" durum düşüncesiyle çarpıştırarak, yüzleştirerek geçerli kılar. Hegel'in doğa durumu fikriyle bağlı olan tüm sorunsala geçişi, onun yöntemsel bir adımı ile

kesişir ve bu adım, bireysel istencin gerçekleşme alanının ek bir boyutla tamamlanmasını gerektirir: Özne ailenin tanınma ilişkisinde henüz kendini tüzel bir kişi olarak deneyimleyememiş olduğu için, Hegel özneyi teorik olarak görünüşü en azından dışarıdan doğa durumu öğretilerinde betimlenen koşullara benzeyen bir sosyal çevreye oturtur. Ancak argümanın bu noktasında, daha öncesine göre daha akıllıca davranarak yeni istenç alanının bu ortaya çıkışını artık tinin kendisinin bir edimi olarak temellendirmeye çalışmaz. Bunun yerine, bunu mütevazı biçimde bir yöntemsel işlem olarak ortaya koyar. Tek bir aile bütünlüğü, belli ölçüde analitik olarak bir dizi aile kimliği ile yan yana konulur; öyle ki bundan kolektif sosyal yaşamın bir ilk durumu ortaya çıkar. Yan yana var olan ailelerin her biri ekonomik esenliği için "yeryüzünün bir parçasında egemen olmak"[20] zorunda olduğu ölçüde, kaçınılmaz olarak diğer ailelerin her birini ortak toprağın kullanımı dışında bırakmak durumundadır. Bu yüzden farklı ailelerin sayıca çokluğuyla bir çeşit sosyal rekabet ilişkisi ortaya çıkar ve bu ilişki, ilk bakışta doğal hukukçu geleneklerce betimlenen ilişkilere uyar gibi gözükür: "Bu ilişki, alışılagelmiş biçimde doğa durumu (*Naturzustand*) olarak adlandırılan şeydir: Bireylerin özgür ve birbirlerine karşı umursamaz varlıkları söz konusudur ve doğal hukuk, alışılageldiği biçimiyle bu ilişkiye uygun olarak bireylerin birbirine karşı ne gibi hak ve ödevleri olduğu sorusunu yanıtlama zorunluluğu ile karşı karşıya kalır."[21]

---

20 *Age.*, s. 205.

21 *Age.* Takip eden satırlarda, Hegel'in doğal hukuk öğretisine yönelttiği eleştirisini geliştirdiği metin kısımlarını, bu eleştiride "tanınma uğruna mücadele" modelinin teorik öncelleri en verimli şekilde gün ışığına çıktığı için böylesine detaylı biçimde ele alıyorum. Daha dar bağlam için krş., Siep, *Kampf um Anerkennung*, ibid. Dahası, Steven B. Smith'in öne sürdüğü, doğa durumunun Hegelci betimlemesinin yeniden-inşasıdır:
Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago 1989, s. 155 vd. Daha geniş bir bağlam için bk. Norberto Bobbio, "Hegel und die Naturrechtslehre", Manfred Riedel (ed.), *Materialien* içinde, 2. Cilt, s. 81 vd.

Demek ki, Hegel'in doğa durumu öğretisini ele almasının öncelikli nedeni, onun kendi sistemine istencin ek bir deneyim alanı olarak sokmayı amaçladığı bu kendine özgü sosyal durumu uygun biçimde yansıtıyor gibi görünen bir düşünce modeli içeriyor olmasıdır. Hatta bundan bir adım daha ileriye gider ve karşılıklı rekabet durumunun tehditkâr koşullarının öznelere dayattığı zorunlu ödevin farkına vardırtmak için Hobbes'tan meşhur formülleştirmeyi dahi bağlama uygun biçimde alıntılar. "Ancak aslında onların tek ilişkisi (yani bireylerin A.H.) tam da bu ilişkiyi aşarak ortadan kaldırmaktır: *exeundum e statu naturae.*"[22] Ama Hobbesçu öğretiyi bu belirleyici noktaya kadar takip ettikten sonra, Hegel attığı ikinci bir adımda artık argüman bakımından içeriği doğal hukuk üzerine eleştiri yazısında bulunan düşüncelerle aşağı yukarı örtüşen teorik bir karşı-eleştiriyi geliştirir. Böylece daha önceki metinde öne sürdüğü temel itiraz burada da ortaya çıkar: Hobbes'un bizzat kendisi, öne sürdüğü toplum sözleşmesinin, doğa durumunun yapay koşullarında pratik olarak ortaya çıkan zorunlu bir geçiş olduğunu kavrayamamaktadır. İnsanlar arasındaki bir doğa durumunun yöntemsel kurgusundan yola çıkan herkes için, ilkece aynı sorun ortaya çıkar: Karşılıklı rekabet tarafından beslenen sosyal bir durumda, bireyler nasıl olur da özneler-arası "haklar ve ödevler" fikrine ulaşabilir? Doğal hukukun farklı gelenekleri içinde bu soruya verilen yanıtların hepsi de Hegel için aynı olumsuz özelliğe sahiptir: Sürekli olarak "hakkın belirlenimi" belli ölçüde sözleşme ediminin ya bir tedbirli olma talebi (Hobbes) ya da ahlâkın bir koyutu (Kant, Fichte) olması yoluyla dışarıdan "ek ürün olarak getirilir." Bu tür felsefi çözümlere özgü olan şey, toplum sözleşmesine olan geçişin, "benim içimde" ortaya çıkan bir şey olmasıdır: "O, benim düşüncelerimin hareketidir"[23] ve sözleş-

22 *Age.*
23 *Age.* s. 206.

menin yapılma zorunluluğu, bu düşünce hareketi sayesinde ilk kez bu "doğa durumu" diye adlandırılan koşul çerçevesinde kendine bir giriş kapısı bulur. Buna karşılık Hegel'in göstermek istediği yalnızca şudur: Toplum sözleşmesinin meydana getirilmesi ve bununla birlikte hukuki ilişkilerin ortaya çıkışı pratik bir süreçtir ve bu süreç, doğa durumundan sosyal çıkış koşulunun zorunlu sonucudur. Burada, artık söz konusu olması gereken teorik değil, bu durum çerçevesinin sınırları içinde karşılıklı rekabetin bir sözleşmeyle sonuçlandığı deneyimsel bir zorunluluktur. Bu durumu daha anlaşılır bir hale sokabilmek için, insanlar arasındaki doğa durumunun yapay koşulları altındaki sosyal olayların tamamen başka bir betimlenişine ihtiyacımız vardır: "Hukuk, kişinin eylemde başkasıyla olan ilişkisidir, kendi özgür varlığının evrensel unsuru, ya da onun içi boş özgürlüğünün belirlenimi, sınırlanmasıdır. Bu ilişki ya da kısıtlamayı icat etmek veya yaratmak yoluyla gerçekleştirmek benim elimde olan bir şey değildir. Tersine, burada mesele olan, hukukun, yani "tanıyan ilişki"nin genel olarak bu üretimidir.[24]

Son cümle Hegel'in bu tür, doğa durumundaki bir eylem olayının (*Handlungsgeschehen*) geleneksel teori yaklaşımlarında olduğundan farklı biçimde anlaşılabileceği bir betimlemenin bağlam çerçevesini nasıl tasarlamaya çalıştığıyla ilgili zaten bir ipucu vermektedir. Düşünce çizgisini şöyle anlayabiliriz: Eğer egemen düşünce geleneğine karşı çıkarak gösterilmesi gereken, öznelerin sosyal olarak düşmanca rekabet koşulları altında bile kendiliklerinden bu tür bir hukuki çatışmanın çözümüne ulaşabildikleriyse, o halde teorik dikkatin odağı, normatif bir minimal uzlaşmayı güvence altına alan özneler-arası sosyal ilişkilere kaydırılmalıdır. Bunun nedeni şudur: Kişilerin kendi özgürlük alanlarının karşılıklı kısıtlanmasına gönüllü

24 Age.

olmasında olumlayıcı olarak etkin hale gelen ahlâki potansiyel, olsa olsa sosyal rekabetin de temelinde yatan bir karşılıklı tanımanın sözleşme-öncesi ilişkilerinde temellenmiş olabilir. Bu bakımdan, içinde durum betimlemesinin yer aldığı sosyal-ontolojik bağlam çerçevesi, sosyal yaşamın ek bir boyutunu da içerecek şekilde kategorik bir genişlemeye ihtiyaç duyar: Doğa durumunu karakterize eden sosyal koşullara, öznelerin, her türlü çatışma öncesinde bir şekilde birbirlerini zaten tanımış oldukları olgusu da katılmalıdır. Buna uygun olarak Hegel'in "tanıyan ilişki"nin anlamına gönderme yaptığı bu önermenin hemen arkasından, neredeyse programatik şu iddia ortaya çıkar: "Tanınmada, kişi bu birey olmaktan çıkar; kişi hukuki olarak tanınma içindedir, yani artık kendi dolaysız varoluşu (*Dasein*) değildir. Tanınan, dolaysız olarak geçerli olacak şekilde, varlığı yoluyla tanınır, ancak bu varlık, kavramdan üretilmiştir; o, tanınmış varlıktır. İnsan zorunlu olarak tanınır ve zorunlu olarak tanır. Bu zorunluluk onun kendisinindir, içeriğe karşıt olarak kendi düşüncemizin zorunluluğu değildir. Tanıma olarak, insanın kendisi bir harekettir ve bu hareket tam da onun doğa durumunu aşarak ortadan kaldırır (Aufheben): O, tanımadır.."[25]

Hegel bu şekilde, sosyal bir olgu olarak karşılıklı tanıma yükümlülüğünü, doğa durumuyla bütünleştirmenin ne anlama geleceğini açıklar. Bu noktada, Hegel'in can alıcı argümanı, yalnızca her insani birlikte-yaşamanın özneler arasında bir tür yalın karşılıklı onaylamayı varsaydığı, çünkü aksi halde herhangi bir biçimde çeşitlenmiş bir birlikte olmanın hiç ortaya çıkamayacağı şeklinde ifade kazanır. Böylesi bir karşılıklı onaylama, bireysel olarak kendini sürekli belli bir ölçüde sınırlamayı gerektirdiğinden, burada hukuk bilincinin ilk ve daha örtük bir biçimi zaten söz konusudur. Ancak daha sonra

25 *Age.*

toplum sözleşmesine olan geçiş, öznelerin bu öncel tanınma ilişkilerinin bilincine vardığı pratik bir süreç olarak anlaşılmalıdır ve bu pratik süreç, bu ilişkileri açıkça özneler-arası olarak paylaşılan hukuk ilişkisine yönelecek şekilde aşarak ortadan kaldırdıkları noktada gerçekleştirdikleri bir süreçtir. Doğal olarak artık bu düşünce çizgisinden yola çıkarak geriye doğru bakıldığında, neden Hegel'in bireysel istencin yeni deneyim aşamasının analizini doğal hukukçu düşünce geleneğine yöneltilmiş içkin bir eleştiri biçiminde amaçladığı da anlaşılır hale gelir: Eğer doğa durumundaki sosyal ilişkilerin aynı zamanda kendiliğinden bir toplum sözleşmesinin özneler-arası olarak ortaya çıkışına yol açtığı gösterilebilirse, o zaman öznelerin kendilerini tüzel kişiler olarak kavramayı öğrendiği deneyim süreci de bununla birlikte zaten kavranmış olur. Belli bir ölçüde, doğa durumu öğretisine yönelik içkin eleştiri tüzel kişi oluşumunun analizi ile örtüşür, çünkü düşmanca rekabetin sosyal koşulları altında ortaya çıkan eylem süreçlerinin düzeltilmiş, doğru bir betimlenişinin, tam da içinde bireylerin kendilerini özneler-arası geçerli haklarla donanmış varlıklar olarak algıladığı biçimlenme sürecini ortaya koyması beklenir. Hegel, işte bu yüzden kendi teorik amaçlarının yeterince açıkça bir taslağını çizdikten sonra doğa durumunun böylesi alternatif bir betimlemesine ihtiyaç duyar. Metninde, içinde tek taraflı bir mülk gaspı uğruna girilen mücadelenin "kendini ortaya koyma mücadelesi" (*Selbstbehauptung*) yerine "tanınma uğruna mücadele" olarak yorumlandığı bir sunum biçimini benimser.

Sonuç olarak, Hegel, Hobbes'a kadar geri giden gelenekte alışılmış olanın tersine, kurgusal doğa durumunun sürekli olarak beslemesi gereken çatışma olayının kaynağını başka türlü yorumlar: Hegel'in betimlemelerinde bir ailenin açıkça gerçekleştirdiği mülk gaspı, başlangıçtan itibaren sosyal birlikte-yaşamın duygusal bir sekteye uğraması olarak ortaya

çıkar. Hegel bu yoruma, çatışma üreten vakayı yalnızca tek yönlü olarak anladığı, yani edilgen olarak vakanın bir parçası olan öznelerin bakış açısından kavradığı bir sunum yöntemi kullandığı için ulaşabilmiştir. Çünkü onların bakış açısından bakıldığında, kişinin mülkünü bu şekilde doğrudan elinden alma edimi, onları var olan bir etkileşim bağlamından dışlanmış bireyler, diğer bir deyişle, yalnızca "kendileri için" var olan bireyler konumuna düşürür. "O (yani edilgen olarak katılımcı olan özne, A.H.) kendisi için varolandır, çünkü öteki için var olmamaktadır; öteki yoluyla varlıktan dışlanmıştır."[26] Bu açılış tablosunda her şeyden önce belirleyici olan, Hegel'in, dışlanmış öznelerin tepkilerinin oluşumunu kendisinden türettiği güdüdür. Bu güdünün çekirdeğini oluşturan, olumlu beklentilerinin etkileşim eşi karşısında uğradığı hayal kırıklığıdır: Burada Hobbes'un betimlemesinden farklı olarak, mülk gaspı karşısında birey gelecekte kendini korumayla ilgili tehlikenin verdiği korku duygusuyla değil de, kendi sosyal karşıtı tarafından ihmal edilme duygusuyla tepki verir. İnsani etkileşim ilişkilerinin yapısı içine, başka öznelerce tanınarak karşılanma beklentisi, en azından başkasının eylem planlarında olumlayıcı olarak dikkate alındığına dair örtük bir varsayım biçiminde yerleştirilmiştir. Bu yüzden Hegel için dışlanmış öznenin, sonunda kendi karşıtının gasp edimine yanıt verdiği saldırgan eylem, Hobbes'un doğa durumu öğretisinde olduğundan tamamıyla farklı bir ışık altında sergilenir: Sosyal olarak ihmal edilmiş olan birey karşı hamlesinde kendi duyusal ihtiyaçlarını gidermek istediği için değil, kendisini ötekine belli ölçüde tanıtmak amacıyla yabancı mülke zarar verir. Hegel dışlanmış tarafın yıkıcı tepkisini, asıl amacı ötekinin dikkatini yeniden kazanma olan bir edim olarak yorumlar: "Dışlanmış taraf, ötekinin mülküne zarar verir; o kendi dışlanmış kendi-için va-

26 *Age.*

roluşunu mülkün içine yerleştirir, yani kendi 'benim'ini. O, mülkteki bir şeyi bozar –arzunun yok edilmesi gibi bir yok ediştir bu– ve bunu kendilik duygusunu kendine vermek için yapar, ama bu boş bir kendilik duygusu değildir. Tam tersine, kendi kendini başka bir kendi olanda, onun bilmesine yerleştirerek konumlandıran bir kendilik duygusudur."[27] Hegel bunu daha da net bir şekilde bir sonraki cümlede ifade eder: Dışlanmış öznenin pratik direnci, "olumsuzlayıcı boyuta, yani şeyin kendisine değil de, ötekinin öz-bilgisine hedef olarak yönelir."[28]

Bu şekilde çatışma sürecini öncelikle mülksüz tarafın bakış açısından yeniden kurduktan sonra, Hegel'in betimlemesinin bir sonraki adımı, aynısını mülk sahibinin bakışı açısından yapmaktır. Saldırıya uğramış olan öznede, bir mülkün zarar görmesi aynı zamanda bir çeşit normatif rahatsızlık tetiklemiştir, çünkü kendi karşıtının saldırgan tepkisinde, geriye bakarak, kendi eylemine, yani en başta gerçekleştirmiş olduğu mülk gaspına sosyal olarak ilk başta yüklediğinden başka bir anlam içeriğinin karşılık gelmesi gerektiğinin bilincine varır. En başta, ilk mülk gasp eden özne, kendi eyleminde önce yalnızca kendi kendisiyle meşguldü; mülk gaspını, kendi ekonomik refahını yalnızca bir nesne üzerinden daha arttırmak amacıyla kendi ben-mezkezci bilinci içinde gerçekleştirmişti. İlk olarak etkileşim eşinin karşıt tepkisi onun bakışını geçmişe yöneltir. Bu tepki onu, kendi eylemi sırasında onu çevreleyen sosyal dünyayla da, o nesnenin kullanımından o dünyayı dışlamak üzerinden dolaylı olarak ilişkili olduğunun farkına vardırır. Bu anlamda, mülk sahibi öznenin öz-algısıyla artık öteki kişi de kurucu olarak ilişkilenmiştir, çünkü özne, öteki yoluyla öncelikli olarak ben-merkezci olan kendi bakış tarzının bir merkezsizleştirilmesine (*Dezentrierung*) ulaşır: "O (mülk

27 *Age.*, s. 209 vd.
28 *Age.*, s. 210.

gaspeden özne, A.H.), niyetlendiğinden tamamıyla başka bir şey yaptığının bilincine varır: Onun niyeti, kendi varlığının, kendi kendisiyle saf olarak ilişkilenmesi, kısıtlamasız kendisi-için varlığı olmuştur."[29]

Elbette saldırıya uğrayan özne kendi eylem yöneliminin merkezini yitirdiği ölçüde, aynı zamanda, etkileşim eşinin saldırısının onun kastedilen mülküne değil de, insani bir kişi olarak kendisine yönelmiş olduğu olgusunu da fark eder. Zarar edimini, karşıtının onu kışkırtarak tepki vermek zorunda bırakmaya çalıştığı bir eylem olarak anlamayı öğrenir. Bu yüzden en sonunda, en baştaki mülk gaspı sahnesinden, karşılıklı olarak birbirlerine olan sosyal bağımlılıkları bakımından birbirlerinin farkında olan iki tarafın düşmanca karşı karşıya geldiği bir çatışma durumu ortaya çıkmıştır: "Böylece her iki taraf da kışkırtılmış biçimde karşı karşıya gelmektedir, yani ikinci kişi hakaret eden, birinci kişi ise hakarete uğrayan olarak, çünkü ikincisi, birincisinin sadece mülküne kastetmiş değildir; daha çok ona hakaret etmiştir, çünkü onun kendisine kastetmiştir: Onun tahrip ettiği, gasp edilen şeyin özgül formu değil, ötekinin emeğinin ya da eyleminin formudur."[30]

Doğa durumunun özgün koşulunu, katılan öznelerin performatif perspektifi açısından yansıtmaya dair bu çaba, bizi Hobbesçu öğretiye kökten bir itiraz olarak anlayabileceğimiz bir ilk çıkarıma daha şimdiden götürür: Eğer ortaya çıkan çatışmanın sosyal anlamı yalnızca her iki tarafın da öteki tarafa bağımlı olduğunu bildiğinin varsayılması yoluyla uygun biçimde anlaşılabiliyorsa, o halde kavgalı özneler yalnızca benmerkezci davranan, birbirlerinden yalıtılmış varlıklar olarak kavranamaz. Her iki özne de, henüz kendisini bir çatışma içinde düşmanca konumlandırmadan önce kendi karşıtıyla zaten aynı eylem yönelimleri üzerinden daha çok olumlayıcı

29 *Age.*
30 *Age.*

olarak ilişkilenmiştir. Diğer bir deyişle, her iki taraf da kendi eyleyişini bağımlı kılmayı istediği diğer tarafı zaten önceden bir etkileşim eşi olarak onaylamış olmak zorundadır. Mülksüz özne söz konusu olduğunda, bu ön onaylama, ötekinin en başta mülkü düşüncesizce sahiplenmiş olmasına tepki verdiği hayal kırıklığında açıktır. Mülk sahibi olan özne için ise buna karşılık bu ön onaylama, yaşadıkları durumun kendi karşıtının tanımlayışını, kendi eyleminin anlamı olarak sahiplenmeye hazır olmasında gösterir. Dolayısıyla her iki taraf da, her ne kadar bu sosyal uyum onlar için tematik olarak mevcut olmasa bile, kendi eylem yönelimlerinin önerme içeriği temeli üzerinde zaten karşılıklı olarak birbirlerini tanımıştır.

Hegel bu yüzden haklılıkla, doğa durumundaki çatışmaya öncel olarak öznelerin arasında etkileşim eşleri olarak karşılıklı onaylamadan oluşan, örtük bir uzlaşmanın bulunduğu sonucuna varır: "Dışlanmanın aşılarak kaldırılması (*aufheben*) çoktan gerçekleşmiştir; her iki taraf da, kendisi dışındadır, her ikisi de, bir bilmedir, birbirlerine karşı bir nesnedir. Her biri, ötekinde –elbette aşılarak kaldırılmış (*aufgehoben*) biçimde– kendi kendisinin bilincindedir; ama aynı zamanda olumlayıcılık, her ikisinde de bulunur... Her biri kendisinin dışındadır."[31]

Aralarındaki etkileşimin bu tematik varsayımına karşılık, her iki taraf da yine de başlangıçta bile isteye bir doğrudan karşı karşıya gelme durumundadırlar. Hegel, birbirinden ayrılmış özneler arasında mülk nesnesi tahrip edildikten sonraki özneler-arası ilişkiyi bir "eşitsizlik" ilişkisi olarak belirler: "Önce dışlanmış olan özne kendisini kendi karşıtının yabancı mülkünü tahrip etme yoluyla onun bilince çıkarırken ve böylece kendi kendisinin özneler-arası olarak güç kazanmış bir bilgisine sahip olurken, ötekinin, kendisine dair böyle özne-

31 *Age.*

ler-arası bir bilgi bakımından tam da gasp edilmiş hissetmesi gerekir, çünkü kendi durumunu yorumlayışı özneler-arası bir karşılık bulamamıştır. Kendisinin, kendi etkileşim eşine karşı dikkat ve onayı onun tarafından böylesine şiddetle elde edilmişken, gasp edilmiş kişi, şimdi karşıtı karşısındaki tanınma istencinin korumasının her türlü olanağından yoksundur. Bu asimetrik ilişki düzenlemesinin içine gireceği pratik seyri açıklamak için, Hegel bir kez daha kendi uslamlamasında bir ima olarak yatan şeyi kısaca özetler: Bir kendi-için varlığın "gerçekliği"ne, "başkası tarafından tanınmış olmak, onun için mutlak olarak geçerli olmak" aittir.[32] Saldırıya uğramış öznede o anda kendi karşıtının ona yönelteceği onayın deneyimi her şekilde eksikse, kendisinin özneler-arası geçerlilik taşıyan bir öz-anlayışına yalnızca, onun etkileşim eşi daha önceden ona karşı ne yaptıysa, bunun aynısını ona yapmaya çalışarak tekrar ulaşabilir: "O artık kendi varlığını sağlamaya değil, kendi kendisinin bilgisini üretmeye, yani tanınmış olmaya" yönelmek zorundadır.[33] Ancak kendi eşinden farklı olarak, saldırıya uğramış olan özne için, yalnızca bir kışkırtma yoluyla ötekine kendini belli ölçüde anımsatmak yeterli değildir. Burada asıl mesele, düşmanca mülk tahribinin kendi niyetlerinin yanlış yorumlanması yüzünden onu saf mülk uğruna hakarete uğratmış olduğunu kanıtlamaktır.. Buna ikna olabilmek için ise karşısındakinin onu tanımasını yalnızca bir koşul altında elde edebilir: Bu, bir ölüm-kalım savaşına razı olma yoluyla kendi taleplerinin meşruluğunun fiziksel varoluşundan daha geçerli olduğunu gösterme koşuludur. Hegel bu yüzden, doğa durumunda ortaya çıkan çatışma olayındaki ara evrede, saldırıya uğramış öznenin kendi etkileşim eşini vermeye zorladığı bir mücadeleyi fark eder. Bu mücadele, saldırılmış öznenin, kendi istencinin ahlâki koşulsuzluğunu ve bununla

32 *Age.*, s. 211.
33 *Age.*

birlikte aynı zamanda kendi kişiliğinin tanınabilirliğini de kanıtlamak içindir: "Ancak onun* mutlak olarak sayılması için, kendisini mutlak olarak, istenç olarak sergilemesi zorunludur. Diğer bir deyişle, artık kendisi için geçerli olan, önemli olan, sahip olduğu kendi varoluşu değidir; kendisini, bilinmekte olan "kendi-için varlığı" olarak sergilemesi gerekir; bu "kendi için varlık"ın varlığı, kendi kendisinin bilgisinin saf anlamına sahiptir ve böylelikle varlığa gelir. Ama böyle bir sergileme, ona ait olan mülk varlığının tamamıyla aşılıp kaldırılması yoluyla, onun kendi kendisi yoluyla olur. ... Bu ona bilinç olarak, bir başkasının ölümüne doğru gider gibi gözükür; oysa onun kendi ölümüne gider; bu, kendi kendisini tehlikeye attığı bir intihardır."[34]

Hegel'in yorumunda, hakarete uğrayan öznenin kendi karşıtını ölüm tehdidiyle içine soktuğu yaşam ve ölüm mücadelesine özel bir değer atfedilir. Bu mücadele öznelerin kendilerini en nihayetinde "haklar" ile donanmış kişiler olarak kavramayı öğrendikleri bireysel biçimlenme sürecindeki deneyim aşamasına işaret eder. Ancak Hegel ilginç bir biçimde, hangi deneyim niteliklerinin bu mücadeleye böylesi pratik-ahlâki bir güç sağladığı yönündeki can alıcı soruya tatmin edici bir yanıt vermez. Öznel tinin inşasının sunulduğu kısa kapanış kısmı kendisini şu apodiktik iddiayla sınırlar: Karşılıklı ölüm tehdidinin olduğu durumda, örtük olarak zaten gerçekleştirilmiş tanınmadan, özneler-arası kabul edilen bir hukuk ilişkisinin doğması zorunlu olarak gerekir. Yaşamın sonluluğunun deneyiminde bireysel istenç şimdiye kadar alet kullanımı ve sevgi aşamalarından geçmiş olan biçimlenme sürecinde kendi kesin savaşında "ötekini saf kendi olarak görmüş" olduğu için, sonunda içine kendi karşıtlarının ilkece haklarla donanmış bir kişi olarak dâhil edildiği "istencin bir bilgi"sine sahip olur.[35]

---

* Hegel burada istence gönderme yapıyor. –çn

34 *Age.*

35 *Age.*, s. 212.

Hegel'in hukuk ilişkilerinin özneler-arası ortaya çıkışını ölüm deneyimi ile kurucu bir bağlam içine soktuğu noktada, bu ipucundan fazlası bulunmaz. Bu yüzden bu kışkırtıcı düşünce hamlesinden uslamsal olarak izlenebilecek bir düşünce çizgisi elde edebilmek için daha başka ve daha güçlü yorumlara ihtiyaç vardır. Bu tür bir ilk yorum, Andreas Wildt tarafından geliştirilen, Hegel'in burada "ölüm kalım mücadelesi"nden kelimesi kelimesine değil de, yalnızca metaforik bir anlamda bahsettiği yönündeki tezdir. Dramatik metaforlarla burada gönderme yapılan, bir öznenin kendisinin, anlamlı bir yaşamın yalnızca "hak ve ödevlerin tanınması bağlamı"nda mümkün olduğunu saptamasının gerektiği varoluşsal "tehdit" uğraklarıdır.[36] Önerilen bu ilk okuma biçimi, bir başka, ikinci yaklaşım ile, Alexander Kojeve'in öne sürdüğü yorum ile ortak bir noktayı paylaşır: Bu nokta, kendi yaşamıyla yüzleşen bir öznenin monolojik durumundan yola çıktığı olgusudur. En etkili biçimiyle Alexander Kojeve'in savunduğu bu teze göre, Hegel "ölüm kalım mücadelesi" fikriyle varoluşçu felsefenin düşünce yolunu önceden tutturmuştur, çünkü bu mücadelede, kişisel özgürlük, kişinin kendi ölümünden ileriye yönelik biçimde emin olmasına bağlıdır.[37] Bu iki yoruma karşıt olarak üçüncü, özneler-arası bir başka yorumda ise, kişinin kendi ölümü değil de, etkileşim eşinin olanaklı ölümü dikkat odağını oluşturur[38]", çünkü bu yoruma göre, Hegel'in açıklamaları, her iki öznenin de karşılıklı olarak tehdit altında ve kırılgan varlıklar olarak kendilerini gözlemlemeyi öğrendikleri varoluşsal birlikteliğin bilincine ancak ilk kez ötekinin sonluluğunun öngörülmesi sayesinde ulaştıkları yönünde anlaşılabilir.

36 Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, s. 361.

37 Alexandre Kojeve, *Hegel*, Frankfurt 1975; V. Bölüm (S. 217 vd.); bunun dışında krş. Thomas H. Macho, *Todesmetaphern*, 1987, II. .Bölüm.

38 "37a Böyle bir yaklaşım için krş. Emmanuel Levinas, *La Mort et le Temps*, Paris, 1991.

Yine de ne bu, ne de Kojeve'in yorum önerisi, niye kişinin kendisinin ya da yabancı birinin ölümüne dair öngörüsünün bireysel haklara olan talebin tanınmasına yol açan şey olduğunu hakkıyla açıklar. Ancak Hegel kendi metninde, temellendirmemiş olsa bile açıkça bundan yola çıkmıştır. Birbiriyle mücadele eden özneler kendi ölümlülüklerinin karşılıklı algısında, birbirlerini öncel olarak zaten ilkesel hakları üzerinden tanıdıkları ve bununla özneler-arası olarak bağlayıcı bir hukuk ilişkisini örtük biçimde çoktan sağlamış olduklarını keşfederler. Ancak bu sonradan yapılan keşfin açıklanması için ölümün varoluşsal boyutuna olan gönderme hiç de gerekli gözükmemektedir, çünkü saldıran öznenin karşısına çıkanın, tıpkı o öznenin kendisi gibi normatif beklentilerle çıktığını, etkileşim eşinin ahlâki olarak belirleyici direnci o özneye tek başına zaten gösterir. Karşı tarafın bireysel haklarını öne sürme biçimi, öznelerin birbirlerini ahlâki olarak kırılgan kişiler olarak algılamalarını ve böylece bütünlük yönündeki zihinsel taleplerinde karşılıklı biçimde birbirlerini onaylamalarını sağlayan şey değildir; bunu sağlayan yalnızca, yukarıda işaret edildiği gibi, saldıran öznenin karşısına çıkanın, tıpkı o öznenin kendisi gibi normatif beklentilerle çıktığını, etkileşim eşinin ahlâki olarak belirleyici direncinin o özneye zaten gösteriyor olmasıdır. Bu anlamda, öncel tanınma ilişkilerinin düzeyini bireyler için bilince çıkaran şey başkasının ölümlülüğünün varoluşsal boyutu değil, etkileşim eşinin ahlâki kırılganlığının sosyal deneyimidir ve bu ilişkilerin normatif çekirdeği, hukuk ilişkilerinde özneler-arası olarak bağlayıcı bir biçim edinir. Hegel, bireysel hakların meşruluğunun özneler-arası canlandırılmasını ölüm deneyimi önkoşuluna bağladığında, açıklaması gereken konuyu bağlamından oldukça dışarı taşırmış olur. Kişinin sonluluğuna başvurmanın Hegel'in yorumunda elbette ölçülü bir yeri de olacağını, hukuk-ötesi tanınma biçimine yapılacak olan geçişin karşımıza çıkaracağı teorik güçlükler gösterecektir.

Hegel için, yaşamı tehdit eden mücadele sürecine yaptığı az sayıdaki göndermelerle birlikte öznel tinin gelişim süreci üzerine olan bölümle kendine yüklediği ödev sona erer: Bireysel istenç kendi kendisini artık her öteki bireyin tepkisi sayesinde haklarla donanmış bir kişi olarak kavrayabildiği için, sosyal yaşamın yeniden üretiminin çerçevesi içinde gerçekleşebildiği evrensel alana katılma yetisini kazanmıştır. Ancak Hegel'in burada bireysel biçimlenme sürecinin sonlanmasına izin vermesi, bu evrensel alanın özneye karşı ilkece yabancı ya da onun üzerinde örgütlenmiş bir şey olduğu yönündeki yanıltıcı düşünceye bizi sevk etmemelidir: Hegel toplumun "tinsel gerçekliği"ni, yani "evrensel istenci" daha çok, kendisini yalnızca karşılıklı tanınmanın özneler-arası pratiği yoluyla sürekli olarak yeniden üretebilen kapsayıcı bir aracı ortam şeklinde kavrar. "Tanınmış olma"nın alanı, tüm bireysel biçimlenme süreçlerinin sonuçlarının bir birikimi yoluyla oluşur ve dolayısıyla yine yalnızca bireylerin tüzel kişilere yeniden ve yeniden dönüşmesi yoluyla hayatta kalır. Hatta Hegel, takip eden kısımda bu oldukça statik modelden bir adım daha ileri gider ve kendi sosyal gerçeklik yaklaşımına, öznelerin tanınma uğruna sürdürdükleri çabaları bir kez daha üretici, değiştirici bir güç olarak katar: Tanınma uğruna mücadele, yalnızca her biçimlenme sürecinin kurucu unsuru olarak sivil toplumun tinsel unsurunun yeniden üretimine katkı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda hukukun gelişmesi için, yeniliklere açık biçimde onun kendi içsel düzeni üzerinde normatif bir yaptırım oluşturması anlamında da etki eder.

Tanınma uğruna mücadelenin bu daha ileri boyuttaki belirleniminin geliştirildiği teorik çerçeve, "öznel tin"in analizini takip eden bölümde Hegel'in kendisine yüklediği özgül ödevden ortaya çıkar. Hegel bunun içinde, onun çalışmasını bütün olarak belirleyen serimleme mantığını izleyerek, tinin bireysel istencin işin içine girmesiyle sosyal gerçekliğe eriştiğ

ği biçimlenme sürecini yeni aşamada yeniden kurmak durumundadır. Ancak toplum alanının yalnızca hukuk ilişkisiyle kurulmasının gerektiği ve bu ilişki şimdiye kadar henüz tamamıyla belirsiz kalmış olduğu ölçüde, sosyal gerçekliğin inşasını, hukukun gerçekleşmesinin bir süreci olarak yeniden üretme gereksinimi Hegel'e çağrıda bulunur. Hukuk ilişkisi bu yüzden sosyal yaşam için bir çeşit özneler-arası temel sergiler, çünkü her özne, diğer her özneye onun meşru taleplerine göre davranmakla yükümlüdür. Demek ki, Hegel için sevgiden farklı olarak hukuk, karşılıklı tanınmanın, yakın sosyal ilişkilerin biricik alanına kısıtlanmaya yapısal olarak izin vermeyen bir biçimini temsil etmektedir. Bu yüzden ilk olarak "tüzel kişi"nin yürürlük kazanmasıyla bir toplumda iletişimsel uzlaşımın minimum ölçütü, yani "genel istenç" ortaya çıkar ve bu ölçüt o toplumun merkezi kurumlarının genel bir yeniden üretimine izin verir, çünkü yalnızca eğer tüm toplum üyeleri karşılıklı olarak birbirlerinin meşru taleplerine saygı duyarsa, işbirliği yaparak sosyal ödevlerin yerine getirilmesi için gerekli olduğu gibi, sosyal olarak birbirleriyle çatışmasız ilişki kurabilirler. Yine de bunun için, hukuk ilişkisinin şimdiye kadar hep ele almış olduğumuz tek salt ilkesi, henüz uygun bir temel sunmaz, çünkü olduğu şu haliyle, tekil olarak öznenin fiiliyatta hangi haklara sahip olduğu konusunu tamamıyla ortada bırakır. "Soyut olarak tanınmış olma"nın içinde tüm toplum üyelerinin bireysel biçimlenme süreçlerinin en sonunda birbiriyle kesiştiği noktada, hangi bakımdan ve hangi kapsamda toplum üyelerinin karşılıklı olarak birbirlerini tüzel kişiler olarak tanıması gerektiğinin ucu belli ölçüde açıktır.[39] Bu yüzden, Hegel Tin Felsefesi nin ikinci bölümünde sosyal gerçekliğin inşasını; hukuki tanınmanın soyut ilişkisinin adım adım materyal içeriklerle genişlediği bir biçimlenme süreci

39 Benzer bir yaklaşım için krş. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, s. 364.

olarak yeniden üretir. Sivil toplum onun için hukuk ilişkilerinin sürekli olarak yeni somutlaşma biçimleriyle tabakalar halinde birikmesinden ortaya çıkan kurumsal bir iskelet olarak ortaya çıkar.

Böylece özetlenmiş bu ödevi yerine getirmek, öznel tinin "tanınmış olma" alanıyla bütünleşmesiyle ortaya çıkan böyle bireysel, dolaysız hukuk taleplerinin açığa çıkartılması söz konusu olduğunda kolaydır. İnsani birey kendini öncelikle soyut biçimde "keyif alan ve çalışan"[40] Bir varlık olarak belirlenmeye bıraktığı için, sosyal kurum oluşma sürecinin de bu her iki özelliğin, yani keyif almanın ve çalışmanın hukuki evrenselleşmesi ile birlikte gelişmesi gerektiği şüphe götürmez. Bireyin "arzu"su (*Begierde*) için bu, onun "sahneye çıkma" "hakkı"nı içermesi,[41] yani giderilmesini bireyin meşru olarak bekleyebileceği bir ihtiyaç talebine dönüştürülmesi anlamına gelir. Bundan, bireyin emek etkinliği için, bu etkinliğin artık kişinin kendi kanlı canlı ihtiyaçlarının giderilmesine değil, "soyut olarak" yabancı ihtiyaçların giderilmesine hizmet etmesi gereken sosyal bir faaliyet biçimine dönüştürüldüğü sonucu çıkar. İhtiyaçların meşru tüketim çıkarlarına dönüştürülmesi, emek sürecinin doğrudan ihtiyaçların giderilmesi amacı karşısında ayırt edilmesini gerektirir: "Demek ki, her bir kişi, çok kişinin ihtiyacını giderirken, Onun çok sayıdaki ihtiyacının giderilmesi de başka pek çok kişinin işidir."[42] Elbette soyut olarak üretilen malların bir şekilde anonim olarak onlara yöneltilmiş olan ihtiyaçlara ulaşabilmesi için, hukuki tanınmanın, bir aşama daha somutlaştığının varsayılması gerekir: Özneler karşılıklı olarak emek yoluyla elde etmiş oldukları malın yasallığını tanımış ve birbirleri için mal sahipleri haline gelmiş olmalılardır ki, onların meşru zenginliklerinin uygun bir kısmıyla ken-

40 Hegel, *Jenaer Philosophie*, s. 213.
41 *Age*, Aynı yer.
42 *Age.*, s. 215.

di seçtikleri bir ürünü takas edebilsinler. Hegel, takasta, tüzel kişiler arasındaki karşılıklı eylemin prototipini görür. Takas onun için katılımcı özneler arasındaki uzlaşmanın tinsel cisimleşmesini sergiler: "Evrensel olan, değerdir, hareket ise duyusal olan olarak takastır. Aynı evrensellik, mülkteki dolaylamadır; yani tanınma ile dolaylanan dolaysız sahip olmadır. Diğer bir deyişle, onun varlığı, tinsel özdür."[43]

Hegel, sosyal emek sisteminin ön koşullarını oluşturan mal ve takas kurumlarının, birlikte alındıklarında, insanın gerçeklik referanslarının hukuki tanınma ilişkilerine uyumlanmasının dolaysız sonuçları olarak kavrar. "Tanınmış olmanın dolaysızlığı"nın bu alanı yalnızca ilk olarak "sözleşme"nin öne sürülmesiyle kalıcı olarak terk edilir. Eylem yönelimlerinin karşılıklılığının takasa zaten içkin olan örtük bilinci, sözleşmeyle birlikte dilsel olarak dolaylanan bir bilmenin düşünümsel yapısını kazanır. Sözleşmede, gerçek (*faktisch*) takas eyleminin yerini, gelecekte yerine getirilecek, karşılıklı olarak açıkça ifade edilmiş performanslar alır: "O, beyanların bir takasıdır, artık şeylerin takası değildir. Ancak şeylerin kendisi kadar geçerlidir. Her iki taraf için de, ötekinin istenci öylece olduğu gibi geçerlidir –istenç, kendi kavramına geri gitmiştir."[44]

Bu açıdan, sözleşmenin öne sürülmesiyle aynı zamanda tanınmanın kurumsallaşmış biçiminin materyal içeriği de genişler, çünkü tüzel öznenin sözleşme eşi olarak içinde onay bulduğu şey, tam da performatif ifadelerinin ahlâki içeriğine bağlı olarak kendini bilme yetisidir: "Benim kişiliğimin sözleşmede tanınması düpedüz beni var olan olarak geçerli kılarken, sözümü de performans için geçerli kılar. Demek ki, ben, yani benim salt istencim, varlığımdan ayrı değildir, her

43 *Age.*, s. 216.
44 *Age.*, s. 218.

ikisi birbirine eştir."[45] Elbette Hegel için hukuki tanınmanın bu yeni somutlaşma aşaması ile bunun karşıtı, yani hukuk ihlalinin olanağı birbirine bağlıdır. Hegel eski metinlerinde olduğu gibi, sözleşme ilişkisi ve hukukun çiğnenmesi arasında yapısal bir ilişki varsayar. Ancak onların temelini bu sefer, sözleşmenin özneye sonradan sözünden dönme şansını veriyor olmasında görür, çünkü sözleşme, biçimsel güvence ile performansların gerçekten yerine getirilmesi arasında zamansal bir mesafe oluşmasına izin verir: "Varoluş ve zaman karşısındaki umursamazlık,"[46] sözleşme ilişkisini hukuki yara alma tehlikesine özellikle açan şeydir.

Hegel sözleşmenin bozulmasını burada kasıtlı bir kandırmaca olabileceği ihtimalini hesaba katmadan "tekil ve ortak istencin" birbirlerinden ayrılması olarak yorumlar: "Sözleşmeyi tek taraflı olarak bozabilirim, çünkü benim tekil istencim olduğu gibi öylece geçerlidir ve yalnızca ortaklaşa paylaşıldığı ölçüde değildir bu geçerlilik; aynı zamanda ortaklaşa istencin kendisi de benim tekil istencim geçerli olduğu ölçüde ortaklaşadır. Ayrımı fiili olarak da ortaya koyarak sözleşmeyi bozarım."[47] Sözleşme ilişkisinden böyle ben-merkezci bir sapma karşısındaki uygun tepkiyi oluşturan, meşru yaptırım araçlarının uygulanmasıdır. Onların yardımıyla hukuk ilişkileriyle kurulmuş olan toplum, sözünü tutmayan özneyi daha sonradan sözleşme üzerinden edinmiş olduğu ödevlerini yerine getirmeye zorlar. Hegel çekince göstermeden, bu yaptırım uygulamasının meşruluğunu normatif içerikten sapma olgusundan çıkarsar. Bu normatif içerik, tanınmanın karşılıklı oluşunu o noktada erişilmiş olan tanınma aşaması üzerinden güvence altına alan kurallara sahiptir: Özne sözleşmeye gönüllü olması sonucunda oluşan sorumlulukları üstlenmezse,

45 *Age.*, s. 222.
46 *Age.*, s. 219.
47 Aynı yer.

her şeyden önce tüzel bir kişi olarak kendi statüsünü borçlu olduğu tanınma kurallarını ihlal etmiş olur. Bu anlamda, yaptırım, sözünü tutmayan bireyin toplumun etkileşim bağlamından kopmasını hâlâ daha önleyebilecek son araçtır: "Sözüm geçerliliğini, benim içsel olarak aynı kalmam, düşüncelerimi, kanaatlerimi, vs. değiştirmemem gerektiği yönündeki ahlâki gerekçelerden almaz; tersine, bunları değiştirebilirim. Ancak istencim, yalnızca tanındığı sürece var olabilir. Yalnızca kendi kendimle çelişmekle kalmam, aynı zamanda benim istencimin tanınmış olmasıyla da çelişirim. Benim sözüme güvenilemez, yani istencim salt benimdir, salt görüştür. ... Kişi olmaya zorlanmaktayımdır."[48]

Ama sözleşme ihlalinin hukuki yaptırımıyla birlikte Hegel için artık onu hukuk ilişkisi aşamasında da bir "tanınma mücadelesi"ni varsaymaya götürüren çatışma süreci tam anlamıyla başlar. Bu can alıcı çıkarım için yalnızca tek bir adım daha gerekir. Bu adımda, hukuki yaptırım kendisine yöneldiği öznede yine bir sayılmama (*Missachtung*) duygusu tetiklemek zorunda olan bir şey olarak tanımlanır. Hegel bu çeşit bir tezi, hukuki yaptırıma katlanmak ile bir suçun işlenmesi arasında bir motivasyon bağı oluşturmak yoluyla geliştirir: Ona göre, hukuki yaptırım deneyimi, kendisini hukuki özne olarak kendi taleplerinde güvence altına alınmış olarak bilen herkes için, kendi kişiliğinin bir çeşit yaralanması anlamına gelmek zorundadır. Sözünü tutmayan birey kendini zaten bu tür bir koruma altındaki bir özne olarak kavrayabildiği için, sosyal yaptırım ölçütlerine, onlara denk düşecek şekilde gücenmeyle tepki verecektir. Ancak böylesi bir duygu kendi uygun ifadesini yalnızca suç ediminde bulur. Hegel, bununla resmettiği çıkarımdan öylesine emindir ki, yalnızca tek bir kelimeyle, suçu sosyal açıdan karşısındakini saymama (*Missachtung*)

48 *Age.*, s. 220.

motifinden başka bir motife geri götürmeyi deneyen farklı açıklamaları tek bir sözle bertaraf edebileceğine inanır: "Suçun içsel kaynağı, hukuki yaptırımdır. Zorunluluk ve benzeri şeyler, hayvani ihtiyaçlara ait olan dışsal nedenlerdir. Olduğu gibi suç, bir kişiye ve onun bilgisine karşı gerçekleşir, çünkü suçu işleyen akıldır. Onun içsel meşrulaştırması, kendi istencinin iktidara, geçerli olmaya, tanınmaya yönelecek şekilde onu zorlaması, ona karşı koydurtmasıdır. O, bir şey olmak istemektedir (Herostratos gibi); tam olarak meşhur olmayı değil de, yalnızca evrensel istence rağmen kendi istencini sergilemiş olmayı istemektedir."[49]

Suçun, bu cümlelerde özetlenmiş halde bulduğumuz tanınma teorisi yorumu, yalnızca Hegel'in niye hukuk alanı içinde tanınma uğruna mücadeleyi diriltmesi sayesinde yola çıkabildiğini açıklamakla kalmaz, aynı zamanda *Etik-yaşam Sistemi*'nin geride bırakmış olduğu teorik boşlukları da sonradan doldurmuş olur, çünkü o eserde suçun olgusal olarak gerekli olan motivasyonu ihmal edilmişti. Suç, "evrensel tanınma"nın ihlalini amaçlayan edimi temsil eder. Suçu işleyen açısından, suç tamamıyla "bir kişiye zarar verdiği"nin bilincinde, "kendi kendisinde tanınan" bir edim olarak işlenir."[50] Böyle bir eyleme, motivasyon açısından neden olarak temel olan şey, hukuki yaptırımın uygulanması yoluyla "kendi istenci"nin kendi özgüllüğünde tanınmamış olması duygusudur. Bu bakımdan suçta, kişisel biçimlenme sürecinin koşulları altındaki ölüm kalım savaşında gerçekleşmiş olan her neyse, hukukun bu ileri aşamasında da aynı şey gerçekleşir: Bir özne kışkırtıcı bir eylem aracılığıyla, ya tek ya da bir araya gelmiş çok sayıdaki kişiyi, sosyal ilişki biçimlerince kendi beklentilerinin hâlâ tanınmamış boyutuna saygı göstermeye sevk etmeye çalışır. Birinci durumda, yani bireysel biçimlenme süreci

49 *Age.*, s. 224
50 *Age.*, s. 224 vd.

durumunda, kişiliğin henüz daha tanınmamış boyutu, kişinin kendi yaşamını yeniden üreten araçlar üzerinde özerk deneyim hedefleyen taleplerden oluşur. Böylece kazanılan tanınma sonucuna, toplumsallaşma kipinde ileri bir adım da eşlik eder, çünkü her tekil kişi kendini bir hukuk topluluğu içindeki sosyal bir üye olarak olduğu kadar, özerk bir tüzel kişi olarak da bilebilir. Buna karşın ikinci durumda, yani "evrensel istenç"in biçimlenme sürecinde, "henüz tanınmamış olma" boyutu, görünüşe göre, bireysel amaçların eşit hak ve ödevlerin koşulları altında gerçekleştirilmesiyle ilişkili taleplerden oluşmalıdır. Bu henüz son derece muğlak kalan anlamda, ifade en azından şu şekilde anlaşılabilir: Suçun amacı, "tekil istencin" ortaya konmasıdır. Ancak Hegel şimdi de kastettiğinin anlaşılmasını, bireysel olarak kişiye özgü olanın sayılmaması deneyimini, hukuki yaptırım uygulanması ön koşuluna bağlayarak güçleştirir. Bu güçlüğün nedeni şu soruda ifadesini bulur: Bir öznenin, sözleşmeyle düzenlenmiş ödevlerini yerine getirmeye meşru biçimde zorlandığında, kendi istencinin gerçekleşmesi talebi açısından yaralanmış hissetmek zorunda olması ne anlama gelmelidir?

Kolayca görüleceği gibi, bu soruya verilen yanıtla birlikte, tanınma uğruna mücadelenin bir bütün olarak hukuk ilişkisi için oynadığı rolün nasıl yorumlanması gerektiğine dair zaten bir önyargı hüküm sürmektedir. Hegel evrensel istencin biçimlenme sürecini ve bununla birlikte toplumun kurulmasını, hukuki tanınmanın içeriklerinin adım adım somutlaştırılması olarak kavrar. Bunun için de suç edimine, *Etik-yaşam Sistemi*'nde olduğundan farklı olmayacak şekilde ahlâki bir kışkırtmanın katalize edici işlevi denk düşmelidir. Bu işlev, birleşmiş hukuk öznelerinin "evrensel istenci"ni, ayrımlanmanın yeni bir adımına götürecektir. Ancak bu adımın içeriğinin ayrıntıda neden oluşacağı, karşısındakince sayılmamış olan öznenin muammalı bir biçimde, suç şeklinde topluma

yönelttiği normatif beklentiler üzerinden ölçüye vurulabilir. Bu yüzden, sosyal gerçeklik aşamasındaki tanınma uğruna mücadelenin hangi rolü üstlendiği sorusunun yanıtlanması, Hegel'in "suçun içsel kaynağı" üzerine olan tezinin ortaya çıkardığı yorumsal zorlukların çözülmesi ön koşuluna bağlıdır.

Hegel'in yalnızca kısa ve öz olmakla kalmayıp aynı zamanda bulanık olan açıklamalarını, kabaca resmedilmiş sorun bakımından nesnel olarak tutarlı bir hipotezi bize verecek şekilde yeniden yorumlamamızı sağlayan iki olanak söz konusudur. Birinci olarak, sözünü tutmayan öznenin hukuki yaptırımla deneyimlemesi beklenen sayılmamayı, tekil durumunun somut koşullarından bir soyutlanma olarak anlayabiliriz. "Tekil istenç" bu durumda sosyal tanınmadan yoksun kalır, çünkü sözleşme ilişkisi ile kurumsallaştırılmış hukuk normları, sözleşmenin ihlalinin bağlama özgü, bireysel motiflerine dikkat edilemeyecek kadar soyut biçimde ortaya çıkar. Demek ki, bu ilk yorum çerçevesinde, hukuki yaptırımın yaralayıcı niteliği bir norm uygulamasının yanlış olan biçimciliği üzerinden ölçüye vurulur: Bu norm uygulaması somut bir durumun tüm kendine özgü koşullarının göz ardı edilebileceği inancına dayanır. Bundan alınması gereken ders ise, birlik içindeki hukuk öznelerinin, suçlunun kışkırtmasına karşı tepki verirken hukuk normlarının kullanımındaki bağlam duyarlılığını arttırmaları gereğidir. Diğer yandan, bu hukuki yaptırımın uygulanmasına bağlı sayılmama, kendisini aynı zamanda bireysel niyetlerin gerçekleşmesinin materyal koşullarından bir soyutlanma olarak da anlamamıza izin verir.[51] Böylesi bir durumda "tekil istencin" sosyal tanınmadan yoksun kalma nedeni, sözleşme ilişkisiyle kurumsallaşmış hukuk normlarının içerik olarak fazlasıyla soyut kavranması ve bu soyut kavrama için-

51 Wildt bu öneriyi yapar: *Autonomi und Anerkennung*, s. 363 vd.

de, hukuki olarak güvence altına alınmış olan özgürlüklerin gerçekleşmesine yönelik bireysel fırsatlar arasındaki farkların dikkate alınmıyor olmasıdır. Bu ikinci yorum çerçevesinde, hukuki yaptırımın yaralayıcı niteliği, norm uygulamasında yanlış olan bir biçimcilik açısından değil, bizzat hukuk normlarının içeriğine dair yanlış bir biçimcilik üzerinden ölçüye vurulur. Böylece suçlunun ahlâki kışkırtması karşısında alınması gereken ders, hukuk normlarının materyal fırsat eşitliği bakımından genişletilmesinden ibarettir.

Burada dile getirilen konunun, bu her iki yorum olanağının hangisi tarafından uygun biçimde yansıtıldığı sorusuna verilecek yanıtla ilgili karar, asli olarak Hegel'in uslamlamasının ilerleyişine bağlıdır. Bunun nedeni, hukuk ilişkisinin somutlaşmasının bir sonraki adımının nasıl ortaya çıkacağı üzerine olan bilgi ile suçun güdüsel nedeninin de geriye dönüp bakılarak açıklığa kavuşacak ve böylece buradaki sosyal olarak karşısındakini saymama çeşidinin de tespit edilecek olmasıdır. Ancak Hegel şaşırtıcı biçimde suçun ahlâki kışkırtmasının sağlayabildiği tek yenilik olarak hukukun gayriresmi (*informell*) bir ilişkiden devletçe örgütlenen bir ilişkiye kurumsal dönüşümünün resmini çizer. Diğer bir deyişle, doğal hukuktan pozitif hukuka geçişi ortaya koyar. Buna karşı, analizinde, hukuki tanınmanın içeriği ya da yapısıyla ilgili olan ileriye yönelik adımlardan hiç bahsetmez. Hegel doğal olandan pozitif hukuka geçişi son derece şematik bir biçimde, tıpkı Kant'ın kendi hukuk öğretisinde yaptığı gibi,[52] "ceza" olarak adlandırılan köprü bir kavram yardımıyla yapar: Suç evrensel istencin bireysel edimle yaralanmasını temsil ettiği için, evrensel istencin buna karşı tepkisi de, kendisinden

52 Krş. Immanuel Kant, "Der Rechtslehre Zweiter Theil. Das öffentliche Recht", *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (ed.), Cilt 6, Berlin, 1914, s. 309 vd.

ayrılmış olan birey karşısında kendi özneler-arası iktidarına yeniden geçerlilik kazandırmak şeklinde olur. Ancak "yaralanmış evrensel tanınmanın ters çevrilmesi",[53] yalnızca bu ceza yoluyla hukuki tanınmanın zarar görmüş ilişkisinin en nihayetinde yeniden üretilerek telafi edileceği bir şekilde suçlunun cezalandırılması biçiminde olmalıdır. Elbette cezanın uygulanmasıyla aynı zamanda, sosyal yaşamda şimdiye kadar yalnızca tinsel unsurlar olarak temel oluşturmuş ahlâki normlar dış görünüşler dünyasına girmiş olur. Bu yüzden bir araya gelmiş hukuk özneleri, cezalandırmanın gerçekleştirilmesiyle normatif ortaklıklarını ilk kez bir yasanın nesnel şeklinde görürler. Dolayısıyla bu, devletin yaptırımlarının tehdidi altındaki öznelerin arasındaki hukuk ilişkilerinin biçimsel olarak düzenlendiği tüm olumsuzlayıcı kuralların vücuda gelişini temsil eder. Tekrar etmek gerekirse, bu gelişim içinde ilerleme kesin olarak yalnızca hukuk ilişkisinin kurumsal düzleminde yansımış olur: Suçun baskısı altında, hukuk normları kurumsal olarak denetlenen yasa kuralları olma karakterini edinir. Diğer bir deyişle, devletin yaptırım gücünü kazanırlar ama yine de ahlâki içeriklerinde somutlaştırılıp ayrım kazanmış olmazlar. Ama suçlunun pratik olarak etkide bulunduğu hukuk ilişkisindeki yenilik, eğer yalnızca bu tek, kurumsal boyutla sınırlanacak olsaydı, o zaman onun eyleminin asıl talebi sosyal olarak dikkatten kaçardı, çünkü suçlunun örtük de olsa kararlı olan amacı her halükârda, ayrıntıda nasıl olarak yorumlandığından da bağımsız olmak üzere, hukuki biçimciliğin aşılması olarak düşünülmek zorundadır. Hukuki biçimciliğin yaralayıcı etkileri, yalnızca devlet yaptırımlarının yürürlüğe girmesiyle kuşkusuz giderilemez. Suç, bir sayılmama duygusundan kaynaklanır ve suçun normatif gerekçeleri, bu sayılmama duygusunun ürettiği hukuki yenilikler yoluyla

53 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 224.

gerçek anlamda bertaraf edilemez, çünkü bunun olması için, yapılan yanlışın –ister hukukun fazla soyut kullanımından, ister onun fazla biçimselleştirilmiş içeriğinden dolayı olsun– düzeltildiği değişikliklere ihtiyaç vardır. Buraya kadar Hegel'in metninin seyri yalnızca iki okuma olanağından hangisinin suçu daha uygun yorumladığı ile ilgili bize herhangi bir ipucu sunmadığı gibi, Hegel'in analizi burada kendi taleplerini bile karşılamaz. Bunun nedeni, Hegel'in suçlunun edimini en başta hukuki tanınmaya yönelik kökten bir talep olarak yorumlamaya çalışmış, ancak analizinin bu talebi nihai olarak hukuk ilişkisi çerçevesiyle bütünleştirmeyi başaramamış olmasıdır. Hegel, evrensel istenç düzeyinde yeniden biçimlenme sürecinin bir itki gücü olarak kavradığı tanınma uğruna mücadelenin, ahlâki talepler öne sürmesine izin verir, ama bu taleplerin giderilmesi için uygun hukuki formları nasıl temin edeceğini öne sürmez. İşte bu yüzden, hukuki ilişkinin gelişiminin kendisinin de bir kez daha tanınma uğruna mücadelenin normatif baskısı altına sokulması gerektiği yönündeki öneriyi içeren verimli fikir, Hegel'in tüm metni boyunca yalnızca salt bir öneri olarak kalır.

Ancak bu teze karşı şöyle itiraz edilebilir: Hegel'in "tekil istenç"in tanınmasının asıl yeri olarak gördüğü, yalnızca devletin etik ilişkileridir: Zaten *Etik-Yaşam Sistemi*'nde, öznenin, kişinin kendi yaşamının bireysel özgüllüğüne saygı gösterilmesi yönündeki talebi, hukuk alanı içinde gideriliyor değildi. Bunun tersine, ilk olarak devlet tarafından temsil edilen halk tininin alanında onay kazanmıştı. Bu iddia için daha eski metinlerde bulunan teorik gerekçelendirme, kendi düşünsel tözü bakımından "Reel Felsefe"de de geçerli olmalıdır: Hukuk, kendisi yoluyla her kişinin aynı taleplerin taşıyıcısı olarak aynı özeni deneyimlediği, karşılıklı bir tanınma ilişkisini temsil ettiğinden, tek tek her bireyin özgül yaşam öyküsüne özen göstermenin bir aracı olarak doğrudan doğruya kulla-

nılamaz. Tanınmanın bu tür, belli ölçüde bireyselleştirilmiş bir biçimi, bilişsel performansın da ötesinde, ötekinin yaşamını bireysel kendini gerçekleştirme yönündeki riskli bir çaba olarak deneyimlenebilir kılan duygusal bir paylaşım unsuru daha gerektirir. Eğer bu tezi "Gerçek Tin" bölümü bağlamında okursak, en azından Hegel için suçlunun örtük talebinin neden hukuk ilişkisi sınırları içinde giderilemediği bir parça daha anlaşılır hale gelir: Tekil kişinin "istenci" için suç ediminde talep edildiği biçimiyle gösterilen özen, hukukta olduğundan farklı biçimde, yalnızca duyguların sosyal olarak paylaşıldığı bir tanınma ilişkisi içinde tam anlamıyla sağlanabilir. Ancak bununla birlikte Hegel'in hukuki ilişkilerin baştaki bu biçimciliğini törpüleyebilecek bu somutlaştırma biçimlerinin izini –bireylerin özgün durumlarını daha fazla dâhil etmek yoluyla– teorik olarak niye sürmediği sorusu yanıtsız kalır. Böyle yapmış olsaydı, yalnızca yeni sosyal hukuk içerikleri değil, hukuk kullanımının bağlama daha hassas biçimleri de dikkatini çekmiş olacaktı. Ancak her durumda, söz konusu tez, Hegel'in sorunu olduğu gibi bütünüyle gözden kaçırmadığı, tersine, çalışmasının başka bir noktasında uygun biçimde çözebileceğine inandığı ihtimalini olası kılmaktadır.

Buraya kadar söylediklerimiz ışığında, söz konusu bu nokta, Hegel'in, toplumsal yaşamın etik-yaşam alanıyla bütünleşmesini göz önüne serme çabasına giriştiği noktadır, çünkü kendisi yoluyla öznenin "tekil istenci"nin sosyal onay elde ettiği karşılıklı tanınma türü, *Etik-yaşam Sistemi*'nin de gösterdiği gibi, yalnızca etik-yaşam alanının kurumsal çerçevesinde açıkça açığa çıkarılabilir. "Reel Felsefe"nin anlayışına kılavuzluk eden bilinç felsefesi arkitektoniği en baştan beri aynı kalmış alana, doğal olarak eski metinlerdeki Aristotelesçi temelde alımladığından tamamıyla farklı bir yer tahsis eder: Bununla artık sosyal yaşamın tüm potansiyellerin tinsel kümelenmesinin en yüksek noktası kastedilmek yerine, tinin

kendi ortamına geri dönmeye başladığı, biçimlenme sürecindeki özgül aşama betimlenir. "Gerçek tin" başlığı altında Hegel tinin sosyal gerçekliğin nesnelliğine doğru dışsallaşmasını, devletin yasama gücünün ortaya çıkışıyla birlikte devlet kurumlarının da geliştirildiği eşik noktasına kadar takip eder. Hegel için hukuki tanınmanın ilişkileri, yani sosyal yaşamın tinsel unsurunun ilişkileri, öznel keyfiliğin tüm kalıntılarından bu tinsel boyutun kendisini tamamıyla gerçekleştirmesini sağlayacak ölçüde serbestlenmiştir. Buradan biçimlenme sürecinin yeni aşaması, sosyal nesnellikten kendi özgül ortamına dönebileceği şekilde kendi çıkış noktasına ulaşır. Hegel, yola çıktığı öncellerine uygun biçimde düşüncesine şöyle devam eder: Tin bu tür bir kendi kendine geri dönüşün ilk adımını yalnızca kendi kendisini en son geride bıraktığı biçimlenme aşamasında bir kez daha ortaya koymak yoluyla atabilir. Ve işte tamamına ermiş hukuk gerçekliğinin ortamında tinin tam da bu düşünümü, Hegel için artık devletin ve bununla birlikte etik-yaşamın biçimlenme sürecini kuran şeydir.

Eğer etik-yaşam alanının inşası tinin düşünümünün böyle bir kalıbına göre kavranacaksa, o halde bu, bu alanın içinde sosyal ilişkiler tarafından geliştirilen tasarımlar üzerinde bir etki yapmadan olamaz. *Etik-Yaşam Sistemi*'ne yönelik geri gönderimle sistematik bir beklenti birbirine bağlıdır: Bu beklenti, Hegel'in *Reel Felsefe*'de ideal topluluk fikriyle birlikte, kendisine göre tüm öznelerin yaşam öyküsel özgüllüklerinde, özneler-arası olarak tanınmasının, gerçekleşmesi gereken özel *modus*'u da detaylı olarak açıklaması beklentisidir. Eski yazılarında "akli görü" kavramıyla biraz gevşek biçimde belirlemiş olduğu karşılıklı saygı biçimi için, teorik olarak genişletilmiş bağlamda artık daha kesin bir betimleme ortaya çıkmalıdır. Bu beklenti, "öznel" ve "gerçek" tinin *Reel Felsefe*'de ilkece her birinde karşılıklı tanınma ilişkisinin yeni bir potansiyelinin yapı oluşturacak şekilde açımlanabildiği aşamalar olarak düşünül-

müş olması bulgusuyla desteklenir: Tinin deneyimi birinci biçimlenme sürecinde sevgi ilişkilerinin adım adım bir gerçekleşmesi olarak anlaşılabilirken, ikinci biçimlenme aşamasında yalnızca hukuk ilişkilerinin çatışmalı bir gerçekleşmesi olarak yorumlanabilmiştir. Hegel eğer bu tür beklentilere karşılık vermeye çalışsaydı, devletin etik alanını özneler-arası bir ilişki olarak kavramak zorunda kalırdı ve bu ilişkinin içinde toplum üyeleri kendilerini, tam da özgüllüklerinin karşılıklı tanınması ölçüsünde birbirleriyle uzlaşmış olarak bilirlerdi –her kişinin, bir başkasının yaşam öyküsel özgüllüğü için özen göstermesi, belli ölçüde bir toplumun toplu etiğinin yerleşik temelini oluştururdu. Ama Hegel tam da etik-yaşamın böyle bir kavramını artık düşünemez; etik-yaşam alanının düzenlenmesini tinin bir öz-ifadesinin kalıbına göre kavradığı için, bu kavram, sunumunda geri çekilir. Ayrıca *Reel Felsefe*'nin sonunda bilinç felsefesinin arkitektoniği, yapıtın tanınma teorisi ağırlıklı özü karşısında öne çıkar: Hegel, etik topluluğun kuruluşunu, tinin, kendi dışlaşma uğraklarına yönelttiği düşünüm ediminde meşrulaştırdıktan sonra, bu topluluğun sosyal düzenleme biçiminde de bütünün ve onun parçalarının hiyerarşik şemasını yansıtma zorunluluğuna boyun eğer.

Etik-yaşamın tanınma teorisine dayalı anlayışı, politik bir topluluğu oluşturan üyelerinin birbirleriyle karşılıklılık esasına dayanan kültürel alışkanlıkları o toplulukta ne ölçüde destekleniyorsa, oradaki sosyal bütünleşmenin de o denli kısıtlamasız biçimde olabileceği yönündeki öncülden yola çıkar. Bu yüzden, böyle bir toplum biçimlenmesinin etik varoluş ön koşullarının tanımlandığı temel kavramlar, iletişim ilişkilerinin normatif niteliklerine uygun kılınmalıdır. "Tanınma" kavramı bunun için özellikle iyi bir gereç sunar, çünkü var olan sosyal etkileşim biçimlerini, bir kişinin diğer bir kişiye gösterdiği ve bu kavramca içerilen saygı kalıpları bakımından sistematik olarak ayırt edilebilir kılar. Böyle bir kavramın varlığını borç-

lu olduğumuz Hegel, kabul etmek gerekir ki, *Reel Felsefe*'de kendi etik-yaşam teorisini temel kavram düzeyinde tamamıyla farklı biçimde ortaya koyar. *Reel Felsefe*'de kullandığı kategoriler, toplum üyelerinin etkileşim ilişkileri yerine devamlı olarak bu üyelerin, devletin onlar üzerinde örgütlenen cismiyle kurdukları ilişkiler üzerinden bağlam kazanırlar. Daha önce de söylendiği gibi, devlet Hegel için burada tinin düşünüm ediminin kurumsal cisimleşmesini temsil eder ve tin daha önce terk etmiş olduğu hukuk gerçekliği aşamasında kendini bir kez daha devlette sergiler. Ancak eğer devletin, kendisini temsil ettiği tinin performansını gerçekleştirmesi gerekiyorsa, o zaman öznelerin hukuk alanında aynı seviyede kalarak sürdürdükleri ilişkileri, o devletin kendi nesneleşmesinin uğraklarına çevirmesi gerekir. Etik alanın inşası buna göre sosyal yaşamın tüm unsurlarının, kapsayıcı bir devletin kurucu unsurlarına bir dönüşüm süreci olarak gerçekleşir. Böylece yine de onunla toplum üyeleri arasında, tıpkı tin ve onun dışsallaşmasının ürünleri arasında ilkece ortaya çıkana benzer bir bağımlılık durumu ortaya çıkar: Devlette, evrensel istenç "bir birlik"te, yani tek bir iktidar durumu noktasında toplanmalıdır[54] ve dolayısıyla bu istenci taşıyanlarla, yani tüzel kişilerle, tıpkı kendi tinsel üretiminin figürleriyle ilişkilendiği gibi ilişkilenmelidir. Bu yüzden Hegel, etik-yaşam alanını toplumsallaşmış öznelerin kendi aralarında değil de, tinin cisimleşmesi olarak devlet ile kurdukları olumlayıcı ilişkinin temeli üzerinde betimlemekten başka bir şey yapamaz. Beklenmedik bir biçimde, bu yaklaşımda, otoriter kültürel türden alışkanlıklar, normalde tanınma teorisine dayanan bir etik-yaşam anlayışında karşılıklı tanınmanın son derece iddialı belirli biçimlerinin oynaması gereken rolü üstlenmiş olur.

Ancak Hegel devletin inşası için bilinç felsefesinin düşünce tarzını kullanmak zorunda olduğundan, kendi uslamlama-

54 *Age*, s. 245.

sının eğilimlerine karşı kaçınılmaz olarak ulaştığı diğer tözel etik-yaşam modelinin sonuçları,[55] analizinin tüm düzeylerinde yansır. Öncelikle, devletin temellerinin atılmasını artık daha önce olduğu gibi özneler-arası bir çatışma olayına geri götürülen hukuk ilişkilerinin ortaya çıkışıyla değil, karizmatik önder kişiliklerin (*Führerpersönlichkeiten*) despotik politik otoritesi üzerinden açıklar. Tinin "mutlak istenci" yalnızca onların tekil eyleme gücünde kendisini muştuladığı için, onlar da devlet iktidarının ortaya çıkmasından önce gerçekleşmesi gereken sosyal itaatkârlığı zor kullanarak sağlamak durumundadırlar. Tinin öznelliği yalnızca tek bir kahramanın, dolayısıyla yine devletin monolitik otoritesinin bir ön modelini veren tekilliğinde kendisini yansıtabilir: "Böylece tüm devletler fiziksel şiddetle değil, büyük insanların asil kudretiyle kurulur, çünkü çok sayıdaki kişi, fiziksel olarak bir kişiden daha güçlüdür... Mutlak istenci bilmek ve onu dile getirmek, büyük insanın önde gelen özelliğidir. Herkes onun bayrağı altında toplanır. O, diğerlerinin tanrısıdır."[56] Bu düşünce çizgisi bağlamında, Hegel'in, Makyavel'in politik düşüncesinden olumlu olarak söz ettiği pek az sayıdaki yerlerden biri de karşımıza çıkar: Hegel bu esnada devleti kendi kendisini gerçekleştiren tin modeline göre düşündüğü, ama böylece devlet kuruluşunu tek taraflı bir kendini adama edimi olarak kavramak zorunda olduğu ve bu şekilde modern sosyal felsefeyi kuran kuşağa tekrar bir parça yakınlaştığı için, bir tanınma teorisyeninin tüm kaygılarını bastırarak "ilke"ye kendini sınırlama ihtiyacı duymadan, en büyük özeni gösterebilir: "Makyavel'in

---

55 Bu nitelemeyi Vittorio Hösle'nin, Hegel'in geç dönem etik-yaşam modelini verimli olarak karakterize etmiş olmasına borçluyum. Vittorio Hösle, *Hegels System*, 2. Cilt, *Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, 1987, s. 471 vd. Hösle, Michael Theunissen'in parlak çalışmasının sonuçlarına dayanmaktadır: Michael Theunissen, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann(ed.), *Hegels Philosophie des Rechts* içinde, s. 317 vd.

56 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, s. 246.

Hükümdar'ı işte bu büyük anlamda yazılmıştır: Devletin kuruluşunda ihanet, aldatma, zalimlik, vb. anlamına gelen her ne varsa, kötülük değil, kendi kendisiyle uzlaşmış olmak anlamına sahiptir."[57] Analizinin ilk adımında Hegel'i devletin ortaya çıkışının açıklanması için harekete geçiren gerekçeler, bir sonraki adımda monarşik devlet örgütlenmesi biçimini savunmak için kullandığı gerekçelerle aynıdır: Tinin, devletin kurumsal olarak temsil etmek zorunda olduğu öznelliği toplum içinde yalnızca tek bir kişide cisimleşebildiği için, temsilci olan yönetim organlarına, babadan oğula geçme yoluyla belirlenmiş monark öncülük etmelidir. Hegel, politik istenç biçimlenmesinin kipini, kurulumsal monarşinin dışındaki herhangi bir modele göre düşünemez, çünkü onun devleti bilinç felsefesi açısından inşa edişi, tek bir bireyin elinde tüm gücün nihai anlamda toplanmasını gerektirir: "Özgür evrensel, bireyselliğin geldiği son noktadır; herkesçe paylaşılan bilgi karşısında öylesine özgürdür ki, onlar tarafından oluşturulmaz, yönetimin en uç noktası olarak, dolaysız, doğal bir bireyselliktir: O, babasının yerini alan monarktır. O herkesin, sağlam ve dolaysız kenetlenme noktasıdır."[58]

Hegel'in en nihayetinde etik-yaşam alanını ne kadar geniş bir ölçüde özneler-arasılıktan arındırmış olduğu, analizinin, etik olarak eğitilmiş vatandaşın rolünü ele aldığı kısmı dışında hiçbir yerde bu denli açık dile gelmez. Politik topluluk bir kez hukuki ilişki üzerinde kurulduğu vakit, kişinin üstlenmesi gereken iki rol için hâlihazırda "burgeois" ve "citoyen" olmak üzere bir kavram çifti vardır: Birinci rolde, birey "kendi amacı olarak tekil olana" yönelir, yani pazardaki takas trafiğinin hukuki olarak düzenlenmiş çerçevesi içinde kendi özel çıkarlarını izler. İkincisinde ise buna karşın "kendi amacı olarak,

57 *Age.*
58 *Age*, s. 250.

bizatihi evrensel olana"[59] yönelir ve bu yüzden politik istencin biçimlenmesiyle ilgili kaygılarla bu sürece etken olarak katılır. Sözleşme yetisi olan, amaç rasyonalitesi açısından davranan öznenin, yani "bourgeois"nın statüsü Hegel tarafından doğrudan doğruya hukuki tanınmanın özneler-arası ilişkisinden çıkarsanırken, devlet vatandaşının statüsü yalnızca devletin onun üstünde örgütlenmiş evrenseliyle olan ilişkisince belirlenir. Hukuk öznesine karşıt biçimde, "citoyen" burada kendi özel yetilerini ve özelliklerini bir şekilde kendilerini "citoyen" olarak kavrayan başka bireylerle başarılı bir etkileşime borçlu olan sosyal bir kişi olarak kavranmaz. Bunun yerine, vatandaşın öz-bilinci, tekil öznenin, etik-yaşamsal bütün idesinin nesnel olarak temsil edildiği, kendi içindeki bir parçayla kurduğu düşünümsel ilişkide oluşur: Etik ilişki "topluluk karşısında itaatkâr olarak yetiştirilmiş olanın hareketidir. Tüm bunun temelinde yatan, bu var olan özdür. İkinci olarak karşımıza çıkan, güvendir; yani tek bireyin kendi kendisini benzer şekilde güven içinde kendi özü olarak bilmesi, kendisini onun içinde –nasıl korunduğunu, hangi bağlamda ve vesileyle korunduğunu kavramadan ya da görmeden– korunurken bulmasıdır."[60]

Elbette bu saptama, *Reel Felsefe*'nin etik üzerine olan kısmı üzerinden geçtiğimiz sırada edindiğimiz olumsuz bulguları yalnızca hükme bağlayıcı biçimde mühürlemiş olur. Hegel aslında normalde ondan beklenecek şekilde, devletin davranış alanını, bireye kendi yaşam-öyküsel özgüllüğü açısından sayılma sağlayan böyle tanınma ilişkilerinin bir gerçekleşme yeri olarak kavramaz. Onu bu şekilde kavrayamaz, çünkü bütün olarak etik-yaşam alanını tinin düşünümün bir nesneleşme formu olarak tasarlar. Bu tasarıya göre, özneler-arası ilişkilerin yerine sürekli olarak bir özne ile onun dışlaşma uğrakları geçmek durumunda kalır: Etik-yaşam, özetlemek gerekirse, mo-

59 *Age.*, s. 249.
60 *Age.*, s. 248.

nolojik olarak kendi kendini geliştirerek oluşturan tinin bir şekli olmuştur ve artık özneler-arasılığın iddialı bir biçimini oluşturmaz. Hegel elbette önceleri gerek tüzel kişinin gerekse sosyal gerçekliğin kurulmasını, tinin dışlaşması ve kendi kendisine geri dönüşü şeklinde kapsayıcı bir hareket olarak gerçekleştirdiği bir biçimlenme sürecinin aşamaları olarak anlamak istemiştir. Ancak bu, öznelerin arasındaki etkileşim ilişkilerini bilinç felsefesi çerçevesinin sınırları içinde, süregelen biçimlenme süreçlerinin ortamına dönüşmek zorunda kalacakları kadar güçlü hale getirmekten onu alıkoymamıştır. Bu şekilde Hegel kendi *Reel Felsefe*'sinde sosyal dünyanın inşasını bir kez daha, tıpkı *Etik-yaşam Sistemi*'nde olduğu gibi etik bir öğrenme süreci olarak sergilemeyi başarır ve bu süreç bizi bir mücadelenin farklı aşamaları üzerinden karşılıklı tanınmanın hep daha iddialı ilişkilerine doğru götürür. Hegel eğer bu süreci mantıksal bir tutarlılıkla etik-yaşam topluluğunun kurulduğu noktaya kadar takip edebilseydi, o zaman sosyal bir etkileşimin, içinde her kişinin kendi bireysel özgüllüğünde dayanışmacı bir tanınma duygusunu hesaba katabileceği bir biçimi de karşısına çıkacaktı. Üstelik öteki ile karşılaşma için duygusal önemini Hegel'in gayet iyi fark etmiş olduğu ölüm deneyimi, bunun içinde kendine, çatışma konusu tek tek kişilerin haklarına odaklanan özneler-arası ilişkinin içinde olduğundan daha uygun bir yer bulabilirdi. Ancak Hegel bu adımı hiç atmamış, diğer bir deyişle, tanınma teorisine dayanan bir etik-yaşam kavramına bu mantıksal yönelimi gerçekleştirmemiştir. En sonunda onda bilinç felsefesi programatiği tüm özneler-arası düşünceler karşısında hâkimiyet kazanmıştır. Bu hâkimiyet yüzünden en nihayetinde, biçimlenme sürecinin en son aşamasında özneler-arası ilişkilerin materyal içeriği bile tamamıyla tinin bir öz-ilişkisi kalıbına göre düşünülmek zorunda kalmıştır. Ancak bu yüzden *Reel Felsefe*'de metnin sonuna kadar iki sorunun da ucu aynı ölçüde açık kalmıştır.

Bunların biri Hegel'in kendisinin "suç" yorumunda gönderme yaptığı, "bireysel istencin yazgısı" ve diğeri Jena yazılarında bir zamanlar kendisinden yola çıktığı, "gerçekten özgür bir topluluk" vizyonuna yönelik arayıştır. Her ikisinin de çözümü için, Hegel'in bilinç felsefesine olan geçişini tamamlamasıyla birlikte artık kullanmayı bıraktığı, özneler-arası bir "etik-yaşam" kavramını varsaymaya ihtiyaç vardır.

Hegel Jena yazılarında hep yenilenen ve parçalı versiyonlarla izlediği olağanüstü programı, özgün biçimiyle bir daha hiç ele almamıştır. Jena'daki çalışmasını, *Reel Felsefe*'ye doğrudan bağlayarak sonlandırdığı ve kendi gelecek yapıtlarının rotasını çizdiği teorik eserinde, can alıcı unsurları elinden alınmış bir sistematik bulunur: *Tinin Fenomenolojisi*, bir zamanlar tinin toplumsallaşma sürecini tüm aşamaları boyunca hareket ettiren ahlâki güç olmuş olan tanınma uğruna mücadeleye, yalnızca öz-bilincin biçimlendirilmesi işlevini yüklemiştir. Böylece efendi-köle diyalektiğinde temsil edilen tek anlama indirgenen özneler-arası tanınma mücadelesi, sonra kişinin emeğinin pratik onaylanması deneyimine o kadar yakından bağlanmıştır ki, özgül mantığı neredeyse tamamen gözden kaybolmuştur [61] Bu yüzden, *Fenomenoloji*'de bulunan yeni ve yöntem bakımından kuşkusuz daha üstün anlayış, Hegel'in düşünce yolunda bir dönüm noktası olarak derin bir etkide bulunmuştur. Sonuç olarak o noktadan itibaren, eski sezgileri arasında en güçlü olanına, yani henüz tamamlanmamış olan "tanınma uğruna mücadele" modeline geri dönüş yolu tıkanmıştır. Bunun sonucunda da, daha sonra gelen büyük yapıtlarda Jena'da izlenmiş programa dair yalnızca anımsatıcı izler bulunmaktadır. Ancak bu yapıtlarda insan kimliğinin ne özneler-arası kavramı, ne de farklı tanınma araçları arasındaki ayrım ve buna eşlik eden dereceli aşamalara bölünmüş ta-

61 Hegel, *Werke*, Cilt 3.

nınma ilişkilerinin ayrımları karşımıza çıkar; hele ki, tarihsel olarak üretken bir role sahip ahlâki mücadele fikri Hegel'in siyaset felsefesinde bir daha asla sistematik bir işlev üstlenmez.

II
SİSTEMATİK GÜNCELLEŞTİRME: SOSYAL TANINMA İLİŞKİLERİNİN YAPISI

Hegel, etik bir topluluğun inşasını felsefi olarak tanınma uğruna bir mücadelenin aşamalar dizisi olarak kavrama yönündeki özgün niyetinden yarı yolda caymıştır. Hobbesçu doğa durumu öğretisinin özneler-arası, yeni bir yorumundan ortaya çıkan fikri, henüz salt bir taslak düzeyinde bile geliştirmeden, bilinç felsefesine dayanan bir sistemi ayakları üzerine oturtma amacı uğruna feda etmiş ve tamamlamadan geride bırakmıştır. Ancak Hegel'in tanınmaya dair erken dönem teorisinin bir fragman olarak kalmasının kaçınılmaz olması, onun sistematik içeriğini hayata geçirme çabasının önündeki en küçük engeldir. Bunun dışında, çok daha ağır basan güçlükler vardır. Bu güçlükler, Hegel'in teorik düşünce çizgisinin günümüz düşüncesinin teorik koşullarıyla kolay kolay uzlaşamayacak metafizik öncüllere yaslanıyor olmasında yatar.

Yine de çalışmamızın birinci kısmı, genç Hegel'in Jena yazılarında kendi zamanının ruhunun epey önünden giderek neredeyse materyalist görünen bir program izlediğini göstermiştir: Bu, insan türünün etik biçimlenme sürecini, içinde özneler arasındaki iletişim ilişkilerinde yapısal olarak içkin bir ahlâki potansiyelini, bir çatışmanın aşamaları üze-

rinden gerçekleşebilen bir olay olarak yeniden inşa etme programıdır. Ancak bu inşa, Hegel'in düşüncesinde şüphesiz hâlâ şu idealist öncüle tabidir: Ele alınan çatışma olayı, aklm ya Aristotelesçi açıdan insanın toplu olma doğasını, ya da bilinç felsefesi açısından tinin öz-ilişkisini açığa çıkaran nesnel bir seyri tarafından belirlenir. Hegel, mücadele deneyimi tarafından dolaylanmış tanınma hareketi olarak betimlediği biçimlenme sürecini, dünya-içi ve insan toplumsallaşmasının rastlantısal olarak ortaya çıkış koşulları altında gerçekleşen bir süreç olarak kavramamıştır. Ama bu da onu, tarihsel olarak konumlanmış eylem öznelerinin somut özellikleriyle ilgili güçlü iddialar uğruna argüman öne sürme zorunluluğundan kurtarmıştır. Böyle argümanlar yerine, ne kadar canlı ve pratik-odaklı olursa olsun, Hegel'in Jena yazılarında öne sürdüğü yorumlar, geçerlilik ön koşullarının büyük bir kısmını kuşatıcı bir akıl-olayının (*Vernunftsgeschehen*) metafizik arka-plan kesinliğine borçludur. Ancak, deneyim içeriğine sahip ve dünyevileşmiş bir akıl kavramına doğru ilerlemek için Alman idealizminin teorik varsayımlarını söküme uğratmaya başlayan düşünce hareketi işe koyulduğunda, Hegelci felsefenin bu metafizik desteği artık güncelliğini yitirir: Hegelci felsefe, idealist tin kavramının temelinin yanı sıra aynı zamanda onca zaman deneyimsel gerçeklikle kendi argümanlarını denetlenmeye açmaktan korunma ayrıcalığını da kaybetmiştir.[1] Bu noktadan itibaren, Hegel'in ilk öğrenci kuşağından Feuerbach, Marx ve Kierkegaard'ın, akıl idealizmine yönelttikleri eleştirilerle tetiklenen süreç, hiçbir karşı hareketle durdurulamazdı: Hegel'le girişilen tartışma sürecinde, Hegelci insan tininin –o zamana kadar akıl kavramını kendilerinden soyutlayabilmiş olduğu– yeni sonluluk koşulları adım adım gün ışığına çıkmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, tersinden düşünürsek,

1 Genel olarak krş. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985, 3. Bölüm.

artık onun felsefi teorisini her diriltme girişimi, metafiziğin bilimlerle temasa geçme yükümlülüğünü üstlenmektedir. Hegel sonrası düşünce tarihi, bu yolda, bugün onun eserlerini hayata geçiren hiçbir yeniden-inşa çabasının ehemmiyetsizce ihlal edemeyeceği teorik öncüller oluşturmuştur. Bu nedenle, eğer bugün Hegel'in özgün "tanınma uğruna mücadele" modeliyle, ya da normatif bir kurumlar-teorisi kurma niyetiyle,[2] ne de yalnızca özne teorisine dayalı biçimde genişletilmiş bir ahlâk anlayışına[3] ulaşma amacıyla değil de; bunlar yerine, nor-

---

2 Ludwig Siep'in Hegel'in Jena yazılarının tanınma öğretisini parlak biçimde yeniden kurmasının amacım bu şekilde anlıyorum. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Siep, tam bir tanınma ölçüsünün, sosyal kurumların oluşumunun bir çeşit "normatif köken"inin ortaya çıkmasını sağladığı kanısındadır: Hegel'in teleolojik olarak açıklamış olduğu tanınma ilkesinin sağladığı "yargılama çerçevesi" sayesinde, tarihsel olarak oluşturulmuş olan kurumların zorunlu ve bu anlamda insan türünün gelişim sürecinde meşru bir işleve sahip olup olmadığı, yeniden-inşa edecek şekilde karara bağlanabilir (*age*, s. 259). Bu yaklaşım ile paylaştığım düşünce şudur: Hegel'in tanınma öğretisi ancak metafizik-sonrası bir çerçevede dönüştürüldükten sonra insan sosyalleşmesinin zorunlu koşulunun bir teorisi anlamında kavranabilir. Ancak bundan doğrudan kurumlar hakkında yargıya varmanın normatif bir ölçütünü çıkarsamayı ise şu yüzden yanlış buluyorum: İlkece, hangi kurumsal biçimlerin belli, zorunlu tanınma edimlerini yerine getirebileceği ile ilgili tam bir bilgiye sahip olamayız. –Siep, Hegel'in pratik felsefesinden normatif bir kurumlar teorisi geliştirmek istediği noktada, onun pratik felsefesinin sosyal-bilimsel içeriğine haddinden fazla güvenmektedir. Siep'in girişimi ile buradaki çalışmanın arasındaki belirleyici ayrım, benim tanınma ilişkisinin normatif varsayımlarını, aynı zamanda toplumların tarihsel-deneyimsel dönüşüm süreçlerinin de açıklamasının bir referans noktası yapmayı istiyor olmamda yatmaktadır. Bu yüzden benim üzerimde, Hegelci düşünme modelinin "sosyolojileştirilmesi" yönünde Siep için olduğundan daha fazla bir baskı ortaya çıkıyor.

3 Andreas Wildt'in amacı açıkça ahlâkın böyle özneler-arası teoriye dayalı bir genişletilmesidir ve bunu, genç Hegel'in tanınma öğretisine getirdiği yeni yorumuyla bağlar (*Autonomie und Anerkennung*). Wildt'in ilgilendiği, "niteliksel ben-kimliğinin zorunlu koşulları"dır (*age.*, s.9). Bu amaçla, tam da felsefi bir psikoloji anlamında pratik öznelliğin başarılı bir oluşumunun düşüncesine ulaşabilmek için Hegelci öğretiyi, karşılıklı tanınmanın hangi aşamalarının toplu olarak birlikte düşünülmesi gerektiği sorusunun kılavuzluk eden bakış açısı altında analiz eder. Yorumunun uğraklarını oluşturan şey, "hukuki biçimlendirme dışında kalan" stabil unsurların, yani hukuki olarak bir karşılığı olmayan hayırseverlik, umursama ve arkadaşlık tavırlarının, niteliksel kimliğin gelişiminin zorunlu

matif içerikli bir toplum teorisinin bakış açısı içinde kalarak bu bağı kurmalıysak, Hegel'den beri teorik bağlamda meydana gelen değişikliklerden kaynaklanan, ilke düzeyinde üç ödev buna eşlik edecek demektir:

1. Hegel'in modeli, pratik ego biçimlenmesinin, öznelerin birbirini karşılıklı tanıması varsayımına bağlı olduğu yönündeki spekülatif tezi kendine çıkış noktası olarak alır: Her iki birey de, ne zaman ki kendi karşıtları yoluyla kendilerini eylemliliklerinde onaylanmış olarak görürse, o zaman özerk olarak davranan ve bireyselleşmiş egolar olarak birbirlerini tamamlayacak şekilde kendi öz-anlayışlarına varabilirler. Hegel için bu tez çıkış noktasını oluşturmalıdır, çünkü belli ölçüde sosyal nesneler alanının yapısal temel karekteristiğini açımlar ve bu yapısal temel karakteristik, teorisinde onu kendi etik-yaşam teorisi açısından ilgilendirmektedir. Ancak Hegel'in düşüncesi metafizik geleneğin varsayımlarına bağlı kalır, çünkü özneler-arası ilişkiyi sosyal dünyanın sınırları içinde gerçekleşen deneyimsel bir olay olarak görmek yerine, onu tekil akıllar arasındaki bir biçimlenme süreci içinde karakterize eder. Diğer yandan,

---

koşulunu ortaya koyduğu düşüncesidir. Bu kılavuz teze uygun olarak Wildt yorumunda Hegelci tanınma öğretisinin psikolojikleştirilmesi yönünde güçlü bir eğilim gösterir. Kendini adım adım tekrar eden bir "tanınma uğruna mücadelesi"nin ileri sürülüşünü, bireyin toplumsallaşma sürecindeki zorunlu çatışmalar üzerine bir hipotez olarak anlamak zorundadır. Siep'e karşıt biçimde, ama aynı zamanda benim yorum önerime de karşıt biçimde, Wildt Hegelci öğretinin toplum teorisi açısından imaları ile hiçbir şekilde ilgilenmez. Ben Jena yazılarını toplumların ahlâki gelişiminin teorik tasarıları olarak (Mead ya da Durkheim'ın anlamında) yorumlarken, Andreas Wildt, belli ki onları egonun ahlâki olarak oluşturulmasının çekirdek biçimi olarak anlamak istemektedir. Buna göre "mücadele"nin anlamı iki yorum yaklaşımında tamamıyla farklıdır: Wildt'te, içsel-psikolojik bir çatışma olayına gönderme anlamına gelirken, bende sosyal çatışmaların mantığının ana yapısı anlamına gelir. Daha az verimli ve ahlâk felsefesi bakımından daha mütevazı olsa da, amaç bakımından benzeyen bir başka çalışma da Edith Düsing'in yorumudur. Krş. Düsing, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln, 1986.

Hegel'in modelini, normatif içerikli bir toplum teorisi için bir esin kaynağı olarak almak isteyen herhangi bir yaklaşım, salt spekülatif bir temel ile yetinemez. Bu yüzden de öncelikle Hegel'in yola çıktığı tezin, deneyimsel yaklaşım sergileyen bir sosyal psikoloji ışığında bir yeniden inşasına ihtiyaç vardır.

2. Ancak Hegel'in düşünce modeli için öncelikli olarak kurucu olan, özneler-arasılığa dayanan teorik öncülden yola çıkarak karşılıklı tanınmanın farklı biçimlerinin var olduğunu iddia ettiği ikinci tezdir. Bu biçimlerden her birinin, özne için olanaklı kılınmış özerkliğin derecesine göre birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir: *Etik-yaşam Sistemi*'nde olduğu kadar *Reel Felsefe*'de de en azından belirli bir eğilim içkindir: Bu eğilim, "sevgi", "hak" ve "etik-yaşam" başlığını taşıyan üç tanınma ilişkisinin birbirini takip ettiğini ve bu tanınma ilişkilerinin bağlamında, her birinde bireylerin karşılıklı olarak artan bir ölçüde özerk ve bireyselleşmiş kişiler olarak birbirlerini onayladıklarını varsayma eğilimidir. Hegel için tanınma ilişkilerinin böylesine sistematik bir bölümlenmesi bir zorunluluğu ortaya koyar, çünkü yalnızca onların yardımıyla etik-yaşamın biçimlenme sürecini özneler-arası sosyal ilişkilerin bir aşamalar dizisi olarak açıklayabilen bir teorinin kategorik çerçevesini kazanabilir. Ama Hegel'in yaptığı ayırt etme önerileri, bu ayrımlar varlıklarını yalnızca saf biçimde kavramsal olarak kurulmuş ilişkilerin deneyimsel gerçekliğe olduğu gibi taşınmasına borçlu oldukları ölçüde metafiziğin ön kabullerine bağlı kalmaktadır. Bugün güncel bir yeniden-inşayı gerçekleştirme anlamında bu Hegelci tipolojiye bağlı kalmadan önce, tanınma biçimlerinin, Hegel'in teorik önerisini denetlememize ve gerekirse düzeltmemize izin veren, deneyimsel olarak test edilebilen bir fenomenolojisine ihtiyaç vardır.

3. Hegelci düşünce modeli teorik olarak en sonunda üçüncü bir tezde tamamlanır: Üç tanınma biçiminin arka arkaya

sıralanması için bir biçimlenme süreci mantığı gereklidir ve bu süreç, ahlâki bir mücadelenin aşamaları üzerinden dolaylanır. Özneler kimlik biçimlenmelerinin seyri içinde, toplumla bütünleşmenin ulaşılan her bir aşamasında, transandantal olarak özneler-arası bir çatışmaya katılmaya mecbur kalırlar. Bu çatışma, onların o noktaya kadar onaylanmamış özerklik taleplerinin tanınması şeklinde sonuçlanır. Hegel'in ele aldığımız yazılarında yalnızca taslak düzeyinde beliren bu tezine, en az onun kadar güçlü iki iddia daha katılır: İlk olarak, yeterli bir ego gelişimi, karşılıklı tanınmanın biçimlerinin belli bir sıralamasını varsayar. İkinci olarak da, bunların eksikliği, öznelere kendilerini "tanınma uğruna bir mücadele"ye mecbur kalmış algılayacakları bir sayılmama (*Missachtung*) deneyiminin bilgisini sunar. Her iki hipotez de metafizik geleneğin öncüllerine bağlıdır. Bu bağlılık, kimlik biçimlenmesinin ontogenetik sürecini doğrudan sosyal yapı biçimlenmesiyle iç içe geçiren bir gelişim teorisinin teleolojik çerçevesine sabitlenmiş olmaları yoluyla gerçekleşir. Hegel'in düşünce modeliyle, değişmiş teori varsayımları ışığında bugün yeniden bağ kurma çabasının önünde en büyük zorluğu sergileyen, bu çözülmesi güç, son derece spekülatif iddialar kompleksidir sadece bu tekil hipotezler yalnızca ayrı ayrı test edildiğinde bu güçlükle başa çıkılabilir: O halde öncelikle Hegel'in tanınma aşamalarının belli bir yönde sıralandığı varsayımının deneyimsel şüpheleri aşıp aşamayacağı; karşılıklı tanınmanın sözü edilen biçimleriyle, onlara karşılık gelen sosyal olarak sayılmama deneyimlerinin eşleştirilip eşleştirilemeyeceği; ve en nihayetinde sayılmamanın böyle sosyal biçimlerinin sosyal çekişmeler için gerçekten de motivasyon kaynağı olup olmadığına dair tarihsel-sosyolojik kanıtlar bulunup bulunamayacağı sorularının üzerine gitmek gerekir. Bu soruların yanıtı, en azından kabaca da olsa sosyal çatışmaların ahlâki

mantığını ortaya koyma ödevinin çözümüyle örtüşür. Ancak bu, çalışmamın birinci kısmında yer alan, teori tarihine ait ana hattı yeniden ele almadan mümkün değildir, çünkü Hegel sosyal mücadele deneyimini aklın idealist bir teorisinin spekülatif ufkuna öylesine terk etmiştir ki, ancak onun takipçilerinin tarihsel-materyalist yönelimi, sosyal mücadele deneyimine tarihsel gerçeklikte ilkin bir yer vermeyi başarmıştır.

Hegel'in teori modelinin metafizik-sonrası düşünce koşullarında güncellenme çabasında ortaya çıkan bu üç büyük problemden ilk ikisini, bu çalışmanın ikinci kısmında çözmeye çalışacağım. Üçüncü problem kompleksini çözme çabasının ortaya çıkardığı zor soruları ise üçüncü bölümde, sosyal-felsefi perspektifler ışığında ele alacağım. Hegel'in özgün kavrayışı ile bizim bugünkü düşünsel durumumuz arasında köprü kuran bir teori, George Herbert Mead'in sosyal psikolojisinde bulunabilir: Mead'in yazıları, Hegel'in özneler-arası teorik öğretisini metafizik-sonrası bir teori diline çevirmemizi sağladığı için, burada yürüttüğümüz çalışmanın koyulduğu yola öncülük edebilir.

4. Tanınma ve Toplumsallaşma: Mead'in Hegelci Düşünceyi Doğalcı Biçimde Dönüştürmesi

İnsan öznelerinin kendi kimliklerini özneler-arası bir tanınmaya borçlu olduğu yönündeki düşünce, George Herbert Mead'in sosyal psikolojisi dışında başka hiçbir teoride böylesine tutarlı biçimde doğalcı düşünsel varsayımlar altında geliştirilmemiştir.[1] Yazıları günümüzde bile Hegel'in özneler-arası teoriye dayalı sezgilerini metafizik-sonrası bir teori çerçevesinde yeniden yorumlamak için en uygun araçları içerir. Mead açıkçası, Jena döneminin Hegel'i ile, ben kimliğinin sosyal bir kökeni olduğu fikrinden fazlasını paylaşır. İki düşünür yalnızca politik-felsefi yaklaşımlarında sözleşme teorisi geleneğinin atomculuğunun eleştirisi konusunda hemfikir olmakla kalmaz. Aynı zamanda, Mead'in sistematik olmayan, bize büyük ölçüde ders notlarıyla aktarılmış olan sosyal felsefesi, Hegel'in gençlik çalışmalarıyla, bizi ilgilendiren çekirdek unsur bakımından bile uyuşur: Mead'in sosyal psikolojisi de tanınma uğruna mücadeleyi, toplumun ahlâki gelişimini açıklaması

1 Krş. genel olarak Hans Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Frankfurt am Main 1980; ayrıca Habermas, Jürgen, "Individierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität" *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988, s. 187 vd.

amaçlanan teorik bir inşanın referans noktası yapmaya çalışır.[2]

Mead kendi özneler-arasılık teorisinin öncüllerine, psikolojinin nesne alanını epistemolojik bir teste tabi tuttuğu dolambaçlı yolda ulaşmıştır. Başlangıçtan beri, psikolojik araştırmada onun ilgisini belirleyen, Alman idealizminin felsefi sorunlarına spekülatif olmayan bir tarzda çözüm getirme ihtiyacıdır. Mead, zamanının pek çok filozofuyla, insanın özgül bilme performansları konusundaki bilgisini deneyimsel olarak yol alan bir psikolojiyle arttırabileceği umudunu paylaşır.[3] Kısa sürede ilgi odağına, psikolojik araştırmanın kendi özgül nesnesine, yani psişik olana nasıl erişeceği olarak özetlenebilecek temel teorik sorun yerleşir. Mead, bu sorunun yanıtlanmasından, insan öznelliğinin, Alman idealizminin içgörülerini bilimsel olarak bir araya toparlayan tam bir açıklamasına katkı bekler. Kendi çözüm denemesine öncelikle Dewey üzerinden Peirce'ten gelen pragmatik temel bir düşünceyi devralarak başlar. Bu düşünce, insan eylemlerinin sorunsallaştırıldığı durumların, tam da kendi bilişsel performanslarında bir kazancın söz konusu olduğu durumlar olduğu düşüncesidir: Tekil bir özne için psikolojik yaşantıların dünyası, ancak hakkında çoktan hükme varılmış bir eylem probleminin ele alınmasında belirli zorluklar içine düştüğü anda ortaya çıkar. Böyle bir anda, bu zorluklar öyle bir biçimde ortaya çıkar ki, o özne için o ana kadar nesnel olarak içinde bulunduğu durumlarla ilgili güvenilir hale gelmiş yorumlar (*Situationsdeutungen*) artık geçerliliklerini yitirir ve salt öznel tasarımlar olarak geri kalan gerçeklikten ayrışır. "Psişik" olan belli ölçüde, bir öznenin,

2 Bu bölümde pozisyonumu öncelikle Georg Herbert Mead'ten *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1973 ile destekliyorum; Mead'in tanınma anlayışının ortaya çıkışının yeniden inşasında özellikle Hans Joas tarafından yayınlanmış olan makalelerin 1. cildine dayanıyorum: Mead, George Herbert, *Gesammelte Aufsätze*, ed. Hans Joas, Cilt 1, Frankfurt am Main, 1980.

3 Mead'in teorisinin bu tin-tarihsel arka planı için krş. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, özellikle II. ve III. Bölümler.

eylemliliğinin alışılagelmiş biçimde yerine getirilmesi sırasında, pratikte ortaya çıkan bir sorun tarafından engellendiğinde içine girdiği bir deneyimdir. Böylece psikoloji kendi nesnelerinin alanına, çözülmesi gereken bir eylem sorununun baskısı altında kendi durum-yorumlarını yaratıcı biçimde yeniden gözden geçirmeye zorlandığı için öznelliğinin bilincine varan bir eyleyenin bakış açısı üzerinden erişim kazanır: "İşlevselci psikolojinin nesneler alanı, sınırları içinde birbiriyle çatışan eylem itkilerinin dolaysız bilincine sahip olduğumuz deneyim evresidir. Bu itkiler nesneden, nesne olarak karakterini çekip alır ve bu ölçüde bizi öznellik tavrı içinde bırakır. Ancak bizi bu şekilde bırakırken, bir yandan da "ben" özne-kavramma ait olan yeniden-inşa eylemliliğimiz sayesinde, bu sefer de yeni bir uyarım nesnesi ortaya çıkar."[4]

Mead hemen kendine karşı yapılabilecek bir itirazı gündeme getirir: Öznel dünyanın erişilebilirliği adına talep edilen kanıt için "psişik olanın" bu tür bir "tanımı" yetersizdir. Gerçi araçsal bir eylem icrasının sekteye uğraması anındaki bir eyleyen kendi fiili durum-yorumlarının öznel niteliklerinin bir bilincini kazanır kazanmasına; ama dikkatini öncelikli olarak hiç de kendi egosunun sorun çözen etkinliğine yöneltmez, tam tersine, "uyarım oluşturan nesnelerin, daha keskin bir tanımına" yöneltir.[5] Araçsal eylemler, bir sekteye uğrama durumunda özneden yalnızca yanlış öngörülmüş olan gerçekliğe yaratıcı bir uyum sağlamasını talep ettikleri için, psişik olanın talep edilen açıklaması için uygun örnek oluşturmazlar. Bu yüzden, psikolojiyi, eyleyenin kendisinin öznelliğinin bilincine erişebildiği aynı bakış açısına oturtabilmek için, eyleyiciler için eylemin sekteye uğrama anında, kendi öznel tutumu üze-

4 Mead, George Herbert, "Die Definition des Psychischen", *Gesammelte Aufsätze*, Cilt 1, s. 83 vd., burada s. 143.

5 Mead, George Herbert, "Soziales Bewusstsein und das Bewusstsein von Bedeutung", *Gesammelte Aufsätze* içinde, Cilt 1, s. 210 vd., burada s. 218.

rine öz-düşünümde bulunmasının işlevsel olduğu belirli bir eylem tipini ele almak gerekir. İşte Mead, bu kendi açıklama hedefleri bakımından daha uygun olan diğer eylem tipini, kendini çevreleyen dünyayla ilişki kuran organizmayı öne süren Darwinci modeli, bu modele sosyal bir boyut katarak genişletmeye başladığı noktada keşfeder: Çok sayıdaki organizma arasında bir etkileşim düşündüğümüz zaman, bir kriz patlak verdiği anda tüm katılımda bulunanların kendi tepki tutumları üzerine geriye yönelik düşünümde bulunmasını işlevsel bakımdan gerekli kılan bir eylem durumunu gözümüzde canlandıralım. İşte bu durumda, insanların birbirleriyle içine girdikleri etkileşim davranışı, psikolojinin amaçları açısından bize özellikle daha uygun bir başlangıç noktası sunar, çünkü burada özneler, ortaya sorun çıktığında kendi öznelliklerinin bilincine varmak zorunda kalırlar: "Kişi eğer hava koşullarına tepki gösteriyorsa, bu havanın kendisi üzerinde hiçbir şekilde etki yaratamaz. Onun davranışının başarısı için önemli olan kendi tutumları ve tepki verme alışkanlıklarının değil, yağmurun ya da güzel hava işaretlerinin bilincinde olmasıdır. Buna karşı, başarılı sosyal davranış, kişiyi, kendi tutumlarının bilincinin, başkalarının davranışının denetimini sağladığı bir alana götürür."[6]

Bu işlevselci temel ilke, bu noktadan itibaren artık Mead'in asıl kendi ilgilendiği araştırma alanı peşinden gitmeye çalıştığı yöntemsel çerçevenin bir taslağı olarak hizmet eder: Psikoloji, bir eyleyenin kendi etkileşim eşiyle kalıcı tehlike içeren bir pratik ilişkisi söz konusu olduğunda sahip olduğu bakış açısında kendisini konumlandırırsa, kişinin kendi öznelliğinin bir bilincinin ortaya çıktığı mekanizmalara dair bir kavrayış yakalayabilir. Yine de bu ödevin yerine getirilmesi, öncelikle çok daha ilkesel bir sorunun yanıtlanmasına bağlıdır: Bir

6 *Age.*, s. 219.

özne nasıl olur da kendi eylemsel ifadelerinin sosyal anlamının bilincine erişebilir? Ne de olsa, "başkasının davranışının denetimi"ni sağlayacak durumda olmak için, bir eyleyenin zaten kendi davranışının ortak davranış durumundaki etkileşim eşi için ne anlama geldiğinin bilgisine sahip olması gerekir. Öz-bilincin gelişmesi karşısında, kişinin kendi davranış tepkilerinin anlamını bilmesinin ortaya çıkması, daha birincil bir fenomendir; demek ki sosyal felsefe öncelikli olarak, insan etkileşiminde sosyal eylemlerin anlamına dair bir bilincin ortaya çıkabildiği mekanizmayı aydınlığa kavuşturmalıdır. Mead'in açıklaması, bir öznenin kendi eylemlerinin özneler-arası anlamını bilmesinin, yalnızca kendi davranış ifadesinin karşı tarafta uyarı olarak tetiklediği aynı tepkiyi kendisinde tetiklemeyi başarabildiğinde meydana geldiği gözleminden yola çıkar: Mimiklerimin bir başkası için ne anlama geldiğini, onun bana verdiği karşılığı aynı zamanda kendimde üretmek yoluyla bilince çıkarabilirim. Ama Mead için, başkasında etkisini gösteren tepki davranışını kişinin kendisinde tetikleyebilme yetisi, yeni bir insan iletişim biçiminin oluşmasının evrimci bir ön koşulu ile bağlıdır: Herder'in ve daha sonra Gehlen'in farketmiş oldukları gibi, anlaşmanın tüm sesli olmayan araçlarından farklı olarak, sesli mimikte, eylemde bulunanın kendi üzerinde de aynı anda ve aynı biçimde, tıpkı karşı tarafta bıraktığı gibi etkide bulunması gibi özgül bir nitelik vardır. "Kişi kendi yüz ifadesinin ya da kendi beden tutumunun başkası için olan anlamını tam hissedemezken, kendi kulaklarıyla aynı sesli mimiği, bu mimiğin kendi hemcinsi için sahip olduğu aynı biçimde alımlar.[7] Bir özne sesli bir mimikle kendi etkileşim eşi üzerinde etki gösteriyorsa, aynı zamanda onun tepkisini de kendi içinde tetikleyebilir, çünkü kendi ifadesi onun için dışarıdan gelen bir uyarıcı olarak alım-

7 Mead, "Der Mechanismus des Sozialen Bewusstseins", *Gesammelte Aufsätze*, 1. cilt, s. 232 vd., burada s. 235.

lanabilir olur. Ama sonuç olarak, bu yolla her diğer dinleyici gibi tepki verebildiği kendi sesli mimiği, onun için hitap ettiği kişiyle aynı anlamı edinir.

Ontogenetik olduğu kadar tür-tarihsel süreçleri de göz önünde bulunduran Mead, bu iletişim odaklı teorik kavrayıştan şimdi insan öz-bilincinin ortaya çıkma koşullarına dair çıkarımlar yapar. Bireysel deneyim sürecinde, kişinin bilincinin ortaya çıkması ile anlamlara dair bilincin geliştirilmesi, ikincisinin belli ölçüde birincisinin yolunu hazırlıyor olması bakımından birbirine bağlıdır: Kişinin, aynı eylemin başkası için sahip olduğu anlamı kendisinde de uyandırma yetisi yoluyla, özneye kendisini aynı zamanda etkileşim eşinin eylemlerinin sosyal bir nesnesi olarak gözlemleme olanağını açar. Kendi sesli mimiğimin algısında kendime tıpkı karşımdakine olduğu gibi tepki vermekle, kendimi, kendime dair bir imge elde edebildiğim ve böylece kendi kimliğimin bilincine erişebildiğim bir merkez dışı (*exzentrisch*) bakış açısında konumlandırırım: "Doğal bir varlık olan insanın kendi kendisini de başkaları gibi uyardığı ve kendi uyarmasına tıpkı başkalarının uyarmasına tepki verdiği gibi tepki verebildiği olgusu, onun davranışına sosyal bir nesne biçimini yerleştirir ve bu nesneden, öznel deneyim olarak adlandırılan şeylerin kendisiyle ilişkilendirilebildiği bir "beni"yi (*mich*) ortaya çıkarmayı başarır."[8]

Mead'in burada, bu birincil öz-ilişkinin sonucunu betimlemek için kullandığı "beni" kavramı, bireyin kendisini yalnızca nesne konumunda bilince getirebildiğini terminolojik olarak açık kılmalıdır; çünkü kendisine tepki verdiğinde bakışa gelen kendi (*das Selbst*), her zaman kendi karşıtının bakış açısından algılanan etkileşim eşidir, ama hiçbir zaman kendi eylemsel ifadelerinin aktüel eyleyen öznesi değildir. Mead "beni"yi, öteki olanın bana dair kafasındaki imgeyi temsil ettiği ve "beni",

8 *Age.*, s. 238.

anlık etkinliğimi de yalnızca hâlihazırda olup bitmiş, geçip gitmiş (*vergangenes*) bir şey olarak hatırında tuttuğu için, tüm aktüel eylemlerimin düzensiz kaynağı olan "ben"den ayırır. "Ben" kavramıyla, eylem sorunlarının yaratıcı çözümü için insan kişiliğinde sorumlu olan, ama bu şekilde kavranarak da asla görüş alanına giremeyen uğrak kastedilir. Elbette bu "ben", kendiliğinden eylemliliğinde yalnızca öznenin kendisine dair etkileşim eşinin bakış açısı üzerinden sahip olduğu bilince öncel olmakla kalmaz; aynı zamanda, "beni"nin içerdiği davranışsal ifadelere de sürekli geri gönderimlerde bulunarak onları yorumlar. Bu yüzden tekil kişinin kişiliğinde, "ben" ve "beni" arasında, diyalog eşleri arasındakiyle kıyaslanabilir ilişki vardır: "Ben" hiçbir zaman bir bilinç nesnesi olarak var olmaz. Ama tam da içsel deneyimimizin konuşmacı karakteri, tam da kendi sohbetimize yanıt verdiğimiz süreç, mimiklere ve bilincimize giren sembollere yanıt veren sahne arkasındaki bir "ben"i ima eder... Kendi kendisinin bilincinde olan, aktüel sosyal pratikte etki eden kimlik, nesnel bir "beni"dir, ya da ilerlemekte olan tepkiler sürecinde bu "beni"lerden çok sayıda vardır. Onlar, hiçbir zaman kendi kendisinin görüş alanına girmeyen, varsayımsal bir "ben"i ima eder."[9]

Öznenin "seyir halindeki tepkiler süreci"nde oluşan "çok sayıdaki beni"ye yapılan göndermeyle, Mead insan kimlik gelişimi incelemelerinin daha sonra alacağı yönü açığa çıkarmış olur. Bu noktaya kadar, onun henüz geniş ölçüde psikolojinin temellerine dair sorularla ilgili çalışmaları, insan bilincinin özneler-arası bir anlayışına erişmesini sağlamıştır: Bir özne, kendi kendisinin bilincini yalnızca, kendi eylemini ikinci bir kişinin sembolik olarak temsil ettiği görüş açısından algılamayı öğrendiği ölçüde edinebilir. Bu tez, Hegel'in tanınma öğre-

9 *Age.*, s. 240.

tisinin doğalcı bir temellendirmesinin ilk adımını, öz-bilincin gelişimini ikinci bir özneye bağlı kılan psişik mekanizmayı bize verebildiği ölçüde atmış olur: Bir birey, salt kendisinin algılayabildiği ifadeler yardımıyla kendi tepkilerini kendi kişiliğinin üretimleri olarak anlamayı öğreneceği şekilde etki edebilecek duruma, ona tepki veren bir etkileşim eşini deneyimlemeden asla ulaşamaz. Deneyimsel bilimlerin araçlarıyla, Mead de genç Hegel gibi ben ile sosyal yaşam arasındaki ilişkiyi tersine çevirir ve ötekinin algılanışının öz-bilincinin gelişimi için önceliğini öne sürer: "Demek ki, böyle bir "beni", insan yaşamının zenginliğini bahşetmek için öteki insanlar kitlesi içine yansıtılıp sonra da oradan çekip çıkarılan, sosyal olana daha öncel bir biçimlenme değildir. O, daha çok, sosyal nesneler alanından, bizim içsel deneyim olarak adlandırdığımız şekilsiz, düzensiz alana gerçekleştirilen bir taşımadır. Bu nesnenin, yani ben kimliğinin düzenlenmesiyle bu materyal düzenlenir ve öz-bilinç diye adlandırılan şeyin formunda bir bireyin kontrolü altına getirilir."[10] Elbette Jena döneminin Hegel'i, kendi tanınma öğretisiyle salt öz-bilincin olanağının açıklanmasına içkin olan amaçtan daha kapsamlı bir amacın peşinden gitmişti; "tanınma" kavramı zaten tam bir açıklıkla şunu işaret etmektedir: Hegel için önemli olan, öznenin kendisi sayesinde kendi kendisinin bir bilincine ulaştığı bilişsel bir etkileşim ilişkisi değil, onun belli bir insan kişisi çeşidi olarak kendi kendisinin normatif bir anlayışına sayesinde vardığı pratik onaylanma biçimleridir. Hegel, kendi "tanınma uğruna mücadele" modeli üzerinde çalışmış olduğu yazıların çerçevesi içinde, her şeyden önce insanın pratik öz-ilişkisinin özneler-arası koşullarıyla ilgilenmiştir. Buna karşılık epistemik öz-ilişkinin gelişimi, temeli üzerinde pratik egonun kim-

10 *Age.*, s. 239.

liğinin gelişebileceği bir ön koşul olmakla birlikte, zorunlu ama yetersiz olan bir ön koşulu ortaya koymaktadır.[11] Mead'in teorisi, Hegel'in tanınma öğretisinin bu çekirdek unsuru için de Hegel'in dilinin doğalcı bir çevirisi için gerekli araçlara sahiptir, çünkü yazıları öz-bilincin özneler-arası bir kavramına giriş yaptıktan sonra, insanın pratik öz-ilişkisinin bir incelemesi yönünde de ilerler. Öznenin ahlâki-pratik kimlik biçimlenmesi, Mead'in öz-bilinç sorunsalı ile ilgili makalesini bitirdikten kısa süre sonra yönelmiş olduğu konudur. Bu konu, onun için "ben" ve "beni" arasındaki ayrımı bireysel gelişimin normatif boyutuna taşıma çabasından ortaya çıkar.

Şimdiye kadar Mead, "beni" kategorisiyle, öznenin kendisini ikinci bir insanın bakış açısından algılamayı öğrenir öğrenmez kendisine dair elde ettiği bilişsel resmi betimlemiştir. Mead, öne sürdüğü sosyal psikolojisinin gelişiminde, etkileşim ilişkilerine dair gözleminin içine ahlâki normlar boyutunu kattığında yeni bir aşamaya ulaşır. Böylece etkileşim eşinin tepkilerinde söz konusu olan yalnızca bilişsel davranış öngörüleri olmayıp normatif beklenti tutumları olduğunda, kişinin nasıl olup da kendisinin "beni"ye sabitlenmiş bir öz-imgeye kavuştuğu sorusu aciliyetini hissettirir. Sorunun bu genişletilmiş formülleştirilmesine dair ilk ipucu, Mead'in öz-bilincin açıklanmasına ayırdığı bir grup makalenin sonuncusunda bulunur. Bu makalenin bir yerinde, mekanizmanın taslağı çizilir ve bu taslağın içinde, bir çocuğun ahlâki yargılamanın yalın biçimlerini nasıl öğrendiği ele alınır: "Böylece bir çocuk, ebeveynlerinden anımsadığı sözcüklerle kendi eylemlerine tepki verdiği zaman kendi davranışını iyi ya da kötü

11 Bu ayrım için krş. Habermas, "Individierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität" *Nachmetaphysisches Denken* içinde, özellikle 217 vd. Habermas burada Ernst Tugendhat'ın bir yorumuyla bağlantı kurar: Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979, Mead'le ilgili olan kısımlar, 11. ve 12. dersler (s. 245 vd., s. 264 vd.)

olarak yargılayabilir."[12] Bu durumda, öznenin kendi etkileşim eşinin rolünü oynayarak kendisine etkide bulunmaya çalıştığı davranış tepkileri, onu çevreleyen kişisel dünyasının normatif beklentilerini kazanır. Ama buna göre, onun ikinci kişinin bakış açısı üzerinden kendisini yönelttiği "beni" de artık bilişsel sorunla başa çıkmanın tarafsız bir modelini temsil edemez. Tersine, özneler-arası çatışmanın çözülmesinde ahlâki modeli cisimleştirir. Sosyal tepki davranışının normatif eylem bağlamlarını içine alacak şekilde genişletilmesiyle, "beni", kişinin kendi kişiliğinin bilişsel bir öz-imgesinden, pratik bir öz-imgesine dönüşür: Kendi etkileşim eşinin normatif bakış açısında kendisini konumlandırmak yoluyla, özne, eşinin ahlâki değerlerini devralır ve onları kendi kendisiyle olan pratik ilişkisine uygular.

Mead vakit kaybetmeden bu temel düşüncesini daha sonraki çalışmalarında insan kimlik biçimlenmesinin açıklaması için bir başlangıç noktası haline getirir. Ona kılavuzluk eden, çocuğun sosyal gelişim sürecinde "beni"nin, adım adım genelleştiği fikridir. Kişilik gelişim mekanizması, öznenin kendi karşıtının normatif bakış açısından kendini kavramayı öğrenmekle ortaya çıkıyorsa, onun etkileşim eşleri çevresinin genişlemesiyle birlikte pratik öz-imgesinin gönderim çerçevesi de adım adım genişlemelidir. Bize "Tin, Kimlik ve Toplum" başlıklı bir ek yazı biçiminde iletilmiş sosyal psikoloji dersinde[13], Mead bu genel gelişim yönünü bilindiği gibi öncelikle çocuksal oyunun iki evresine ayırır: Rol oynama, yani "play" evresinde, çocuk kendi kendisiyle iletişim içindedir. Bu iletişimi, kendi davranışında bütünleyici olarak tepki verebilecek şekilde, somut bir etkileşim eşinin davranışını taklit ederek yapar. Buna karşılık ikinci evre; çekişme, yani "game" evresi

12 Mead, "Die soziale Identität, "*Gesammelte Aufsätze*, Cilt 1, s. 241 vd., burada s. 246.

13 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*.

ise, gelişmekte olan çocuğun işlevsel olarak düzenlenmiş eylem bağlamında kendi rolünü algılayabilmesi için, tüm diğer oyuncuların davranış beklentilerini kendi içinde temsil etmesini gerektirir. Oyunun her iki evresi arasındaki ayrım, çocuğun her birinde kendi içinde öngörmesi beklenen normatif davranış beklentilerinin genellik derecesindeki ayrımla ölçülür: Çocuğun eylemine denetim sağlayan normatif beklentiler olarak yerleşmesi beklenen, birinci durumda o sosyal ilişkide bulunulan öteki önemli kişinin somut davranış kalıbıyken, ikinci durumda, bütün bir grubun sosyal olarak genelleştirilmiş davranış kalıbıdır. Çocuğun oyununun birincisinden ikinci aşamasına geçişte, bu yüzden, büyümekte olan çocuğun pratik öz-imgesine genelleşmiş bir ötekine ait sosyal davranış normları girer: "Oyun (*Spiel*) ile çekişme (*Wettkampf*) arasındaki ayrım, ikincisinde çocuğun diğer tüm katılımcıların tutumuna kendisinde de sahip olması gereğidir. Diğer tüm katılımcıların çocuk tarafından varsayılan tutumları, belli bir birlik oluşturacak şekilde örgütlenir ve bu örgütleme, bireyin tepkisini denetim altında tutar. Beyzbol oyuncusu örneğini daha önce de gündeme getirmiştik. Onun her bir eylemini belirleyen, aynı oyuncuların öngörülebilir eylemleri üzerine varsayımlarıdır. Onun eylemliliği, zamanda onun takımdaki her üye için "bir diğer üye" olması koşulu tarafından denetlenir; en azından bu tutumlar onun kendi özgül tutumlarını etkilediği ölçüde bu böyle olur. Böylece, aynı sürece dâhil olan tüm bu kişilerin tutumlarının bir örgütlenmesi olan bir "öteki"yle karşılaşırız."[14]

Çocuğun oyun davranışındaki dönüşümün sağladığı somut görü materyalinden, Mead insanın toplumsallaşma sürecinin bütününün temeli olması beklenen bir gelişim mekanizmasını damıtarak çıkarsar. Daha dar ve daha geniş ölçekli açıklamalar arasındaki kavramsal bağı, Mead için "genelleşmiş öteki" ka-

14 *Age.*, s. 196.

tegorisi sağlar: Nasıl ki çocuk "game"e olan geçişle kendi davranışına tüm oyuncuların bakış açılarından birleştirmiş olduğu bir kurala göre yön verme yetisi kazanıyorsa, aynı şekilde genel olarak toplumsallaşma süreci de, tüm toplum üyelerinin davranış beklentilerinin genelleşmesinden ortaya çıkan davranış normlarının bir içselleştirilmesi biçiminde gerçekleşir. Her seferinde daha çok sayıdaki etkileşim eşinin normatif beklentilerini kendi içinde, sosyal davranış normlarının tasarımına ulaşacak şekilde genelleştirmeyi öğrenmek yoluyla, kendini çevreleyen dünyanın normatif olarak düzenlenmiş etkileşimlerine katılma yönündeki soyut yetiyi kazanır, çünkü bu içselleştirilmiş normlar ona diğer herkese hangi beklentilerle meşru biçimde yönelebileceğini olduğu kadar, onlara karşı hangi ödevleri yerine getirmesi gerektiğini söyler. "Beni"nin bu sosyal gelişme sürecinde nasıl değiştiği yönündeki soruya geri dönecek olursak, bu şu anlama gelir: Birey, genelleşmiş bir ötekinin bakış açısından kendini iş bölümü temelinde örgütlenmiş bir toplumun üyesi olarak kavramayı öğrenir. "Verili bir sosyal bütünün ya da örgütlenmiş toplumun geniş ölçekli eylemliliğini bu bütüne bağlı ya da bu bütünün içerdiği bireylerin her birisinin deneyimsel alanına yerleştirmek, bireyin kimliğinin tam gelişimi için belirleyici olan temel ya da ön koşuldur. Ait olduğu sosyal grup, örgütlenmiş, iş bölümü üzerinde yükselen sosyal eylemlilikler üzerinden kendini kavrarken, bu grubun tutumlarını ancak işte bu iş bölümü ve sosyal eylemlilikler karşısında geliştirebilirse, o zaman tam bir kimlik geliştirebilir ve bu kimliğe sahip olabilir."[15]

Eğer öznenin, "genelleşmiş öteki"nin sosyal davranış normlarını üstlenmek yoluyla kendi topluluğunun sosyal olarak kabul edilen bir kimliğine ulaşması gerekiyorsa, o halde bu özneler-arası ilişki için "tanınma" kavramını kullanmak akla uygundur: Büyüyen çocuk, kendi etkileşim eşlerini, on-

15 *Age.*, s. 197.

ların normatif tavırlarının içselleştirilmesi yolunda tanıdığı ölçüde, kendi kendisinin onların sosyal işbirliği bağlamının bir üyesi olarak, tanınmış olarak farkına varır. Burada karşılıklı bir tanınma ilişkisinden bahsetmek, Mead'in kendi önerisidir: "Bu, topluluk içinde varlığını sürdürebilen, toplulukta başkalarını tanıdığı ölçüde tanınan kimliktir."[16] Mead'in açıklamaları bu bağlamda Hegel'in "tanınma" kavramıyla kastetmiş olduğuna, her iki yazarın aynı kavramı kullanmasından kaynaklanan basit bir uyuşmanın tahmin ettireceğinden daha da fazla yaklaşır. Diğer bir deyişle, o da tıpkı Hegel gibi, kişinin kendi kendisine dair sahip olduğu, genelleşmiş ötekinin bakış açısından kavramayı öğrendiği öz-anlayışı, bir tüzel kişinin öz-anlayışı olarak anlamaktadır. Toplumun işbirliği bağlamını düzenleyen sosyal normların üstlenilmesiyle, gelişen birey yalnızca toplum üyelerine karşı hangi ödevleri yerine getirmesi gerektiğini deneyimlemekle kalmaz, bunun da ötesinde, kendi belirli taleplerinin meşru biçimde saygı göreceğini hesaba katabileceği şekilde, haklar konusunda da bir farkındalık edinir: Haklar belli ölçüde, genelleşmiş ötekinin yerine getireceğinden emin olabildiğim bireysel taleplerdir. Bu ölçüde, böyle hakların sosyal dağılımında, bir öznenin kendisini kendi topluluğunun tamamıyla kabul edilmiş bir üyesi olarak kavrayıp kavrayamayacağı belirlenir. Bu yüzden, bu haklara pratik egonun biçimlenme sürecinde özellikle önemli bir rol düşer: "Eğer kişi topluluk içinde kendi malını korumak istiyorsa, bu topluluğun bir üyesi olmak çok önemlidir, çünkü böylece o kişi diğerlerinin tutumunu üstlenerek kendi haklarının tanınmasını güvence altına alır... Böylece bir konum elde edilir ve topluluğun bir üyesi olma itibarı kazanılır."[17]

---

16 *Age.*, s. 240.

17 *Age.*, s. 242 vd.; Mead'in, tanınma teorisine dayalı hukuk kavramı için krş. George Herbert Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, 1972, s. 21 vd.

Mead burada, öznenin, hakların ona verilmesiyle topluluğun bir üyesi olarak tanındığı noktada kendisini sahibi olarak gördüğü "itibar"dan *(Würde)* tesadüfen bahsediyor değildir, çünkü tanınma deneyimine, pratik öz-ilişkinin –bireyin içinde kendi kimliğinin sosyal değerinden emin olabildiği– bir kipinin karşılık geldiği yönündeki sistematik iddia, "itibar" ifadesi ile örtük olarak bağlıdır. Kişinin kendi değerinin böyle bir bilincini betimlemek için Mead'in seçtiği genel kavram, "öz-saygı"dır (*Selbstachtung*). Bununla, bir bireyin, kendi topluluğunun üyeleri tarafından belli bir tür kişi olarak tanındığında edinebildiği, kendi kendisine karşı aldığı olumlayıcı tavır kastedilir. Dolayısıyla, öz-saygının derecesi öznenin kendi etkileşim eşi yoluyla onay bulduğu özelliklerin ya da yetilerin bireyselleştirildiği ölçüye bağlıdır. Her insan, haklar yoluyla diğer tüm topluluk üyelerinin zorunlu olarak onunla paylaştığı özellikler üzerinden kendi kendisinin tanınmış olarak farkına varır. Bu nedenle, haklar Mead'e göre öz-saygı için oldukça sağlam, ama çok da genel bir zemin ortaya koyar: "Kendi içsel bilincimize geri gidip onu kavramak ve öz-saygımızın sürdürülmesinin neye bağlı olduğunu araştırmak çok ilginçtir. Elbette derin ve sağlam temeller vardır. Kişi sözünü tutar, ödevlerini yerine getirir. Bu, zaten öz-saygı için bir temel verir. Ancak yine de burada söz konusu olan, topluluğumuzun çoğu üyesinin sahip olması gereken özelliklerdir. Zaman zaman hepimiz hataya düşeriz, ama bütünde bakıldığında, büyük ölçüde ve bütün olarak sözümüzde dururuz. Biz, bir topluluğa ait durumdayız ve öz-saygımız, kendi kendimizi öz-bilinçli vatandaşlar olarak görmemize bağlıdır."[18]

Bu noktaya kadar Mead'in pratik kimlik biçimlenmesini yeniden inşası, hâlâ genç Hegel'in tanınma öğretisinin sosyal psikolojik olarak daha fazla netleştirilmiş bir yorumu şeklin-

18 *Age.*, s. 248 vd. (Burada "Selbstrespekt" ifadesini "Selbstachtung" ile değiştirerek Almanca çeviriyi de düzeltmiş oldum).

de anlaşılabilir. Elbette "Tin, Kimlik ve Toplum"da, karşılıklı tanınmanın Hegel'in kendi romantik "sevgi" kavramıyla karakterize etmeye çalışmış olduğu gibi bir aşamasına dair hiçbir ipucu yoktur. Bu, Mead'in açıklamalarında öz-saygının, kişinin kendi yetilerine duygusal bir güvenin geliştirilmesiyle verilen o son derece yalın biçiminin dışarıda bırakılmasının nedeni olabilir.[19] Ancak Hegel'in kendi gelişim modelinde ikinci bir aşama olarak "hukuk" üst kavramı altında öne sürdüğü tanınma ilişkisi bakımından "genelleşmiş öteki" kavramı yalnızca Hegel'in teorisini tamamlamakla kalmaz, ona aynı zamanda olgusal bir derinlik de kazandırır: Kendi kendini karşılıklı biçimde tüzel olarak tanımak, her iki öznenin de, toplumlarında özneler-arası olarak tanınmış normlarında cisimleşmiş olan toplu istenci kontrollü olarak kendi eylemlerine dâhil etmesi anlamına gelir. "Genelleşmiş öteki"nin normatif bakış açısının ortaklaşa halde üstlenilmesiyle, etkileşim eşleri karşılıklı olarak hangi ödevleri öteki kişiye karşı gözetmek durumunda olduklarını bilirler. Bu doğrultuda, tersinden düşünülürse, her iki taraf da karşısındakini, yerine getirilmesi açısından karşısındakine karşı kendisini normatif olarak yükümlü gördüğü bireysel taleplerin taşıyıcısı olarak kavrayabilir. Topluluğun üyeleri tarafından tüzel bir kişi olarak tanınma deneyimi, tekil özne için kendi kendisine karşı olumlayıcı bir tavır alabilmesi anlamına gelir, çünkü diğer taraftan bakarsak, bu üyeler onun haklarına saygı gösterme yükümlülüğü üzerinden kendilerinin farkında olmak yoluyla ona, ahlâki olarak sorumlu bir eyleyenin özelliklerini atfeder. Ancak özne bununla bağlantılı olan tüm yetilerini mecburen diğer tüm vatandaşlarla paylaştığından, tüzel kişi olarak kendisini, etkileşim eşlerinin özelliklerinden ayırt edebildiği kendi özellikleriyle henüz tam

19 Eğer buna karşılık gelen bir yerde kendisini doğru anlıyorsam, Ernst Tugendhat da Mead yorumunda bu hataya gönderme yapıyor: Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, s. 275.

anlamıyla olumlayıcı olarak ilişkilendiremez. Bunu yapması için, karşılıklı tanınmanın, tek tek her kişiye sadece kendi topluluğunun üyesi olarak değil, aynı zamanda yaşam-öyküsel bakımdan bireyselleşmiş özne olarak da onay sağlayan biçimine ihtiyaç duyar. Hegel ile Mead, bir topluluğun vatandaşları arasındaki bireysel farklılıkları olumlayıcı biçimde dile getirmediği ölçüde, hukuki tanınma ilişkisinin eksik kaldığı konusunda uzlaşır.

Elbette Mead kimlik biçimlenmesinin incelemesine "ben"in yaratıcı potansiyelini dahil ettiği noktada, Hegel'le paylaştığı referans çerçevesinin dışına çıkar. Böylece giriştiği tematik genişleme, Hegelci program açısından, tanınma hareketinin temeline, sonradan onun içsel dinamiğini açıklanabilir kılan psikolojik gücün yerleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Mead şimdiye kadar pratik öz-ilişkinin gelişimini yalnızca, tekil öznenin, olgunlaşma sürecinde sürekli olarak büyüyen bir etkileşim eşleri çemberiyle temasa girdiğinde, "beni"sinde hangi değişikliklerin ortaya çıktığı yönündeki bakış açısı altında incelemiştir. Buna karşılık "ben"i, yani olduğu gibi bilişsel olarak kavranamayan, kendiliğinden tepki biçimlenmelerinin modelini, geçici olarak analizinin çerçevesi dışında bırakmıştır. Ancak ahlâki öznenin biçimlenme sürecinde ne olup bittiğine yönelik tam bir açıklama, bizlerin günlük yaşam eylemlerimizde sosyal ödevlere alışılagelmiş biçimde tepki vermemizi sağlayan normatif davranış kontrolünün yönünün dışına çıkan ve aynı zamanda yaratıcı olan sapmaların da dikkate alınmasını içerir: "Ben", "beni"nin karşısında durur. Bireyin yalnızca hakları değil, aynı zamanda ödevleri de vardır; o yalnızca bir vatandaş, bir topluluğun bir üyesi değildir, aynı zamanda bu topluluğa tepki vererek onu değiştirmektedir ve mesela mimik iletişiminde görmüş olduğumuz gibi, bunu tepkileri yoluyla gerçekleştirmektedir. "Ben", bireyin onun deneyiminde sosyal tutumun ona göründüğü haliyle, o sosyal tutuma verdiği tepkidir. Dolayısıyla, onun bu

örgütlenmiş tutuma verdiği tepkiler, bu tutumu değiştirir."[20] Günlük yaşamdaki eylemlerimizle şekillenen pratik kendiliğindenlik, bir "ben"in performanslarına geri gider ve bu "ben", bilinç-dışı bir güç olarak bilişsel öz-ilişki durumundaki gibi, "beni"nin karşısında konumlanmıştır: "Beni", kendileri yoluyla bir öznenin sosyal beklentilere göre kendi davranışını kontrol ettiği sosyal normlara ev sahipliği yaparken, "ben", sosyal meydan okumalar karşısındaki istenç dışı tepkilerde dile getirilebilen tüm içsel itkilerin toplanma alanıdır. Ancak tıpkı öz-bilginin "ben"i gibi, pratik kimlik biçimlenmesinin "ben"i de, kendisini olduğu gibi, derinlemesine görmemize izin vermez, çünkü kendiliğinden eylem ifadelerinde ele aldığımız şeyin, yalnızca normatif olarak talep edilmiş davranış kalıplarından sapma olarak kendini bilgiye veren kısmını bilebiliriz. Bu yüzden *Tin, Kimlik ve Toplum* içinde karşılaşılan "ben" kavramında, devamlı olarak belirsiz ve bulanık bir şey vardır; ama bu, iyi gerekçelerle vardır. "Ben" kavramı, kişinin kendisinin toplum öncesi itki doğasından mı, yaratıcı imgeleminden mi, yoksa ahlâki duyarlılığından mı kaynaklandığının kendilerine bakarak anlaşılamadığı iç itkilerin bir ani taşkınlık deneyimini ifade eder. Mead'in konuyu William James'e bağlarken söylediği gibi, onun "ben" kavramıyla yapmak istediği, psişik enerjilerin, her özneyi henüz tüketilmemiş çok sayıdaki kimlik olanaklarıyla donatan bir rezervuarına dikkatimizi çekmektir. "William James'in memnuniyetle gönderme yaptığı, özümüzdeki olanaklar, bu enerjiler, bize kendi dolaysız mevcudiyetimizin ötesinde yatan kimlik olanakları sunar. Onların nasıl ortaya çıktığını bilmiyoruz. Belli bir anlamda, onlar bizim –kavrayabildiğimiz ölçüde– sahip olabildiğimiz en büyüleyici içeriklerdir."[21]

---

20 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, s. 240.
21 *Age.*, s. 248.

Şimdi eğer "ben"in bu yaratıcı tepki potansiyeli "beni"nin psişik karşıt unsuru olarak kavranırsa, ahlâki kimlik biçimlenmesinde "genelleşmiş öteki"nin bakış açısının salt içselleştirilmesinin, bu konuda söylenecek son söz olmadığı hemen ortaya çıkar. Bunun yerine, özne devamlı olarak tekrar ve tekrar kendi sosyal çevresinin özneler-arası tanınmış normlarıyla kendi uzlaşmaz taleplerinin taşkınlığını, "beni"si tereddüte düşecek düzeyde hisseder. İşte "ben" ile "beni" arasındaki bu içsel sürtünme, Mead için bireylerin olduğu kadar toplumların da ahlâki gelişimini açıklayabilmesi gereken çatışmanın temelini sunar: "Beni", söz konusu olan topluluğu temsil ederek geleneksel normları cisimleştirken, kendi "ben"inin itkiselliği ve yaratıcılığına sosyal bir ifade kazandırabilmek için öznenin kendisi bu normları sürekli genişletmeye çalışmak zorunda kalır. Mead, pratik öz-ilişkinin içine, özne ile sosyal çevresi arasında ahlâki bir çatışmayla sonuçlanmak zorunda olan bir gerilim yerleştirir. Bu gerilim, içselleştirilmiş toplu istenç ile bireyleşme talepleri arasındadır. Diğer bir deyişle, içeriden taşkınlık yapan talepleri pratik olarak eyleme dökebilmek için, ilkece diğer tüm toplum üyelerinin rızası gerekir, çünkü onların toplu istenci kişinin kendi eylemini içselleşmiş norm olarak denetlemektedir. "Beni"nin varlığı, özneyi kendi "ben"inin çıkarları uğruna yeni sosyal tanınma biçimleri için savaşmaya zorunlu bırakan şeydir.

Mead öncelikle bu tür ahlâki çatışmaların yapısını, yerine getirilmesi bireysel hakların bir genişletilmesini gerektiren içsel taleplerle ilgili örneklerin yardımıyla açıklığa kavuşturur. Bu çıkış noktasının seçimi, kimlik biçimlenmesinin aşamalarını ya da boyutlarını birbirinden ayırt edip etmemesi gerektiğinin ilk bakışta belli olmadığı örtük bir ayrıma dayanmaktadır: "Ben"in talepleri, giderilme yolları bakımından, ya bireysel özerkliğin alanına ya da kişisel kendini gerçekleştirme alanına

atfedilebilecek olmakla dışarıdan onları birbirlerinden ayırt etmemize izin verirler. Birinci durumda "yasaların verdiği özgürlük" söz konusuyken, ikinci durumda buna karşın önemli olan "kimliğin gerçekleştirilmesi"dir. Şimdilik bu şekilde elde ettiğimiz ayrımda bizi şu haliyle ilgilendiren bir şey henüz yoktur; burada önemli olan yalnızca Mead'in açıklamasının öncelikle "ben" taleplerinin birinci sınıfından işe koyuluyor olduğu olgusudur. Demek ki, Mead'in göz önünde bulundurduğu, bir öznenin kendi içinde, sosyal çevresinin katı normlarının onun gerçekleştirmesini engellediği eylem itkilerini hissettiği durumlardır. Mead'e göre, bu tür durumlara özgü olan, bu durumların, onlarla karşılaşan bireyin kendi ahlâki çatışmasının etken bir çözümüne yalnızca özgül bir idealleştirme performansı yoluyla izin veriyor olmasıdır: Kişi, eğer kendi "ben"inin taleplerini gerçekleştirmek istiyorsa, kişilere bu taleplere karşılık düşen arzunun doyurulmasına yönelik bir talepte bulunabilme olanağının atfedildiği bir topluluğu öngörebilmelidir. Bu kaçınılmazdır, çünkü kişi özneler-arası olarak kabul edilmiş normlardan şüphelenmekle, daha önce kendi eylemini kendisi karşısında meşrulaştırabildiği içsel diyalog eşini yitirmiş olur: Var olan topluluğa ait "genelleşmiş öteki"nin yerine bu yüzden bireysel taleplerin muhtemelen onay bulacağı bir gelecek toplumunun genelleşmiş ötekisi geçmek zorundadır. Bu anlamda, daha fazla eylem özgürlüğünü pratik olarak amaçlamak, hakların daha genişletilmiş bir tanınmasının, karşıt-olgusal olarak temel alınmasına bağlıdır: "Talep, uzlaşımlardan, yasalardan özgürleşme talebidir. Elbette böyle bir durum, ancak bireyin, deyim yerindeyse, dar ve sınırlandırılmış bir toplumdan daha engin bir topluma yönelebildiği yerde mümkündür. Bir toplumun daha engin olması, mantıksal olarak, o toplumun daha az sınırlandırılmış haklar içerdiği anlamına gelmektedir. Kişi, içinde hakların kamu tarafından tanınmasının bir yükümlülük olduğu bir toplum

için hiçbir şey ifade etmeyen katı geleneklerden yüz çevirir ve başkalarına yönelir. Bu yönelimi, bu kişinin kendi yönelimine tepki verecek olan örgütlenmiş bir ötekiler grubunun var olduğu ön kabulü ile gerçekleştirir; bu tepki gelecek kuşaklara yöneliyor olsa bile."[22]

Mead'in söylediği gibi, özne kendini var olan toplu istencin bakış açısı yerine, genişletilmiş bir hukuka sahip bir topluluğun bakış açısında konumlandırdığı zaman "kendini ortaya koyma" (*Selbstbehauptung*), yani sosyal çevresi karşısında kendi "ben"inin taleplerinin savunusu durumunda olabilir. Kendi içinde ayakları üzerinde yükselttiği ideal "beni", ona toplulukla olan ahlâki yol ayrımına rağmen, normalde eksik olduğunda kişisel kimliğini sürdüremeyeceği özneler-arası tanınmayı sağlar. Ancak "ben"in itkiselliği dindirilebilecek bir şey olmadığı için, onunla birlikte bir normatif idealleştirme boyutu, tüm sosyal pratiğin içine girer: Özneler, kendiliğinden yaşantıladıkları taleplerini savunurken sürekli olarak yeniden ve yeniden karşıt-olgusal olarak temellendirilmiş, yerleşik tanınma ilişkilerine oranla onları daha çok özgürlük haklarıyla donatan bir topluluğun onayını güvence altına almaktan başka bir şey yapamazlar. Mead için, sosyal yaşam sürecini sürekli bir normatif idealler ağı ile saran çok sayıdaki bu ahlâki sapma, belli ölçüde, toplumun gelişim sürecini devamlı olarak oluşturan hareketi ortaya çıkarır: "Bu, toplumun kendi kendisini ileriye doğru geliştirmesinin tarzıdır; birinin bir şeyi amaçladığı zaman ortaya çıkan türden karşılıklı etkileşimler yoluyla olur. Sosyal sistemimizi bazı bakımlardan sürekli olarak değiştiririz ve bunu zekice yaparız, çünkü düşünebilme özelliğimiz vardır."[23]

Bu tez, şaşırtıcı biçimde, sosyal gelişimin Hegelci "tanınma uğruna mücadele" fikrine sosyal psikolojik bir temel kazandıran bir kavrayış için gereken teorik anahtarı içermektedir.

---

22 *Age.*, s. 243.
23 *Age.*, s. 211.

Mead "ben"in kesintisiz taşkınlıkları ile sosyal yaşam süreci arasına, çok sayıdaki ahlâki sapmaları bir tarihsel güç toplamı olarak bir araya toplamak yoluyla sistematik bir bağ yerleştirir: Her tarihsel dönemde, ilerlemiş tanınma ilişkilerine yönelik bireysel beklentiler yeniden ve yeniden normatif taleplerin bir sistemini oluşturacak şekilde birikir. Bunun sonucunda sosyal gelişim bir bütün olarak, ileri düzeye doğru gelişen bir bireyselleşme sürecine kalıcı uyum göstermeye zorlanmış olur. Dolayısıyla, özneler, yerine getirilen sosyal reformlardan sonra bile kendi "ben"lerinin taleplerini, ancak ve ancak daha büyük özgürlük alanı bahşeden bir topluluk beklentisiyle savunabilecekleri için, sonuç olarak normatif ideallerin bir zincirleme olaylar dizisi ortaya çıkar ve bu, kişisel özerkliğin gelişimine işaret eden bir tarihsel olaylar dizisidir. Mead'in söylediği gibi, uygarlaşma süreci, aynı zamanda toplu olarak da öngörülen bu gelişim kalıbının baskısı altında, "bireyselliğin özgürleşmesi" eğilimine sahiptir: "İlkel ve uygar bir insan toplumunun arasındaki farklardan birisi, ilkel toplumda düşünme ve davranma bakımından tekil kimliğin, o sırada hüküm süren sosyal grupça geliştirilmiş, örgütlenmiş sosyal eylemliliğin genel kalıbı tarafından uygarlaşmış topluma oranla çok daha fazla belirleniyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, ilkel insan toplumu bireysellik için –toplum içinde, tekil kimlik açısından özgün, kendine özgü ya da yaratıcı düşünme ve davranış için– çok daha az bir alan sunar. Aslında uygarlaşmış toplumun, ilkel toplumdan çıkarak gelişmesi, kendi varlığını, büyük ölçüde bireysel kimliğin ve onun davranışının ilerici sosyal özgürleşmesine ve sosyal sürecin bunun sonucunda ortaya çıkan ve bu özgürlük tarafından olanaklı hale getirilen değiştirilmesi ve işlenmesine borçludur."[24]

Hegel'in "ortak istencin" biçimlenme sürecini kavradığı

24 *Age.*, s. 265 vd.

gibi, Mead de toplumların ahlâki gelişimini, hukuki tanınmanın içerik bakımından adım adım genişletilmesi süreci olarak kavrar. Her iki düşünür de, bireysellik potansiyelinin tarihsel bakımdan ancak hukuki olarak verilmiş özgürlük alanlarında bir artış yoluyla serbestlenebileceği konusunda hemfikirdir. Hegel gibi, Mead de bu yönlendirilmiş değişikliklerin itici gücünü bir mücadelede görür: Bu mücadele yoluyla özneler onlara özneler-arası olarak vatandaşlık yoluyla sunulmuş hakların kapsamını sürekli olarak genişletmeye ve bu ölçüde, kendi kişisel özerkliklerini arttırmaya çalışırlar. Bireyselliğin tarihsel özgürleşmesi bu yüzden her iki düşünür için de tanınma uğruna uzun soluklu bir mücadele olarak ortaya çıkar. Ancak Hegel'den farklı olarak Mead bu gelişim sürecini güdüleyen temelleri saydam kılan bir açıklama sunabilmektedir: "Tanınma hareketi"ni yeniden ve yeniden etkinleştiren güçler, "ben"in kontrol edilemez tabakalarını sergiler. Bu tabakalar, "genelleşmiş öteki"nin onayını kazanıyorsa, kendi kendini özgürce ve baskı altında olmadan ifade edebilir. Özneler kendi "ben"lerinin baskısı altında "genelleşmiş öteki"nde cisimleşen normları sürekli esnetmeye zorlandıklarından, hukuki tanınma ilişkilerinin genişlemesi amacıyla girişimde bulunmak için belli ölçüde psikolojik bir zorunluluk duyarlar. Böyle bir "topluluğun zenginleşmesi" uğruna verilen ortaklaşa çabadan ortaya çıkan sosyal pratik, Mead için sosyal psikolojide "tanınma uğruna mücadele" anlamına gelebilecek şeydir.

Mead'in, derslerinde geçmiş zamanların sosyal kargaşalarından bahsettiği yerlerdeki yaklaşımından, toplum teorisine dair bu tür sonuçlar çıkarmakta tereddüt etmediği fark edilir. Örnekleri genelde sosyal toplulukların normatif olarak genişletilmiş kavramlarının sosyal hareketlerin motivasyon çekirdeğine dönüşebildikleri tarihsel durumlarla ilgilidir: "Tanınma uğruna mücadele", içinde karizmatik donanımlı kişiliklerin onları çevreleyen sosyal dünyanın "genelleşmiş öteki"sini,

kendi çağdaşlarının sezgisel beklentileriyle uzlaşacak bir tarzda ilerletebildikleri ahlâki fikirlerden yola çıkar. Böyle zihinsel yenilikler daha büyük grupların bilincini etkiler etkilemez, kurumsallaşmış düzeni sorgulayan, genişletilmiş hak taleplerinin tanınması uğruna sürdürülen bir mücadele ortaya çıkmak zorunda kalacaktır. Mead, kendi tezini tarihsel olarak daha somut kılmak için İsa'nın sosyal-devrimci etkisini özellikle vurgulayarak gündeme getirir: "Büyük insanlar, topluluk içinde oynadıkları rolle o topluluğu değiştiren insanlardı. Topluluğu zenginleştirip genişletmişlerdi. Tarihin büyük dini kişilikleri, kendi rolleriyle topluluğun olanaklı boyutlarını genişletmiştir. İsa, komşu üzerine alegorilerinde topluluk kavramını, aile örneği üzerinden genelleştirmiştir. Topluluk dışındaki insan da, topluluğa karşı bu genelleştirilmiş aile tavrını alabilir. Böylece İsa, onunla bağlantılı bireyleri kendi topluluğunun, evrensel din topluluğunun üyeleri yapar."[25]

Ancak bu örnek, aynı zamanda Mead'in birbirinden çok farklı iki süreci sosyal olarak uğruna mücadele edilen genişleme fikriyle bağladığını gösterir. Kavram bir yandan bir topluluğun her üyesinin, ona ayrılmış olan hakların genişletilmesi yoluyla kişisel özerklik bakımından güçlendiği süreci kavrar. Demek ki topluluk, içindeki bireysel özgür oyun alanlarının boyutunun artması bakımından, özgürlük olgusu anlamında "genişler". Ancak aynı kavram, diğer yandan içinde belli bir toplulukta var olan hakların hep daha geniş bir kişiler çevresine doğru taşındığı süreci de kastetmektedir. Alıntılanan örnekte resmedilen durumda, topluluk, sayıca gitgide artan öznelerin, hukuk taleplerinin tanınarak topluluğa katılacağı şekilde, sosyal anlamda da "genişler". Mead sosyal normların genelleştirilmesi ile bireysel özgürlük haklarının genişletilmesi arasında yeterince açık bir ayrım yapmaz. Bu durum, tıpkı Hegel'in yaptığı gibi tanınma

25 *Age.*, s. 260 vd.

teorisi açısından öne sürmeye çalıştığı sosyal hukuk ilişkisi kavramının uygulanabilirliğini kısıtlar.

Ancak Mead'e karşın Hegel erken dönem yazılarında sevgi ilişkisini yalnızca tanınmanın bir ilk aşaması olarak hukuk ilişkisine göre öncelikli bir yere koymakla yetinmez, aynı zamanda bu ilişkiden bir kez daha, tekil öznenin bireysel özgüllüğünün onaya kavuşmasının gerektiği başka bir tanınma ilişkisini daha ayırt eder. Bu ayrımla kastedilen şey, Mead'in sosyal psikolojisinde, çalışmasının çerçevesine "ben" taleplerinin sınıfını dâhil ettiği yerde teorik bir karşılık bulur. Mead bu ben-talepleri sınıfını daha önce oraya kadar ele alınmış olan talep tiplerinden kategorik olarak ayırmamıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu taleplerde söz konusu olması gereken, "ben"in itkileridir; bu itkilerin de doyurulması kişisel özerkliğin gelişim koşuluna değil de, bireysel kendini gerçekleştirme fırsatlarının yarattığı ön koşula bağlıdır. Mead bu ikinci sınıf taleplerle pratik kimlik biçimlenmesinin bir boyutunu ya da bir aşamasını betimlemek isteyip istemediği sorusunun ucunu açık bırakır. Ancak her halükarda şu noktadan yola çıkıyor gibi gözükmektedir: Bir özne kendisini yalnızca yalın bir biçimde bir topluluğun üyesi olarak tanıyabiliyorsa, böyle talepler bir şekilde sahneye çıkabilir. Mead'in belirttiği gibi, "Ama bu bize yetmez, çünkü kendimizi diğer kişilerden olan farklarımız üzerinden de tanımak isteriz. Elbette bu farklı olmayı bizim için mümkün kılan belli bir ekonomik ve sosyal statüye sahibizdir... Kendimize, dil ve moda alışkanlıklarından, daha güçlü bir bellekten, ondan bundan destek buluruz –ama kendisinden destek bulduğumuz, hep kendimizi başka insanlara karşı avantajlı olmamız üzerinden ayırt ettiğimiz bir şeydir."[26]

Mead, insanların bireysel özgüllük bilincine ulaşabilmek için kendini diğer tüm etkileşim eşlerinden ayırmaya yöne-

26 *Age.*, s. 249.

lik itkilerini hesaba katar. Bu tür itkilerin giderilmesi, hukuki tanınma ilişkisinin genişlemesinde verili olanlardan başka ön koşullara bağlı olduğundan, bu itkileri bağımsız bir "ben"-talepleri sınıfına sokar. Ancak Mead'in burada hemen vurguladığı gibi, kendini gerçekleştirme yönündeki dürtü bile, belirli bir tanınma biçimi koşuluna bağlıdır. "Söz konusu olan sosyal bir kimlik olduğu için, başkalarıyla olan ilişkide gerçekleştirilir. Ona atfedilmiş olduğunu memnuniyetle görmek istediğimiz değeri gerçekten edinmesi için, başkaları tarafından tanınmış olmak zorundadır."[27]

Kendini gerçekleştirmekten Mead'in anladığı, bir öznenin sosyal çevresi için kendine özgü değeri olduğuna ikna olduğu yeti ve özellikler geliştirdiği süreçtir ve özne, bu yeti ve özelliklerin sosyal çevresi için değerli olduğuna ancak kendi etkileşim eşlerinin bu yeti ve özellikleri tanıyan tepkileri sayesinde ikna olabilir. Böyle bir öznenin kendisine bağlı olduğu bu tür bir onay, öznenin normatif olarak düzenlenmiş hakların ve ödevlerin taşıyıcısı olarak bulduğu onaylar ile aynı olamaz, çünkü ona tüzel kişi olarak atfedilmiş olan özellikler, topluluğunun diğer tüm üyelerince paylaşılır. Kendini gerçekleştirmenin "beni"si, salt tüzel kişide olduğu gibi normatif davranış denetiminin bir vesilesi değildir ve bir özne onu hep daha geniş bir etkileşim eşi çemberinin ahlâki beklenti tutumlarını üstlenmeyi öğrenme yoluyla da kazanmaz. Tüzel kişi, olsa olsa, böyle bir "genelleşmiş öteki"yi içselleştirerek kendisine karşı edindiği bakış açısından tek bir şeyi kavrayabilir. Kavradığı şey, yalnızca tıpkı diğer tüm topluluk üyelerine atfedildiği gibi, onun da toplum içinde ahlâki olarak sorumlu tutulabilir bir eyleyicinin özelliklerinin atfedildiği herhangi bir kişi olduğudur. Bu hukuktaki bireysel özerkliğe ait olan "beni"nin tersine, bireysel kendini gerçekleştirmenin "beni"si

27 *Age.*, s. 248.

ise kendisini, kendine özgü ve temsil edilemez kişilik olarak anlayabilmeyi arzular. Bu ölçüde, Mead, bu yeni olgu ile etik anlamdaki kendi kendini bilmenin bir aracını kastediyor olmalıdır; bir toplumun değer kanılarını içeren bir araçtır bu. Bu aracın ışığı altında, bir özne kendisini bireysel yetilerinin sosyal anlamı bakımından güvence altına alır.

Eğer bireysel kendini gerçekleştirme bu anlamda, değerlendirmede bulunan bir "beni"nin varoluşuna bağlıysa, o halde Mead'in araştırmasının bir sonraki adımında bu "beni"nin tekil öznede ortaya çıkışını, ahlâki "beni"yi analiz ederken gösterdiği özenle ele alması gerekir. Etik olarak kendi kendini bilme olayı da, sosyal etkileşim eşlerinden oluşan çevre olgunlaşan çocuklar için genişlediği ölçüde, bir evrenselleşme sürecinden geçmelidir: Öncelikle çocuğun somut ötekilerin ona olan duygusal ilgisi üzerinden deneyimlediği değer verilme hali, bireye kendi bireysel olarak seçilmiş yaşam yolunda özneler-arası bir onay sağlayan bir tanınma ilişkisine yerini bırakarak kaybolmalıdır. Böyle etik bir destek verebilen bir "beni"ye ulaşabilmek için, her özne kendi etkileşim eşlerinin hepsinin değer kanılarını, topluluğunun kolektif amaçlarının soyut bir tasarımını kazanacak ölçüde genelleştirmeyi öğrenmelidir; çünkü yalnızca bu ortaklaşa paylaşılan değerlerin ufkunda sosyal yaşama kendine özgü olarak tanınmış bir katkı getirmek yoluyla kendisini diğer herkesten ayırt eden bir kişi olarak kavrayabilir. Mead eğer böylece özetlemiş olduğumuz araştırma görevlerinin peşinden gerçekten gitmiş olsaydı, çok geçmeden genç Hegel'in karşılaşmış ve etik-yaşam kavramıyla çözmeye çalışmış olduğu sosyal-felsefi sorunla yüzleşmek zorunda kalacaktı: Hegel'in karşılıklı tanınmanın üçüncü, etik bir ilişkisi olarak tanımlamak istediği şey, Mead açısından şu soruya bir yanıt olarak görülebilir: Kendi toplumunun özneler-arası değerler sisteminde özne kendisini özgül yetileri açı-

sından tanınmamış hissettiğinde, karşıt-olgusal olarak hangi varsayımsal muhataba yönelmesi gerekir?[28] "Genelleştirilmiş öteki", tanınmamış olduklarının farkında olan kendini gerçekleştirme öznelerinin idealleştirmiş oldukları beklentilerini incelemiş olsaydı Mead için etik bir kavram olarak da erişilebilir olurdu, ancak Mead bu şansı kullanmamıştır. Böylece, etik bir "genelleştirilmiş öteki" kavramı, Hegel'in etik-yaşam kavramıyla aynı ödevi paylaşırdı: Bu ödev, kendini diğer herkesten özgül özellikler ya da yetiler yoluyla ayırt eden bir kişi olarak her öznenin, içinde kendisinin onaylanmış olarak farkına vardığı, karşılıklı tanınmanın bir ilişkisini betimleme ödevidir.

Ancak Mead bireysel kendini gerçekleştirme sürecinin ortaya çıkarmak zorunda olduğu soruların izini kendi dersi çerçevesinde sürmemiştir. "Ben"–itkilerinin ele aldığımız sınıfıyla ilgilendiği paragrafta, günlük yaşamda "üstünlük duygusu"na dair izlenimlere çok az sayıda ve sistematik olmayan göndermeler bulunur. Bu yüzden Mead, neden "kendini" gerçekleştirmenin, öznenin kişisel özerklik kazanma sürecine içkin olan, başka bir "genelleşmiş öteki" ideali beklentisini zorunlu kıldığı konusunda bir açıklığa ulaşamamıştır. Mesele, hakların özneler-arası dağıtımı olmaktan çıkıp her tekilin bireysel özgüllüğü olduğu noktada, karşılıklı tanınmanın hangi biçimi alması gerektiği sorusu, Mead'in düşünce alanı dışında kalır. Yalnızca tek bir yerde Mead bu genel çekinceyi kırar ve bireylere kendi özgül yetileri bakımından başarıyla tanınma sağlama olanağını atfetmiş olduğu sosyal ilişkiye dair bir görüş sunar: Bu probleme bir yanıt olarak Mead, işlevsel bir iş

28 Böylece Mead'den bugün yaygınlaşmış olan, Hegel'in etik-yaşam kavramıyla normatif bir toplum teorisinin ödevlerinin üzerini romantik bir yaklaşımla örttüğü yönündeki anlayışa karşı bir argüman elde etmiş oluyoruz. Bu anlamda, krş: Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, 1987, s. 93 vd. Hegelci etik-yaşam kavramının en iyi savunusunu bugünlerde ortaya koyan benim gözümde Charles Taylor'ın onu günümüze uyarlayan çalışmasıdır: *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979, özellikle bölüm 2.8.

performansı modelini öne sürer. Bu öneri, her şeyden önce güçlüklerin çok yönlülüğünü görünür kıldığı için ilgi çekicidir: "Kişi eğer gerçek bir üstünlüğe sahipse, kesin bir işlevin yerine getirilmesinde temellenen bir üstünlük söz konusudur. Kişi, iyi bir cerrahtır, iyi bir avukattır ve kendisinden faydalandığı bu üstünlük dolayısıyla gurur duyabilir. Bu, kişinin kendi topluluğunun sınırları içinde yapıldığında, başkaları karşısında kendi üstünlüğüyle böbürlenen bir kişiyi gözümüzde canlandırdığımızda aklımıza gelen egoizm boyutunu yitirir."[29]

Mead'in gözüne kestirdiği çözüm, kendini gerçekleştirme ile sosyal olarak faydalı iş deneyiminin birleştirilmesidir: Bir özneye biçilen, sosyal iş paylaşımı çerçevesinde ona atfedilmiş işlevi" iyi" yerine getiren tanınma ölçüsü, kendi bireysel özgüllüğünün bir bilincine varması bakımından yeterlidir. Buradan, öz-saygının koşullarının ne olduğu sorusunun yanıtı açısından bir sonuç ortaya çıkar: Bir birey, topluluğun yeniden üretimi için yaptığı olumlu katkıyı nesnel olarak ön verilmiş işlev dağılımı çerçevesi içinde saptayabiliyorsa, işte o zaman kendi kendine tam anlamıyla saygı duyabilir. Kolayca görüldüğü gibi, Mead önerisiyle, kendini gerçekleştirmenin özneler-arası varsayımlarını, tekil toplulukların rastlantısal dünya öncüllerinden koparmak istemektedir: Seçmiş olduğum yaşam tarzının sosyal olarak tanınması açısından kendimi güvenceye almak istediğimde karşıma çıkan, etik amaçlarına rastlantısal biçimde bağlı olduğum "genelleşmiş öteki"nin yerini, işlevsel iş bölüşümünün kuralları içinde nesnelleşen bir niceliksellik almalıdır. Bu çözüm modeli, Mead'in zaten daha önce başka bir bağlamda da öne sürdüğü gibi, bireyselleşmeye olan tarihsel eğilime uygundur. Diğer bir deyişle, bu çözüm modeli, toplu değer verme pratiğinin, bireyin kendini gerçekleştirmesinin doğrultusunu seçmesi üzerindeki etkisini olabildiğince

29 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, s. 252.

az tutmaya çalışması bakımından uymaktadır: Özneler, kendi bireysel özgüllüklerinin bilincine zaten kendi meslek görevlerini güvenilir biçimde yerine getirdiklerinin farkındalığı üzerinden sahip olabildikleri için, kendini gerçekleştirmenin standartlaşmış tüm kalıplardan; mesela geleneksel toplumlarda onur kavramıyla bağlanmış oldukları kalıplardan, serbestlenmişlerdir. Özetleyecek olursak, Mead'in fikri, Hegelci etik-yaşam sorununa geleneksellik-sonrası bir yanıtla karşılık verir: Öznelerin karşılıklı tanınma ilişkisi, işlevsel bir iş bölümünün saydam sisteminde gerçekleşmelidir. Bu karşılıklı tanınmada, özneler yalnızca ahlâki birliktelikleri üzerinden değil, bunun da ötesinde, kendi özgül özellikleri üzerinden onaylanmış olarak kendi kendilerinin farkına varabilirler.

Yine de Mead bu modelin özenle kaçınmayı amaçladığı zorlukların, başka bir yerde yine karşısına çıktığını görememiştir. Eğer toplumun üyelerinin, onlara iş bölümü sonucunda verilmiş görevleri güvenilir ve iyi biçimde yerine getirmek yoluyla kişiliklerinin bireysel özgüllüğünü güvence altına alabilmeleri gerekiyorsa, o zaman bunun, o topluluğun etik amaçlarından bağımsız olarak gerçekleştiği sonucuna ulaşılamaz, çünkü ortak iyi yaşam kavramı, çalışma işlevlerinin değerselliğini kendi bakış açısı üzerinden saptar. Yalnızca iş bölümüne dayalı olarak tanımlanmış görevin "iyi" biçimde nasıl yerine getirildiği değil, aynı zamanda hâlihazırda sosyal olarak faydalı bir iş katkısı olarak neyin geçerli olduğu da, her zaman bir toplumun yaşam biçimine kendine özgü karakterini veren özneler-arası bağlayıcı değerler yoluyla, yani etik kanılarla düzenlenir. Bu yüzden, işlevsel iş bölümünü, bireyin topluluğa kendi özgül katkısını belli bir ölçüde nesnel olarak kendilerine göre belirleyerek gerçekleştirdiği içkin kuralları içeren, değerler karşısında tarafsız bir sistem olarak göremeyiz.

Mead haklı olarak bir öznenin kendini gerçekleştirmesinin kendine özgü biçiminin tüm etkileşim üyelerinin oluşturduğu

topluluğa olumlu bir katkı olarak tanındığı zaman kendisini özgül ve yeri doldurulamaz bir kişi olarak kavrayabileceğinden yola çıkar. Bu durumda, böyle bir eyleyenin kendisine dair sahip olduğu pratik anlayış, yani kendi "beni"si, öyle bir biçimde oluşturulmuş olacaktır ki, kişinin diğer topluluk üyeleriyle yalnızca ahlâki normları değil, aynı zamanda etik amaçları da paylaşmasını sağlayacaktır: Ortak eylem normları ışığında kendisini, diğer herkese karşı belli haklara sahip bir kişi olarak anlayabiliyorsa, aynı şekilde ortaklaşa değer kanılarının ışığında da kendisini herkesin karşısında özgül bir anlam taşıyan bir kişi olarak anlar. Ancak Mead makul nedenlerle, geleneksellik-sonrası bir topluluğun etik amaçlarını tamamıyla işlevsel iş bölümünün olgusal gerekliliklerine öylesine özdeşleştirir ki, böylece farkında olmadan asıl zorlu problem elleri arasından kayıp gitmek durumunda kalır: Bu zorlu problem, bir yandan, "genelleşmiş" bir "öteki"nin etik kanılarını, her özneyi sosyal yaşam sürecine olan özgül katkısının bir bilincine ulaştırmasına yetecek kadar varsayım yüklü olacak şekilde belirlerken, diğer yandan da kişisel kendini gerçekleştirme olanaklarının tarihsel olarak genişleyen özgür alanını sonradan yeniden kısıtlamayacak kadar da biçimsel tutabilmenin güçlüğüdür. Mead'in kullandığı anlamda daha yüksek düzeyde bireyselleşmiş geleneksellik-sonrası toplumların kendilerini yeniden ürettiği ahlâki-kültürel koşullar da etik değerlerine ve amaçlarına normatif sınırlar koymak zorundadır: Özneler-arası bağlayıcı ve belirli ölçüde etik olarak yaşanan iyi yaşam kavramı, içerik bakımından yalnızca, topluluğun her üyesine, kendi yaşam yolunu ona atfedilmiş hakların çerçevesi içinde kendi başına belirleme şansını verecek şekilde kavranabilir. Böylece, Mead'in başta öne sürdüğü, ama sonradan yine ihmal ettiği güçlük, "genelleşmiş öteki"yi, kişiyi aynı anda hem tüm öznelerin topluluk için kendi değerleri-

ni kavramalarım sağlayan bir "common good"* ile donatmak, ama hem de bunu onun kendi kendisini özerk olarak gerçekleştirmesinden alıkoymadan yapmak ödevinde ortaya çıkar: Yalnızca etik-yaşamın aynı zamanda böyle demokratikleşmiş bir biçimi, içinde eşit haklara sahip öznelerin kendilerini karşılıklı olarak bireysel özgüllüklerinde tanıyabildikleri kültürel ufku açar ve böylece her bir özne kendince topluluğun kimliğinin yeniden üretimine katkıda bulunabilir.

Buna karşılık, Mead'in kendi işlevsel iş bölümü modeliyle sunmuş olduğu çözüm önerisi, modern toplumların etik-yaşamsal bütünleşme sorununu teorik olarak halledebilecek olgunlukta değildir. Bireyin sosyal olarak faydalı iş deneyiminde kendi özgül özellikleri üzerinden tanındığı fikri başarısız olmak zorundadır. Bunun nedeni, iş bölümü uyarınca düzenlenmiş işlevlerin değerlendirilmesinin, bir topluluğun kendi bakış açısı üzerinden kapsamlı amaçlarına bağlı olmasıdır. Yine de, ne kadar nesnelci olarak indirgemeci olursa olsun, Mead'in kavramı, daha sonradan, genç Hegel'in birinci bölümde özetlenmiş olan çözüm modelinin de karşılaştığı zorlukları daha açık olarak deşifre etme avantajına sahiptir. Mead'de, tıpkı Hegel'de olduğu gibi, sosyal olarak etkin bir "tanınma uğruna mücadele" fikrinin, öznelerin yaşam-öyküsel bakımdan bireyselleşmiş kişiler olarak özneler-arası onay almalarının gerektiği bir en yüksek aşamaya yönelmiş olduğu gözler önüne serilir. Mead'in bu tanınma biçimi için işlevsel iş bölümü modelini devreye soktuğu noktaya karşılık olarak, Hegelci erken dönem yapıtların çerçevesinde taslak düzeyinde karşımıza çıkan, dayanışma ilişkileriydi. Ancak "dayanışma" Hegel'in "karşılıklı görü" kavramıyla betimlemeye çalışmış olduğu özneler-arası ilişki için yalnızca olanaklı bir başlıktır. Hegel için bu başlık her iki öncelikli tanınma tarzının** bir sentezini sunar, çünkü "hukuk" ile evrensel eşit muamelenin bilişsel görüş açısını paylaşırken, "sevgi" ile de duygusal bağ ve umursamayı paylaşır. Hegel "etik-yaşam" kavramı altında, bu kavramın tözel bir yorumuna teslim olmadan önce, "etik-

yaşam"ı, sevginin, hukukun bilişsel etkisi altında bir topluluğun üyeleri arasında evrensel bir dayanışma olarak ifade kazanmasıyla ortaya çıkan bir sosyal ilişki biçimi olarak kavramıştır. Bu tavırda, her özne bir diğerine kendi bireysel özgüllüğü içinde saygı duyabildiği için, onda karşılıklı tanınmanın en iddialı biçimi gerçekleşir.

Ancak şu açık olmalıdır ki, böylesine biçimsel bir etik-yaşam anlayışında, Mead'in çözüm önerisiyle kıyaslarsak, ilkece bireylerin karşılıklı olarak dayanışmacı saygı duygularını niye hissetmeleri gerektiğine dair hiçbir ipucu yoktur. Mead'in kendi işlevsel iş bölümü fikriyle nesnelci biçimde gösterdiği çabada olduğu gibi, ortak amaçlar ve değerlere doğru özellikle bir yönlendirme olmadığı sürece, dayanışma kavramı, güdüleyici bir deneyim bağlamının temelinden yoksun kalır. Yabancı birine kendi hayat yolunda dayanışma temelli bir biçimde katılabilen bir tanımayla yaklaşabilmek için, ikimizin varoluşsal anlamda bize yönelik belirli tehditleri paylaşıyor olduğumuzu bana öğreten bir deneyimle önceden karşılaşmam gerekir. Ancak bu tür hangi tehlikelerin bizi aslında birbirimize önceden bağladığı, topluluk çerçevesi içinde yolunda giden, başarılı yaşamın ne olduğuna dair sahip olduğumuz tasarımlar üzerinden ölçüye vurulur. Toplumların sosyal bütünleşmesinin normatif olarak hangi ölçüde iyi yaşamın ortak bir kavramına bağlı olduğu sorusu, bugün liberalizm ve "komüniteryanizm" arasındaki tartışmaların konusunu oluşturur. Bu tartışmalara, kitabın sonunda Hegel ve Mead'in geliştirdiği fikirlerden etik-yaşamın biçimsel bir kavramını çıkarsamaya çalıştığımız zaman dolaylı olarak gönderme yapmak zorunda kalacağız.

5. Özneler-arası Tanınma Kalıpları: Sevgi, Hak, Dayanışma

Mead'in sosyal psikolojisinin yorum araçlarıyla Hegelci "tanınma uğruna mücadele" teorisine "materyalist" bir ifade kazandırmak mümkün olmuştur. Mead'te yalnızca Hegel'in erken döneminde insanın pratik kimlik biçimlenmesinin özneler-arası tanınma deneyimini varsaydığı yönündeki genel öncül dönüştürülmüş biçimde deneyimsel bir hipotezde yeniden ortaya çıkmakla kalmaz, aynı zamanda farklı tanınma derecelerinin kavramsal ayrımlarını öne sürmek, hatta bu aşamalar arasında aracılık eden bir mücadelenin varlığını geniş kapsamlı olarak iddia edebilmek için gerekli olan, metafizik-sonrası, doğalcı bir anlayışa ait teorik muadiller de yapıtlarında bulunur. Genç Hegel'in Jena yazılarında parlak bir yalınlıkla taslağını çizdiği fikir, Mead'in sosyal psikolojisinin işin içine katılmasıyla, normatif içerikli bir toplum teorisinin ana motifine dönüşme olanağı kazanır. Böyle bir toplum teorisinin amacı, sosyal dönüşüm süreçlerinin, karşılıklı tanınma ilişkisine yapısal olarak içkin olan normatif taleplere gönderme yapılarak açıklanmasıdır.

Böylesi bir toplum teorisinin çıkış noktasını, pragmatist Mead'in, erken dönem Hegel'le ilkece üzerinde uzlaştığı temel ilke oluşturmalıdır: Sosyal yaşamın yeniden üretimi, karşılıklı bir birbirini tanımanın buyruğu altında gerçekleşir,

çünkü özneler pratik bir öz-ilişkiye yalnızca etkileşim eşlerinin normatif bakış açısından bakıp kendilerini onların sosyal muhatabı olarak kavramayı öğrendiklerinde erişebilirler. Bu genel öncülden açıklayıcı özelliğe sahip bir tez elbette ilkin bu öncülün içine dinamik bir unsurun katılmasıyla ortaya çıkar: Sosyal yaşam süreci içinde sabitlenmiş buyruk, bireyleri karşılıklı tanınmanın içeriğindeki sınırlamaların adım adım kaldırılmasına mecbur eden normatif bir yaptırım olarak etki eder, çünkü bu buyruk yalnızca bu yolla bireylerin öznelliklerinin sürekli yeniden ve yeniden artan taleplerine sosyal bir ifade kazandırabilir. Bu ölçüde, bireyleşmenin tür-tarihsel süreci, karşılıklı tanınma ilişkilerinin eş zamanlı bir genişlemesi varsayımına bağlıdır. Ama böylece özetlenmiş bir gelişim hipotezi, ancak sosyal yaşam pratikleri içindeki süreçlere sistematik olarak geri yönde bağlandığı ölçüde bir toplum teorisinin yapı taşına dönüşebilir: Toplumların normatif olarak yön verilmiş değişiminin pratik olarak gerçekleşmesini sağlayan, sosyal grupların, karşılıklı tanınmanın genişletilmiş biçimlerinin kurumsal ve kültürel olarak yerleşmesi yönünde ahlâki olarak güdülenmiş mücadeleleri ve toplu çabalarıdır. Hegel tanınma teorisinin ilerlemesi yönünde bu adımı bir çatışma modeline doğru idealist biçimde atarken, Mead bunu oldukça "materyalist" olarak adlandırılması gereken bir tarzda gerçekleştirmiştir. Her iki düşünür de, Makyavel'den başlayıp Hobbes üzerinden Nietzsche'ye dek uzanan düşünce geleneğine karşı, sosyal mücadeleye, bu mücadelenin toplumun ahlâki gelişiminde yapı oluşturucu bir güç haline gelebildiği bir yorum getirmişlerdir. Ancak göz önünde bulundurulan toplum teorisinin merkezi özellikler kümesini en azından bazı temel nitelikleri bakımından ana hatlarıyla çizmeden önce, ilkin Hegel ve Mead'in tanınma teorilerine içkin, ama açığa çıkartılmamış iki varsayımın sistematik olarak aydınlığa kavuşturulması gerekir. Öncelikle, her iki yazarın da karşılıklı tanınmanın biçimleriyle ilgili ortaklaşa yapıyor gibi göründükleri üçlü ayrım,

şimdiye kadar söylenenlerin ötesinde bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar: Sosyal yaşam ilişkilerinin yapısında yapılan böyle bir ayrımın aslında hangi ölçüde herhangi bir şeye denk düştüğü, ancak faydalanılan metinlerden bağımsız olarak deneyimsel araştırmanın sonuçları ile bu ayrımı ortalama bir uzlaşım içine sokmak yoluyla kanıtlanabilir. Bunu takip eden satırlarda, bu kanıtlamanın fenomenolojik olarak uygulamalı bir tipoloji şeklinde olması amaçlanmaktadır ve bu kanıtlama, üç tanınma kalıbını tek tek bilimlerce serimlenen olgular üzerinden deneyimsel olarak test edilebilir olacak şekilde betimlemeye çalışacaktır. Bu esnada, Mead'in sosyal psikolojisinde kaba hatlarla işaret etmiş olduğu gibi, karşılıklı tanınmanın farklı biçimleriyle aslında insanın pratik öz-ilişkisinin farklı aşamalarının eşleştiği yönündeki kanıt merkezde olacaktır. Daha sonra, Hegel ve Mead'in kendi teori kavramlarından asli olarak neyi çıkarsamamız gerektiğini yeterince açıklığa kavuşturmamış oldukları için bize miras bırakmış oldukları ikinci bir ödev de bu tipoloji temelinde ele alınabilir hale gelir. Her iki düşünür için de tanınma mücadelesi, tarihsel süreçte belli sosyal deneyimlerin baskısıyla ortaya çıkmış olmakla birlikte, ikisinin de bu sosyal deneyimlerin ne olduğun dair teşhisleri aynı ölçüde yetersiz kalmıştır: Ne Hegel'de, ne de Mead'de, sosyal failler için reddedilmiş tanınma olgusunu sosyal olarak deneyimlenebilir kılabilen –eşleştikleri tanınma ilişkilerinin olumsuzlayıcı bir muadili olarak– sayılmama (*Missachtung*) biçimlerinin sistematik olarak ele alınması söz konusudur. Bu yüzden, önümüzdeki bölümde insanların farklı aşağılanma ve hakarete uğrama biçimlerini sistematik olarak birbirinden ayırt etme yoluyla, bu yazarların açıklamalarındaki bu açıkları kapatmaya çalışacağım. Bu sırada, tanınma biçimlerinin tipolojisine de şu tez ile göndermede bulunacağım: Sayılmama biçimleri, bir kişinin özneler-arası olarak kazanmış olduğu öz-ilişkisinin hangi aşamasının yaralandığı ya da tamamıyla

tahrip edildiği ölçütü üzerinden birbirinden ayırt edilmelidir.[1]

Mead'in yazılarında romantik "sevgi" kavramının yerini tutan uygun bir kavram her ne kadar yoksa bile, teorisi yine de Hegel'inki gibi üç karşılıklı tanınma biçiminin ayrımına ulaşır: Hukuki tanınma ve dayanışmacı uzlaşma, sevgi ilişkilerinden ve arkadaşlıklardan tanıdığımız biçimiyle duygusal ilgiden, özerk tanınma tarzları olarak ayırt edilir. Zaten Hegel'de bu üç tanınma kalıbının her birine belirli kişilik kavramları ilişkin olarak belirtilmiştir ve böylece, her karşılıklı birbirini sayma (*Achtung*) aşaması ile bireyin özerkliği de artar. Ancak ilk kez Mead'te, Hegel'in bu yorumuna içkin olan sezgiye, deneyimsel bir hipotezin sistematik yorumu getirilmiştir. Bu yoruma göre, üç tanınma biçiminin birbirini takip etmesi sürecinde, kişinin kendi kendisiyle olan olumlayıcı ilişkisinin derecesi de aşama aşama artar. Dahası her iki düşünür de; *Reel Felsefe*'nin yazarı ile Amerikalı pragmatist, farklı tanınma biçimlerinin her birini sosyal yeniden-üretimin ayrı alanlarında konumlandırma çabasında uzlaşır: Hegel siyaset felsefesinde zaten en baştan aile, sivil toplum ve devlet arasında ayrım yapar. Mead'de ise göze çarpan, somut anlamdaki ötekiyle kurulan birincil ilişkilerinden, genelleşmiş ötekinin iki farklı gerçekleşme yolu olarak hukuk ilişkilerini ve emek alanını ayırt etme eğilimidir.

Bu iki farklı üçlü ayrıma içkin olan sistematiğin lehine olan şey öncelikle, bu ayrımların şaşırtıcı biçimde bir dizi başka toplum filozofunun ayrımlarında da yansıyor olmasıdır: Max Scheler "yaşam topluluğu", "toplum" ve dayanışma üzerine kurulan "kişiler topluluğu" ile "sosyal birliğin" üç "öz biçimi"ni ayırt eder ve bunu, tıpkı Hegel ve Mead gibi kişi olmanın açığa çıkma aşamaları ile paralel kılar.[2] Plessner'in "Top-

1 Bu tezin bir ilk taslağım öne sürmüştüm: Axel Honneth, "Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung", *Merkur* içinde, 501. sayı (1990), s. 143 vd.

2 Krş. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Weltethik*, *Gesammelte Werke* içinde, Bern, 1966, Cilt 2, özellikle s. 509 vd.

lumun Sınırları"nda –şüphesiz Scheler'in sosyal ontolojisine açık bir bağlılık içinde– özneler-arası güvenin farklı dereceleri bakımından, birincil bağlar, sosyal ticaret ve ortak ilgiler topluluğu olmak üzere üç alan ayrımı bulunur.[3] Ancak böylesi bir teori-tarihsel bağlantılar listesi ne kadar kapsamlı olursa olsun, sosyal yaşamın üç etkileşim alanına bölünmesinin epey makul bir şey olduğunu göstermek ötesinde bize pek bir kanıt sunamaz. Sosyal bütünleşmenin biçimlerini, onların duygusal bağlar yoluyla mı, hakların tanınması yoluyla mı, yoksa değerlerin ortak yönlendirmesi yoluyla mı ortaya çıktığına göre ayırmak elbette doğaldır. Hegel ve Mead'in savunduğu teorinin ayırt edici özelliği, öncelikle her üç etkileşim alanım da karşılıklı tanınmanın farklı kalıplarına geri götürmesinden kaynaklanır. Üstelik bu kalıpların ayrıca ahlâki gelişim için belirli bir potansiyele ve bireysel öz-ilişkinin farklı türlerine karşılık gelmesi gerekir. Bu hırslı iddiaları test edebilmek için sevgi, hak ve dayanışmanın görüsel olarak (*anschaulich*) verili içeriğinin, bilimsel araştırmaların sonuçlarıyla üretken bir bağlantının ortaya çıkmasının mümkün olduğu noktaya dek yeniden inşa edilmesi gerekir. Deneyimsel incelemelerin sunduğu veriler ışığında yapılan testte, bu üç ilişki kalıbının gerçekten de tanınma biçimleri olarak tanınma aracı; olanaklı öz-ilişki tarzı; ve ahlâki gelişim potansiyeli olmak üzere üç bakımdan, bağımsız tipler oluşturacak şekilde birbirlerinden ayrılıp ayrılmadıkları ortaya çıkacaktır.

(1) "Sevgi"den yalnızca cinsel ilişkiye romantizm tarafından yeniden değer biçilmesinden[4] beri bu kavramın kazandığı sınırlı anlamda bahsetmek zorunda kalmamak için, öncelikle olabildiğince tarafsız bir kullanım biçimi tercih etmek

3 Krş. Helmuth Plessner, "Die Grenzen der Gemeinschaft", *Gesammelte Schriften* içinde, ed. Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main, 1981, cilt 5, s. 7 vd.

4 Bununla ilgili krş. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, 1982, Kap. 13. Bölüm.

makul gözüküyor: Sevgi ilişkilerinden burada, erotik ikili ilişkiler, arkadaşlıklar, ebeveyn-çocuk ilişkileri kalıbına uyacak şekilde, az sayıda insan arasındaki güçlü duygu bağlarından oluştuğu ölçüde tüm birincil ilişkiler anlaşılmalıdır. Bu öneri, Hegel'in kavramı kullanma biçimiyle, "sevgi" yalnızca erkekle kadın arasında cinsel olarak kurulan bir ilişkiden fazlasını adlandırdığı için örtüşür. Her ne kadar erken dönem yazıları cinsler arası duygu bağına vurgu yapan erken romantizmin karakteriyle biçimlenmiş olsa da, yorumumuzda, Hegel'in "sevgi" kavramını aile sınırları içinde, örneğin ebeveyn ile çocuklar arasındaki duygusal ilişkiye de uyguladığı ortaya çıkmıştır. Hegel için sevgi, karşılıklı tanınmanın ilk aşamasını sergiler, çünkü sevgi pratiğinde özneler karşılıklı olarak somut ihtiyaç doğaları bakımından birbirlerini onaylar ve böylece ihtiyaç sahibi varlıklar olarak tanır: Sevgi dolu ilginin karşılıklı deneyiminde, her iki özne de kendi ihtiyaçlılıkları açısından bir diğerine bağımlı olduğu konusunda bir birlik içinde olduklarının farkına varır. İhtiyaçlar ve duygular genel olarak yalnızca belli biçimlerde onların doğrudan giderilmesi ya da onlara karşılık verilmesi yoluyla "onay" kazandıkları için, burada tanınmanın kendisi duygusal onay ya da teşvik karakterine sahip olmak zorundadır. Bu ölçüde, bu tanınma ilişkisi zorunlu olarak birbirlerine karşı belli takdir duyguları gösteren bir somut ötekinin bedensel varoluşuna da bağlıdır. Hegel'in, sevginin "bir yabancıda kendi olmak"[5] olarak kavranması gerektiği yönündeki formülleştirmesi, konuların, bilimsel bir araştırma bağlamına taşınması için gereken anahtarı sunar. Böylece, duygusal birincil ilişkilerin, bağımsızlık ile bağ arasındaki kararsız bir dengeye bağlı olduğunu söylemek, psikanalitik nesne

5 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 17.

ilişkileri teorisinde, patolojik sapmaların nedenlerinin saptanması çabasının bir parçası olarak sergilenen yaklaşım ile aynı yaklaşımı sergilemek anlamına gelir. Psikanalizin erken çocukluk dönemi etkileşim olaylarını odağına almasıyla, başka kişilerle kurulan duygusal bağ, başarıya ulaşması, simbiyotik bir kendini feda etme ile kendini birey olarak ortaya koyma arasındaki bir gerilimin karşılıklı olarak sürdürülmesine bağlı olduğu bir süreç olarak açığa çıkartılır. Bu yüzden nesne ilişkileri teorisinin araştırma geleneği, sevgiyi temelinde karşılıklı tanınmanın özel bir kalıbının yattığı bir etkileşim ilişkisi olarak anlaşılır kılmam açısından özellikle elverişlidir.

Nesne ilişkileri teorisinde, başka kişilerle başarılı bir duygusal bağ biçimine ulaşmayı sağlayan koşullara dair ilişki patolojilerinin terapik analizinden çıkarımlar yapılır. Elbette psikanaliz içinde insan eyleminin kişiler arası yönlerine böyle bir odaklanmaya gelmeden önce, çocuğun itki yaşamının gelişimine dair ortodoks anlayışı sorgulayabilen bir dizi teorik motife ihtiyaç olmuştur.[6] Freud ve takipçileri için çocuğun etkileşim eşleri öncelikli olarak yalnızca libido yüklerinin nesneleri olarak ortaya çıktıkları ölçüde önem taşırlar. Bu libido yükleri, bilinmeyen itki taleplerinin ve adım adım oluşan ben denetimlerinin iç psikolojik çatışmasından ortaya çıkar. Yalnızca anne bu dolaylı ve ikincil rolün ötesine geçerek bir bağlanma figürü olarak daha bağımsız bir değer kazanır, çünkü bebeğin psikolojik muhtaçlık döneminde annenin tehditkar kaybı anksiyetenin tüm olgun çeşitleri için bir nedendir.[7] Ço-

6 Morris N. Eagle'ın bu konuda çarpıcı yaklaşımı için krş. *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Münih/Wien 1988. Buna ek olarak krş. Jay R. Greenberg / Stephen A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Ma. 1983.

7 Sigmund Freud, "Hemmung, Symptom und Angst", *Gesammelte Werke* içinde, Frankfurt am Main, 1972, cilt XIV, s. 111 vd.

cuğun psikolojik gelişiminin, içinde başka kişilerle olan ilişkilerinin yalnızca libidinal itkilerin açığa çıkışının salt bir işlevi olarak görüldüğü bir bakış açısı yerleşiklik kazanmışken, Rene Spitz'in deneyimsel araştırmalarının tam da bu tabloyla ilgili ilk şüpheyi uyandırması kaçınılmazdı. Spitz'in araştırmalarında, anne ilgisinin geri çekilmesinin, bebeğin diğer tüm bedensel ihtiyaçları güvence altına alınsa bile ilişkilerinde ağır hasarlara yol açtığı ortaya çıkmıştır.[8] Erken çocuk gelişimi için duygusal bağların bağımsız anlamına yapılan bu ilk göndermeler kısa sürede, Morris Eagle'ın *Psikanalizde Yeni Gelişimler*[9] adlı çalışmasında ortaya koyduğu gibi, bir dizi yeni psikolojik araştırmanın sonuçlarıyla desteklenerek güçlenmiştir: Etnolojik deney çalışmaları, bebek maymunların vekil anne denilen annelerle olan bağının itki doyumu deneyiminden kaynaklanmayıp, "rahatlık" (*Kontaktbehagen*) deneyiminden ortaya çıktığı yönünde kanıta ulaşmıştır.[10] John Bowlby'm çığır açıcı çalışmaları, insan bebeğinin yaşamının ilk aylarında çoktan kişiler arası yakınlığı oluşturmak için etkin bir isteklilik geliştirdiği ve bu kişiler arası yakınlığın ilerideki tüm duygusal bağ biçimleri için temel oluşturduğu sonucuna varmıştır.[11] Spitz ve Bowlby tarafından yürütülen araştırmalardan esinlenen Daniel Stern ise, anne ile çocuk arasındaki etkileşimin, içinde her iki tarafın da duyguların ve hislerin ortaklaşa yaşanması yetisini karşılıklı olarak pratik ettiği üst derecede karmaşık bir süreç olarak gerçekleştiği yönünde ikna edici kanıtlar sunabilmiştir.[12]

---

8 Rene, A. Spitz, *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1976, özellikle 14. Bölüm.

9 Eagle, *Neuere Entwicklung in der Psychoanalyse*, 2. Bölüm.

10 Harlow, H. F., "The Nature of Love", *American Psychology* içinde, 13 (1958), s. 673 vd.

11 John Bowlby, *Bindung*, Münih 1975.

12 Daniel Stern, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, 1979.

Tüm bunlar Freudçu teorinin id-ben yapı modelinin tersine, erken, dil öncesi etkileşim deneyimlerine başvuruyor gibi gözüktüğü ölçüde, İngiltere'de ve Amerika'da savaş sonrasında karşılaşılan, sorgulamaya açık bir psikanalizin sınırları içinde son derece sarsıcı bir etki yapmıştır. Eğer sosyallaşme süreci, küçük çocuğun kendi ilk ilişki eşleriyle duygusal temaslarında oluşturduğu deneyimlere ağırlıklı olarak bağlıysa, o halde, psikolojik gelişimin libidinal itkilerle ben yetisi arasındaki "monolojik" ilişkilerin örgütlenme biçimlerinin bir dizisi olarak ortaya çıktığı yönündeki ortodoks anlayış daha fazla sürdürülemezdi. Bunun yerine, psikanalizin kavramsal çerçevesinin çocuğun kendi kendisini başka kişilerle olan duygusal ilişkiler üzerinden bağımsız bir özne olarak kavramayı öğrendiği sosyal etkileşimlerin bağımsız boyutunu da içine alacak şekilde esaslı bir genişlemesine ihtiyaç vardı. Bu teorik sonuca en nihayetinde terapik psikolojiden bir veri daha eklenmiştir: Bu veri, sayısı gittikçe artan bir hasta kitlesinin çektiği psikolojik hastalıkların izinin, ego ve id arasındaki iç psikolojik çatışmalara değil de, yalnızca çocuğun anneden kopma sürecindeki kişiler arası bozukluklara sürülmesi gereğidir. Patolojilerinin, *borderline* ve *narsizm* belirtilerini andırdığı durumlarda yattığı bu hastalık biçimleri, terapistleri ortodoks düşüncelerle uzlaşmayan açıklama yaklaşımlarını büyük ölçüde benimsemeye kendiliğinden zorlamıştı, çünkü bu yaklaşımlar çocuklar ile onların bağlanma figürleri arasındaki karşılıklı bağlara, bağımsız bir önem atfetmekteydi. Psikanalitik nesne ilişkileri teorisi, bu az sayıdaki farklı göndermeyle ana hatları çizilmiş güçlükler açısından bakıldığında, kavramsal olarak bir ilk yanıt çabasını sergiler. Bunun içinde, erken çocukluk dönemi etkileşim deneyimlerinin psikolojik önemini artan bir biçimde kavramaya sistematik olarak yer verilmiştir. Bu, libidinal itkilerin örgütlenişinin tamamlayıcı bir unsuru olarak diğer kişilerle

olan duygusal bağın, olgunlaşma sürecinin ikinci bir unsuru olarak dikkate alınması yoluyla yapılmıştır. Yine de nesne ilişkileri teorisini, tanınma ilişkilerini ele alan bir fenomenolojinin amaçları için özellikle uygun kılan şey, psikanalitik açıklama çerçevesinin alınıp da olduğu gibi özneler-arası bakımdan genişletilmesi değildir. Nesneler ilişkisi teorisi, bunun yerine, sevgiyi belli bir tanınma biçimi olarak görmemizi şu nedenle sağlar: Bu teori, duygusal bağların başarıyla kurulmasını, erken çocukluk döneminde kazanılmış bir yetiye, yani bir yanda simbiyoz, diğer yanda kendini ortaya koyma arasındaki dengeyi kurabilme yetisine bağımlı hale getirir. Genç Hegel'in sezgilerinin şaşırtıcı biçimde içinde onay bulduğu bu temel anlayışa, İngiliz psikanalist Donald W. Winnicott öncülük etmiştir. Diğer yandan, onun yazılarından yola çıkan Jessica Benjamin ise ilk kez sevgi ilişkisini psikanalitik araçlarla karşılıklı tanınmanın bir süreci olarak yorumlama girişiminde bulunur.

Winnicott çalışmalarını, psikanalize yönelmiş bir çocuk doktorunun bakış açısından gerçekleştirmiştir ve psikolojik davranış bozukluklarının tedavisi çerçevesinde küçük çocukların "yeterince iyi" sosyalleşme koşulları üzerine keşifler yapmaya çalışmıştır.[13] Onu ortodoks geleneğin psikanaliz yaklaşımlarından ayıran şey, Hegel ve Mead'in formülleştirdiği teori çerçevesine onu zorlamadan oturtmamızı sağlayan bir içgörüdür: Küçük çocuk, yaşamının ilk aylarında kendi davranışının anne bakımı ile pratik olarak tamamlanmasına öylesine bağlıdır ki, psikanalitik araştırma çocuğu tüm bağlanma figürlerinden yalıtarak bağımsız bir inceleme nesnesi olarak gördüğünde, yanıl-

13 İlerleyen satırlarda gönderme yaptığım eser şudur: Donald. W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt am Main, 1984; *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989. Winnicott'un psikanalizdeki özgül rolüne kabaca bir bakış açısı sağlaması için bkz. Greenberg / Mitchel, *Object Relations in Psychoanaliytic Theory, ibid.*, 7. Bölüm.

tıcı bir soyutlama yapmış olur.[14] Annenin bebeği hayatta kendisi sayesinde tuttuğu ilgi, çocuğun davranışına ikincil bir şey olarak girmez, tersine, bu ikisi belli bir tarzda iç içe geçmiştir. Bu durum, her insan yaşamının başlangıcı için, içinde ayrımlar olmayan bir özneler-arasılık, bir simbiyoz varsaymayı akla yatkın kılar. Bu, Winnicot için Freudçu teoride "birincil narsizm" kavramıyla adlandırılandan daha fazlasını ifade etmektedir: Bebek yalnızca tüm anne bakımını kendi herşeye-gücü-yeterliğinden ortaya çıkan bir sanrı olarak yaşamaz; anne de çocuğunun tüm tepkilerini kendisini de içine alan tek bir eylem döngüsünü oluşturan unsurlar olarak algılar. Deneyimsel araştırmada karşılıklı olarak yaşanan bu kaynaksal davranış birliğine "birincil özneler-arasılık" kavramıyla yapılan gönderme literatürde yerleşiklik kazanmıştır. Bu davranış birliği[15],Winnicot'u tüm yaşamı boyunca her şeyden önce meşgul eden soruyu da ortaya çıkarır: Anne ve çocuğun ayrım kazanmamış bir-olma (*Einssein*) durumundan, sonunda her ikisinin de birbirlerini bağımsız kişiler olarak kabul ederek sevecekleri biçimde birbirlerinden koptukları bir etkileşim süreci nasıl sağlanır?

Sorunun formülleştirilmesi, Winnicott'un, çocuğun olgunlaşma sürecini en başından beri yalnızca anne ve çocuğun arasındaki bir etkileşim yoluyla yerine getirilebilecek bir ödev olarak kavramış olduğunu gösterir. Her iki özne de öncelikle etkin performanslar yoluyla simbiyotik bir-

14 Donald W. Winnicott, "Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind", *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, s. 47 vd.

15 Krş. Örneğin Couym Trevorthen, "Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity" ed. Margret Bullowa, *Before Speech. The beginning of interpersonal communication*, Cambridge, 1979, s. 321 vd.; Couym, "The foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants", ed. D.R. Olson, *The Social Foundations of Language* içinde, New York, 1980, s. 316 vd.

olma durumuna katıldıkları için, her biri kendisini belli bir ölçüde bağımsız bir varlık olarak nasıl ayırt edeceğini bir diğerinden öğrenmek zorundadır. Buna uygun olarak Winnicott'un bu olgunlaşma sürecinin tek tek evrelerini nitelemek için kullandığı kavramlar, yalnızca tek bir katılanın, yani çocuğun psikolojik durumunun betimlemelerini değil, aynı zamanda sürekli olarak anne ve çocuk arasındaki her ilişkinin bir çerçevesini oluşturur. Çocuk gelişiminde atılması gereken adım, onları psikolojik olarak sağlıklı bir kişiliğe doğru götürmeliyse, bu adım bireysel itki potansiyelinin düzenlenmesindeki dönüşümlerde değil, bir etkileşim sisteminin yapısındaki değişiklerde okunmalıdır. İlk evreyi, yani doğumdan hemen sonra doğrudan başlayan simbiyotik birliktelik ilişkisini nitelemek için Winnicott özellikle "mutlak bağımlılık" kategorisini kullanır.[16] Bu kategori, her iki etkileşim eşinin de burada kendi ihtiyaçları tamamıyla birbirine bağlıyken, birbirlerine karşı bireysel bir sınır çizme durumunda olmadıkları anlamına gelir. Bir yandan, anne hamilelik süreci boyunca bebeğiyle kendini yansıtmalı biçimde özdeşleştirmiş olduğu için, bebeğin ona olan çaresiz ihtiyacını kendi varlığındaki bir yoksunluk olarak yaşar. Bu yüzden kendi duygusal dikkati çocuğa öylesine yoğunlaşmıştır ki, yönelttiği ilgi ve bakımı, tıpkı içsel bir itkiden gelir gibi, çocuğun değişken, ama kendisi tarafından da aynı zamanda birlikte hissedilen ihtiyaçlarına uyumlar. Diğer yandan, Winnicott'un, bir üçüncü yoluyla koruyucu bir tanınmaya ihtiyaç duyduğunu varsaydığı[17] annenin bu düzensiz bağımlılığına, kendi psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarını henüz iletişim

16 Donald W. Winnicott, "Von der Abhängigkeit und Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums" *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, s. 106 vd. (burada s. 108 vd.).

17 Winnicott, "Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind, *age.*, s. 63.

araçlarıyla ifade edemeyen bebeğin büsbütün çaresizliği karşılık düşer. Kendisiyle onu çevreleyen dünya arasındaki bilişsel ayrımını yapamayan çocuk, yaşamının ilk aylarında, devamlılığı yalnızca bir etkileşim eşinin tamamlayıcı yardımıyla güvence altına alınabilen bir deneyim ufkunda hareket eder. Bu ölçüde, böyle ayrımlanmamış bir deneyim dünyasının yaşam-zorunsal niteliklerine yalnızca itki gerilimlerinin çözülmesi değil, aynı zamanda bedensel temas rahatlamasının sağlanması da ait olduğu ölçüde, bebek, annenin onu ihtiyaçlara uygun "tutma" biçimleriyle sevgi vermesine bağımlıdır. Bebek, yalnızca "tutulma"nın fiziksel korunma alanında kendi motor ve duyusal deneyimlerini tek bir yaşantı merkezine doğru eş güdümlemeyi öğrenir ve böylece bir beden şeması gelişimine ulaşabilir. "Tutma" faaliyeti çocuk gelişimi için sıra dışı bir anlama sahip olduğundan, Winnicott iç içe geçme durumunu bazı yerlerde "tutma evresi" olarak da adlandırmıştır.[18]

Anne ve çocuk bu simbiyotik birliktelik evresinde karşılıklı olarak birbirlerine bağlı olduklarından, bu birlik ilkin ancak her ikisi de kendileri için ne zaman ki bir parça bağımsızlık kazanırlarsa, o zaman sona erebilir. Anne için böyle bir özgürleşme hareketi, çocukla kurduğu kendi birincil bedensel özdeşleşimin kaybolmaya başlaması yoluyla sosyal dikkat alanını yeniden genişletebildiği noktada başlar. Rutin günlük yaşama dönüş, güvenilen bağlanma figürlerine yenilenmiş açılma, onu çocuğun hâlâ kendiliğinden ortaya çıkan ihtiyaçlarının doğrudan giderilmesini reddetmeye zorlar ve böylece anne çocuğu giderek artan süreler için kendisiyle yalnız bırakır. Annenin bu "dereceli uyum-suz-lama"sma[19] (*abgestufte Ent-anpassung*) bebeğin

18 *Age.*, s. 56 vd.

19 Donald W. Winnicott, "Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums", s. 112.

tarafında karşılık düşen, koşullanmış reflekslerin gelişmesiyle birlikte kendisinin egosu ile onu çevreleyen dünyanın bilişsel ayrımının başladığı bir zekâ gelişimidir: Ortalama altı aylıkken bebek akustik ya da optik işaretleri gelecekteki ihtiyaç doyumları olarak anlamaya başlar; annenin kısa vadeli eksikliğine yavaş yavaş katlanmayı başarmaktadır. Annenin varlığı böylece ilk kez dünyadaki, kendi her-şeye-gücü-yeterliğinin kontrolü altında olmayan bir şey olarak deneyimlendiğinde, bu durum çocuğu aynı zamanda kendi bağımlılığının yalın bir farkmdalığına vardırır: "Mutlak bağımlılık" evresinden çıkar, çünkü anneye olan bağımlılığı, böylece onun görüş alanına girer. Bu öyle bir biçimde olur ki, çocuk kendi kişisel dürtülerini artık amaca yönelik biçimde annenin ilgisinin belli yönleriyle ilişkilendirmeyi öğrenir. Winnicott'un "görece bağımlılık" kavramını yakıştırdığı, etkileşimin bu yeni evresine[20] çocuğun bağlanma yetisindeki tüm can alıcı adımlar denk düşer. Bu yüzden bu adımlara analizinin en büyük ve dahası en öğretici bölümünü adamıştır. Bu adımlar, anne ve çocuk arasındaki ilişkide, sevginin tüm daha olgun biçimlerinin en yalın kalıbı olarak kavramamız gereken "bir yabancıda kendi olma"nın ortaya nasıl çıktığını anlamamızı sağlar.

Anne yeniden gelişen eylem özerkliği nedeniyle sürekli olarak çocuğun elinin altında olmadığı zaman, çocuk için başlayan sanrıdan uzaklaşma sürecinde, başa çıkılması güç, büyük bir zorluk ortaya çıkar: O zamana kadar kendi öznel dünyasının bir parçası olarak düşlenmiş olan kişi yavaş yavaş kendi her-şeye-gücü-yeten kontrolünden çıktıkça, çocuğun "nesneyi kendi başına bir varlık olarak tanıma"[21] durumuna erişme süreci başlamalıdır. Küçük çocuk bu

20 *Age.*, s. 111 vd.

21 Donald W. Winnicott, "Objektverwendung und Identifizierung", *Vom Spiel zur Kreativität* içinde, s. 101 vd. (burada s. 105).

ödevi, yeni deneyimin duygusal olarak işlenmesine beraberce hizmet eden iki psikolojik mekanizmayı kullanmayı onu çevreleyen sosyal dünyası ona sağladığı ölçüde yerine getirebilir. Winnicott bu iki mekanizmadan ilkini "tahrip" (*Zerstörung*) anahtar-kelimesi ile ele alırken, ikincisini kendi geliştirdiği "geçiş fenomenleri" (Übergangsphenomäne) kavramı çerçevesinde ortaya koyar.

Denetime direnen bir gerçekliğin adım adım farkındalığı karşısında küçük çocuk kısa sürede saldırgan edimlere eğilim göstermeye başlar ve bu saldırganlık özellikle de bağımsız olarak algılanan anneye yönelir. Adeta gücünün her-şeye-yeterliğinin yitmesi deneyimine isyan etmek için, vurma, ısırma, darbe yoluyla şimdiye kadar haz kaynağı olarak yaşadığı bedene zarar vermeye çalışır. Geleneksel yorum yaklaşımlarında, bu çocuksu saldırganlık nöbetleri genellikle her-şeye-yeten-gücün yitirilmesi deneyimiyle ortaya çıkması beklenen engellenmeler ile nedensel bir bağ içine sokulur. Buna karşın Winnicott için bunlar küçük çocuğun bilinçsizce duygu yüklenmiş nesnenin aslında etkilenebilir olmayan ve bu anlamda "nesnel" bir gerçekliğe ait olup olmadığını test ettiği kendinde-amaçlı edimleri gözler önüne serer. Anne eğer onun tahripkâr saldırılarını öfkelenmeden geride bırakırsa, böylece çocuk pratik olarak kendini belli ölçüde, onun yanında başka öznelerin de var olduğu bir dünyaya yerleştirir.[22] Bu anlamda bakılırsa, tahripkâr ve yaralayıcı edimler, engellenmiş deneyimlerin olumsuz bir hazmedilişi değildir. Tersine, çocuğa duygu ikiliğinden kurtulmuş biçimde anneyi "kendi başına bir

22 Öncelikli olarak krş. *age.*, özellikle s. 104 vd.; bu kompleskle ilgili ayrıca krş. Marianne Schreiber, "Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D. W. Winnicotts und Melanie Kleins" Alfred Schöpf (ed), *Aggression und Gewalt* içinde, Würzburg, 1983, s. 155 vd.

varlık" olarak tanıması imkânını veren yapıcı araçları oluşturur: Anne, onun tahripkâr çabalarını direnç gösterme yetisine sahip bir kişi olarak aşabilirse, hatta reddetme yoluyla çocuğun öfke patlamalarına mahal verirse, o zaman çocuk kendi saldırgan dürtülerinin bütünleşmesi yoluyla, annesini narsistçe her-şeye-gücü-yeterlik düşlemleri olmadan da sevme yetisi kazanır. Artık oluşan bağda, çocuk hâlâ daha simbiyotik olarak beslenen anne düşkünlüğünü kendi bağımsızlığı ile uzlaştırmayı başarır: "Anneye bu zaman boyunca ihtiyaç duyulur ve bu ihtiyacın nedeni, hayatta kalma değeridir. O, bir "çevre-annesi"dir (Umwelt-Mutter) ve aynı zamanda bir nesne-annedir; uyandırılmış sevginin nesnesidir. Bu sonuncu rolde tekrar tekrar tahribe ya da zarara uğrar. Çocuk yavaş yavaş annenin bu her iki yönünü bütünleştirir ve bunları geride bırakan anneyi aynı zamanda adım adım şefkatle sevme yetisini kazanır."[23]

Bu şekilde çocuğun ilk kopma sürecini saldırgan davranış ifadelerinin sonucu olarak düşünürsek, Jessica Benjamin'in Hegel tarafından betimlenen "tanınma uğruna mücadele"yi burada öğretici bir açıklama kalıbı olarak kullanma önerisi geçerlilik kazanır:[24] Çünkü çocuk ilk olarak ancak annesini tahrip etme çabasında, yani bir mücadele biçimi içinde, onun kendisinden bağımsız, kendi talepleriyle var olan bir kişinin sevgi dolu ilgisine olan bağlılığının farkına varır. Ama tersinden bakarsak anne için bu, eğer çocuğun tahripkâr saldırılarını kendisinin yeniden genişleyen eylem alanı çerçevesinde geride bırakmak istiyorsa, öncelikle karşısındakinin bağımsız olduğunu kabul etmeyi öğren-

23 Donald W. Winnicott, "Moral und Erziehung", *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt* içinde, s. 120 vd. (burada s. 133).

24 Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Basel/Frankfurt am Main, 1990, özellikle s. 39 vd.

mek zorunda olduğu anlamına gelir: Saldırganlık içeren durum, annenin şunu kavramasını gerektirir: Çocuğunun tahripkâr arzu düşlemleri (*Phantasien*) annenin çıkarlarına ters düşmektedir ve bu yüzden bu arzuları, zaten yalnızca bağımsız bir kişi olarak çocuğa atfedebileceği bir şey olarak kavraması gerekir. Kabaca çizilmiş olan bu yolda karşılıklı sınırlar çizmenin ilk adımı atılabilirse, hem anne, hem de çocuk, bir diğeri içinde simbiyotik olarak eriyip gitmek zorunda kalmadan kendi kendisini diğerinin sevgisine bağlı olarak bilir.

Winnicott analizlerinin tamamlayıcı bir bölümünde, çocuğun bağımsızlık ve simbiyoz arasındaki dengenin böyle erken bir biçimine, ikinci bir başa çıkma mekanizmasının daha sekteye uğramadan kendisinde ortaya çıkabildiği ölçüde ulaştığını öne sürer. Winnicott bu mekanizmayı "geçiş nesnesi" kavramıyla nitelediği teorik bir terim yardımıyla ortaya koyar. Bu esnada göz önünde bulundurduğu deneyimsel fenomen, birkaç aylık çocukların, materyal çevrelerinin nesneleriyle duygusal olarak yüklü bir ilişki içine girmeye olan şiddetli eğilimlerinde ortaya çıkar. Böyle nesnelere, ister bir oyuncağın parçaları, ister bir yastığın köşesi ya da ister çocuğun kendi başparmağı olsun, sahip olunan çok özel bir şey gibi davranılır ve bu nesneler aynı zamanda şefkatle sevilirken, tutkuyla da tahrip edilir. Winnicott bu geçiş nesnelerinin işlevinin açıklaması için anahtarı çocuğun etkileşim eşlerinin de bu nesneleri bu alanın kurmaca mı yoksa gerçeklik mi olduğu sorusunun önemsiz olduğu bir gerçeklik alanına tahsis etmesi olgusunda görür. Bu nesneler, sanki örtük bir anlaşmadan ortaya çıkmışçasına, salt sanrıların bir içsel dünyasına mı, yoksa nesnel olguların deneyimsel dünyasına mı ait olduğuna katılımcıların bu "ya hep ya hiç" anlaşmasına bakarak karar vermek zorunda olmadıkları "aracı" bir alana yerleştirilmiştir: "Geçiş nesnesi bakımından, deyim yerindeyse, küçük çocuk aramızday-

ken, 'bunu kendin mi düşündün, yoksa bu sana dışından mı geldi?' sorusunu asla sormayacağımız bir çeşit anlaşma hüküm sürmektedir. Önemli olan, bu durumda bir kararın beklenmiyor olmasıdır. Soru hiçbir şekilde ortaya çıkmaz."[25] İçine böyle aracı bağlanma nesnelerinin keşfinin denk düştüğü gelişim evresi eğer dikkate alınırsa, bunların, dış gerçeklik karşısında yitirilmiş annenin yerini tutan yapıları sergilediği varsayımı kuvvetle muhtemel hale gelir. Bu nesnelerde ontolojik olarak bir çeşit ikili doğa olduğu için, çocuk, ebeveynlerinin gözü önünde ilk baştaki her-şeye-gücü-yeterlik düşlemlerini, anneden ayrılma deneyiminden sonra o düşlemlerini yaşamaya devam etmek ve aynı zamanda yaratıcı biçimde gerçeklikte test etmek amacıyla kullanabilir. Geçiş nesnelerinin bu oyuncu/gerçeklik test eden kullanılma tarzında aslında onların işlevinin simbiyotik olarak iç içe geçme durumunda yaşandığı haligyle annenin rolünü üstlenmeleriyle sınırlanamayacağı da ortaya çıkar. Çocuk, onun tarafından seçilmiş oyuncaklarla simbiyotik bir şefkatle ilişki kurmaz, aynı zamanda onları sürekli yeniden öfkeli saldırı ve tahrip çabalarına maruz bırakır. Winnicott buradan hareketle, şunun çıkarsanabileceğine inanır: Geçiş nesnelerinde belli bir ölçüde iç içe geçmiş olma birincil-deneyimi ile anneden ayrılmış olma deneyimi arasındaki ontolojik aktarım bağları söz konusu olmalıdır: Çocuk duygusal bakımdan yüklü nesnelerle olan oyunvari uğraşısında, içsel ve dışsal gerçeklik arasında acıyla yaşadığı yarığı sürekli biçimde yeniden sembolik olarak aşmaya çalışır. Bunun aynı zamanda özneler-arası olarak kabul edilmiş bir yanılsama oluşumuna bağlı olduğu koşulunu Winnicott bir adım daha ileriye götürür ve geniş kapsamlı, sonuçları göz ardı edilmesi güç bir teze

25 Donald W. Winnicott, "Übergangsobjekte und Übergangsphänomene", *Vom Spiel zur Kreativität* içinde, s. 10 vd. (burada s. 23).

vardırır: Bu ontolojik aktarma alanı, oluşumunu insan için hayat boyu geçerli olacak olan bir ödevin yerine getirilmesine borçlu olduğundan, yetişkin insanın kültürel nesneleştirmelere yönelteceği tüm ilgilerin psikolojik oluşum yeridir. Winnicott için bu, spekülatif keskinliğe göz kırpan bir tavırla şu anlama gelir: "İddia ediyoruz ki, gerçekliği ödev olarak kabul etme hiçbir zaman kapanmış bir dosya değildir ve hiçbir insan, içsel ve dışsal gerçekliği birbiriyle ilişki içine sokma baskısından muaf değildir. Bu baskıdan kurtuluş, sorgulanmayan bir ara deneyim alanı (sanat, din, vs.) üzerinden arz edilir (...). Bu ara alan, doğrudan kendi oyunlarında "kaybolan" küçük çocukların oyun alanının içinden gelişir."[26]

Bu son ekleme, neden "geçiş nesneleri" kavramının, sevginin Winnicott'un yazılarında bulabildiğimiz, tanınma teorisine dayalı yorumunun doğrudan bir genişletilmesi olarak kavranması gerektiğine dair bir ipucu verir. Ona göre, çocuk seçilmiş nesneyle "kendini yitirdiği" bir uğraş içine, yalnızca simbiyotik olarak yaşamış olduğu annenin ona olan ilgisinin, anneyle ayrıldıktan sonra da devamlılığına güven duyduğunda girebilir. Bu güven, hissedilen bir özneler-arasılığın koruması altında kaygısızca kendi kendisiyle yalnız başına kalmayı başarabilmesine yetecek düzeyde olmalıdır. Çocuksu yaratıcılık, yani insanın genel olarak düşlem yetisi, yine yalnızca sevilen kişinin ilgi göstermeye hazır olmasına duyulan yalın bir güvenle kendine özgü biçimde ortaya çıkabilecek bir "yalnız olma yetisi" ön koşuluna kenetlenir.[27] Bu nokta üzerinden, yaratıcılık

26 *Age.*, s. 23 vd.

27 Donald W. Winnicott, "Spielen - Schöpferisches Handeln und die Suche nach dem Selbst", *Vom Spiel zur Kreativität* içinde, s. 65 vd. (özellikle s. 66 vd.); bunun dışında krş. "Die Fähigkeit Alleinzusein", *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt* içinde, s. 36 vd.

ve tanınmanın bağlamına dair kapsamlı kavrayışlar ortaya çıkar. Ancak bunlar burada bizim ilgilendiğimiz şeyler değildir. Sevilmeyi, tanınmanın özel bir ilişkisi olarak yeniden kurgulama çabasının anlamı, Winnicott'un, çocuğun yalnız kalmasının anne ilgisinin devamlılığına olan güvene bağlı olduğu iddiasına karşılık düşer. Böylece özetlenen tez, bir öznenin, kendisini bağımsız olarak yaşantıladığı bir öz-ilişki türüne dair bilgi verir. Bu öz-ilişki türü, bu öznenin kendini duygusal eğilim ya da sevgi hissettiği bir kişi tarafından seviliyor olarak bildiği zaman erişebileceği bir ilişki türüdür.

Anne, çocuğunun bilinçsiz testini, onun saldırgan hücumları karşısında sevgiyi geri çekme intikamına başvurmadan, sabrederek geçebilirse, çocuğun bakış açısından artık o, acıyla kabul ettiği dış dünyaya ait olacaktır. Çocuk ilk kez, daha önce belirtildiği gibi, onun ilgisinin bilincine varmak zorunda kalacaktır. Annenin bu sevgisi sürekli ve güvenilirse, çocuk da onun özneler-arası güvenilirliğinin gölgesinde aynı zamanda kendi ihtiyaç taleplerinin sosyal olarak karşılanacağı yönünde bir güven geliştirebilecektir. Böylece önünde açılan psikolojik yollar, onda adım adım yalın bir "yalnız olma yetisi"nin açığa çıkmasını sağlar. Winnicott küçük çocuğun, gevşemiş bir durumda "kendi kişisel yaşamı"nı keşfetmeye başlayacak biçimde kendi kendisiyle bu anlamda yalnız kalabilme yetisinin izini, "güvenilir bir annenin sürekli varoluşu"na geri sürer.[28] Yalnızca "bireyin psikolojik gerçekliğinde iyi bir nesnenin elde bulunmasıyla"[29] özne terk edilme korkusu olmadan kendini iç dürtülerine bırakır ve onların ardından deneyime açık, yaratıcı bir biçimde gitmeyi deneyebilir.

Kişinin kendisinin, Mead'in "ben" olarak adlandırdığı kıs-

28 *Age.*, s. 42.
29 *Age.*, s. 39 vd.

mına doğru gerçekleşen odak kayması, bu yüzden, sevilen kişi dikkatini geri çektiği zaman da seven kişinin ilgisini sürdüreceğine dair bir güveni varsayar. Ancak bu güven yalnızca, kişinin kendi ihtiyaçlarının, başkası yoluyla kendine özgü biçimde sürekli sağlanacağına ve bunun nedeninin kişinin o başkası için biricik olduğuna dair büyümekte olan bir güvenin dışarıya yönelmiş olan yüzüdür. Bu ölçüde "yalnız olma yetisi," Erikson'un "özgüven" (*Selbstvertaruen*) başlığı altında özetlediği bireysel bir öz-ilişki biçiminin pratik ifadesidir: Küçük çocuk, anne sevgisiyle ilgili kendinden emin olma yoluyla, kendi içinde, kendisiyle kaygısızca yalnız kalmasını sağlayan bir güvene erişir.

Winnicott –tipik olarak yaptığı gibi– oldukça örtük bir yan değinisinde, iletişimsel olarak koruma altındaki böyle bir yalnız olabilmenin, "arkadaşlığın kendisinden oluşturulduğu"[30] hammadde olduğunu öne sürmüştür. Bununla kastedilen pekâlâ, tıpkı bebeğin annenin duygusal ilgisine kendini bırakabildiği zaman yakalama imkânı bulduğu gibi, insanlar arasındaki her güçlü duygu bağının, karşılıklı olarak kişilerin içinde oldukları durumu unutarak gevşemiş halde kendileriyle ilişki kurma şansını onlara verdiğidir. Bu öneri, anne ile çocuk arasındaki başarılı ilişkideki etkileşim kalıbının saptanması yönünde sistematik bir davet olarak anlaşılabilir; bu etkileşim kalıbının yetişkin yaşamı aşamasında olgunlaşmış tekrarı, başka insanlarla kurulan duygusal bağların da başarılı olduğuna dair bir göstergedir. Böylece yöntemsel olarak, Winnicott'un erken çocukluk dönemi olgunlaşma sürecinin analizlerinden, sevgiyi karşılıklı tanınma ilişkisinde özel bir ilişki yapan iletişimsel yapı için çıkarımlar yapabilme durumuna gelmiş oluyoruz.

---

30 *Age.*, s. 42.

Demek ki, kendisinden yola çıkılması gereken hipotez, anne ve çocuğun ilk aylarını biçimlendirmiş olan kaynaksal iç içe geçme deneyiminin bilinçsiz bir anımsanışının tüm sevgi ilişkilerini dürtülediği hipotezidir. Simbiyotik bir-olmanın içsel durumu, tam olarak tatmin olma durumunun deneyim şemasını öylesine güçlü biçimlendirir ki, bu durum, başka biriyle iç içe geçme arzusunu öznelerde örtük olarak yaşam boyunca canlı tutar. Ancak bu iç içe geçme arzusu sevgi duygusuna, ötekinin bağımsız bir kişi olarak tanınmasının artık asli biçimde onu oluşturan bir unsur olacak düzeyde, onu kaçınılmaz ayrılma deneyimi yoluyla hayal kırıklığına uğrattığı zaman dönüşür. Yalnızca sekteye uğramış olan simbiyoz iki insan arasında, sınırlama ve sınırlamama arasındaki üretken dengenin oluşmasını sağlar ve bu denge Winnicott için karşılıklı yanılsamadan kurtulma yoluyla olgunlaşmış bir sevgi ilişkisine aittir. Bunun içinde, yalnız olabilmek özneler-arası bir gerilimin özneye dayalı olan kutbunu oluşturur. Bunun karşısında konumlanan kutup ise ötekiyle sınır koyucu bir iç içe geçme yetisidir. Öznelerin kendilerini birbirleriyle uzlaşmış olarak deneyimledikleri karşılıklı sınır koyma edimi, bağlanma biçimine göre farklı şekiller alabilir: Arkadaşlıklarda kendi kendine unutulmuş bir konuşmanın, ya da hiç zorlanma içermeyen bir birlikte olmanın ortak deneyimi olabilir. Erotik ilişkilerde bu, bir kişinin bir ötekiyle kendini aralarında bir ayrım yokmuşçasına uzlaşmış hissettiği cinsel birleşmedir. Ancak her halükârda iç içe geçme süreci, genel olarak kendi olanaklılık koşulunu yalnızca kendini devamlı olarak kendi sınırlarında kuran ötekinin karşıdaki deneyimi üzerinden ilişkilendirir. Sevilen kişi yalnızca "ilgiye duyduğu güven yoluyla kendi kendini gevşemiş bir öz-ilişki içinde açabilme gücü kazandığı için, kendisiyle bir olmanın karşılıklı bir sınırları kaldırma olarak yaşanabildiği bağımsız bir özneye dönüşür. Bu ölçüde, sevginin,

Hegel'in "bir yabancıda kendi olmak" olarak adlandırdığı tanınma biçimi, yalnızca özneler-arası bir durumu değil, aynı zamanda yalnız olabilmenin deneyimi ile sürekli olarak iç içe geçmiş olma deneyimi arasında aracılık yapan iletişimsel bir gerilim yayını betimler. "Ben ilişkiselliği" ve simbiyoz bunun içinde karşılıklı olarak taleplerde bulunan karşılıklı dengeyi temsil eder ve bunlar birlikte alındığında, her iki kişi için de karşılıklı olarak ötekinde bir kendi-kendinde-olmayı mümkün kılar.

Jessica Benjamin'in sevgi ilişkisinin patolojik deformasyonlarını incelediği psikanalitik düşünceleri işin içine dahil edildiğinde, bu çıkarımlar spekülatif karakterini bir miktar yitirir. Benjamin de, anne ve çocuğun ayrılmasının başarıya ulaştığı sürecin biçimine dair bulgulardan yola çıkarak yetişkinler arasındaki sağlıklı bir bağın etkileşim yapısıyla ilgili çıkarımlar yapmak için nesne ilişkileri teorisinden yararlanır. Ancak burada onu asıl ilgilendiren, sevgi ilişkisindeki bozuklukların "mazoşizm" ve "sadizm" gibi klinik kavramlarla kaydı tutulmuş dinamiğini anlamaktır.[31] Burada Winnicott'tan yola çıkılarak geliştirilmiş olduğu gibi, tanınma teorisine dayalı bir sevgi kavramının avantajı olarak ortaya çıkan şey, bu ilişkideki başarısızlıkların böyle biçimlerini sistematik olarak tanınma dengesindeki iki kutuptan biri yönündeki bir tek yanlılaşma (*Vereinseitigung*) şeklinde kavrama olanağıdır: Patolojik durumlarda, özneler-arası gerilim dokusunun karşılıklı dengesi katılımcı öznelerden birinin kendisini ya ben-merkezci bağımsızlıktan ya da simbiyotik bağımlılıktan daha fazla koparamıyor oluşu yüzünden bozulur. Benjamin'in gösterebildiği gibi, bu tür tek yanlılaşmalar, ben ilişkiselliği ile sınırlama arasındaki sürekli değiş tokuşun yerine katı bir karşılıklı birbirini tamamlama şemasını geçirerek bu değiş tokuşu kesintiye uğ-

31 Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe*, özellikle 2. Bölüm (s. 53 vd).

ratır. Sevgi ilişkisindeki eşlerden birinin simbiyotik olarak beslenen bağımlılığı, böylece en sonunda diğer eşin yöneldiği saldırgan her-şeye-gücü-yeterlik düşlemleri karşısında onu tamamlayıcı biçimde bir tavır alır.[32] Jessica Benjamin için elbette tanınma dengesindeki bu çarpıtmaların ortak nedenlerinin, çocuğun anneden kopuşundaki bir gelişim sorununda yatan psikolojik bozukluklara geri götürülmesi gereği şüphe götürmez. Otto F. Kernberg'in "Sevgi Yaşamının Patolojileri"ndeki psikanalitik incelemelerinde belirtmiş olduğu gibi, Benjamin bu konuda terapik bulgularla destek bulabilir.[33]

Elbette burada ilgilendiğimiz şey, tek başına böyle türeyimsel (*genetisch*) bir çıkarımın içerikleri değildir. İlgilendiğimiz, yalnızca bu çıkarımın nesnesinin genel olarak ilişki yaklaşımlarındaki bozukluklar olması ve bunları karşılıklı tanınma kategorileriyle değerlendirebiliyor olmamızdır: Duygu bağlarında bir sapma olarak sınıflanması beklenen bir şeyin ölçütünün, eğer gerilim durumlarının başarısızlığa uğramış karşılıklılığı fikrinden çıkarsanması gerekiyorsa, bu yolla, tanınma teorisine dayalı olarak tasarlanan bir sevgi kavramının deneyimsel uygunluğu da gösterilmiş olur.

İlişki patolojileri üzerine olan klinik verileri bir tanınma dengesindeki yapısal tek yanlılaşma şeklinde yeniden yorumlamak, terapik açıdan ideal olarak bakıldığında sevgi ilişkisinin tanınma tarafından sekteye uğratılan bir simbiyoz ortaya koyduğu düşüncesini destekler. Mesela, Sartre'ın fenomenolojik analizinde, sevgi ilişkisini tamamıyla kendisine indirgemiş olduğu[34] bir kalıp vardır. Bu

32 *Age.*, s. 66 vd.

33 Otto F. Kernberg, *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1985, 7. ve 8. Bölüm.

34 Krş. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gamze Çanka

kalıp, araçsal biçimde tek yanlılaştırılmuş bir ilişki düzenleme kalıbıdır. Böyle bir ilişki düzenlemesinin göze çarpan her kalıbı, yukarı düşünceler ışığında bakıldığında, iyi gerekçelerle kendisine bağlanabileceğimiz bir etkileşim idealinden –psikanalitik olarak açıklanabilir– bir sapma olarak düşünülebilir. Bu tanınma ilişkisi bir çeşit öz-ilişkiye giden, öznelerin karşılıklı olarak kendi kendilerine yalın bir güven duydukları yolu hazırladığından, karşılıklı tanınmanın –ister mantıksal olsun ister türeyimsel– diğer bütün biçimlerinden önce gelir: Duygusal güvenin bu temel düzeyi –yalnızca deneyimde değil, aynı zamanda kişinin, kendi ihtiyaç ve hislerinin özneler-arası sevgi deneyiminin desteklediği ifadesinde de– öz-saygının (*Selbstachtung*) tüm ortaya çıkacak olan tavırlarının gelişimi için psikolojik ön koşulu oluşturur.[35]

(2) Eğer sevgi karşılıklı bireyselleşme ile kırılmaya uğramış bir simbiyozu temsil ediyorsa, o zaman sevginin içinde karşı tarafta tanınma bulan şey kuşkusuz yalnızca kişinin bireysel bağımsızlığıdır. Bu yüzden sevgi ilişkisi, sanki yalnızca ötekinin bağımsızlığının bilişsel bir kabullenilişi karakterine sahip bir çeşit tanıma olarak ayırt ediliyormuş gibi aldatıcı bir tablo ortaya çıkabilir. Bunun böyle olama-

---

ya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014) Hamburg, 1962, III. Kısım, 3. Bölüm (s. 464 vd.).

35 Sevgi deneyiminin psikolojik sonucu olarak öz-güven için krş. diğerleri arasında, John Bowlby, *Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*, Stuttgart, 1982, 6. Bölüm; Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main, 1974, s. 62 vd.; başlığında çok vaatkâr olsa da pek verimli olmayan bir başka çalışma: Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*, Los Angeles, 1969. Kitabın XI. Bölümü "Self-Esteem and Romantic Love". Ancak bu çalışma gerek kategorik gerekse fenomenlerin yorumunda hiç açık seçik değildir. Sevgi ve arkadaşlık gibi ilksel ilişkilerin analizine önemli bir felsefi katkı yapan bir çalışma: Paul Gilbert, *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Oxford, 1991 (diğerleri yanında 2. Ve 4. Bölüm); Sevginin ilişki kalıbı olarak psikanalitik yönelimli bir sunuluşu: Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving*, New York, 1987, özellikle II. Kısım, s. 141 vd.

yacağı, bağımsızlığa verilen onayın, duygusal bir güvenin, ortaklaşa bir ilginin sürekliliği içine taşınması gereği üzerinden görülebilir. Sevilen kişinin bağımsızlaşmadan sonra da ilgisini sürdüreceği konusunda duygu zemininde güven olmadan, seven öznenin bağımsızlığının tanınması asla mümkün olamazdı. Sevgi ilişkisinde bu deneyim karşılıklı olmak zorunda olduğundan, tanınma burada öteki kişinin eş zamanlı olarak bir serbestlenmesi ile birlikte gelen duygusal bağlanmasının çifte sürecini betimler. Demek ki, tanınmaktan sevilmenin kurucu bir öğesi olarak söz ediliyorsa, bağımsızlığa karşı bilişsel bir saygı duyma değil, bağımsızlığın, bir ilgi yoluyla eşlik edilen, yani ilgi yoluyla desteklenen bir onayı kastedilir. İster ebeveynle çocuk arasındaki ilişki olsun, ister arkadaşlık ya da sevgili ilişkisi olsun, her sevgi ilişkisi bireysel olarak tek başına denetlenemeyen sempati ve çekimin varsayımına bu yolla bağlıdır. İnsanın başka insanlara karşı olumlayıcı duyguları istençdışı dürtüler olduğu için, sevgi ilişkisi birincil sosyal ilişkilerin sosyal çemberi üzerinden, daha çok sayıda etkileşim eşine keyfi biçimde taşınamaz. Sevginin içinde bu yüzden sürekli olarak ahlâki tikelciliğin (*moralisches Partikularismus*) zorunlu bir unsuru barınıyor olsa da, Hegel onda tüm etik-yaşamın yapısal çekirdeğinin olduğunu varsaymakta pekâlâ haklıydı. Haklıydı, çünkü öncelikle, karşılıklı arzulanan sınırlama ile oluşan, simbiyotik olarak beslenen bağ, kitleleri kamusal yaşama özerk olarak katılmak için vazgeçilmez bir temel olan bireysel öz-güvene kavuşturur. Burada nesneler ilişkisi teorisiyle sergilemiş olduğumuz gibi, sevginin tanınma biçiminden, hukuk ilişkisi, önemi olan her bakımdan ayrılır. Her iki etkileşim alanı, öncelikle bir ve aynı toplumlaşma kalıbının iki tipi olarak kavranmalıdır, çünkü hiçbirinin mantığı karşılıklı tanınmanın aynı mekanizmasına başvurmadan uygun biçimde açıklana-

maz. Hegel ve Mead bu tür bir bağıntıyı hukuk için, bilakis yalnızca hangi normatif ödevleri her bir öteki karşısında yerine getirmemiz gerektiğine dair bir farkındalığa sahip olduğumuzda kendimizi hakların taşıyıcısı olarak anlayabildiğimiz bir durumdan çıkarsar: Ancak topluluğun diğer üyelerini zaten hakların taşıyıcısı olarak tanımayı bize öğreten bir "genelleşmiş öteki"nin normatif bakış açısından baktığımızda, kendi kendimizi tüzel kişiler olarak kavrayabiliriz ve bu kavrayış, belli taleplerimizin sosyal olarak karşılanması konusunda kendimizden emin olabildiğimiz ölçüde gerçekleşir.

Hegel, onun tıpkı Mead gibi hukuk ilişkisini karşılıklı tanınmanın bir biçimi olarak kavramasını sağlayan bu önemli ara bağlantıyı ileriki yıllarında beklenen bir açıklıkla bir kez daha *Ansiklopedi*'nin özetinde sunmuştur: "Devlette... insan akli varlık olarak, özgür olarak, kişi olarak tanınır ve muamele görür ve birey kendi açısından bu tanınmaya, kendi öz-bilincinin doğallığının üstesinden gelmesi sayesinde, bir evrensele, kendinde ve kendisi için olan istence, konulmuş olan yasaya boyun eğme yoluyla layık olur. Diğer bir deyişle, insan, başkalarına evrensel olarak geçerli biçimde davranmak yoluyla, kendisi olarak kabul görmek istediği şeyin tam da kendisi olarak bu tanınmayı hak eder; yani özgür olarak ve kişi olarak."[36] Aslında bu formülleştirme "özgür" yükleminin kullanımıyla, Hegel'in hukukun tanınma biçimiyle sürekli olarak zaten modern hukuk ilişkilerinin özgül yapısını kastettiğini açılığa kavuşturur, çünkü sadece bu ilişkilerin talep edilmesi tüm insanları ilkece eşit ve öz-

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

gür olarak kapsar. Hegel'in önemsediği şey, bireyin bireysel özerkliğinin varlığını belli bir karşılıklı tanınma biçiminin pozitif hukukta cisimleşmiş tarzına borçlu olduğunun gösterilmesinde yatarken, Mead "genelleşmiş öteki" kavramıyla başlangıçta yalnızca genel olarak hukuki tanınmanın mantığına ilgi göstermişti. Teori-tarihsel olarak gerçekleştirdiğimiz yeniden inşada (*Rekonstruktion*) şimdiye kadar ihmal etmiş olduğumuz bu ayrım, hangi tanınma türünün ve buna uyan hangi öz-ilişkinin hukuki ilişkide yapısal olarak içkin olduğu sorusunu yanıtlamadan önce en azından kabataslak açıklığa kavuşturulmalıdır, çünkü geleneksel olana bağlı hukuk ile geleneksellik-sonrası hukuk arasındaki ayrımda, hukuki tanınmanın özgül karşılıklı olma biçiminin, sevgininkinden farklı olarak ancak tarihsel bir gelişmenin sonucunda ortaya çıktığı açıklık kazanır.

Mead'in sosyal psikolojisinin gösterdiği gibi, "hukuki tanınma" kavramıyla öncelikle, *alter* ve *ego*nun, yalnızca ait oldukları toplulukta hak ve ödevlerin meşru biçimde kendileri yoluyla dağıtıldığı normların farkında oldukları için birbirlerini karşılıklı olarak hukuk özneleri saydığı ilişki adlandırılır. Ancak böyle bir tanım, ne bireye ayrılmış olan hakların türü üzerine, ne de toplum içinde sayesinde bu hakların üretildiği gerekçelendirme tarzı üzerine yeterli veri içerir. Bunun yerine, burada kastedilen yalnızca her insan öznesinin ancak eğer bir topluluğun üyesi kimliğiyle toplumda tanınıyorsa herhangi bir hakkın taşıyıcısı olarak görülebileceği yönündeki yalın olgudur: İş bölümüne göre örgütlenmiş bir sosyal kolektifin sosyal olarak kabul edilmiş rolünden birey için belli haklar ortaya çıkar ve birey, normalde bu haklara bağlı kalınmasını bir erk tarafından düzenlenmiş bir yaptırım gücüne başvurarak sağlayabilir.[37] Hukuk düzeninin son derece zayıf olan bu anlayışı,

37 Krş. Leopold Pospisvil, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, Münih, 1982, III. Bölüm s. 65 vd.

geleneksel toplumlardaki hukuki tanınmaya karşılık gelen genel nitelikleri tanıtmak için elverişlidir: Bireyin meşru talepleri, geleneksellik-sonrası (*postkonventionell*) bir ahlâkın evrensel ilkeleriyle yüklenmediği sürece, ilkece kişinin yalnızca kendi statüsü, yani belli bir somut topluluğun üyeliği sayesinde sahip olduğu yetilerden oluşur. Mead, genelleşmiş öteki kavramıyla öncelikle eşgüdümsel haklar ve ödevlere gönderme yaptığı için, iyi gerekçelere dayanarak hukuki tanınmaya yalnızca sınırlı bir normatif içerik verir: Tekil öznede burada özneler-arası olarak tanınmaya erişen şey, öznenin iş bölümüne dayalı biçimde örgütlenmiş bir sosyal kolektifteki kendi meşru üyeliğidir. Görmüş olduğumuz gibi, kişinin hukuki tanınmasının bu tür geleneksel bir biçimi bile, onun insani itibarının (*Würde*) sosyal olarak korunmasını zaten sağlar. Ama bu, hakların ve yükümlülüklerin büyük ölçüde eşitsiz paylaşıldığı bir çerçeve içerisinde, kişiye denk düşen sosyal rol ile tamamıyla kaynaşmıştır.

Buna karşın, Hegel'in tüzel kişinin belirlenimlerini kendisinden çıkarsayabildiği yapı, ancak evrensel ahlâk ilkelerinin öncüllerine tarihsel olarak bağlı hale geldiği zaman hukuki tanınma biçimine kavuşur. Moderniteye geçişle zaten daha önceden felsefede ve devlet teorisinde geliştirilmiş olan geleneksellik-sonrası temel kavramlar, geçerli olan hukukun içine girer ve hukuku, tartışmalı normların akılcı biçimde düzenlenmesi fikrine dayalı olan temellendirme yaptırımlarına tabi kılar. Hukuk sistemi bundan böyle tüm toplum üyelerinin evrenselleştirilebilir çıkarlarının ifadesi olarak anlaşılabilmelidir; öyle ki, sistemin taleplerine göre istisna ve ayrıcalık kullanımına artık izin verilmemelidir.[38]

38 Krş. Jürgen Habermas, "Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts", *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* içinde, Frankfurt am Main, 1976, s. 260 vd.

Böylece etkileşim eşlerinin hukuki normlara uymaya hazır ve istekli olması onlardan ancak bu normlar üzerinde ilkece özgür ve eşit varlıklar olarak uzlaşabildikleri ölçüde beklenebileceği için, hukuki tanınma ilişkisinin içine yeni ve son derece iddialı bir karşılıklı olma biçimi girer: Hukuk özneleri kendilerini, aynı yasaya itaat etmekle, bireysel özerklik içerisinde karşılıklı olarak ahlâki normlar üzerine akli olarak karar verme yetisine sahip kişiler halinde tanırlar. Mead'in tanımlarından farklı biçimde Hegel'in tanımları, sosyal hukuk düzenine yalnızca etik geleneğin tartışmasız olarak kabul edilmiş otoritesinden kendilerini serbestleyebildiği ve evrensel bir temellendirme ilkesi üzerinde yeniden konumlandırıldığı ölçüde uygulanabilir.

Şimdi, bu ayrımdan, hukuki tanınmanın modern hukuk ilişkileri koşullarında edinmiş olduğu her iki yapı özelliğiyle ilgili iki soru ortaya çıkar. Birinci soru şudur: Tanınmanın, bireysel özerkliğin aynı özelliğini hukuk topluluğunun tüm üyeleri için geçerli kılan bir biçiminin nasıl bir yapı sergilemesi gerekir? Genç Hegel'den zaten öğrenmiş olduğumuz gibi, bu tip bir evrensel saygının artık duyguya bağlı bir tavır olarak değil, duygusal dürtülere neredeyse içsel sınırlar koyan, saf, bilişsel bir anlama performansı olarak kavranması gerekir. Bu ölçüde, bir yandan aslında sempati ve ilgi duygularından arındırılmış olması gereken, ama diğer yandan da bireysel davranışı yönlendirmesi beklenen bir saygı türünün nasıl sağlanacağının açıklığa kavuşturulması bir zorunluluktur.

Yanıtlanması gereken diğer soru ise, öznelerin modern hukuk ilişkilerinin koşulları altında ahlâki sorumluluklarını üzerinden birbirlerini karşılıklı olarak tanımasının ne anlama gelebileceğidir. Tüm öznelerin paylaşması gereken böyle bir özellikle, kapsamı ya da içeriği bakımından kati olarak saptanmış insan yetileri kastediliyor olamaz. Burada

söz konusu olan daha çok, sorumlu olan kişinin statüsünü oluşturan ilkesel belirsizlikten, modern hukukun adım adım gerçekleşecek genişleme ve netleşmelere yapısal olarak açık olduğunun ortaya çıkmasıdır.

Bu iki soru da sevginin tanınma biçiminin açıklamasında kullandığımız yolla, yani deneyimsel araştırma yöneminin sağladığı güvenceyle doğrudan yanıtlanamaz. Bunun yerine burada yanıtları ana hatlarıyla, deneyimsel olarak desteklenen bir kavram analizi yardımıyla vermekle yetinmek zorundayım. Moderniteye olan geçişle birlikte bireysel haklar somut rol beklentilerinden özgürleşmiştir, çünkü onlar artık ilkece her insana özgür bir varlık olarak eşit ölçüde karşılık gelme durumundadır. Eğer yaptığım bu sınırlı betimleme yerindeyse, bununla hukuki tanınmanın yeni karakterine zaten dolaylı bir gönderme yapılmaktadır. Geleneğe bağlı hukuk ilişkilerinde, tüzel kişi olarak tanınmanın hâlâ tekil toplum üyesinin statüsü açısından geçerli olan sosyal değer vermeyle iç içe geçmiş olduğunu tereddütsüz varsayabiliriz: Böyle toplulukların geleneksel etik-yaşamı, bireysel hakların ve ödevlerin çokluğunun sosyal işbirliği dokusu içindeki farklı farklı değer verilen ödevlere bağlı kaldığı normatif bir ufuk oluşturur. Bireyin bir rol taşıyıcısı olarak faydalandığı hukuki tanınma, o zamanki değerlere görece olarak derece derece aşamalara ayrılıyordu. İşte değerlere tabi olan bu bağlam ilk olarak ancak hukuk ilişkilerini geleneksellik-sonrası bir ahlâkın taleplerine tabi kılan tarihsel süreç ortaya çıktığı zaman çözülmeye uğrar. Bu noktadan itibaren her özne için fikri açıdan eşit ölçüde geçerli olması gereken tüzel kişi olarak tanınma, sosyal değer verme derecesinden öylesine ayrılır ki, iki farklı saygı duyma biçimi ortaya çıkar. Bu iki farklı saygı duyma biçiminin işleme şeklinin de

ayrı ayrı analiz edilmesi gerekir. Böylece taslağı çizilen olgu durumu, kişileri saymak (*Achtung*) ya da onlara saygı göstermek (*Respekt*) fikri üzerine Kant ve Schiller'in zamanından beri sürüp giden tartışmalarda yansıyıp durmuştur.[39] Bu tartışmalar sürecinde, "sayma"nın iki anlam boyutu arasında, tarihsel olarak öncelikle hukuki tanınmanın sosyal değer vermeden koparılmasıyla oluşan ayrım çizgisini çekme eğilimi ortaya çıkmıştır. "Hukuk" bağlamında her şeyden önce, kavramın birinci kullanım biçimiyle ilgilenmemiz gerekir. Buna karşın, "değer topluluğu"nun tanınma biçiminin açıklanması için ikinci anlam boyutu ele alınacaktır.

Rudolph von Ihering geçen yüzyılın sonlarına doğru "saygı" kavramında zaten hukuki tanınma ile sosyal değer verme arasındaki tarihsel kopuşa büyük ölçüde karşılık düşen bir ayrım yapmıştır.[40] Kitabının "hukukta amaç" üzerine her şeyden önce yöntembilimsel nedenlerle hukuk çalışmalarının gelişimi üzerinde büyük etkide bulunan ikinci cildinde, bir toplumun "etik" bütünleşmesine katkıda bulunabilen farklı davranış biçimleri arasındaki kategorik bağı açımlar. Bu tür davranış kalıpları Ihering için özellikle karşılıklı tanınmanın ve hürmetin (*Ehrerbietung*) sergilenmesiyle bir araya geldiğinden, Ihering bu bağlamda, sosyal saygı tiplerini sistematik açılardan birbirinden ayırt etmeye çalışmak zorundadır. Kavram analizinde vardığı yalın ikili ayrım, başka bir insanda neye saygı duyulabileceği sorusunu farklı yanıtlama olanaklarından ortaya çıkar: Metninde de adlandırıldığı şekliyle, "hukuki" tanınmada, her insan öznesinin ayrım gözetmeksizin bir "kendinde amaç" olarak görülmesi gerektiği dile gelir. Buna karşın "sosyal saygı",

39 Krş. örnek olarak: Aron Gurewitsch, *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Würzburg, 1897.

40 Rudolph von Ihering, *Der Zweck im Recht*. 2. cilt, Leipzig, 1905.

bir bireyin "değeri"ni, sosyal olarak ilgili ölçütler üzerinden özneler-arası olarak ölçülebildiği oranda öne çıkarır.[41] Kantçı formülün kullanımının açığa çıkardığı gibi, birinci durumda, "kişinin istenç özgürlüğü" karşısındaki evrensel saygı söz konusuyken, ikinci durumda söz konusu olan, bireysel performansların değerinin bir toplum tarafından anlamlı olarak deneyimlendiği dereceye göre ölçülerek bu bireysel performansların tanınmasıdır. Bu nedenle, bir insanın kişi olarak hukuki tanınması derecelere bölünmeyi içermez. Ancak buna karşılık onun özellik ve yetilerinin değer ölçümü, en azından örtük olarak bir ölçüte gönderme yapar ve bu ölçüt sayesinde bu özellik ve yetilerin daha çok ya da daha az değer taşıyacak şekilde belirlenmesi gerekir.[42] Ihering için bu ayrımlar her şeyden önce, sosyal değer vermenin tarihsel olarak şekillenebileceği gelenek ve göreneklerin, teorik bakımdan donanımlı bir analizini yapma olanağını sağlama işlevine sahiptir. Ancak Ihering'in gözlemleri, bu şekilde ortaya konmuş çerçeveyi aşamadığı için, hukuki tanınmanın yapısının bireyde uygun biçimde nasıl belirlenmesi gerektiği sorusu da yanıtsız bırakılmak zorunda kalır. Burada, günümüz analitik felsefesinde insanlar arasındaki farklı saygı türlerini kavramsal olarak birbirinden daha net biçimde ayırt etmeye çalışan düşüncelerin yardımı dokunabilir.

Bir insanı kendi performansları ya da karakteri üzerinden değerlendirmeden kişi olarak tanıyabiliyor olmamız, Ihering'in çalışması ile çağdaş tartışmalar arasında bir köprü kuran teorik argümanı oluşturur. Stephen L. Darwall da, iki saygı biçimini birbirinden şu ölçüte göre ayırt etmemiz gerektiği kanısıyla hareket eder: Söz konusu saygı biçimi değerlendirici dereceleri ön koşul olarak varsaymakta mı-

41 *Age.*, s. 389 vd.
42 *Age.*, s. 405 vd.

dır, yoksa tam tersine bunu dışlamakta mıdır?[43] Darwall, bir insana kişi olarak saygı duymanın izini öncelikle bir çeşit "recognition respect"e* sürer, çünkü bu saygıda söz konusu olan öncelikle, ötekinin, kişisel özelliklere sahip bir varlık olduğu olgusunun bilişsel olarak tanınmasıdır. Bu ölçüde, evrensel bir karşındakini saymanın bu biçimi sürekli olarak zaten semantik olarak "tanınma" kelimesinde gizlenen, deneyimsel olarak takdir etme (*Zukenntnisnahme*) anlamıyla ilgili bir şey içerir.[44] Ancak durumumu yorumlayışıma, bir insan türüne ait bir kişiye karşı davranışlarıma koymam gereken sınırlarla ilgili pratik bir farkındalık ne zaman dâhil olursa, işte ilk kez o noktada bu bilişsel dikkat etme (*Beachtung*) durumundan, Kant'tan beri bu kavramla kastedilmiş olan ahlâki saygı ortaya çıkar: Demek ki, öteki her insanı bir kişi olarak tanımak, herkese karşı, bir kişinin özelliklerinin ahlâki açıdan bizi yükümlülük içine soktuğu tarzda davranmak anlamına gelmek zorundadır. Bununla, sorumuzla ilgili henüz pek fazla bir kazanım sağlamış değiliz, çünkü argümanın geri kalanı, bir kişinin normatif olarak bizi yükümlü kılan özelliklerinin nasıl belirlendiğine bağlıdır. Ancak yine de hukuki tanınmanın yapısı şimdi bir parça daha saydamlaşmıştır: Bu yapıda aynı anda iki bilinç işlemi birlikte cereyan eder, çünkü o bir yandan özerk kişilere karşı sahip olduğumuz hukuki yükümlülüklerin ahlâki bilgisini bir ön koşul olarak varsayarken, diğer yandan da içinde bulunduğumuz durumun deneyimsel bir yorumu, karşıdaki somut kişinin, ona karşı bu yükümlülükleri yerine getirmemizi sağlayacak özellikteki bir var-

43 Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect", *Ethics* 88 (1977/78), s. 36 vd.

* Tanıma saygısı. –*çn*

44 Darwalls ayrımıyla ilişkili olarak ayrıca krş. Andreas Wildt, "Recht und Selbstachtung, im Anschluss an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel", *Fichtes Lehre vom Rechtverhältnis*, ed. M. Kahlo, Frankfurt, 1992, s. 156 vd.

lık olup olmadığı konusunda bizi bilgilendirir. Bu yüzden hukuki tanınmanın yapısı modern koşullar altında tam da evrensel olarak kurulduğundan, bu yapıya, koşullara özgü uygulama ödevi de değişmez biçimde yerleşmiştir: Evrensel olarak geçerli bir hukuka, deneyimsel durum betimlemelerinin ışığında sürekli olarak insan öznelerinin hangi kitlesinin ahlâki olarak sorumlu kişiler sınıfına ait olmaları nedeniyle bu hukukun onlara uygulanması gerektiği sorusu sorulmalıdır. Uygulamayla ilişkili durum yorumlarının bu alanı, göreceğimiz gibi, modern hukuk ilişkilerinde tanınma uğruna mücadelenin ortaya çıkabildiği zeminlerden birini içerir.[45]

Bir insana değer biçilmesi, kişinin olduğu gibi, öylece tanınmasından her şeyden önce şu şekilde ayrılır: Birincisinde söz konusu olan evrensel, görüsel olarak bilinen normların deneyimsel uygulaması değil, somut özellik ve yetilerin dereceli değerlendirilmesidir. Bu yüzden de, Darwall'ın Ihering'le uzlaşarak öne sürdüğü gibi, değer biçmek, sürekli olarak değerlendirici bir referans sistemi varsayar ve bu sistem böyle kişilik unsurlarının değerini, daha çok veya daha az, daha iyi ya da daha kötü diye niceleyen bir ölçek üzerinden bildirir.[46] Ihering'ten farklı olarak aslında Darwall öznelerin yalnızca ahlâki özellikleri için geçerli olan küçük bir değer verme sınıfı ile ilgilenir. Ahlâki saygının bu özel biçiminin bir insanın sosyal değer görmesi deneyiminin bütününde hangi rolü oynadığı sorusuyla, değer topluluğunun tanınma biçimini tartıştığımızda meşgul olmak durumunda kalacağız. Şu anda burada önemli olan, hukuki tanınma ile sosyal değer verme arasındaki karşılaştırmadan geçici olarak hangi sonuçları çıkaracağımızdır:

45 Bu bağlamda krş. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986, s. 122 vd.

46 Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect", s. 254.

Her iki durumda da bir insan belli özellikleri uğruna saygı görür, ancak birinci durumda söz konusu olan kişiyi öncelikle bir kişi yapan evrensel özellikken, ikinci durumda onu başka kişilerden farklı olarak niteleyen özgül özelliklerdir. Bu yüzden, hukuki tanınma açısından kişileri kişi olarak oluşturan özelliğin nasıl belirlendiği sorusu merkeziyken, sosyal değer verme açısından, bir "değer"in, bir kişinin karakteristik özelliklerinin ölçüldüğü değerlendirici bir referans sisteminin nasıl elde edildiği sorusu ortaya çıkar.

Geçici bir sonucun bu formülleştirilmesinde, hukuki tanınmanın yapı özellikleri bakımından bizi zorlamış olan ikinci soruna da hâlihazırda değinilmiş olur: Özneler birbirlerini tüzel kişiler olarak tanıdıklarında birbirlerine karşı kendisi üzerinden saygı duydukları yetinin belirlenmesi gerekir. Bu şekilde sorulan soruya verilecek yanıt son derece önemlidir, çünkü bu yanıt aynı zamanda hakların geleneksellik-sonrası koşullar altında verilmesini sağlayan işlevin analizi için gerekli anahtara da sahiptir. Statüye yapılan göndermelerden arındıktan sonra bu koşulların görünüşteki ödevi her şeyden önce, insanı ilkin kişi olarak niteleyen evrensel yetiye yalnızca sahip olunmasını değil, aynı zamanda onun kullanılmasını da korumaya ve olanaklı kılmaya uygun bir ödev olmalıdır. Hukuka yetisi olan öznelerde korunması gereken evrensel özelliğin ne olduğu ise modern hukukun yapısı itibarıyla bağlı olduğu yeni meşruluk biçiminde sabitlenmiştir: Bir hukuk düzeni yalnızca ona dâhil tüm bireylerin özgür uzlaşımına ilkece dayanabildiği ölçüde geçerli ve böylece bireylerin uymaya istekli olduğu bir düzen olarak görülebiliyorsa, bu durumda bu hukuk öznelerine, en azından bireysel özerklik içinde ahlâki sorular üzerine akıllıca karar verme yetisinin atfedilebilmesi zorunludur. Ne de olsa, bu tür bir atıf olmadan öznelerin her seferinde nasıl olup da karşılıklı olarak

hukuki bir düzen üzerinde birleşebildikleri hiçbir biçimde hayal edilemez bir şey olurdu. Bu ölçüde, her modern hukuk topluluğu, yalnızca meşruluğu eşit haklara sahip bireyler arasındaki akılcı bir uzlaşım fikrine bağlı olması sayesinde tüm üyelerinin ahlâki olarak sorumlu tutulabilmesi ön koşulu üzerine kurulmuştur.

Ancak şimdi böyle bir atıfla, kesin olarak belirlenmiş, çok net hatlara sahip bir özellik betimlenmiş değildir. Bir öznenin özerk olarak akla uygun bir kavrayışla davranmaya yetenekli olmasının ne anlama gelebileceği, daha çok, akılcı uzlaşım usülünün ne olduğunun tanımlanmasına bağlı olarak yanıtlanabilir. Bunun nedeni şudur: Temel meşrulaştırma usülünün nasıl sunulduğuna bağlı olarak bir kişiye atfedilmesi gereken özelliklerin de, eğer bu kişinin eşit haklarla bu temel sürece katılması bekleniyorsa, değişmesi gerekir. Bu yüzden, insanı asli olarak kişi yapan özelliklerin saptanması, akli bir istenç oluşumuna katılmaya hangi öznel ön koşulların kişiyi yeterli kıldığı konusundaki arka plan varsayımlarına bağlıdır. Böyle bir usül ne kadar iddialı düşünülürse, bir öznenin ahlâki sorumluluk yetisini birlikte oluşturan özellikler de o kadar kapsamlı olmalıdır. Bu şekilde öne sürülen bir bağ, bir toplumun üyelerinin birbirlerine tüzel kişiler olarak saygı gösterdiklerinde, karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları yetilerin de değişebileceğini bilgimize sunar. Yalnızca öznel hakların kabulünün geleneksellik-sonrası koşullarda eriştiği gerçek gelişim düzeyini incelediğimizde, bu değişimlerin izlediği yön görünür hale gelir. Modern toplumlarda ele aldığımız, bireysel hak taleplerinin birike birike genişlemesi süreci, ahlâki olarak sorumlu tutulabilir bir kişinin evrensel özellikleri kapsamının adım adım genişlediği bir süreç olarak anlaşılabilir, çünkü tanınma uğruna sürdürülen bir mücadelenin baskısı altında, akli istenç

oluşumuna katılım için sürekli olarak yeni ön koşulların hesaba katılması gerekir. Daha önce de, suçlunun burjuva hukuk düzenini, kendi hukuk normlarını materyal fırsat eşitliği açısından genişletmeye zorladığını öne süren, Hegel'in spekülatif düşüncesini ele aldığımızda buna benzer bir tezle karşılaşmıştık.

Artık hukuki çalışmalarının içinde öznel hakların liberal özgürlük hakları, siyasal katılım hakları ve sosyal refah hakları olmak ayırt edilmesi tartışmasız bir kabule dönüşmüştür. Birinci kategoriyle, kişiyi, kendi özgürlüğü, yaşamı ve mülkü bakımından devletin yetki dışı müdahalelerinden koruyan negatif haklar, ikinci kategoriyle, kamusal istencin oluşturulması sürecine katılımı açısından kişinin tasarrufunda olan pozitif haklar ve sonuncu olarak da üçüncü kategoriyle, temel metaların dağıtımından adaletli biçimde pay almasını sağlayan pozitif haklar kastedilir. Böyle üçlü ayrım yapan bir yaklaşıma, Georg Jellinek'te de rastlanılır: Jellineck, epey etkili olmuş olan statü teorisinde, salt itaat görevlerinin yanında, tüzel bir kişinin negatif, pozitif ve aktif statüsünü birbirinden ayırt etmiştir. Bugünlerde Robert Alexy, Georg Jellinek'i bireysel temel hakların sistematik bir temellendirilmesini amaçlayarak takip etmektedir.[47] Ancak argümanımızın bağlamı açısından asıl önem arz eden, aynı ayrımın bir yandan da T.H. Marshall'ın tanıdık bir yorum girişimine de temel oluşturuyor olmasıdır: Bu, Marshall'ın, sosyal sınıf farklarının tarihsel bakımdan aynı düzlemde eşitlenmesini, bireysel temel hakların genişlemesinin yönünün tayin edildiği bir süreç olarak yeniden yorumlaması girişimidir.[48] Talcott

47 Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, 1986, özellikle 4. Bölüm; Jellinek'in statü teorisi için krş. *age.*, 229 vd.

48 Thomas Marshall H., "Citizenship and Social Class", *Sociology at the Crossroads* içinde, Londra, 1963, s. 67 vd.

Parsons bu analizi kendi olgun toplum teorisi çerçevesinde, bu teoriyi modern hukukun gelişiminin açımlanmasının bir referans noktası yapacak şekilde devralmıştır.[49]

Marshall, hukukun geleneksel ve modern yapısı arasındaki ayrımın kendisiyle yapıldığı, yukarıda resmini çizdiğimiz başkaldırı durumundan yola çıkar: İlkin bireysel hukuk taleplerinin sosyal statü göndermelerinden serbestlenmesiyle birlikte, tüm hukuk düzenlerini ilkece artık istisna ve önceliklere izin vermeme yönündeki koyuta (*Postulat*) tabi kılan evrensel eşitlik temel ilkesi ortaya çıkar. Bu talep, bireyin vatandaş olarak sahiplendiği rolle ilişkili olduğu için, onunla birlikte eşitlik fikri aynı zamanda politik bir topluluktaki "tam yetkin" üyelik anlamını edinir: Toplumun her üyesinin tasarrufuna ekonomik güç farklılıklarından bağımsız olarak, ona kendi vatandaşlığına dayalı çıkarlarının eşitlikçi algısını sağlayan tüm haklar sunulmuştur. Marshall'm ilgilendiği şey, bireysel temel hakların bir kere bu tür bir eşitlik talebine tabi kılındıktan sonra zorunlu olarak maruz kaldığı gelişim baskısıdır. Sosyal açıdan uğruna mücadele edilen bir zorunluluk olarak, bireyleri hukuki bakımdan tatmin etme zorunluluğu, öznel hak taleplerinin çıtasını en sonunda politikadan da önce gelen, ekonomik eşitsizliklerin bile tamamıyla kendi haline bırakılamayacağı bir yüksekliğe konması anlamına gelecektir.

Marshall modern hukukun tanınma içeriğinin adım adım nasıl genişlediği üzerine çıkarımlarda bulunmayı amaçlayan tezini tarihsel bir yeniden-inşa biçiminde temellendirmiştir.[50] Bu tezin çerçevesinde hukuk teorisine ait bir sınıflandırma uygulayarak bunun sonucunda tüm öznel hukuk

---

49 Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Münih, 1982, diğerleri arasında 2. ve 5. Bölüm.

50 Takip eden kısımla ilgili krş. Marshall, "Citizenship and Social Class", özellikle s. 73 vd.

talepleri kümesini sistematik biçimde üç sınıfa böler. Marshall bu üçlü ayrımı kabaca şöyle özetlenebilecek tarihsel bir formülleştirmeyle ele almıştır: Liberal özgürlük hakları on sekizinci yüzyıla, siyasal katılım hakları on dokuzuncu yüzyıla ve sosyal refah hakları ise yirminci yüz yıla denk düşecek şekilde ortaya çıkmıştır. Marshall'ın, hakları ilerleyen kısımlarda daha da incelikli olan dönemlere böyle iddialı bir şekilde ayırışında bizim amaçlarımız açısından önemli olan nokta doğal olarak şudur: Her yeni temel haklar sınıfının kendini ortaya koyma durumu, kişinin tarihsel olarak politik toplulukta örtük biçimde hep daha da yetkin bir üyelik talebiyle ilişkili argümanlarla elde edilmektedir. Böylece on dokuzuncu yüzyıldaki siyasal katılım hakları, ilkin on sekizinci yüzyılda, en azından büyümekte olan nüfusun erkeklerden oluşan kısmınca pek de azımsanmayacak bir ölçüde zaten edinilmiş olan liberal özgürlük haklarının yalnızca bir ikincil ürünü olarak ortaya çıkmıştır: Politik istencin oluşturulma sürecine katılım konusunda pozitif bir hak talebine başlangıçta yalnızca gelir ve mülk bakımından belli bir ölçüyü tutturmuş, hukuki olarak özgür devlet vatandaşları sahipti. O zamana kadar devlete bağımlı olan katılım haklarının, evrensel hukuk haklarının ayrı bir sınıfı haline gelmesi, ilk olarak ancak hukuki-politik atmosferin parçalı genişlemesi ve derinleşmesiyle, en sonunda artık kapalı grupların eşitlik taleplerine ikna edici hiçbir argümanla karşı çıkılamadığı bir noktaya gelinceye kadar bu atmosferin dönüşmesiyle gerçekleşmişti. Yirminci yüzyılın ilk on yıllık dilimlerinde, bir politik topluluğun her üyesinde, demokratik istencin oluşturulma sürecine eşit katılım hakkının olması gerektiği kanısı en sonunda tamamıyla yerleşmiştir.

Siyasal katılım hakları gibi, sosyal refah hakları da "aşağıdan" yukarıya doğru dayatılan ve politik topluluktaki bir

üyeliğin "tam yetkinlik" fikriyle ilişkili olan bir anlam genişlemesi sonucunda oluşur. Bazı ülkelerde on dokuzuncu yüzyılda genel zorunlu eğitimin başlatılması için sürdürülmüş olan mücadeleler, temel hakların bu kategorisinin ön tarihine aittir. Bunun amacı, çocuğu değil, geleceğin yetişkinini, vatandaşlık haklarını eşitçe kullanması için zorunlu olan koşul ölçüsünde kültürel formasyonla donatmaktı. Bu noktadan hareketle, ilkece şunu kavramak zor olmaz: Geniş insan kitlelerinin etkin olarak siyasal katılımı gerçekleştirme fırsatı, sosyal yaşam standardı ve ekonomik güvenlik açısından belli bir dereceye kadar güvence altına alınmadığı sürece, siyasal katılım bu kitleler için yalnızca biçimsel bir imtiyaz halinde kalmak zorundadır. Bu tür eşitlik taleplerinin sonucu olarak, yirminci yüzyılın akışı içinde en azından sosyal refah devleti temelinde gelişen Batı ülkelerinde, her devlet vatandaşına diğer tüm hak taleplerinin kullanım olanağını güvence altına alan, yeni bir hak sınıfı olarak sosyal refah hakları ortaya çıkmıştır.

Bireysel temel hakların art arda gelen genişlemesi, bu genişlemenin en başında ana fikir olarak ortaya çıkmış olan normatif ilkeye hep bağlı kalmıştır ve bu bağın nasıl gerçekleştiğini, Marshall'ın analizinin yukarıda kabaca çizilmiş resminden çıkarsamak zor değildir. Bunun nedeni şudur: Eğer tüm toplum üyelerinden hukuk düzenine bireysel olarak uymaları bekleniyorsa, bireyin hukuki erkinin her zenginleşmesi, topluluk üyelerinin yerleşik hukuk düzeninin akli kavrayışı üzerinde uzlaşmayı başarmaları gerektiği yönündeki ahlâki fikrin gerçeğe tahvil edilmesinde bir ileri adım olarak anlaşılabilir. Burjuva özgürlük haklarının kurumsallaşması aynı zamanda zorunlu olarak öznel hakların en azından iki yeni sınıfını ortaya çıkartacak şekilde sonuçlanan kalıcı bir yenilenme sürecinin önünü açmıştır. Bunun nedeni, sivil özgürlük haklarının kurumsallaş-

masını takip eden tarihsel süreçte dezavantajlı grupların baskısıyla şunun tekrar ve tekrar ortaya çıkmış olmasıdır: Burjuva özgürlük haklarının kurumsallaşmasıyla, akılcı bir uzlaşmaya eşit katılım için bu sürece katılması beklenen herkese uygun koşullar henüz sağlanmış değildir: Ahlâki açıdan sorumlu tutulabilir bir kişi olarak davranabilmek için, birey yalnızca kendi özgürlük alanına yapılacak müdahalelerden korunmaya değil, aynı zamanda ancak belli bir yaşam standardı düzeyini yakalayabilmişse fiili olarak yararlanabildiği bir fırsata, yani kamusal istenç oluşum sürecine güvence altına alınmış katılım fırsatına ihtiyacı vardır. Bu yüzden buna uygun biçimde son yüzyıllarda birey olarak vatandaşın hukuki statüsünün zenginleşmesiyle birlikte, insanı, asli biçimde kişi olarak ayırt eden yetilerin cisimleşme biçimleri de bir bütün halinde genişlemek durumunda kalmıştır: Bir özneyi akla uygun anlayışla, özerk biçimde davranabilme durumunda konumlandıran özelliklere bu süreçte kültürel formasyon ve ekonomik güvence anlamında bir asgari ölçüt gelmiştir. Bu anlamda, karşılıklı olarak birbirini hukuki bakımdan tanımak bugün, modern hukukun gelişmesinin başlarında olduğundan daha fazlası anlamına gelir: Bir özne hukuki olarak tanınıyorsa, artık yalnızca kendisini ahlâki normlara göre yönlendirmesi şeklindeki soyut yeti için değil, aynı zamanda somut bir özellik olan, kendisi adına sosyal yaşam standardında gerekli olan ölçüyü hak etme için de saygı görmektedir.

Marshall'ın tarihsel taslağının daha önce göstermiş olduğu gibi, bireysel temel hakların sosyal olarak uğruna mücadele edilen bu genişlemesi, bir sürecin yalnızca bir yönünü oluşturur. Bu süreç, birbirinden ayrılması gereken iki gelişim güzergâhının bir bütün olarak birbirine kenetlenmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Modern hukukta öne sürülmüş olan eşitlik ilkesi, tüzel kişinin statüsünün

yalnızca içerik bakımından birikimsel biçimde yeni yetilerle donatılması yoluyla adım adım bir artışla değil, aynı zamanda, bu statünün sosyal olarak sürekli olarak gittikçe artan sayıda toplum üyesine de aktarılacak şekilde geniş bir kapsam kazanmasıyla sonuçlanır. Marshall bu yüzden kendi tarihsel bakışını şu kısa tezde özetleyebilmektedir: "The urge forward along the path thus plotted is an urge towards a fuller measure of equality, an enrichment of the stuff of which the status is made and an increase in the number of those on whom the status is bestowed."[51] Gördüğümüz gibi, birinci durumda hukuk, sosyal olarak güvence altına alınan özgürlüklerin hukuki olarak gerçekleştirilmesi için bireysel fırsat farklarının da artan bir duyarlılıkla hesaba katıldığı materyal içerikler kazanmaktadır. Buna karşın, ikinci durumda hukuk ilişkisi, o zamana kadar dışlanmış ya da ayrımcılığa uğramış grupların gittikçe büyüyen bir kitlesine aynı hakları tıpkı diğer toplum üyelerine tanındığı gibi tanımak anlamında evrenselleştirilmektedir. Modern hukuk ilişkileri yapısal olarak bu her iki gelişim olanağını da içerdiği için, Hegel gibi Mead de "tanınma uğruna mücadele"nin hukuki alanda da sürdüğü konusunda ikna olmuştur. Reddedilmiş tanınma ya da sayılmama deneyimleri sonucunda ortaya çıkan pratik çekişmeler, tüzel kişi statüsünün sosyal kapsamının olduğu kadar materyal içeriğinin de genişletilmesi için süren çatışmaları sergiler.[52] Bu sosyal çatışmaların temelinde yatan sayılmama deneyiminin nasıl edinildiği sorusuna bir yanıt hazırlamak için son olarak hukuki tanınmayla olanaklı hale gelen bir çeşit olumlayıcı öz-ilişkinin kısaca açıklanması gerekir. Mead'den yola çıkarak, hakların sosyal tanınmasına psiko-

51 *Age.*, s. 87.
52 Krş. yukarıda s. 137 vd.

lojik bakımdan eşlik eden şeyi, kişinin kendisiyle ahlâki açıdan sorumlu tutulabilir kişi olarak ilişki kurma yetisindeki bir artış şeklinde saptamak makul görünüyor. Tıpkı sevgi durumunda çocuğun anne ilgisini sürekli deneyimleyerek kendi ihtiyaçlarını zorlanmadan karşılayabileceği konusunda güven kazanması gibi, yetişkin özne de hukuki tanınma deneyimi ile kendi eylemlerinin diğer herkes tarafından kendi özerkliğinin saygı duyulan ifadesi olarak kavrayabilir. Hukuk ilişkisi için öz-saygı ne ise, sevgi ilişkisi için öz-güvenin aynı şey olduğu, kavramsal tutarlılıkla öne sürülebilir. Bu tutarlılık, hakları sosyal bir saygının anonimleşmiş işaretleri olarak anlamakta kullandığımız anlayış tarzını kullanarak, sevgiyi de belirli bir mesafe üzerinden de sürdürülen bir ilginin duygusal ifadesi şeklinde kavrayabilmemizle elde edilir: Sevgi her insan varlığında kendi ihtiyaç itkilerine güvenebilmek için gerekli psikolojik temeli sağlarken, hak kişide diğer herkesin saygısını hak ettiği için kendi kendisine saygı duyabilme bilincini oluşturur. Elbette bu tür bir öz-saygı, ahlâki sorumlu tutulma yetisinden bir kişinin saygıya değer çekirdek unsuru olarak bahsedildiği zaman edindiği karakteri, ancak evrensel temel hakların yerleşmesiyle birlikte kazanabilir. Bunun nedeni şudur: Tekil tüzel kişi bireysel hakların, sosyal statü grup üyelerine eşitsiz biçimde değil de, yalnızca ilkece özgür varlıklar olarak tüm insanlara eşit biçimde tanındığı koşullar altında bu haklar tarafından kendisindeki özerk yargı biçimlendirme yetisinin tanındığı yönünde nesnel bir dayanak noktası bulabilir. Bu tür bir hukuk ilişkisini anlamak açısından Joel Feinberg'in hakların tanınmasının ahlâki önemini göstermek için geliştirmiş olduğu düşünce deneyi son derece uygundur. Feinberg'in düşünceleri, hukuki tanınmanın öz-

saygının kazanımıyla arasındaki –deneyimsel olmasa bile– kavramsal bağı göstermek açısından yeterlidir.[53]

Feinberg, sosyal olarak sağlanmış haklarla kurumsal olarak hiçbir tanışıklık içermediği halde, içinde alışılmamış düzeyde bir sosyal hayırseverlik ve karşılıklı özenin hüküm sürdüğü bir kurmaca toplum durumu tasarlar. Kolaya kaçmamak için bu modeli iki adımla daha da genişletir: Ahlâki yükümlülüklerin bir bilincini olduğu kadar, nesnel hakların bir sistemini de, "Nowheresville" diye adlandırdığı sosyal kolektife dâhil eder. En sonunda Feinberg, makul gerekçelerle, bu şekilde kurulmuş bir topluluğun, üyelerinin refahını en azından bugün temel bireysel haklarla donanmış toplumlarda karşılaştığımız düzeydeki refah düzeyinde güvence altına aldığını öne sürer: Bizim var olan toplumlarımızda insanlarca hukukileştirilmiş talepler yoluyla yardım ve saygı olarak her ne elde ediliyorsa, bu, "Nowheresville"de fedakar eğilimler ve tek taraflı bir ödev duygusuyla sağlanmaktadır. Feinberg'in düşünce deneyinde asıl ilgilendiği nokta ise "Nowheresville" tipindeki toplumlarda yine de kendi ahlâki kurumlarımız temelinde genellikle hesaba kattığımız önemli bir şeyin eksiliğidir. Bu kurmaca toplulukta tüm bu ahlâki pratik zenginliği içinde yine de noksan olan şeyin ne olduğunun bir analiziyle, bireysel hakların birey için sahip olduğu değeri ortaya koymak ister. Kendi kendine ürettiği sorunun çözümü için anahtarı ona, "haklar" ifadesinin sahip olduğu anlam sağlar. Feinberg bu anlamı, "haklar" kavramını evrensel temel haklara sahip olma anlamında kullandığında elde eder. Bu koşullar altında, haklara sahip olmanın, sosyal olarak kar-

53 Joel Feinberg, "The Nature and Value of Rights", *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton N.J., 1980, s. 143 vd.

şılanması meşru görülen taleplerde bulunmaktan başka bir şey anlamına gelmediği konusunda netleşirsek, "Nowheresville" ile betimlenen noksanlık da açıklığa kavuşur. Bireysel haklar olmadan yaşamak, tekil toplum üyesi için öz-saygının biçimlenmesi fırsatına sahip olmamak anlamına gelir: "Having rights enables us to stand up like men', to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. To think of oneself as the holder of rights is not to be unduly but properly proud, to have that minimal self-respect that is necessary to be worthy of the love and esteem of others. Indeed, respect for persons (...) may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other; and what is called 'human dignity' may simply be the recognizable capacity to assert claims."[54]

Bu düşünce çizgisi belirsizliklerden, hatta çelişkilerden muaf olmasa bile,[55] ondan, Mead tarafından önceden ifade edilmiş varsayıma daha iyi bir temel kazandıran bir argüman çıkarmamıza izin verir: Bireysel haklara sahip olmak sosyal olarak kabul edilen taleplerde bulunabilme anlamına geldiği için, bu haklar tekil özneyi meşru bir eylemlilik fırsatıyla donatır. Bu fırsat sayesinde, diğer herkesin ona saygı duyduğu, öznenin kendi gözleri önüne serilir. Haklara, öz-saygının biçimlenmesini olanaklı kılma gücünü veren şey, onlara sahip olanları, etkileşim eşleri tarafından algılanabilecek şekilde eyleme yetkili kılmaları sayesinde sahip oldukları kamusal karakterdir. Bunun nedeni, isteğe bağlı olarak hak iddia edebilmesinin, bireyin eline sembolik bir ifade aracı veriyor ve bu hak iddiasının sosyal etkisinin, her defasında ona dolaylı yoldan ahlâki açıdan so-

54 *Age.*, s. 151.

55 Krş. Andreas Wildt, "Recht und Selbstachtung", s. 148 vd.

rumlu tutulabilir kişi olarak evrensel tanınmaya ulaştığını gösteriyor olmasıdır. Böylece özetlenmiş olan bu bağlamı, şimdiye kadar geliştirilmiş düşüncelerle ilişkilendirirsek şu sonuca ulaşırız: Bir özne, hukuki tanınma deneyiminde kendisini kendi topluluğunun diğer tüm üyeleriyle, söylemsel bir istenç biçimlenmesine katılım yetkisi veren özellikleri paylaşan bir kişi olarak görebilir. Kendini bu şekilde olumlayıcı olarak kendisiyle ilişkilendirme olanağına da "öz-saygı" diyebiliriz.

Ancak şimdi bu sonuç çıkarımıyla, geçici olarak deneyimsel destekten yoksun kalan kavramsal bir olgu durumu ileri sürülmüştür. Öz-saygı söz konusu olduğunda, onun fenomenal gerçeklikte gösterilmesinde ortaya çıkan büyük güçlüğün nedeni, onun belli ölçüde ancak ve ancak olumsuzlayıcı şekilde, yani özneler onun yoksunluğundan gözle görülür biçimde sıkıntı çektiklerinde algılanabilir bir yoğunluğa ulaşabiliyor olmasıdır. Öz-saygının olgusal varoluşuna bu yüzden yalnızca, insan gruplarının deneyimsel karşılaştırmaları ile dolaylı yoldan varabiliriz. Bu grupların toplu davranışlarından, sayılmama deneyiminin sembolik temsil biçimleri hakkında çıkarımlar yapabiliriz. Neyse ki, bize tarif edilen bu güçlükten bir çıkış yolu sağlayan az sayıda vaka vardır: Bu vakalarda ilgili grupların kendisi, temel haklardan alıkonma durumunu kamuya açık biçimde tartışmışlardır ve bu tartışma, reddedilen tanıma ile birlikte bireysel öz-saygının da yitirildiğini öne süren perspektif ışığında yapılmıştır. Böyle tarihsel istisna durumlarında, mesela ABD'de ellili ve altmışlı yıllarda, siyah vatandaşlık hakları hareketi üzerine sürdürülen tartışmalarda olduğu gibi, hukuki tanınmanın, içine kapalı kolektiflerin öz-saygısı için psikolojik olarak hangi anlama geldiği dilsel bakımdan su yüzüne çıkmıştır: Konuyla ilgili yayınlarda

hukuki olarak aşağı görülmeyi tolere etmenin, sosyal utancın kaçınılmaz biçimde felç edici bir duygusuna yol açtığı ve bu duygudan kurtulabilmenin tek yolunun etkin protesto ve direniş olduğundan bahsedilir.[56]

(3) Gerek Hegel, gerekse Mead, sevgiden ve hukuk ilişkisinden, karşılıklı tanınmanın daha ileri bir biçimini daha ayırt eder, bu tanınma biçimi için farklı betimlemeler seçerler, ama onun işlevini belirlerken büyük ölçüde uzlaşırlar: Sağlıklı bir öz-ilişkiye ulaşabilmek için, insan özneleri duygusal ilgi ve hukuki tanınma deneyimi dışında onların kendi somut özellikleri ve yetileriyle olumlayıcı olarak devamlı ilişkilenmelerini sağlayacak şekilde sosyal değer görmeye ihtiyaç duyarlar. Hegel'in Jena yazılarında böyle bir karşılıklı değer vermeye ait tanınma ilişkisini "etik-yaşam" kavramı adlandırmıştı. Buna karşın Mead'te aynı tanınma biçimi için Hegel'deki gibi salt biçimsel bir kavram değil de, hâlihazırda kurumsal olarak somutlaştırılmış eşgüdümlü iş bölümü modeli karşımıza çıkmıştı. Hegel ve Mead'in betimleme yaklaşımlarının karşılaştırılmasından, tanınmanın bu tür bir kalıbının yalnızca bir ön koşul altında uygun biçimde kavranabilir olduğu ortaya çıkmıştı: Bu ön koşul, özneler-arası paylaşılan bir değer ufkunun varlığını hesaba katmaktı. Bunun nedeni şuydu: Ego ve alter, yalnızca karşılıklı olarak kendi kişisel özelliklerinin ötekinin yaşamı için anlam veya katkısına işaret eden değer ve amaçlara uyumlanmayı paylaştıklarında bireyselleşmiş kişiler olarak birbirlerine karşılıklı olarak değer verebilirler. Hegel ve Mead'e getirdiğimiz yorumumuzun bu sonucunun, dene-

56 Konuyu gözden geçirmek için mesela krş. Bernard Boxbill R., "Self-Respect and Protest", *Philosophy and Public Affairs* 6 (1976/77) s. 58 vd.; 1966'da yayınlanmış olan bir toplu basımda derlenmiş olan belgelere dayanmaktadır: Howard Brotz (ed), *Negro Social and Political Thought*, New York, 1966.

yimsel temeli olan bir şeyi ele aldığına dair bir ilk ipucu, modern hukuk ilişkisinin analizinden sonuç olarak zaten ortaya çıkmıştı. Bunun nedeni, modern hukuk ilişkisinin evrensel temel ilkesini yeniden inşa etmenin yalnızca tek bir yolla mümkün olmasıdır: Bu, hukuki tanınmanın, öznelerin kendi somut özelliklerinin sosyal olarak tanımlanmış değerlere göre tanındığı sosyal saygı gösterme biçimlerinden bir kopuşun sonucu olarak kavranmasıdır. Sosyal değer vermenin tarihsel olarak böyle dönüşen kalıplarına bakarak, Hegel ve Mead'in birbirinden bağımsız şekilde üçüncü bir karşılıklı tanınma ilişkisini öne sürerken akıllarında olan şeyin deneyimsel ilk örneğini az çok kestirmek mümkündür. Bu yüzden, bu şeyin özelliklerini deneyimsel olarak denetlenen bir fenomenoloji anlamında, analizimizin çizgisini hukuki tanınma ile sosyal değer verme arasındaki karşılaştırmada bıraktığımız yerden tekrar ele alırsak en iyi biçimde belirleyebiliriz. Bu esnada, Hegel'in kendi "etik-yaşam" kavramıyla ve Mead'in demokratik bir iş bölümü fikriyle, yalnızca belli bir değer topluluğu tipini karakterize etmeye çalışmış oldukları ortaya çıkacaktır: Bu değer topluluğu normatif açıdan özellikle iddialıdır ve bu tip değer topluluğunun içine değer biçen tanımanın her biçimi zorunlu olarak alınmalıdır.

Modern şekliyle sosyal değer verme, görmüş olduğumuz gibi, hukuki tanınmadan farklı olarak insanların kendi kişisel farkları üzerinden karakterize edildiği özelliklere yönelir: Modern hukuk insan öznelerinin evrensel özelliklerini ayrım kazanmış biçimde dile getiren bir tanınma ortamını oluştururken, sonuç olarak sosyal değer vermeye özgü tanınma biçimi de, insan özneleri arasındaki özellik farklarının evrensel, yani özneler-arası olarak bağlayıcı biçimde dile getirilebilmesinin zorunlu olduğu sosyal bir ortamını talep eder. Bu aracılık eden ortam sağlama ödevini ise sosyal düzlemde sembolik olarak ifade edilen, ama sürekli olarak açık ve geçirgen olan bir uyumlanma çer-

çevesi icra eder. Bu çerçeve içinde, toplamı bir toplumun kültürel öz-anlayışını oluşturan etik değerler ve amaçlar formülleştirilir. Böyle bir uyumlama çerçevesi, belli kişilik özelliklerinin değerlendirilmesi için bir referans sistemi olarak hizmet edebilir, çünkü bu özelliklerin sosyal "değer"i, sosyal olarak önceden verilmiş amaçlara katkıda bulunabiliyor göründükleri ölçüde geçerlidir.[57] Bir toplumun kültürel öz-anlayışı, kişilere sosyal değer vermenin kendilerine uyumlandığı ölçütleri önceden verir, çünkü onların yetenekleri ve performansları, hangi ölçüde kültürel olarak tanımlanmış değerlerin gerçekleşmesine etkide bulunduklarına göre özneler-arası olarak yargılanır. Bu ölçüde, karşılıklı tanınmanın bu biçimi, üyelerinin ortak amaçlara uyumlanma yoluyla sosyal bir değer topluluğu oluşturduğu sosyal bir yaşam bağlamının varsayılmasına da bağlıdır. Ancak eğer sosyal değer verme, bir toplumda hüküm süren etik amaç tasarımları yoluyla belirleniyorsa, onun alabileceği biçimler de en azından hukuki tanınmanın oluşturduğu kadar tarihsel olarak değişken olan bir boyuttur. Onun sosyal erimi ve simetrisinin ölçüsü, sosyal olarak tanımlanmış dünya ufkunun çoğullaştırılmasının derecesine olduğu kadar, onun içinde öne çıkan kişilik ideallerinin karakterine de bağlıdır. Farklı değerlerin önünü açmak için etik amaç tasarımları ne kadar açığa çıkmışsa ve bu tasarımların hiyerarşik düzenlemeleri ufki bir rekabeti ne kadar mümkün kılıyorsa, sosyal değer verme de o oranda güçlü biçimde bireyselleştiren bir karakter alarak simetrik ilişkiler üretebilecektir. Bu yüzden, tanınmanın bu belirli biçiminin özelliklerini, öncelikle onun geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçerken geçirdiği tarihsel yapı dönüşümünden çıkarsamak en makul şey gibi gözüküyor: Tıpkı hukuk ilişkisi gibi, sosyal değer verme de

57 Takip eden kısımda kendi pozisyonumu özellikle şu eserle temellendiriyorum: Heinz Kluth, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart, 1957; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln, 1966.

bugün aşina olduğumuz şeklini ancak korporatif biçimde yapılanmış toplumların genel çerçevesinin koşulları içinden geliştikten sonra almıştır. Böylece ortaya çıkan yapısal dönüşüm, kavramlar tarihi bakımından onur kavramlarından (*Ehrbegriffen*), sosyal "konum" ya da "prestij" kategorilerine olan dönüşümle damgalanmıştır.

Toplumun etik amaçları değişmez olarak kavrandığı ve onlara denk düşen değer tasarımları daha az ya da daha çok değerli davranış biçimlerinin bir skalası ortaya çıkacak şekilde hiyerarşik olarak yapılandırıldığı sürece, bir kişinin konumunun ölçütü sosyal onur kavramlarıyla ölçülür: Böyle toplulukların göreneksel etik-yaşamı, sosyal ödev alanlarını merkezi değerlerin gerçekleşmesine yaptıkları düşünülen katkıya göre dikey biçimde katmanlar halinde düzenlemeye olanak sağlar. Bu katmanlara ayırma, söz konusu değerlerle, takip edilmesinin bireyi konumuna uygun "onur"a ulaştırdığı belirli yaşam sürdürme türlerinin eşleştirilmesi şekilde gerçekleşir. Bu ölçüde "onur" ile korporatif olarak yapılanmış toplumlarda kastedilen şey, bir kişinin, etik açıdan onun sosyal statüsüyle bağlı olan kolektif davranış beklentilerini alışkanlıklarla yerine getirdiğinde edinebildiği sosyal konumdaki görece ölçüdür: Max Weber'de "statüsel onur" olarak geçen bu kavramla ilgili Weber şunları söyler: "İçerik bakımından statüsel onur, kendi ifadesini normalde belirli bir yaşam tarzını, sosyal çevreye ait olmak isteyen herkesin ona sahip olmayı sürdürmesi beklentisinde bulur."[58] Bu nedenle, bu varsayımlar altında bir kişiye sosyal değer biçilmesinin kendilerine uyumlandığı kişilik özellikleri yaşam öyküsel olarak bireyselleşmiş öznelere değil, kültürel olarak bir tip oluşturan bir statü grubuna aittir. Bu statü grubunun sosyal amaçların gerçekleşmesine kendilerine özgü biçimde yaptıkları

58 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976, s. 535.

kolektif katkıların sosyal olarak tanımlanmış ölçüsünden ortaya çıkan şey, onların "değeri"dir ve bu değer, diğer üyelerin de sosyal değerinin ölçüsüdür. "Onurlu" davranış bu yüzden yalnızca, her bireyin, statüsüne kültürel olarak ön verilmiş dünya düzeni temelinde kolektif olarak atfedilen ölçüyü elde etmek için kendi sosyal konumunda sağlamak zorunda olduğu ek performanstır.[59]

Sosyal değer verme eğer bu korporatif kalıba göre düzenlenirse, onunla bağlantılı olan tanınma biçimleri, kültürel olarak bir tip oluşturan zümre üyeleri arasında içeri doğru simetrik, ama dışarı doğru asimetrik ilişkilerin karakterini edinir: Statü gruplarının içinde özneler, ortak sosyal durumları dolayısıyla sosyal değer skalasında konum bakımından belirli bir ölçünün denk düştüğü özellik ve yetileri paylaşan kişiler olarak birbirlerine karşılıklı değer verebilirler. Statü grupları arasında hiyerarşik olarak derecelendirilmiş değerlendirme ilişkileri oluşur ve bu ilişkiler, zümreye yabancı her bir öznenin özellik ve yetilerini kendi aralarında değerlendirmelerini sağlar; bu özellikler, ortaklaşa olarak paylaşılan değerlerin gerçekleştirilmesine kültürel olarak önceden belirlenmiş bir ölçüde katkıda bulunurlar. Elbette bu görece olarak sabit tanınma düzeni, kendi kolektif özelliklerinin takdir edilme biçimini haksızlık olarak hisseden sosyal grupların bu takdiri çarpıcı üsluplaştırmalarla telafi etmek için "counterculture of compensatory respect"in* bir özel yolunu tutturmaları olanağının önünü kapatmaz. Benzer şekilde, korporatif toplumlarda tipik biçimde, Max Weber tarafından gözlemlenmiş olan şu eğilim görülebilir:

---

59 Krş. Julian Pitt-Rivers, "Honor", *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, ed. David L. Still, Macmillan Company and Free Press, 6. Cilt, s. 503 vd.; geleneksel yapıya sahip toplumlardan deneyimsel örnekler şu çalışma içinde bulunabilir: ed. J.G. Perisiany, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londra, 1966; tarihsel örnekleme için krş. ed. Richard van Dülmen, *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt am Main, 1988.

* Telafiye dayalı, saygı karşı-kültürü. –*çn.*

Sosyal gruplar yüksek bir sosyal prestijin fırsatlarını devamlı olarak tekel altında tutmak için kendi zümrelerinin karakterize özelliklerini ona ait olmayanlara kapalı tutmaya çalışır.[60] Ama onur uğruna günlük bir yaşam mücadelesinin tüm bu boyutları, geleneksel toplumların kültürel özanlayışının bütün olarak kendisiyle şekillendiği değişmez tözel dünya hiyerarşisini sorgulamadıkları sürece korporatif bir tanınma düzeninin çerçevesine boyun eğer.

Geleneksel etik-yaşamın değerden düşmesi süreci ilk olarak felsefenin ve devlet teorisinin, geleneksellik-sonrası düşünceleri, sosyal-bütünleştirici değer kanılarının statüsüne dokunmadan onları kendi haline bırakamayacak kadar kültürel bir etki kazandığında başlamış oldu. Modernite'ye olan geçişle, görmüş olduğumuz gibi, hukuki tanınma ilişkileri sosyal değer vermenin hiyerarşik düzeninden yalnızca serbestlenmekle kalmaz, aynı zamanda bu ilişkilerin kendisi de zorlu, çatışmalı bir yapısal dönüşüm sürecine tabi olur, çünkü kültürel yenilenmelerin sonucunda bir toplumun etik amaçlarının geçerlilik koşulları da değişir. Sosyal değer düzeni şimdiye kadar zümrelere özgü onurlu davranış kalıplarının belli ölçüde nesnel olarak belirlenebildiği değerlendirici bir referans sistemi olarak iş görebilmişse, bu her şeyden önce onun bilişsel verilmişliğiyle ilgilidir: Başka bir deyişle, bu sosyal değer düzeni kendi sosyal geçerliliğini dinsel ya da metafizik geleneklerinin kırılmaz ikna gücüne borçludur. Bu düzen, işte bu yüzden toplumsallık ötesi bir referans figürü olarak kültürel öz-anlayışta sabitlenmişti. Ancak bir kere bu bilgi eşiği geniş ölçüde etkili olacak şekilde aşıldığında, yani etik ödevler dünya içi karar süreçleri olarak görüldüğünde, tıpkı hukukun geçerlilik koşulu gibi sosyal değer düzeninin karakterine dair günlük anlayış da değişmek zorundaydı: Bu değer düzeni,

60 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976, s. 23 vd, s. 534 vd.

transandantal gerekçelendirme temeli elinden alınmış durumdayken, nesnel bir referans sistemi olarak görülemezdi: Eskiden, bu değer düzeni sosyal tabakalara özgü davranış beklentilerini içerirken, bu beklentiler, aynı zamanda sosyal onurun zamana görece olan ölçüsü üzerine kesin bilgi verirken, artık bu imkansız olmuştur. Sosyal değerler evreni, metafizik geçerlilik temeliyle birlikte nesnellik karakterini olduğu kadar, sosyal prestijlerin skalasını, davranışları normatifleştirecek tarzda kesin biçimde saptama yetisini de yitirir. Bu yüzden, burjuvanın modernite eşiğinde soyluluğun feodal onur fikirleri karşısında başlattığı mücadele, yalnızca yeni değer ilkelerinin yürürlüğe konmasının kolektif çabasıyla değil, aynı zamanda böyle değer ilkelerinin statüsü konusundaki tartışmanın açılmasıyla da ilgilidir. Şimdi ilk kez, bir kişinin sosyal konumunun, tüm gruplara tip oluşturacak biçimde atfedilen özelliklerin önceden belirlenmiş değeri tarafından ölçülüp ölçülmemesi gerektiği sorusu tartışmaya açık hale gelmiştir. Özne ilk kez bu noktadan itibaren yaşamöyküsel bakımdan bireyselleşmiş bir unsur olarak sosyal değer vermenin mücadelesi alanına girmiştir.

Resmettiğimiz isyanlar silsilesi içinde, o noktaya kadar korporatif olarak tabakalanmış onur ilkeleri üzerinden bireye sosyal değer vermede güvence altına alınmış olan şeyin azımsanmayacak bir kadarı, "insani itibar" (*menschliche Würde*) kavramında evrensel geçerliliğe kavuşan, yeniden formülleştirilmiş hukuk ilişkisine geçiş yapmıştır:[61] Modern temel hak kataloglarında, her ne kadar hangi pratik hukuki sonuçlarla ilişkili olması gerektiği konusu bugüne dek muğlak kalmış olsa bile, tüm insanlara sosyal ko-

61 Krş. Peter Berger/B. Berger/H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main, 1987, s. 75 vd. ("Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang").

numlarının korunmasında eşit ölçüde bir hukuki güvence sunulmuştur. Ancak hukuk ilişkisi sosyal değer vermenin tüm boyutlarını bir araya getiremez, çünkü bu diğer boyutlar bütünsel işlevleri açısından, toplum üyelerinin kendilerini yalnızca birbirlerinden ayırt ettikleri özellik ve yetileri için geçerlidir: Kişi tam da başkalarıyla onlardan farksız olarak paylaştığı değil de, paylaşmadığı performanslar üzerinden tanınırsa kendisini "değerli" olarak hissedebilir. Bireyin zümre aidiyetinde onun kendi sosyal onurunu saptamak için bu tür özellik farkları şimdiye kadar kolektif olarak belirlenmişse de, geleneksel dünya hiyerarşisinin yavaş yavaş çözülmesiyle bu olanak ortadan kalkar. Burjuvazinin, zümreye özgü eski tanınma düzenini dayatan davranış zorlamalarına karşı mücadelesi, kimin sosyal amaçlara katkı yaptığı konusundaki düşüncede bireyselleşmenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır: Hangi yaşam tarzına etik olarak izin verileceği artık önceden saptanamadığı için, sosyal değer vermenin kendini uyumlamaya başladığı şey kolektif özellikler değil de, bireyin yaşam-öyküsel olarak geliştirdiği yetileridir. Sosyal değer tasarımlarının farklı kişisel kendini geliştirme tarzlarına açılması, performansın bireyselleşmesine ister istemez eşlik eder. Bu noktadan sonra bireyin ve böylece onun sosyal değerinin belirlendiği kültürel uyumlama çerçevesi oluşturan şey, sınıf ve cinsiyetlere özgü olarak belirleniyor olsa da, bir değer çoğulculuğudur. Bu tarihsel bağlama, sosyal onur kavramının yavaş yavaş sosyal prestij kavramını ortaya çıkartacak şekilde damıtıldığı süreç denk düşer.[62] Bu kavram-tarihsel dönüşüm sürecinin bir yönü, o noktaya kadar yaşam tarzlarının

62 Sosyal değer-vermenin bireyselleşme süreci için krş. Hans Speier, "Honor and Social Structure", *Social Order and the Risks of War*, New York, 1952, s. 36 vd.; ancak "onur"un adım adım gerçekleşen bireyselleşmesine dair tarihsel tez için öncelikli olarak belirleyici eser: Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zürih, 1985, Zweiter Teil, III, 18. Bölüm, s. 338 vd.

zümrelere özgü tarzına bağlı olan "onur" kategorisinin, özel alanın kullanım çerçevesine girecek şekilde bir düşüş sergiliyor olmasıdır. Burada, bu kategori artık kişinin kendi öz-anlayışının kesin şekilde savunmaya değer yönleri için öznel olarak belirlenebilir ölçütü adlandırır. Buna karşılık onur kavramının daha önce toplumun kamusal alanında kapladığı yeri bu noktadan itibaren adım adım "konum" (*Ansehen*) ya da "prestij" (*Prestige*) kategorileri alır. Bu kategorilerle, bireyin kendi performansları ve yetileri için sosyal olarak hangi ölçüte tabi olduğunun kavranması beklenir. Bu tanınma biçimlerinin böylece edindiği yeni düzenlenme kalıbı elbette artık, kişinin değerinin ancak dar bir katmanıyla ilişkilenebilir. Bu katman yalnızca iki süreçten geriye kalmıştır: Bir yandan "onur"un "itibar" (*Würde*) olarak hukuki evrenselleştirilmesi, diğer yandan da yine "onur"un öznel olarak tanımlanan "bütünlük" (*Integrität*) olarak özelleştirilmesi. Bu yüzden, sosyal değer verme artık herhangi bir hukuki ayrıcalıkla bağlı değildir ve artık ahlâki kişilik niteliklerinin kurucu anlamda bir karakterize edilişini de içermez.[63] "Prestij" ya da "konum" ile daha çok bireyin kendini gerçekleştirme biçimi için kazandığı sosyal tanınmanın derecesi kastedilir ve kişi bu tanınma derecesini, bu kendini gerçekleştirme yoluyla toplumun soyut olarak tanımlanmış amaçlarının pratikte gerçekleştirilmesine belli bir ölçüde katkıda bulunma yoluyla kazanır. Sonuç olarak bu yeni, bireyselleştirilmiş tanınma düzeninde her şey, bir yandan farklı kendini gerçekleştirme biçimlerine açık olması, ama diğer yandan da, kapsamlı bir değer verme sistemi olarak iş görmesi gereken evrensel dünya ufkunun nasıl tanımlandığına bağlıdır.

Bu birbiriyle çatışan ödevlerle birlikte, sosyal değer vermenin modern düzenlenme biçiminin içine, sosyal değer ver-

63 Krş. Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, 3. Bölüm, s. 111 vd.

meyi sürekli kültürel bir çatışmaya tabi kılan bir gerilim girer: Çünkü sosyal amaçlar her nasıl belirlenirse belirlensin; ister görünüşte tarafsız bir "performans" fikrinde özetlensin, ister çoğulcu değerlerin açık bir ufku olarak düşünülsün, sosyal yaşam dünyasının içinde değer vermenin ölçütleri olarak geçerli olmadan önce sürekli biçimde ikincil bir yorumlama pratiğine ihtiyaç duyar. Topluma kılavuzluk etmesi beklenen ama artık soyutlaşmış olan fikirler, belli özelliklerin ve yetilerin sosyal değerinin ölçüldüğü genel geçer bir referans sistemini o kadar yetersiz bir düzeyde verir ki, bu fikirler tanınma alanında uygulanabilmek için ilk olarak hep kültürel ek yorumlarla somutluk kazanmak zorunda kalırlar. Bu yüzden, kendini gerçekleştirmenin farklı biçimleri tarafından tanınan değerler ve hatta bu değerlerle ilgili özellikler ve yetilerin tanımlanma tarzı, ilkece her tarihsel durumda, sosyal amaçların hükmettiği yorumlar tarafından belirlenir. Bu tür yorumların içeriği kendince elbette yine hangi sosyal grubun kendi performans ve yaşam biçimlerini kamusal açıdan özellikle değerli olarak ortaya koymayı başardığına bağlı olduğundan, bu ikincil yorumlama pratiği kültürel bakımdan sürekli devam eden çatışmadan farklı olarak anlaşılmamalıdır: Modern toplumlarda, sosyal değer verme edimlerinin ilişkileri sürekli bir mücadeleye tabidir ve bu mücadelede, farklı şeklide, sahip oldukları evrensel amaçlarla ilişkili olarak sembolik şiddet araçlarıyla yaşam tarzlarının bağlı olduğu yetilerin değerini yukarıya çekmeye çalışır.[64] Yine de, bu tür mücadelelerin

64 Eğer kendi talebine uygun biçimde konumlandırılırsa, bu sürecin analizi için Pierre Bourdieu'nun sosyolojik teorisi son drece uygundur: Marx, Max Weber ve Durkheim'ı birlikte ele alarak farklı sosyal grupların kendi sosyal prestijlerini ve böylece iktidar konumlarını yükseltmek için bir toplumun değerlerle ilgili sınıflandırma sistemini yeniden yorumlamaya çalıştıkları sembolik savaşı incelemeye girişir (krş., i.a., Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik einer gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main, 1982). Ancak yine de Bourdieu'nun

yalnızca geçici bir süre için istikrar sağlayan sonuçları konusunda, her defasında belirleyici olan şey, yalnızca grupların sembolik şiddetin araçları üzerindeki kendilerine özgü kullanım gücü değil, aynı zamanda kamusal dikkat odağının güçlükle etkilenen iklimidir: Sosyal hareketler için, kamunun dikkatini onlar tarafından kolektif olarak temsil edilen özellik ve yetilerin ihmal edilmiş önemine çekmek ne kadar mümkün olursa, bu hareketlerin üyelerinin sosyal değerini ya da konumunu toplum içinde yükseltmeleri şansı da o kadar çok ortaya çıkar. Georg Simmel'in çoktan fark etmiş olduğu gibi, bunun dışında sosyal değer verme ilişkileri gelir dağılımı kalıplarıyla dolaylı biçimde kenetlenmiş olduğundan, ekonomik çekişme durumları da asli olarak tanınma uğruna mücadelenin biçimine aittir.

Sosyal değer verme, bu gelişmeyle birlikte, bağlı olduğu tanınma biçimlerine yaşam-öyküsel olarak bireyselleşmiş öznelerin aralarındaki asimetrik ilişkilerin karakterini veren bir kalıp edinir: Soyut toplum amaçlarının her birini yaşam dünyasında somutlaştırmak zorunda olan kültürel yorumlar, elbette sosyal grupların bu gruplar tarafından temsil edilen yetiler ve özelliklerin yeniden değerlendirilmesinin onlara sağlayacağı çıkarlar tarafından belirlenir. Ama çatışmalı yollarla ortaya çıkmış değer düzenlerinin içindeki öznelerin sosyal konumu, kendini geliştirmenin onlara özgü biçimlerinin çerçevesi içinde sağladıkları bireysel performanslar üzerinden ölçüye vurulur. Sosyal değer vermenin bu tür bir organizasyon kalıbıyla, Hegel'in kendi "etik-yaşam" kavramıyla, Mead'in ise yine kendi demokratik iş bölümü fikri ile öne sürmüş oldukları öneriler,

---

eğilimi, göstermeye çalıştığım gibi, sosyal değer-verme için sürdürülen bu sembolik savaşın normatif mantığını maskelemeye meyillidir, çünkü analizlerinin temelinde, ekonomik bir eylem teorisi yatmaktadır. Krş. Axel Honneth, "Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus", *Die zerrisene Welt des Sozialen* içinde, Frankfurt am Main, 1990, s. 156 vd.

normatif olarak ilişkilidir. Bunun nedeni şudur: Her ikisi de çözüm modellerinde, sosyal amaçların, temelde her bireyin belli bir sosyal konum derecesine erişme fırsatı elde edeceği kadar karmaşık ve zengin bir yorum süreci içinden geçtiği sosyal bir dünya düzeni tahayyül etmiştir. Gerek Hegel'in, gerekse Mead'in ortak temel düşüncelerini geliştirirken içine kaçınılmaz olarak girdikleri teorik çıkmazları hâlihazırda sunmaya çalıştım. Bu yüzden burada hâlâ daha yanıtlanması gereken şey yalnızca, "dayanışma" kategorisinin neden her iki düşünürce önerilmiş olan çözüm modeli için üst kavram olarak tercih edilir olduğu sorusudur. Ancak bu sorunun açıklığa kavuşturulması, yalnızca önceden sosyal değer vermenin deneyimine eşlik eden bireysel öz-ilişki türü ele alındığında mümkündür.

Değer vermenin tanınma biçimi korporatif olarak düzenlenirse, ona karşılık düşen sosyal imtiyaz deneyimi geniş ölçüde yalnızca kişinin kendi grubunun kolektif kimliğiyle ilişkilenir: Bireyin, sosyal değerleri üzerinden tanınma olanağını bulduğu performanslar, kendi zümresinin tipik özelliklerinden o kadar az ayırt edilmiştir ki, o, verili değerin muhatabı olarak bireyselleşmiş bir özneymiş gibi kendisini değil de, bunun yerine, bütün bir grubu hissedebilir. Bu yüzden, bu tür bir tanınma deneyiminin bireylere kazandırdığı pratik öz-ilişki, grup gururu ya da kolektif onur duygusudur. Burada birey, toplum için değeri bütünüyle geri kalan üyelerce tanınmaya bağlı olan ortak performansları meydana getirebilen bir sosyal grubun üyesi olarak kendi kendinin farkındadır. Normalde bu tür grupların iç ilişkilerinde etkileşim biçimleri her üye diğer her üye tarafından aynı ölçüde değer verildiğinin farkında olduğu için, dayanışmacı ilişki karakterini alır, çünkü "dayanışma" altında, ilk tahminde anlaşılan şey, öznelerin –onlar kendi aralarında birbirlerine simetrik bir biçimde değer biçtikleri için– karşılıklı olarak kendi farklı yaşam yollarına karşı

sempati duyduğu bir etkileşim ilişkisidir.[65] Bu öneri, "dayanışma" kavramının şimdiye kadar özellikle politik baskıya karşı ortak direniş deneyimi içinde oluşan grup ilişkileri için kullanılmış olması durumunu da açıklar: Demek ki burada, bir çırpıda herkesin bir diğerinin yeti ve özelliklerinin önemini aynı ölçüde tanımayı öğrendiği özneler-arası bir dünya ufkunu yaratan, pratik amaç konusunda ortaya çıkan egemen uzlaşımdır.[66] Simetrik değer verme mekanizması, savaşın (der Krieg) genellikle sosyal sınırların ötesinde bir dayanışma ve sempati yaratabilen kolektif bir olayı temsil ediyor olması olgusunu açıklamak için de kullanılabilir: Burada, yine, büyük gerilimlerin ve fedakârlıkların paylaşılmış deneyimi altında, birdenbire daha önce sosyal anlamdan yoksun olan performanslar ve yetiler için öznelerin karşılıklı olarak birbirine değer vermesini sağlayan yeni bir değer organizasyonu ortaya çıkar.

Yine de şimdiye kadar yalnızca, korporatif kalıba göre düzenlenen türü açısından ele alınmış olan sosyal değer-vermenin bireylere kazandırdığı pratik öz-ilişki türü açıklığa kavuşturulmuştur. Ama bu tanınma biçiminin, yukarıda tablosunu çizdiğimiz bireyselleşmesiyle birlikte, onun öznelerin kendisiyle içine girmesine izin verdiği pratik ilişki de değişir. Birey, kültürel standartlara göre kendi performansları için deneyimlediği saygıyı artık bütün bir kolektife mal edemez, tersine, olumlayıcı olarak kendisiyle ilişkilendirir. Bu ölçüde, değişmiş olan koşullar altında, sosyal değer-verilme deneyimine diğer toplum üyeleri tarafından "değerli" olarak tanınan performansları

65 Julian Pitt-Rivers'ın "onur"la ilgili kavram önerisi de böyledir: "Honour", s. 507: "The reciprocal demonstrations of favor, which might be called mutual honoring, establish relationships of solidarity." Ç.N: "Birbirini karşılıklı olarak onurlandırma olarak da adlandırılabilecek bir şey olan karşılıklı olarak iyilik göstermek, dayanışma ilişkilerini kurar."

66 Buna, Sartre'ın meşhur kaynaşan (*fusierende*) grup formülü kavramsal olarak çok uygundur, krş. Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, cilt 1, Reinbek b. Hamburg, 1967, s. 369 vd.

sağlamak ya da yetilere sahip olmak konusunda duygu ölçüsünde bir güven eşlik eder. Sokak dilinde "öz-değer duygusu" (*Selbstwertgefühl*) ifadesi olarak kabul görmüş bu tür bir pratik öz-ilişkiyi şimdiye dek kullanılmış olan "öz-güven" ve "öz-saygı" kavramlarıyla kategorik bir paralellik içinde, anlamlı bir biçimde "öz-takdir" (*Selbstschätzung*) olarak adlandırabiliriz.[67] Bir toplumun her üyesi kendi kendisine belli bir biçimde değer takdir ettiği ölçüde, söz konusu olan, sosyal dayanışmanın geleneksellik-sonrası bir durumudur (Krş. Şema, s. 55)

Sosyal Tanınma İlişkilerinin Yapısı

Tanınma tarzı	Duygusal ilgi	Bilişsel saygı	Sosyal değer verme
Kişilik boyutu	İhtiyaç ve duygu doğası	İhtiyaç ve Ahlâki sorumluluk	Yetiler ve özellikler
Tanınma Biçimleri	Birincil ilişkiler (Sevgi, arkadaşlık)	Hukuki ilişkiler (Haklar)	Değer topluluğu (Dayanışma)
Gelişim Potansiyeli	—	Genelleme, Materyalleştirme	Bireyselleştirme, eşitleme
Pratik Öz-ilişki	Öz-güven	Öz-saygı	Öz-değer
Sayılmama Biçimleri	Taciz ve tecavüz	Hak reddetme dışlama	Aşağılama ve dışlama
Tehdit Altındaki Kişilik Unsurları	Fiziksel bütünlük	Sosyal bütünlük	"Onur", itibar

67 Daha önce sözü edilmiş olan çekinceleri göz önünde bulundurarak krş. Narthaniel Branden'ın incelemesi: *The Psychology of Self-Esteem*; bu bağlamda aynı zamanda: Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, New York, 1958.

Bu nedenlerle, dayanışma, modern toplumların koşulları altında bireyselleşmiş (ve özerk) öznelerin arasındaki simetrik değer verme ön koşuluna bağlıdır. Bu anlamda kendine simetrik değer biçmek, bir diğerinin yeti ve özelliklerinin ortak pratik için anlamlı gözükmesini sağlayan değerlerin ışığında, karşılıklı olarak birbirini görmek demektir. Bu tür ilişkiler "dayanışmacı" olarak adlandırılabilir, çünkü karşıdaki kişide bana karşı yalnızca edilgen bir hoşgörü değil, aynı zamanda bende bireysel olarak özgül olana duygusal olarak bir sempati de uyandırır ve çünkü yalnızca karşımdakinin bana yabancı özelliklerinin benim için açığa çıkması amacıyla etkin olarak kaygı taşıdığım ölçüde onunla olan ortak amaçlarımız gerçekleştirilebilir. "Simetrik"in burada karşılıklı olarak birbirine aynı ölçüde değer vermek anlamına gelemeyeceği, tüm sosyal değer ufuklarının ilkece yoruma açık olmasından bellidir: Bireysel katkıların değerleri arasında tam bir karşılaştırma gerçekleşecek şekilde kendisinde niceliksel olarak sabitlenebilecek kolektif bir amaç, hiçbir biçimde düşünülemez. "Simetrik", daha çok her öznenin kolektif bir hiyerarşi derecelendirmesi olmadan kendisini kendi performansları ve yetileri üzerinden toplum için değerli olarak deneyimleme fırsatını elde etmesi anlamına gelmelidir. Bu yüzden burada "dayanışma" kavramı altında göz önünde bulundurduğumuz sosyal ilişkiler de, sosyal değerler uğruna edilen bireysel rekabetin acıdan muaf, yani sayılmama deneyimleriyle yara almamış bir şeklinin belirdiği ufku böylece ilk olarak açığa çıkarabilir.

6. Kişisel Kimlik ve Sayılmama: Tecavüz, Hak Tanımama, İtibarsızlaştırma

Günlük dil kullanımımıza su götürmez bir farkındalık içkindir ve bu farkındalık, insan bütünlüğünün kendi varlığını, örtük olarak bizim de şimdiye kadar ayrımları üzerine çalıştığımız onay ya da tanınma kalıplarına borçlu olduğunun farkındalığıdır. Bunun nedeni, kendilerine başkaları tarafından yanlış davranıldığım düşünenlerin kendilerini tarif ederken, bugüne kadar ahlâki kategorilerin baskın bir rol oynamış olmasıdır. "Hakaret etme" (*Beleidigung*) ya da "aşağılama" (*Erniedrigung*) gibi bu tür kategoriler, sayılmamaya, yani reddedilmiş tanınma biçimlerine gönderme yapar. Bu tür kavramlarla yalnızca özneleri kendi eylem özgürlüğü açısından kısıtladığı ya da onlara zarar verdiği için adaletsizlik sergileyen bir davranış betimlenmez. Burada kastedilen daha çok, kişilerin özneler-arası yollarla edinmiş oldukları, kendileriyle ilgili pozitif bir anlayış içindeyken, bu pozitif anlayışa zarar veren bir davranışın onları yaralayan yönüdür. Bir öznenin kendi hemcinslerinin tanıyıcı tepkisine karşı ortaya koyduğu taleplere örtük olarak işaret etmediği sürece, "saymama" (*Missachtung*) ya da "hakaret" kavramlarının anlamlı biçimde kullanılması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu yüzden günlük dil kullanımımız, bir yandan insan varlığının tartışılmazlığı ve bü-

tünlüğü, diğer yandan da başkaları yoluyla elde edilen onay arasındaki sağlam bağa deneyimsel göndermeler içerir. "Saymama" kavramıyla gündeme getirilen, insan varlığının o özgül kırılganlığının kendisinden ortaya çıktığı şeydir: Hegel ve Mead'in açıklığa kavuşturduğu gibi, bu şey, bireyselleşme ve tanınmanın birbirine kenetlenmiş olduğu gerçeğidir. Mead'in belirttiği gibi, insanın "beni"sinin normatif öz-imgesi ötekilerin ona temeli üzerinde arka çıktığı sürekli bir güvencenin olanağına bağlı olduğu için, onun sayılmama deneyimine, tüm bir kişi kimliğinin yıkımına götürebilecek bir yaralanma tehlikesi eşlik eder.[1]

Kabul etmek gerekir ki, günlük dilde "sayılmama" ya da "hakaret görme" olarak adlandırılan her şey bir öznenin psikolojik yaralanmasının farklı derecelerini kapsıyor olabilir. Yalın temel hakların alıkonmasına bağlı olan, fiziksel olarak kabaca gerçekleştirilen bir aşağılama ile bir kişinin başarısızlığının kamusal alanda ima edilmesine eşlik eden incelikli bir aşağılanma arasında, her iki durum için de tek ifade olarak "aşağılanma"yı kullanmamızdan dolayı gözden kaçırılma riski taşıyan bir fark vardır. Diğer yandan tek tek saymama biçimleri arasında var olan içsel ayrımlara işaret eden bir olgu vardır: Bu olgu, tamamlayıcı bir işleve sahip olan "tanınma" kavramı içinde de sistematik derece farklarına sahip olabildiğimiz olgusudur. Sayılmama deneyimi eğer tanınmanın alıkonmasını ya da geri çekilmesini işaret ediyorsa, o halde daha önce zaten pozitif fenomenler alanında karşılaşmış olduğumuz ayrımlar, negatif fenomenler alanı içinde kendilerini yeniden göstermelidir. Bu anlamda, üç tanınma kalıbının birbirinden ayrılması, sayılmamanın pek çok biçimini sistematik olarak birbirinden ayırmamız için elimize teorik bir anahtar verir: Sayılmama biçimleri arasındaki ayrımlar, içinde bir kişinin belli kimlik ta-

1 Kişisel kimliğin yıkım tehlikesiyle ilgili genel olarak şu seçkiye bakınız: Glyris M. Breakwell (ed.), *Threatened Identities*, New York, 1983.

leplerinin tanınmasının geri çekilmesi yoluyla o kişinin pratik öz-ilişkisini sekteye uğratabilecek farklı dereceler üzerinden ölçüye vurulmalıdır. Bu sınıflamanın sonucunda ise yanıtını ne Hegel'in, ne de Mead'in vermiş olduğu şu soruyu ele almamız gerekir: Sayılmama deneyimi insan öznelerinin duygusal yaşantılarında nasıl olup da böylesine, sosyal direniş ve çatışmaya, hatta tanınma uğruna bir mücadeleye güdüleyebilecek kadar yerleşmiştir?

Buraya kadar ele alınmış olan ayrımları olumlayıcı bir temel olarak kullanırsak, kişinin bedensel bütünlük düzeyinde dokunan bir saymama tipinden yola çıkmak anlamlı gözükür: Pratik anlamda kötü davranmanın, bir kişinin kendi bedeni üzerindeki özgür tasarruf olanaklarının şiddetle elinden alındığı biçimleri, kişisel aşağılanmanın en yalın türünü temsil eder. Bunun nedeni şudur: Bir kişinin istencine karşı olarak girişilen, herhangi bir niyetle onun bedenine her hükmetme çabası, başka sayılmama biçimlerine göre daha derin bir yıkıcı etkiye sahiptir. Bu yıkıcı biçimiyle sayılmama, kişinin pratik öz-ilişkisini hedef alacak derecedeki bir alçaltma olarak etki eder, çünkü fiziksel yaralamanın, işkence ya da tecavüzde örneklerini gördüğümüz böyle biçimlerinde ayırt edici olan, salt bedensel acı değil, bu acının, onun yaşayan kişinin, gerçekliği duyusal olarak yitirme noktasına gelecek kadar başka bir öznenin istencine korumasızca maruz kalması duygusuyla iç içe geçmesidir.[2] Bir öznenin psikolojik olarak kötü davranışa maruz kalması, onun sevgi yoluyla kendi bedenini özerk olarak eş-güdümleme yetisine duyduğu öğrenilmiş güveni kalıcı olarak yaraladığı bir sayılmama tipini temsil eder. Bunun sonucu ise, bir çeşit sosyal utanç ile eşleşmiş olarak gelen, öz-güvenin ve dünyaya olan güvenin kaybıdır. Bu kayıp, diğer öznelerle

2 İşkence yoluyla gerçekliğin yitirilmesiyle ilgili olarak çarpıcı bir çalışma için krş. *Elaine Scarry, The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York/Oxford, 1985, 1. Bölüm.

olan pratik birlikteliğin bedensel düzeylerine kadar erişir. Burada tanınmada kötü davranış yoluyla alıkonulan şey, kendine has biçimde toplumsallaşmadaki duygusal ilgi yoluyla edinilmiş olan, kişinin kendi bedeni üzerindeki özerk tasarrufunun tartışmasız saygınlığıdır. Daha önce ulaşılmış olan bedensel ve ruhsal davranış niteliklerinin bütünleşmesi belli ölçüde sonradan, dışarıdan kesintiye uğrarken, böylece pratik öz-ilişkinin en yalın biçimi, yani kişinin kendine olan güveni, kalıcı olarak zarara uğrar.

Bu tür psikolojik öz-güven biçimleri, iç içe geçme ve sınır koyma arasındaki özneler-arası dengenin büyük ölçüde değişmez bir mantığına tabi olan duygusal ön-koşullarla kenetlendiğinden, bu sayılmama deneyimi de öyle kolayca tarihsel zamanla ya da kültürel referans çerçevesiyle değişmez: İşkence ve tecavüzü sosyal olarak haklı çıkarmaya çalışan meşrulaştırma sistemleri ne kadar farklı olursa olsun, bunlara uğramakla sürekli olarak sosyal dünyanın güvenilirliği ve kendi özgüvenliği açısından dramatik bir çöküş yaşanır. Buna karşın üçlü ayrımımıza uygun olarak ayırt etmiş olduğumuz diğer her iki saymama tipi, bir tarihsel dönüşüm sürecine dâhildir: Yani burada ahlâki yaralanma olarak algılanan her şey, karşılıklı tanınmanın onlara karşılık gelen kalıplarının geçirdiği tarihsel değişimlere maruz kalır.

Sayılmamanın bir kişinin yalın öz-güvenine zarar veren ilk biçimi, bedensel kötü davranılmanın bu tür deneyimlerine içkin iken, sayılmamanın ikinci biçimini, kişinin ahlâki özsaygısını etkileyebilen aşağılanma (*Erniedrigung*) deneyimlerinde aramalıyız: Bununla, kişisel olarak sayılmamanın, bir öznenin belli haklara sahip olmaktan bir toplumun içinde yapısal olarak mahrum bırakılması yoluyla maruz bırakıldığı biçimleri kastedilmektedir. "Haklar" olarak öncelikle kabaca sadece sosyal olarak giderilmelerini bir kişinin meşru olarak

bekleyebileceği bireysel talepleri anlamıştık, çünkü kişi, bir topluluğun tam yetkin bir üyesi olarak onun kurumsal düzenine eşit haklarla katılımda bulunur. Eğer bu tür haklardan sistematik olarak mahrum bırakılırsa, başka toplum üyeleri kadar sorumlu tutulma yetisinin ona layık görülmediği bu durumla birlikte ima edilmiş olur. İster haklardan mahrum bırakılma, ister sosyal dışlanma durumundaki gibi olsun, bu tür sayılmama biçimlerine özgü olan şey şudur: Bu sayılmama biçimleri, kişisel özerkliğin yalnızca şiddet içeren bir kısıtlanmasını değil, aynı zamanda bu kısıtlanmanın, kişinin tam yetkin, ahlâki olarak eşit haklara sahip bir etkileşim eşi statüsüne sahip olmadığı duygusuyla olan bireşimini de ortaya koyarlar. Birey için sosyal olarak geçerli hak taleplerinin engellenmesi, ahlâki yargı oluşturma yetisi olan bir özne olarak tanınmaya dair özneler-arası beklenti açısından yara almak demektir. Bu ölçüde, hak yoksunluğu deneyimine tipik olarak öz-saygıda, yani kişinin tüm hemcinslerinin eşit haklı etkileşim eşi olarak kendi kendisiyle ilişki kurma yetisinde de bir kayıp eşlik eder.[3] Demek ki, burada kişinin tasarrufundan, sayılmama ile tanınma açısından geri çekilen şey, ilk olarak toplumsallaştırıcı etkileşim süreçlerinde büyük çabalarla edinilmesi gereken bir ahlâki sorumlu tutulma yetisi karşısındaki bilişsel saygıdır. Ancak saymamanın bu biçimi tarihsel olarak değişebilir bir nitelik sergiler, çünkü ahlâki olarak sorumlu tutulabilir kişi olarak neyin geçerli olduğunun anlam içeriği hukuki ilişkilerin gelişimiyle değişmiştir: Hak ihlali deneyimi bu yüzden sürekli olarak yalnızca evrenselleşmenin derecesiyle değil, aynı zamanda kurumsal olarak verilmiş olan hakların materyal kapsamlarıyla da ölçülür.

Bu bir kişinin kendi öz-saygı olanakları üzerinden yara aldığı bu ikinci tip saymamanın dışında, en sonunda bireyin

3 Krş. örneğin Bernard R. Boxbill, "Self-Respect and Protest", *age*, Joel Feinberg, "the Nature and Value of Rights", *age*.

ya da grupların sosyal değeriyle olumsuzlayıcı ilişkilenen sonuncu bir aşağılama türü daha ortaya çıkar. İlkin bu tür belli ölçüde değerlendirici olan saymama biçimleriyle, bireysel ve kolektif yaşam tarzlarının kötülenmesiyle aslında bugün günlük dilde her şeyden önce "hakaret etme" (*Beleidigung*) ya da "itibarsızlaştırma" (*Entwürdigung*) kavramlarıyla betimlenen davranış biçimlerine ulaşılır. Görmüş olduğumuz gibi, "onur" (*Ehre*) ile, "itibar" (*Würde*) ile, ya da modern bir dille konuşursak bir kişinin "statüsü" ile, kültürel gelenek ufkunda o kişinin kendini gerçekleştirme tarzına izin verilen sosyal değer verme ölçütü kastedilir. Bu sosyal dünya hiyerarşisi eğer tekil yaşam biçimleri ya da kanı biçimlerini düşük değerli ya da değer yoksunu olarak aşağı bir dereceye tabi tutacak şekilde üretilmişse, bu hiyerarşi buna maruz kalan öznelerin elinden kendi yetilerine sosyal bir değer biçme olanağını almış olur. Kendini gerçekleştirmenin belirli kalıplarının değerlendirmeye tabi kılan küçümsenişinin (*Degradierung*), buna uğrayanlar için sonucu, kendi yaşam akışlarıyla topluluklarının sınırı içinde olumlu bir anlamın denk düştüğü bir şey olarak ilişki kuramamalarıdır. Birey için bu yüzden böyle bir sosyal aşağılanma deneyimi ve kişisel öz-takdir kaybı, yani kendisini karakteristik özellikleri ve yetileri üzerinden takdir edilmiş bir varlık olarak anlayabilme fırsatının kaybı eşlik eder. O halde burada kişinin elinden onu saymama yoluyla alınan şey, ilk olarak ancak kendi kendine grup dayanışmaları yoluyla ortaya çıkan cesaretlendirme yardımıyla ve büyük çabayla elde etmek zorunda olduğu bir kendini gerçekleştirme biçimine verilen sosyal onaydır. Yine de bir özne kesin olarak bu kültürel küçümsenme türlerini yalnızca sosyal değer vermenin kurumsal olarak yerleşmiş kalıpları tarihsel olarak bireyselleşmiş olduğu ölçüde, yani bu kalıplar kolektif özellikler yerine bireysel özelliklere değer atfederek gönderme yaptığı ölçüde tekil kişi olarak kendisiyle ilişkilendirir. Bu yüzden, bu sayılmama deneyimi de, hak ihlali deneyimi gibi, bir tarihsel değişim sürecine bağlıdır.

Bu şekilde analitik olarak birbirinden ayırt edebileceğimiz üç grup sayılmama deneyimi için, her üçünün de bireysel sonuçlarının sürekli olarak insan bedeninin bozulma durumlarıyla ilgili metaforlarla betimleniyor olması tipik bir özelliktir: İşkence ya da tecavüz gibi deneyimlerin getirdiği bedellerden psikolojik araştırmalarda sıklıkla "psikolojik ölüm" olarak bahsedilir. Kolektif hak yoksunluğunun işlemesi ve sosyal dışlamayla gelen kölelik örneği ile ilgilenen araştırma alanında "sosyal ölüm" kavramı doğallaşmıştır. Bir yaşam biçiminin kültürel olarak kötülenmesi durumunda bulunan sayılmama tipi bakımından ise, "yaralanma" (*Kränkung*) kategorisi tercih edilen kullanım olmuştur.[4] Bu tür fiziksel acıya ve ölüme yapılan metaforik göndermelerde dilsel olarak ifade edilen şey, insanın psikolojik bütünlüğünün sayılmamasının farklı biçimlerine, onun bedeninin yeniden üretimi bağlamında ortaya çıkan organik hastalıkların aldığı olumsuz rolün aynısının denk düştüğüdür: Sosyal aşağılanma (*Erniedrigung*) ve hor görülme (*Demütigung*) deneyimi ile insan varlıkları kendi kimlikleri açısından fiziksel yaşamlarında hastalıkların getirdiği tehlikeye benzeyen bir tehlikeye maruz kalırlar. Dil pratiği yoluyla önerdiğimiz yorumumuz eğer bir parça akla uygunsa, o zaman takip ettiğimiz amaçlar bakımından her ikisi de önem arz eden iki örtük öneri içermektedir. Birincisi, fiziksel hastalanma ile yapılan karşılaştırma, ilgili öznenin belli ölçüde kendi durumuna dikkatini çeken belirti düzeyini adlandırmaya bizi teşvik eder. Bedensel belirtilere burada denk düşen şey muhtemelen sosyal utanç duygusunda karşılaştığımız gibi ifade bulan olumsuzlayıcı duygu tepkileridir. Ancak diğer

4 Örneğin "psikolojik ölüm" kategorisini hedefleyen Bruno Bettelheim'ın incelemesi; krş. *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie des Extremsituation*, Münih, 1982, özellikle. 1. Bölüm; "sosyal ölüm" kategorisi için ise krş. diğerleri yanında Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comperative Study*, Cambridge/Mass, 1982; Claude Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt am Main, 1989, 1. Kısım, V. Bölüm.

yandan kullanılan karşılaştırma ikinci olarak aynı zamanda insan varlığının bütünlüğüne, "psikolojik" sağlığına katkıda bulunan şeye doğru, farklı sayılmama biçimlerine yönelen bir kuşbakışı üzerinden çıkarımlar yapma fırsatını da bize verir: Böyle görüldüğünde, hastalıklardan önlem alarak kaçınmaya karşılık gelen, özneyi sayılmama kaynaklı acıdan mümkün olan en geniş kapsamda koruyabilen tanınma ilişkilerinin sosyal güvencesidir. Bu ikinci karşılaştırma bizim için yalnızca ileride (9. Bölüm) kişisel bütünlük ve sayılmama arasında sergilenmiş olan bağlamı normatif sonuçları açısından ele alırken önem kazanacakken, birinci karşılaştırma tam da bu bölümde geliştirilmesi amaçlanan argüman için öneme sahiptir: Bunun nedeni, sayılmama deneyimine psikolojik olarak eşlik eden olumsuzlayıcı duygu tepkilerinin, tanınma uğruna mücadelenin güdüsel olarak temellenmiş olduğu duygusal dürtü temellerini tam anlamıyla açığa çıkarabilmesidir.

Ne Hegel'de, ne de Mead'de, sosyal olarak sayılmama deneyiminin bir özneyi pratik bir mücadele ya da çatışma içine girmeye nasıl güdüleyeceğine dair bir ipucu bulunuyordu. Sayılmayan kişiyi bilişsel olarak kendi sosyal durumuyla ilgili bilgilendirme yoluyla, salt acı duyma halinden etkin eyleme doğru götüren ara unsur eksikti. Utanç, öfke, hakarete uğramış ya da hor görülmüş hissetme gibi olumsuzlayıcı duygu tepkilerinin bu işlevi yerine getirebileceği tezini savunmak istiyorum. Bir öznenin sosyal tanınmadan adaletsiz biçimde yoksun bırakıldığının farkına varabildiği psikolojik belirtileri, işte bu olumsuzlayıcı duygu tepkileri bir araya getirir. Bunun nedeni ise, yine insanın tanınma deneyimine olan kurumsal bağımlılığında görülmelidir: Kişinin başarılı bir öz-ilişkiye erişebilmesi, kendi yetileri ve performanslarının özneler-arası tanınmasına bağlıdır. Eğer sosyal onayın böyle bir biçimi herhangi bir aşamada kişinin gelişiminin dışında kalırsa, bu durum onun kişiliğinde aynı zamanda psikolojik bir boşluk

açar ve bunun içine utanç ya da öfke gibi olumsuzlayıcı duygu tepkileri dolar. Bu yüzden, sayılmama deneyimine sürekli olarak bireye ilkece onun belli tanınma biçimlerinden sosyal olarak mahrum bırakıldığını kendisinde açığa çıkaran duygusal hissiyatlar (*affektive Empfindungen*) eşlik eder. Bu karmaşık tezi en azından kabaca akla yatkın kılabilmek için, John Dewey'in kendi pragmatist psikolojisinde geliştirmiş olduğu türde bir anlayışla; insan duygularının bir anlayışıyla bağ kurmamız uygun gözüküyor.

Dewey birkaç erken dönem makalesinde, insanlarda duygu uyarımlarının içsel zihin durumlarının ifade biçimleri olarak kavranabileceği yönündeki yaygın görüşe karşı çıkmıştır. Dewey, William James'te de karşılaşılan bir tür bir görüşün, psikolojik olayları sürekli olarak hâlihazırda "dışarı"ya doğru yönelmiş eylemler için bir "iç" olarak kabul etmekle, duyguların eylemle ilgili işlevini zorunlu olarak çarpıtmak zorunda olduğunu göstermek istemişti.[5] Dewey'in argümanının çıkış noktasını oluşturan, insanın yaşantı ufkundaki duyguların genel olarak ancak eylem süreçleriyle olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı bir bağ üzerinden ortaya çıktığı gözlemidir. Diğer bir deyişle, duygular, ya özellikle başarıya ulaşmış (şeyler ya da kişilerle olan) "iletişim" deneyimlerine eşlik eden bedensel heyecan durumları olarak, ya da sekteye uğramış ve bozukluk içeren eylem süreçlerinin geri tepmesi (*Rückstoss*) yaşantısı olarak meydana gelir. Böyle geri tepme deneyimlerinin analizi, Dewey'e onu insan duygularının eylem-teorik bir anlayışına ulaştıran anahtarı verir. Bu anlayışın sonucunda öfke, içerleme, üzüntü gibi olumsuzlayıcı duygular, yerine getirilen

5 Krş. John Dewey, "The Theory of Emotion", I, *Psychological Review* içinde, 1894, s. 553 vd.; II *Psychological Review,* 1895, s. 13 vd.; Dewey'in duygu teorisi için krş. Eduard Baumgarden'ın aydınlatıcı değerlendirmesi: *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, cilt II, *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt am Main, 1938, s. 247 vd.

bir eylem için planlanmış sonucun elde edilemediği noktada, kişinin dikkatinin kendi beklentilerine doğru kaymasının duygusal yönüdür. Bu durumda özne ona yük olan bir uyarılma durumundan bir çırpıda serbestlenirse, bunun karşısında sevinç ya da gurur gibi duygularla tepkide bulunur, çünkü acil bir eylem sorununa uygun, başarılı bir çözüm bulmuştur. Böylece bütün olarak ele alındığında, duygular Dewey için eylem niyetlerimizin başarısı ya da başarısızlığına verilen duygusal tepkileri ortaya koyar.

Bu genel noktadan yola çıkarak insanın alışkanlıkla edinilmiş eylemlerinin ilkece sekteye uğrayabildiği "bozukluk" türleri daha net ayırt edilecek olursa, daha başka ayrımlara giden bir yol bulabiliriz. Bu tür bozukluklar ya da başarısızlıkların her biri, eylem uygulamasına uyumlanmış biçimde onlara öncel olan beklentiler üzerinden ölçüye vurulduğu için, beklentilerin iki farklı biçimi olması nedeniyle karşımıza ilk olmakla birlikte kaba olan bir alt ayrım çıkar: İnsanın rutinleşmiş eylemi ya araçsal başarı beklentilerinin ya da normatif davranış beklentilerinin referans çerçevesi içinde engellerle karşılaşabilir. Sonu öngörülemeyecek şekilde idare edilmesi gereken ödevler alanında eylemlerin karşısına çıkan dirençlerde başarıya uyumlanmış eylemler sekteye uğrarsa, bu en geniş anlamda "teknik" bozukluklara götürür. Buna karşılık normatif olarak yönlendirilen eylemler, geçerli olarak koşulmuş normlar ihlal edildiği için belli durumlarda geri püskürtülürse, bu durum sosyal yaşamda "ahlâki" çatışmalara götürür. Eylem uygulamalarının bozukluk sergileyen bu ikinci kısmı, insanın ahlâki duygu tepkilerinin kendi pratik konumuna sahip olduğu deneyim ufkunu kurar. Bu ahlâki duygu tepkileri Dewey'in kullandığı anlamda duygusal uyarımlar olarak anlaşılabilir ve insanlar normatif tutum beklentilerinin yaralanması yüzünden öngörülemeyen bir geri püskürtülme yaşadıklarında bu uyarımlarla tepki verirler. Tek tek duygu tepkileri arasındaki farklar, eylemi frenleyen bir

norm ihlaline edimde bulunan öznenin kendisinin mi, yoksa onun etkileşim eşinin mi neden olduğuna göre son derece yalın bir biçimde ölçüye vurulur. Kişinin kendi eylemleriyle geri püskürtülmeyi yaşadığı şey, birinci durumda suçluluk duyguları, ikinci durumda ise ahlâki içerleme hisleridir. Ancak her iki durumda da, Dewey'in genel olarak kendi içinde geri tepen eylemlere ait bu tür hisse dayalı yaşantı durumları için tipik olduğunu gördüğü şey geçerlidir: Bu şey, kişinin, dikkatinin kendi beklentilerine doğru kaymasıyla birlikte aynı zamanda bu beklentilerin planlanan ve frenlenen eylemin kendisi tarafından yönlendirilen bilişsel unsurlarının –yani burada ahlâki bilginin– bilincine varması olgusudur.

Ahlâki duyguların arasında utanç, bununla kişinin kendi bedeninin teşhirinden kaynaklı, antropolojik olarak açıkça derinlere kök salmış utangaçlık kastedilmediği ölçüde, en açık seçik karaktere sahiptir. Utanç söz konusu olduğunda, öznede kendi eyleminin rutinleştirilmiş uygulaması için eksik olan ahlâki normu etkileşim içindeki iki taraftan hangisinin ihlal ettiği baştan saptanmamıştır. Psikanalitik ve fenomenolojik yaklaşımların uzlaşarak belirledikleri gibi, utancın duygu içeriği her şeyden önce kişinin özdeğer duygusundaki bir azalmayla oluşur. Kendi eyleminin geri tepmesiyle kendi kendinden utanan özne, daha önce varsaydığından daha düşük düzeyde bir sosyal değer ile kendini deneyimler. Bu durum, psikanalitik olarak bakıldığında, ahlâki bir normun eyleme ket vuran ihlaliyle bir öznenin üst beninin değil, ben ideallerinin olumsuzlayıcı biçimde karşımıza çıktığı anlamına gelir. [6] Yaralanmış ben idealine tanıklık etme rolü-

6 Krş. örneğin Gerhart Piers/Milton B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*, New York, 1971, özellikle s. 23 vd.; Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, 2. Bölüm; ayrıca G. Simmel de kısa katkısında benzer bir belirlenim içinde bulunmuştur: Georg Simmel, "Zur Psychologie der Scham" (1901), *Schriften zur Soziologie* içinde, ed. H.-J. Dahme ve O. Rammstedt, Frankfurt am Main, 1983, s. 140 vd.

nün belli ölçüde kendilerine düştüğü gerçek ya da hayal ürünü etkileşim eşlerinin huzurunda yaşanan bu tür bir utanç, kişinin kendisinden ya da başkalarından kaynaklanabilir: Kendisinden kaynaklandığı, birinci durumda özne kendisini değeri düşük birisi olarak yaşantılar, çünkü ahlâki bir normu ihlal etmiştir ve bu norm, kendi ben ideali için temel bir ilkeyi oluşturmaktadır. Ancak başkalarından kaynaklandığı ikinci durumda öznenin, düşük bir özdeğer hissi altında ezilmesinin nedeni bu sefer kişinin etkileşim eşinin ihlal ettiği normlardır. Bu normlar, kendilerine uyulduğunda o kişinin kendisini ben idealleri açısından tam da olmak istediği kişi gibi görmesini sağlayan normlardır. Demek ki, iletişimdeki ahlâki kriz burada, eyleyen öznenin kendi karşısındakinin saygı duymaya hazır ve istekli olduğuna dair sahip olduğu normatif beklentilerin hayal kırıklığına uğraması yoluyla tetiklenir. Bu ölçüde, bu ikinci tip ahlâki utanç, öznenin ben-taleplerinin sayılmaması deneyimi sonucunda kolay kolay eylemde bulunmaya devam edemeyecek şekilde onu alt eden duygu uyarımını temsil eder. Kişinin bu tür bir his içinde kendine dair deneyimlediği şey, kendi kişiliğinin başkası tarafından tanınmasına olan asli bağlılığıdır.[7]

Böyle duygu tepkilerinde sayılmama deneyimi, tanınma uğruna mücadelenin güdüsel dürtüsüne dönüşebilir. Çünkü birey, aşağılanma acısının onu içine soktuğu duygusal gerilimi ancak aktif eylemin olanağını bulma yoluyla çözebilir. Ancak bu önü yeni açılmış pratiğin politik bir direnç şeklini alabilmesi, olumsuzlayıcı hislerde bilişsel içerikler olarak kararlı biçimde içkin olarak olan ahlâki idrak fırsatlarından ortaya çıkar. İnsan özneleri yalnızca, psikolojik kötü davranışa maruz kalma, haklardan yoksun bırakılma ve küçük düşürülme

7 Sighard Neckel'in genel olarak parlak çalışması, bu boyutu azımsamaktadır: *Status und Scham. Zur symboloischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt am Main, 1991.

durumlarında sergiledikleri gibi, duygusal olarak tarafsız kalamadan tepki gösterebildikleri için, sosyal yaşamın içindeki karşılıklı tanınmanın normatif kalıpları belli bir gerçekleşme şansına sahiptir. Demek ki, tanınma taleplerinin sayılmaması deneyimine eşlik eden her olumsuzlayıcı duygu tepkisi kendi içinde, ilgili öznenin yaşadığı haksızlığın o öznede bilişsel olarak açığa çıkması ve politik direncin güdüsüne dönüşmesi olanağını içerir.

Ancak yine de ahlâkın pratiğe tutunma noktasının sosyal gerçeklik içinde ne denli zayıf olduğunu şu bize gösterir: Böylesi duygusal tepkilerde sayılmamanın yarattığı haksızlık, haksızlığa uğrayan kişiyi saymamanın kendisinin bilincine vardırmak zorunda değildir; onu yalnızca kişiye erişebilir kılar: Sosyal utanç ve yaralanma duygularına içkin olan bilişsel potansiyelin politik-ahlâki bir kanıya dönüşüp dönüşmeyeceği, her şeyden önce söz konusu öznelerin deneyimsel olarak politik-kültürel dünyalarının nasıl kurulmuş olduğuna bağlıdır. Ancak sosyal bir hareketi ifade etmek için gerekli araçlar hazırsa, bu durumda sayılmama deneyimi politik direnişlerin güdü kaynağı olabilir. Böylesi kolektif hareketlerin ortaya çıkışının mantığı üzerine bizi aydınlatacak olan ilkin elbette sosyal mücadeleleri ahlâki deneyimlerden yola çıkarak açıklamaya çalışan bir analizdir.

III. TOPLUM FELSEFESİNİN BAKIŞ AÇILARI: AHLÂKİ VE TOPLUMSAL GELİŞİM

Deneyimsel olarak denetlenen bir fenomenolojinin gereçleriyle, tanınma biçimlerinin Hegel ve Mead tarafından yapılan üçlü ayrımının sosyal yaşam gerçekliğini ıskalamadığını, hatta etkileşimlerin ahlâki altyapısını verimli biçimde tamamıyla açıklayabildiğini görmüş olduk. Tanınmanın farklı kalıpları ile öznelerin pratik öz-ilişkilerinin farklı çeşitlerini, yani kendi kendileriyle olan olumlayıcı ilişki biçimlerini, her iki yazarın da teorik varsayımlarına uygun biçimde eşleştirmek kolayca mümkün oldu. Sonra bu noktadan yola çıkarak kişilerin pratik öz-ilişkisinin hangi aşamasında sosyal sayılmama biçimlerinin yaralayıcı ya da tamamıyla tahrip edici biçimde etkide bulunabildiğine göre, ikinci bir adımda bu biçimleri birbirinden ayırt etmek zor olmadı. Tecavüz, haklardan yoksun bırakma ve küçük düşürme arasındaki yaptığımız geçici ayrımlar, Hegel ve Mead tarafından paylaşılan temel düşünceyi iddialı hale getiren tezi daha da akla yatkın kılmamıza izin veren kavramsal araçları bize sağlamıştır: Bu tez, insanın sosyal yaşam gerçekliği içinde ahlâki güç olarak gelişme ve ilerlemeyi sağlayan şeyin, tanınma uğruna bir mücadele olduğu tezidir. Zaman zaman tarih felsefesi içeren bir görünüme de bürünen bu güçlü düşünceye teorik olarak savunulabilir

bir biçim vermek için şu deneyimsel kanıtı ortaya koymalıyız: Sayılmama deneyimi, sosyal direnç ve kolektif isyanların duyguya bağlı bilgi kaynağıdır. Ama bu kanıtı burada doğrudan doğruya sağlamam mümkün değil. Bunun yerine, böyle bir kanıta yaklaşan, dolaylı bir teori-tarihsel ve örnekleyici yaklaşımla yetinmem gerekiyor. Bu yolda atılacak ilk adımda, Hegel ve Mead'le birlikte başladığımız teori-tarihsel canlandırma işini bıraktığımız yerden yeniden ele almalıyız: Eğer Hegel-sonrası düşünceyi, bu düşüncenin içinde temel niyet bakımından karşılaştırılabilecek teorilerin bulunup bulunmadığı açısından test edersek, tarihsel gelişimin kısmen Hegel'e bağlı olarak, ama Mead'e hiçbir gönderme yapmadan, tanınma uğruna mücadelenin çatışmalı bir süreci olarak düşünüldüğü bir dizi yaklaşımla karşılaşırız. Üç tanınma biçiminin sistematik olarak birbirinden ayırt edilmesinin bize faydasının dokunabileceği biricik husus, bu ayrımın, bu Hegel-sonrası anlayışları şimdiye kadar sürekli olarak başarısızlığa uğratan, olgu düzeyindeki kafa karışıklıklarını saydamlaştırıyor olmasıdır. Marx, Sorel ve Sartre'ın toplum-felsefi teorileri, sosyal çatışmaların tanınma talepleriyle teorik olarak yüklü olduğu bir düşünce akımının en önemli örneklerini Hobbes ve Makyavel'e karşı çıkarak sergiler. Ancak bu teoriler, bu sosyal çatışmaların ahlâki altyapısını asla fark edememişlerdir (Bölüm 7). Bununla birlikte, bu şekilde ana hatlarını çizdiğimiz bu geleneğin eleştirel olarak inşası, "tanınma uğruna" bir "mücadele"nin ilerletici rolü üzerine konuşmayı tarihsel değişim süreçleri bakımından anlamlı kılan tarihsel-deneyimsel göstergelerin açıklanmasını da talep eder. Bu yüzden ikinci bir adımda, sosyal bir ilerlemenin asıl motivasyon kaynaklarının sosyal mücadelelerin ahlâki mantığına içkin olduğunu varsaymanın yanıltıcı değil de, makul göründüğü bu zihniyeti kısaca ortaya koymaya çalışacağım (Bölüm 8). Eğer Hegelci "tanınma uğruna mücadele" anlayışının Mead'in sosyal psikolojisi

yardımıyla gözden geçirilip düzeltilerek bu anlamda eleştirel bir toplum teorisinin ana motifine dönüşmesi isteniyorsa, bu anlayışın bize normatif olarak kılavuzluk edecek bakış açısının felsefi açıdan temellendirilmesi ödevi bununla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu, etik-yaşamın biçimsel bir anlayışı biçiminde son bölümde ele alınacaktır (Bölüm 9) ve bu anlayış içinde, birlikte alındığında, bireysel kendini-gerçekleştirme amacına hizmet eden ön koşullar kişisel bütünlüğün özneler-arası koşulları olarak yorumlanacaktır.

7. Toplum Felsefesinde Geleneğin İzleri: Marx, Sorel, Sartre

Tanınmanın Hegel'in Jena yıllarında üzerinde çalışmış olduğu farklılaşmış çatışma modeli, hiçbir zaman sosyal felsefenin düşünce tarihine kayda değer bir etkide bulunamamıştır. Bu model sürekli, yöntemsel olarak daha üstün ve şüphesiz literatürde daha etkili olan *Tinin Fenomenolojisi*'nin gölgesinde kalmıştır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "tanınma uğruna mücadele" konusu, yalnızca "öz-bilincin" ortaya çıkış koşullarının ne olduğunu sorgulayan tek bir soruyla sınırlandırılmıştır. Yine de, efendi-köle üzerine olan bölüm, politik teorinin biçimlenmesinde bir dönüm noktası yaratabilecek kadar davetkâr olmuş ve böylece daha önceki yazıların da merkezi motifleri, öz itibarıyla *Tinin Fenomenolojisi*'nde de korunabilmiştir: Hegel, efendi ile köle arasındaki çatışmayı kimlik taleplerinin tanınması uğruna bir mücadele olarak yorumlamakla, Makyavel ve Hobbes'a karşı, insanların arasındaki sosyal yarılmanın, ahlâki taleplerin yara alması deneyimine izinin sürülebildiği bir düşünce hareketini başlatabilmiştir. Sosyal yaşamın bu çığır açan yeni tanımının yapıtlarında izlerini ilk olarak ve bugüne kadar en etkili biçimde bıraktığı yazar, Karl Marx olmuştur. Marx'ın sınıflar mücadelesi öğretisinde, Hegel'in kendi yönünü belirlemesine izin vermiş olduğu ahlâk teorisi sezgisi, faydacılık

akımlarıyla gerilim dolu ve son derece ikircikli bir sentez içine girer. Marksizmin onlarca yıl süren dar ekonomik yorumlanışlarının ardından Georges Sorel, sosyal değişimler sürecini yeniden tanınma uğruna bir mücadelenin bakış açısına oturtmaya girişir: Vico ve Bergson'dan Hegel'e oranla daha çok etkilenerek sosyal bilimsel faydacılığın (*sozialwissenschaftlicher Utilitarismus*) üstesinden gelinmesine yaptığı katkılar, tarihin tanınma teorisi açısından bir yorumunu ortaya koyar. Ama bu yorum neredeyse tehlikeli sayılabilecek kadar başarısızlığa uğramıştır. Yakın gelecekte ise, "tanınma uğruna mücadele" fikrini eleştirel içerikli bir toplum teorisinin amaçları doğrultusunda verimli kılma konusunda en çok katkıda bulunan Jean-Paul Sartre olmuştur. Ancak yine de, Hegelci anlayışa varoluş felsefesi ekseninde verdiği ifade ile kendi zamanının politik teşhislerinin tanınma teorisinden yola çıkan motifleri, en başından beri çözülmesi mümkün olmayan bir uyuşmazlık içindeydi. Marx, Sorel ve Sartre'ın temsil ettiği teorik niyetin sekteye uğramasının belirleyici nedeni, elbette her üç durumda da aynıdır: Genç Hegel'e bağlı olarak tanınma hareketinde üç ahlâki boyutu sistematik biçimde birbirinden ayırt etmiştik. İşte bu her üç yaklaşımın uğradığı başarısızlığın nedeni, sosyal gelişme sürecini sürekli olarak bu üç ahlâki boyutun yalnızca bir tanesinin ışığında ele almış olmalarıdır. Ancak yine de bu farklı yaklaşımlar, ilerideki açılımının bizi bazı ödevlerle yüzleştirdiği bir düşünce geleneğinin bölük pörçük parçalarını sunar. Bu ödevler üzerinden, ahlâki ilerlemenin tanınma teorisine dayalı bir yorumunun bugün kendi kendini ispatlaması gerekmektedir.

Jena döneminin *Reel Felsefesi*'ne değil, ama *Tinin Fenomenolojisi*'ne erişimi olan Marx, Paris el yazmalarında tanınma uğruna mücadele düşüncesini çoktan kavramıştır, ama bunu yalnızca efendi ve köle diyalektiğinden bu düşünceyi almış olduğu daraltılmış haliyle yapmıştır. Böylece eserinin daha en

başında yenik düşmüştür.[1] Yine de, Marx kendi özgün antropolojisine belirli bir emek kavramını temel alır ve bu kavram normatif olarak o kadar yüklüdür ki, Marx bununla üretim ediminin kendisini özneler-arası bir tanınma süreci olarak kurabilmiştir: Zanaatkârlık ya da sanatsal faaliyet modeline göre düşünülen, tam anlamıyla bütünleşmiş emeğin[2] gerçekleştirilmesinde, bazı yetilerin nesneleşmesi deneyimi olası bir tüketicinin tinsel beklentisiyle öylesine iç içe geçmiştir ki, birey bu deneyim sayesinde özneler-arası olarak iletilen bir özdeğer duygusuna erişir. Böylece Marx, Paris el yazmalarıyla aynı zamanda yazılan, James Mill'in politik ekonomi eseriyle ilgili paragrafında bir öznenin kendisi ve başkası karşısında emek yoluyla deneyimlediği "iki katlı onay"dan bahseder:[3] Üretilmiş nesnenin aynasında kendisini yalnızca belli yetilerin olumlayıcı olarak karşılık düştüğü bir birey şeklinde değil, aynı zamanda somut bir etkileşim eşinin ihtiyaçlarının giderilmesini sağlayabilen bir kişi olarak kavrayabilir.[4] Kapitaliz-

---

1 Hegelci efendi-köle diyalektiğinin Marksist alımlamşı için krş. Thomas Meyer, *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg/Ts. 1973, diğerlerinin yanında Bölüm A 2, s. 44 vd.

2 Krş. Axel Honneth, "Arbeit und instrumentales Handeln", Axel Honneth/Urs Jaeggie (ed.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main 1980, s. 185 vd.

3 Bu yazıya referansımı Hans Joas'a borçluyum: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main, 1992, s. 138 vd.

4 Paragrafın tamamı şöyledir: "İnsanlar olarak üretimde bulunduğumuzu varsayarsak: Her birimiz kendi üretiminde kendi kendisini ve ötekini çifte onaylamış olurdu: (1) üretimimde kendi bireyselliğimi, onun özgüllüğünü nesneleştirmiş ve hatta böylece etkinlik boyunca bireysel olarak yaşamımı ifade etmenin hazzına, ve bunu yaparken aynı zamanda, nesneyi görerek kendi kişiliğimi nesnel, duyusal olarak görülebilir ve bu yüzden tüm kuşkuları aşan bir güç olarak bilmenin hazzına varmış olurdum. (2) Senin ürünümün keyfini çıkarmanda ya da onu kullanmanda, kendi çalışmamda bir insan ihtiyacını gidermenin; yani insan özünü nesneleştirmiş ve böylece başka bir insan ihtiyacına denk düşen nesneyi o insana sağlamış olma bilincinin de keyfine varırdım ve (3) senin için seninle türünün arasındaki aracı olmanın, yani senin tarafından kendi özünü tamamlayan bir şey olarak ve senin kendinin zorunlu bir parçası olarak biliniyor ve hissediliyor olmanın, yani hem düşüncende hem de sevginde kendimin onaylanmış olarak farkında olmamın keyfine varırdım; (4) kendi bireysel

mi, yani tek bir sınıfın üretim araçları üzerindeki denetleme gücünü, Marx bu bakış açısından artık emek yoluyla insanlar arasında dolaylanarak iletilen tanınma ilişkilerini kaçınılmaz olarak bozan bir toplum düzeni şeklinde anlar, çünkü üretim araçlarından koparılmalarıyla, kendi etkinliklerinin üzerindeki bağımsız kontrol olanağı da insanların elinden alınmış olur. Bu olanak, işçilerin bir toplu yaşam bağlamında birbirlerini karşılıklı biçimde eşgüdüm eşleri olarak tanıyabilmelerinin sosyal ön koşuludur. Ancak eğer toplumun kapitalist düzenlenişinin sonucunda emeği dolayıma sokan tanınma ilişkilerinin bir bozulmasıysa, o halde bunun üzerine ortaya çıkan tarihsel çatışma, tanınma uğruna bir mücadele olarak kavranmalıdır. Marx erken döneminde, "Fenomenoloji"nin efendi-köle diyalektiğine bağlı olarak kendi zamanının sosyal çekişmelerini, tam da bu yüzden baskı altına alınmış işçilerin tam olarak tanınmanın sosyal olanaklarının yeniden yaratılması uğruna sürdürdükleri ahlâki bir mücadele diye yorumlayabilmiştir. Sınıf mücadelesi onun için öncelikli olarak malların ve iktidar aygıtlarının kazanılması uğruna sürdürülen stratejik bir çekişmeyi değil, simetrik değer vermenin ve bireysel öz-bilincin belirleyici koşulu olarak emeğin "özgürlüğü"nün söz konusu olduğu ahlâki bir çatışmayı oluşturur. Elbette bu yorum çerçevesine, tarih felsefesine dayalı bir dizi varsayım içkindir ve Marx ileride kapitalizmin bilimsel analizini geliştirirken kendini sorgulayacak ve bu varsayımların spekülatif karakterini yalnızca zayıflatılmış bir biçimde üstlenecektir.

Genç Marx, yalnızca kendi antropolojik emek kavramında kişisel kendini-gerçekleştirme unsuru ile özneler-arası tanınma unsurunu doğrudan doğruya özdeşleştirdiği için Hegelci "Fenomenoloji"nin tanınma teorisine dayalı çatışma mode-

---

yaşamımı ifade edişimde dolaysız olarak senin yaşamının ifadesini de sağlamış, yani kendi bireysel etkinliğimde dolaysız olarak kendi hakiki özümü, benim insani, sosyal varlığımı onaylanmış ve gerçekleşmiş olmanın keyfine varırdım" (Karl Marx, "Auszüge aus James Mills Buch", *Marx/Engels Werke* içinde, Berlin, 1956-68, Ergänzungsband I, s. 443, burada s. 462).

liyle bağlantı kurabilmiştir. Marx'ın kurduğu yapı şöyle anlaşılmalıdır: İnsan öznesi, kendini üretim faaliyetinde yalnızca bireysel yetilerini adım adım nesneleştirmek 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 birliksel 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 kazanımıyla, tek hamlede, öznelerin karşılıklı olarak birbirlerini aynı türe ait ihtiyaç sahibi varlıklar olarak onayladıkları sosyal koşul da yeniden kurulmuş olur. Marx, bu şekilde kurulan yapıda romantizmin dışavurumcu antropolojisine, Feuerbach'ın sevgi kavramına ve İngiliz ulusal ekonomisine ait son derece sorunsal olan geleneksel unsurların bir araya geldiğini, bunlara karşı mesafeli olmadığı için, asla olduğu gibi açık seçik görememiştir. Ancak yine de, tarih felsefesine dayalı spekülasyonlarının kabul edilemez öncülleri kısa sürede onun için öylesine saydamlaşır ki, en sonunda yaklaşımına yeni bir teorik yön vererek bu öncüllere veda eder: Artık emek, üretim estetiği bakımından, yani zanaata dayalı ya da sanatsal etkinlik olarak düşünüldüğünde bile, tartışmasız biçimde ne "içsel" öz güçlerinin nesneleşme¬sinin bir süreci, ne de –kendinde-emek olması bakımından– zaten var olan özneler-arası tanınma ilişkilerinin gerçekleşmesi olarak kavranabilir. Nesneleştirme modeli ile sanki tüm bireysel özellikler ve yetiler iç-ruhsal olarak zaten tamamıyla verilmiş de, ancak sonradan üretim etkinliğinde ikincil olarak ifade kazanıyormuş gibi yanıltıcı bir izlenim uyandırılmaktadır. Üstüne üstlük, nesnelerle ilişkili etkinlikte diğer öznelerin olanaklı tüketiciler olarak mevcut olması, yani ihtiyaç sahibi varlık-

lar olarak tanınması gerektiği fikri, gerçi tüm yaratıcı emekte özneler-arası bir katman ortaya çıkarmasına çıkarır, ama bir yandan da, insanlar arasındaki olanaklı tanınma ilişkilerini materyal ihtiyaçların karşılanması boyutuna tek yönlü olarak indirgemiş olur.

Öyle gözüküyor ki, Marx erken dönem yapıtlarında Hegelci "tanınma uğruna mücadele" modelini, üretim estetiği yönünde daraltır. Ama böylece doğrudan doğruya eş güdümsel ve kişinin kendi kendine yönettiği emek sürecinden kaynaklanmayan tüm tanınma boyutlarını, zamanına ait sosyal mücadelelerin ahlâki spektrumundan dışlayarak bunları örtük biçimde üretimde kendini gerçekleştirme amacına bağlar. Hatta tarih felsefesiyle yüklü "yabancılaşmış emek" kavramıyla dikkatimizi kasıtlı olarak emeğin kapitalist örgütlenişinin koşullarından ortaya çıkan itibarsızlaştırma (*Entwürdigung*) fenomenlerine çeker.[5] Böylece ilk kez, sosyal emeğin kendisini tanınmanın bir aracı olarak kavramanın ve bunun sayesinde, sosyal emeği, sayılmama deneyimlerinin bir alanı olarak görme olanağının önünü kavramsal olarak açmış olur. Ancak kendi çatışma modelini üretim estetiği yönündeki daraltışı, Marx'ın teşhis etmiş olduğu emek yabancılaşmasını özneler-arası tanınma ilişkilerinin dokusunda uygun biçimde konumlandırmasını önlemiştir. Böyle bir konumlandırma, emek yabancılaşmasının sosyal mücadelelerdeki önemini onun için görünür kılabilirdi.

Marx kendini bu üretim estetiği yönünde tek yöne indirgenmiş çatışma modelinden ancak erken dönem yapıtlarının antropolojik emek kavramını, tarih felsefesine dayalı idealleştirmelerden, bu kavramı politik ekonominin eleştirisinin temeli yapacak ölçüde serbestledikten sonra kurtarabilmiştir.[6]

---

5 Krş. Wildt, *Die Anthropologie des frühen Marx*.

6 Çalışma kavramının bu dönüşümü için krş. Honneth, "Arbeit und instrumentales Handeln".

Ancak şimdi de, en başından beri kendi zamanının sosyal mücadelelerini kendisiyle algılamış olduğu ahlâk teorisinin dar bakışı, faydacılığın (*Utilitarismus*) düşünce motifleri için bir giriş kapısına dönüşür.[7] Marx sermaye analizini gerçekleştirmek amacıyla, daha önceki özgün düşüncelerine ait şu unsuru elden bırakmaz: Emek yalnızca sosyal bir değer yaratma süreci değil, aynı zamanda insanın öz-güçlerinin bir dışavurum olayıdır. Bu düşünceyi elden bırakmamasının nedeni, yalnızca insanın emek faaliyetini aynı anda hem bir üretim unsuru, hem de bir dışavurum olayı olarak ele alan bir kavramın, Marx'ı kapitalist toplumda insani öz-şeyleşmenin özel bir ilişkisini olduğu kadar, sosyal-ekonomik bir biçimlenmeyi de görme olanağıyla donatıyor olmasında yatar. Ancak Marx'ın sermaye analizindeki yolda bu arada vazgeçtiği bir şey de vardır ve bu, Feuerbach'tan ödünç alınmış bir düşüncedir. Bu düşünceye göre, yabancılaşmamış olan her emek ediminin aynı zamanda diğer tüm kendi türüne ait öznelerin ihtiyaç sahibi olmalarının bir çeşit sevgi dolu onaylanması olarak yorumlanması gerekir. Ama Marx bu düşünceden vazgeçerek o noktaya kadar tarih felsefesi bakımından tanınma uğruna mücadelenin Hegelci çatışma modeliyle bağ kurmasını sağlayan aracı da elden çıkarmış olur: 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. Marx, bu varsayım ile aynı zamanda sınıf mücadelesi için gerekli olan tarih felsefesine dayalı yorum anahtarından vazgeçtiğinden, içine düştüğü güç du-

7 Jeffrey C. Alexander Parson'un faydacılık-eleştirisini her ne kadar tek taraflı olsa da, yine de aydınlatıcı bir tarzda Marx'a taşımıştır: *Theoretical Logic in Sociology*, Londra, 1982, II. cilt, 3. ve 6. Bölüm. Ayrıca krş. Axel Honneth/Hans Joas, "War Marx ein Utilitarist? Für eine Geselschaftstheorie jenseits des Utilitarismus", ed. Akademie der Wissenschaften der DDR, *Soziologie und Sozialpolitik* içinde. *I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlin, 1987, s. 148 vd.

rumdan sosyal çatışmaların faydacı bir modelini benimseme yoluyla kurtulur: Sermaye analizinde farklı sınıfların arasındaki mücadelenin hareket yasasını, geliştirdiği yeni kavramsal terminolojiye uygun olarak ekonomik çıkarların birbirine olan düşmanlığı tarafından belirlenmeye 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. Karşılıklı tanınmanın koşullarının bozulması ile ortaya çıkan ahlâki bir çatışmanın yerini birden bire yapısal olarak koşullanmış çıkar rekabeti almıştır.

Elbette Marx bu yeni çatışma modelini, bizatihi dolaylı yoldan hazırlamış olduğu için benimsemekte zorluk çekmemiştir. Bu modeli, özgün yorumunda sergilediği yaklaşımı ahlâk teorisi boyutundan fedada bulunarak daraltmakla hazırlamıştır. Bunun nedeni şudur: Sınıf mücadelesinin amaçlarını yalnızca sosyal iş bölümünün düzenlenişi ile doğrudan doğruya bağlı taleplere indirgemek, ahlâki taleplerin ihlal edilmesinden ortaya çıkan tüm politik kaygılardan bu amaçları soyutlamayı kolaylaştırır. Öz itibarıyla Marx'ın erken dönem yapıtları mücadelenin faydacı bir modeline bir geçiş olanağını kendisinde içerir, çünkü bu yapıtlar tanınma taleplerinin spektrumunu, antropolojik ek yorumun sonradan devre dışı bırakılmasıyla, kolaylıkla salt ekonomik bir çıkara dönüştürülebilen tek bir boyuta indirger. Bu yüzden Marx politik ekonominin eleştirisinde, sermayenin bağımsızlaşma sürecinin içkin analizinde işçinin mücadelesini ele aldığı ölçüde, bu mücadeleyi geniş ölçüde proletaryanın "nesnel" çıkar durumundan ortaya çıkan amaçlarla donatır. Buna karşın kişinin üretim sürecindeki konumuyla onun ahlâki deneyimlerinin de bağlı olduğu olgusu betimlemelerinde artık gündeme gelmez. Bu konuda, her ne kadar *Kapital*'de sosyal çekişmeler hukuk taleplerinin genişlemesi uğruna yürütülen kolektif bir savaş kalıbına uygun biçimde sürüyor gibi gözükse bile, bu çekişmelere

gönderme yapan paragraflarında da pek bir farklılık yoktur.[8] Modern hukuk evrenselliğinin kazanımları karşısındaki girift tutumu, Marx'ı bu tür sosyal çatışmalarda işçilerin kendi sınıflarına özgü kaygılarının hukuki olarak sayılmaması karşısında sürdürmek zorunda oldukları mücadelenin su götürmez kanıtını görmekten alıkoymuştur. Marx, özgürlük ve eşitlik gibi burjuva düşüncelerinin kapitalist ekonominin meşruluk gereksinimine hizmet ettiği yönündeki fikre, tanınma uğruna mücadelenin hukuki yönleriyle açıkça olumlayıcı bir ilişki kuramayacak kadar fazla ikna olmuştur.[9]

Faydacı eğilimlere karşı gerçek bir alternatif içeren, Marx'ın ekonomik teori oluşturma amacına değil de, tarihsel-politik analiz ödevine adanmış olan olgun yapıtlarıdır. Burada kendisini bir sosyal çatışma modelinin yönlendirmesine izin verir ve bu model neredeyse Herderci bir anlamda, farklı sosyal grupların kültürel geleneksel yaşam biçimlerini işin içine dahil ettiği ölçüde, *Kapital* odaklı teorik yazılara karşıt biçimde konumlanır.[10] Bakış açısındaki bu genişleme, Marx için öncelikle yalnızca yöntemsel bir hedef yüzünden ortaya çıkar. Bu yöntemsel hedef başlangıçta şudur: Marx ekonomik analizlerinde belli ölçüde işlevselci ve tek bir bakış açısı kullanmışken ve bu bakış açısı, sermaye ilişkilerinin kurularak egemenlik kazanmasını dillendirmekteyken, bundan farklı olarak Marx'm tarihsel çalışmalarındaki yöntemsel hedefi, daha önce bu salt işlevselci bakış açısıyla ele aldığı tarihsel sürecin gerçek gidişatını bu sefer bir anlatı olarak ortaya koymaktır: Bu yüz-

8 Bu pasajların çarpıcı bir yorumu için krş. Andreas Wildt, "Gerechtigkeit in Marx's Kapital", E. Angehrn/G. Lohmann (ed.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., 1986, s. 149 vd.

9 Bununla ilgili diğerleri arasında krş. Albrecht Wellner, "Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx", E. Angehrn/G.Lohmann (ed.), *Ethik und Marx*, s. 197 vd.; Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main, 1991, Bölüm VI.

10 Krş. A. Honneth/H. Joas, "War Marx ein Utilitarist?".

den bu serimlemede, bölünmüş grupların her seferinde kendi durumlarını nasıl deneyimledikleri ve buna uygun olarak politik davranışları üzerinde neyin etkide bulunduğu sorusu, sosyal gerçekliğin tüm boyutları bakımından dikkate alınmak durumundadır. Böylece sosyal tabakalara özgü günlük yaşam kültürlerinin de işin içine dahil edilmesiyle Marx için politik çatışma davranışının kendisiyle açıklandığı kalıp da zorunlu olarak değişir: Eğer kültürel olarak miras edinilmiş yaşam tarzları sosyal koşulları ve yoksunlukların deneyim biçimini şekillendiren şey ise, salt bir çıkar hesabı, politik çatışmalarda farklı grupların hangi amaçları takip etmesi gerektiğini belirleyemez. Şimdi Marx, kendi açıklama yaklaşımını, çatışma davranışının her biri kültürel olarak edinilmiş yaşam biçimlerinde yansıtılan değer kanılarına bağlı biçimde görüleceği bir yönde değiştirmek zorunda kalır: Sosyal mücadelelerde, kendilerine kimlik kazandıran değer tasarımlarını savunmaya ya da geçerli kılmaya çalışan gruplar ya da sınıflar karşı karşıya gelir. Bu yüzden Marx'ın "18. Brumaire" ve Fransa'daki sınıf mücadeleleri üzerine yürüttüğü tarihsel çalışmalarında temele koyduğu[11] çatışma modelini, en iyisi "dışavurumcu" olarak adlandırmak gerekir.

"Dışavurumcu" kavramıyla burada kastedilen yalnızca katılımcı eyleyicilerin çatışma davranışının birer dışavurum fenomeni olarak anlaşılması, yani kendisi yoluyla duyguların ve tavırların temsil edilebildiği, dışa vuran bir eylem kalıbına göre anlaşılması gerektiği değildir. Elbette bu, Marx'ın kendi çalışmalarına farklı grupların günlük yaşam tarzı ve dini gelenekleri üzerine deneyimsel bilgileri dahil etmek için onu teşvik eden temel nedendir, çünkü bu tür veriler kolektif değer kanılarının her birinin nasıl elde edildiği konusunda en iyi

11 Karl Marx, "Der Bürgerkrieg in Frankreich", *Karl Marx/Freidrich Engels Werke* (MEW), Cilt 17, Berlin, 1971, s. 313 vd.; "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte" *MEW* içinde, Cilt 8, s. 111 vd.

bilgileri verir. Ancak bunun dışında, "dışavurumcu" kavramı, bu yazılara içkin bir eğilimi de betimlemelidir. Bu eğilim, sosyal karşıtlıkların gidişatını bir dramanm edebi modeline oturtarak sunmaktır ve bu modelin içinde, çatışma içindeki sınıf fraksiyonları, varoluşları tehdit altındaki, bir mücadele durumundaki eyleyiciler gibi resmedilir.[12] 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 karşın «tanınma uğruna mücadele»nin Hegelci çatışma modeline yaklaşmış olur. Ama diğer yandan da, resmedilmiş olan mücadelelerin aslında ne ölçüde tanınma ilişkilerinin yapısıyla bağlı olan ahlâki talepleri içerdiği konusuyla hiç hesaplaşmaz. Bu bağlamda "dışavurumcu" kavramı daha çok, üçüncü bir başka anlama daha sahiptir. Bu anlam, Marx'ın tarihsel yazılarına içkin olan, sınıf mücadelesini yalnızca kendini gerçekleştirmenin kolektif biçimleri uğruna sürdürülen bir çekişme olarak kavrama eğilimini vurgular. Ama aslında bu durumda resmedilen çatışmalarda söz konusu olan, sosyal bir çözüm olanağına izin veren ahlâki bir olay değil, ilkece uzlaşmaz değerler arasında süren ebedi bir savaştan tarihsel bir kesittir.

Marx'ın kendisi, olgun yapıtlarında birbiriyle çelişen bu her iki çatışma modeli arasında, yani ekonomi teorisine dayalı yazıların faydacı yaklaşımı ile tarihsel çalışmaların dışavurumcu yaklaşımı arasında, hiçbir yerde sistematik bir bağ kuramamıştır: Bir yanda ekonomik olarak koşullanmış çıkar çatışmalarının temel ilkesi, diğer yanda tüm çatışmaların kendini gerçekleştirmenin karşı karşıya konmuş amaçlarına gö-

12 Marx'ın tarihsel yazılarının bunu hedefleyen ve çarpıcı bir yorumunu Rundell yapar: John F. Rundell, *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, 1987, s. 146 vd.

rece olarak indirgenmesi durur. Bu ikisi arasında bir iletim, bir dolayım yoktur. Ancak Marx, kendi teorisi için her şekilde çekirdek bir teorik unsuru oluşturmuş olan, sosyal sınıfların mücadelesini sistematik biçimde ahlâki açıdan güdülenen, tanınma ilişkilerinin genişlemesinin farklı boyutlarının analitik olarak kendisinde ayrımlanmak zorunda olduğu bir çatışma biçimi şeklinde kavrayamamıştır. Bu yüzden kendi tasarısının normatif hırslarını, sürekli olarak gözleri önünde "sınıf mücadelesi" kategorisi altında yaşanan sosyal süreçte hayatı boyu konumlandıramamıştır.

George Sorel, Marx'ın çıkarlarca yönlendirilen eyleyenler modelini tercih etttiği ölçüde tarihsel materyalizm geleneğinde hızla yayılmış olan faydacı eğilimlere karşı tüm yazılarıyla mücadele eder. Teorik yapıtları, Marksizm tarihindeki en kendi bildiğini okuyan, politik, ama bir o kadar da ikircikli üretimlerinden birini ortaya koyar. Mizacı gereği heyecan ve coşkuya meyilli olan Sorel, politik cepheler arasında sık konum değiştirmekten ve farklı düşünce akımlarını –şüphesiz eklektisizmi aşan bir şekilde– benimsemekten çekinmemiştir. Pratik angajmanlarının seyrinde, Rus Bolşevikleri için olduğu kadar, monarşik sağ için taraf tuttuğu da olmuştur. Marksizmin yeni bir yorumuna dayalı olan çalışması, onun Vico'dan olduğu kadar Bergson'dan, Durkheim'dan ve bir o kadar da Amerikan pragmatistlerinden etkilenmesine olanak sağlamıştır.[13] Ama bir kılavuz motif gibi tüm yaşam yapıtları boyunca hüküm süren ve ani konum geçişlerini sonradan geriye baktığımızda açıklanabilir kılan temel teorik kanısı elbette, en başından beri, Marksizmi kendi etik amaçları bakımından ciddi anlamda kötü sonuçlar doğuracak kadar tanınmaz hale getiren bir düşünce sistemi olarak faydacılığın aşılması niyetini

13 Sorel için krş. genel olarak: Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt am Main, 1972; Helmut Berding, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Minden/Viyana, 1969.

taşır:[14] İnsan eyleminin, çıkarların amaç-akılcı biçimde kovalanması yolunda ilerlemesi gerektiği düşüncesi, Sorel'e aslında insanları yaratıcı performanslarında yönlendirebilen ahlâki itkilerin bilgisine ulaşma önündeki ilkesel bir engel olarak gözükür. Sorel, teorik çalışmasını bu çıkış noktasının belirlediği bu yolda, genç Hegel'in çatışma modeliyle pek çok noktada temas eden, sosyal mücadelenin ahlâki bir kavramına ulaşmak durumundaydı.

Sorel'in teorisinin temelini, bir sosyal eylem kavramı oluşturur. Bu kavram, çıkarların peşinden amaç-akılcı kovalama modelinin yerine, yaratıcılıkla yeni olanın üretildiği bir modeli kendine baz alır. Ama insan yaratıcılığının sosyal rolüne dair ilk kavrayışlarını kendisinden edindiği Vico'nun yapıtlarıyla ilgilenirken bile bu faydacı yola çıkış motifi, buna ek olarak ahlâk teorisine dayalı bir ifade kazanır: Yaratıcı olarak meydana getirilen, her biri tarihsel bir çağın kültürel ufkunu oluşturan fikirler kompleksi, her şeyden önce etik olarak neyin iyi ve insana değer olarak geçerli olduğunun saptandığı tasarımlardan oluşur. Sorel, böylece kazandığı bu düşünce çerçevesini daha da fazla netleştirmeye çalıştığı bir sonraki adımı da yine Vico'nun düşüncelerinin bir yorumuna borçludur: Etik iyi nosyonlarının kendilerine göre ölçüldüğü ölçütler üzerine sosyal sınıflar arasında bir uzlaşma olmadığı için, yeni fikirlerin yaratıcı meydana getirilişinin tarihsel süreci sınıflar arasındaki bir mücadele biçiminde cereyan eder. Sosyal sınıflar, toplumun bir bütün olarak ahlâki düzenlenişi için fikirlerinin uygunluğunu gösterebilmek üzere sürekli olarak kendi normlarını, onur nosyonlarını, daha evrensel biçimde formülleştirmeye çalışırlar. Ama yalnızca hukuk ortamı tekil ahlâk anlayışları için kapsayıcı bir ifade aracını sergilediğinden, sınıf

14 Bu, Berlin'in etkileyici çalışmasının tezidir: von Isaiah Berlin, "Georges Sorel", *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte* içinde, Frankfurt am Main, 1982, s. 421 vd.

mücadelesi zorunlu olarak sürekli hukuki çekişmeler şeklini alır: "Tarih grup mücadeleleri içinde cereyan eder. Ancak Vico günümüz Marksistlerinin sıkça unuttuğu bir şeyi, yani bu mücadelelerin hepsinin aynı çeşitten olmadığını görmüştür. Politik erki kullanmaya kendilerini yetkili kılma amacını taşıyan çatışmalar vardır. ... Hakların kazanımı için sürdürülen başka çatışmalar da vardır. Bu sonuncular, yalnızca Marksist anlamda sınıf mücadelelerinden bahsettiğimiz bağlamda dikkate alınmalıdır. Bu mücadelelerin ilkesel olarak hukuki anlayışlar arasındaki çatışmaların varlığına sahip olduklarını göstermek amacıyla, belki de yanlış anlamalardan kaçınmak için bunu haklar uğruna sınıf mücadelesi olarak adlandırmak yerindedir."[15]

Elbette bu temel ilke de, sosyal olarak karşı karşıya gelmelerinden "sınıf mücadelesin etik niteliği"nin[16] ortaya çıkması gereken iki şeyin, yani sınıflara özgü ahlâk normları ile hukuk normlarının ilişkilerinin nasıl kavranabileceği konusunda bize bilgi vermez. Diğer bir deyişle, şimdiye kadar henüz, sosyal grupların etik iyi tasarımları sosyal çekişmelerin alanına girmeyi başarmadan önce, bu grupların bu tasarımları ilkin hep hukuk kavramlarına çevirmek zorunda olduklarından daha fazla bir şey açıklanmamıştır. Ahlâk ve hukuk arasındaki ilişkinin daha fazla aydınlatılması yönünde Sorel'i harekete geçiren, her şeyden önce Marksizmin ahlâk teorisi temelindeki bir düşünce akımı olarak "etik sosyalizm" ile karşılaştığı uğrak olmuştur. Marksist teorinin taleplerini keskin biçimde Kant'ın etiğinde temellendirmeye çalışan yeni yaklaşımı elbette öylece olduğu gibi almaz. Bunun yerine, o yaklaşımı kendine özgü

15 Georges Sorel, "Was man von Vico lernt", *Sozialistische Monatshefte* 2 (1898), s. 270 vd. Burada, s. 271 vd.

16 Georges Sorel, "Die Ethik des Sozialismus", *Sozialistische Monatshefte* içinde, 8 (1904), s. 368 vd. s. 372. Krş. Shlomo Sand "Lutte de classes et conscience juridique dans la pensee de Georges Sorel", ed. J. Julliard/ Shlomo Sand, *Georges Sorel et son temps* içinde, Paris, 1985.

bir biçimde Hegelcileştiren bir yeniden yoruma tabi tutar. Bu yorumun sonucunda, günlük yaşama ait ahlâk tasarımlarımızın karakteri üzerine deneyimsel bir hipotez ortaya çıkar. Bu noktada Sorel, bastırılmış sınıfların, hukuki çekişmelerin içine aşağıdan yukarıya doğru sürekli dahil ettikleri etik normların izini sürerek bu normları, sosyal yaşama ait, genç Hegel'in "doğal etik-yaşam" kavramı altında özetlediği alandaki duygusal deneyimlere geri götürür. Aile içinde her bireyi "karşılıklı ilgi ve saygı"[17] pratiği yoluyla, etik iyi konusunda daha sonraki tüm tasarımlarının çekirdeğini oluşturan ahlâki bir duyu (*Sensorium*) kazanır. Bu yüzden, sonraki olgunlaşmış ahlâk anlayışları, bireyin çocukken deneyim yoluyla kazanabildiği değerlerin sosyal olarak genelleştirilmiş bir çeşitlemesinden başka bir şeyi temsil etmez. Bu değerler, "onurlu bir yaşam"ın[18] koşullarını oluşturan unsur bakımından elde edilir. Ancak bu duygusal olarak temellenmiş ölçütler ve normlar, yalnızca kolektif ahlâk tasarımlarının yerleşik unsurlarına dönüştüklerinde "yeni bir hukuki sistemin inşası"nı gerçekleştiremezler, çünkü onlar ilkece yalnızca –Sorel'in kısaca ifade ettiği gibi– "olumsuzlamalar" (*Negationen*) içerirler.[19] Bununla kastedilen, birey veya sosyal grupların etik iyi üzerine hangi düşüncelere sahip olduğunu açıklığa kavuşturan şeyin yalnızca olumsuzlayıcı duygu tepkileri olduğudur: Sorel için ahlâk, incinme ve yaralanma duygularının toplamıdır ve ahlâki olarak kabul edilmez olarak gördüğümüz bir şey başımıza gelirse bizler bu duygularla tepki veririz. Bu ölçüde, ahlâk ile hukuk arasındaki ayrım, olumsuzlayıcı duygu tepkileri ile olumlayıcı norm koyma edimleri arasındaki ilkesel farkta belirlenir.

Sorel'in şimdiye kadar sınıflar arasındaki hukuki çekişmelere dair çizdiği tablo, bu düşünceler ışığında kayda de-

17 *Age.*, s. 371.
18 *Age.*, s. 382.
19 *Age.*, s. 375.

ğer biçimde genişler. Sorel şimdi, bastırılmış sınıfların ahlâki mücadelesinin arkasında onu sürekli olarak hareket halinde tutan, güdüleyen itici güç olarak, yaşanan haksızlığın ve maruz kalınan küçük düşmenin getirdiği kolektif duyguları görmektedir: Söz konusu sosyal grubun üyelerinin aile ilgisiyle kazandıkları kendi etik talepleri, sosyal olarak haksızlığa uğradıkları hissi halinde sürekli biçimde yeniden sosyal yaşam sürecinin içine akarlar. Bunun sonucunda, bu talepler o sosyal grubu egemen ve hukuki olarak yerleşmiş normlar sistemiyle bir yüzleşmeye sevk etmek zorunda kalır. Sorel bu fikri ifade etmek için "tarihsel", yani yerleşmiş hukuk temeli ile "insana özgü", yani ahlâki hukuk temeli arasında yaptığı ayrımı kullanır: "Böylece tarihsel hukuk temeli, yani tüm sosyal örgütlenmenin temeli ile bize ahlâkın öğrettiği insani hukuk temeli, çatışma içine girer. Bu karşıtlık uzun süreler etkisiz kalabilir; ama bastırılmış bireyin şikayetlerinin, bize toplumun üzerinde yükseldiği geleneklerden daha kutsal gözüktüğü durumlar hep karşımıza çıkar."[20]

Ancak bu düşünce çizgisinden, Sorel'in sınıf mücadelesinin kendi geliştirdiği ahlâk teorisi temelindeki modeline temel aldığı şeyin, hukukun görece olarak budanmış bir kavramı olduğunu da çıkarsamak gerekir. Sorel için sosyal bir hukuk düzeni, yalnızca politik erke erişmiş bir sınıfın kendisine ait olan ve bu sınıfın daha önce yaşamış olduğu sosyal bakımdan sayılmama duygularını kendisine dönüştürebilmiş olduğu olumlayıcı normların kurumsal ifadesidir. Bu yüzden de, tersinden bakarsak, hüküm süren sosyal düzenin seçilmiş hukuk sistemine karşı aşağıdan mücadele veren her bastırılmış sınıf, politik güç için rekabet etmeden önce, başlangıçta yalnızca olumsuzlayıcı olan ahlâk tasarımlarını, yaratıcı biçimde pozitif hukuk normlarına dönüştürmelidir. Bu nedenle,

20 *Age.*

devlete dayalı her hukuk düzeni, bir sosyal sınıfın kendisiyle donatıldığı özgül haksızlık hislerinin cisimleşmesini temsil eder ve bu sosyal sınıf ahlâki bakımdan rastlantısal nedenlerle politik güce sahiptir. Sorel'in umutsuzca hukuki tanınmanın evrensel potansiyelini gözden kaçırmasına neden olan, "iktidar tekniği"ne indirgeyerek kırptığı bu "hukuk" kavramında, teorik temel modeline son kez verdiği yeni doğrultu ile de bir değişiklik olmaz: Bergson'un güçlü etkisi altına girerek[21] onun yaşam felsefesinden bir sosyal mitos kavramı geliştirir. Bu kavram, yeni hukuki fikirlerin kolektif üretim sürecinin bilişsel yapısını görünür kılmayı amaçlar. Birincil olarak duygusal bir varlık olan insanın, akılcı argümanlardan çok görüsel imgelere duyusal erişimi olduğundan, akışı içinde belirsiz geleceğin imgesel olarak kurulduğu sosyal mitler, bastırılmış tabakaların "ateşli öfke duygusu"nu[22] pozitif hukuk ilkelerine dönüştürebilir.

Sosyal mitos öğretisi, olsa olsa, Sorel'in Marksizmi ahlâk teorisi çerçevesinde ikircikli dönüştürme çabasında, en sonunda hakim olan eğilimi mühürler. Tanınma uğruna mücadele düşüncesinin sağladığı yorum çerçevesini kimsenin şimdiye dek yapmadığı kadar ahlâki duyguların deneyimsel malzemesiyle donattığı halde, aynı zamanda onun yönünü yine de Makyavelci geleneğin rotasına geri oturtur: Gruplara özgü "onurlu bir yaşam"a dair her talep ilkece hukuki tanınmanın ardındaki aynı çıkar tarafından desteklendiği için, politik erke dayandığı sürece, her keyfi hukuk sistemi kendisi için aynı geçerliliği iddia edebilir. Bu göreci sonuç, gerek Hegel'in, gerekse Mead'in titizlikle birbirinden ayırmış oldukları iki tanınma biçimi arasındaki ayrımın örtük olarak ortadan kaldırılması yüzünden

21 Bergson ahmlanması için krş. Michael Freund, *Georges Sorel*, diğerlerinin yanına 9. Cilt; Hans Barth, *Masse und Mythos*, Hamburg, 1959, 3. Bölüm.

22 Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main, 1981, s. 152.

ortaya çıkmıştır: Sorel'in geniş ölçüde odaklandığı kolektif özsaygı ihtiyacı, eğer birdenbire hukukun tanınma biçimi içinde tam olarak yerine getirilebilecek bir talep olarak kavranırsa, bu durumda onun biçimsel olarak evrenselleştirilme zorunluluğu kaçınılmaz olarak yitirilir. Sorel'in tüm teorisi, gruplara özgü olan haksızlık hislerinin analizinin yapılmasına uygundur, ama Sorel bu hislerde, değer tasarımlarının sayılmaması ile özerklik beklentilerinin yaralanması arasında yeterli bir ayrım yapmaz. Bu yüzden de hukuku, içinde öznelerin evrenselleştirilebilir özerklik taleplerinin tanınmaya ulaştığı bir ortam olarak görmek yerine, erdemli bir hayatın tekil ihtiyaçlara hizmet eden tasarımlarının bir ifade aracı olarak kavrar. Sonuç olarak Sorel'de ahlâki açıdan meşru olan ve meşru olmayan hukuk sistemleri arasında ayrım yapmak için gerekli normatif ölçüt eksiktir, öyle ki Sorel en sonunda hukuk sistemlerinin içsel kurulumunu, tamamıyla politik iktidar savaşına teslim eder. Sorel'in tanınma uğruna mücadeleyi tek bir boyuta, yani kendini gerçekleştirme boyutuna indirgediği teorik kararlılık, onun politik yönelimlerinde ölümcül sonuçlar doğurmak zorundaydı: Sorel burjuva hukuk devletindeki ahlâki kazanımları, asla onların sınıfsal kullanılma biçimlerinden ayırt edemediği için, bu ahlâki kazanımları her türlü politik-normatif ayrımdan bağımsız olarak kökten tahrip edenlerin yanında yer almıştır.[23] Hendrik de Man gibi. Sorel'in yazılarından esinlenmiş olan dolaylı öğrencileri için de, özellikle işçi sınıfının sosyal direncini ekonomik çıkarlar değil de, yaralanmış onur duyguları üzerinden ele aldıklarında aynı şey geçerlidir: De Man'ın modern hukukun alanını kendi evrenselci içeriği içinde algılamadaki kendine özgü yetersizliği, zamanla onu politik sağın popülist akımlarına karşı bir sempatiye sürükler.[24]

---

23 Bununla ilgili bkz. H. Berding, *Rationalismus und Mythos*.

24 Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena, 1927; Sorel üzerine bkz. s. 115.

Burada bizi ilgilendiren düşünce hareketinin üçüncü temsilcisi olan Jean-Paul Sartre, Sorel'in çalışmalarına sürekli şiddetli bir küçümsemeyle gönderme yapmıştır.[25] Yine de geç dönem yapıtlarında, sosyal çatışmaların ve çekişmelerin birincil olarak kolektif eyleyenler arasındaki tanınma ilişkilerinin bir bozulmaya uğramasının sonucu olduğu yönündeki teorik anlayışı onunla paylaşır. Sartre, her şeyden önce kendi zamanını teşhis eden analizlerinin olduğu kadar, politik analizlerinin de bir yapı unsurunu oluşturan bu yorum modeline, kendi varoluş felsefesine dayalı başlangıç noktasından revizyonlarla uzaklaşmak zorunda kalarak ulaşmıştır. Bunun nedeni, Sartre'ın, erken döneminin ana yapıtı olan *Varlık ve Hiçlik*'te insanlar arasında başarılı bir etkileşimin ilkece olanaksızlığına ikna olmuş olmasıydı. Bu konuda öylesine ikna olmuştu ki, sosyal iletişimin koşullu olarak hasar görmesi fikrini zaten hiçbir şekilde hesaba katamazdı.

Sartre'ın özgün özneler-arasılık teorisinde, "tanınma uğruna mücadele", insan *Dasein*'ının bir varoluş olgusu (*Existential*) olarak ebedileştirilir. Bu teori, ontolojik "kendi-için-varlık" ile "kendinde-varlık" ikiliğinin, transandantal bir felsefe problemi olan yabancı varoluş problemine uygulanmasının bir sonucudur: Her insan öznesi, bir kendi-için-varolan varlık olarak kendi eylem tasarılarını aştığından, yani onlar karşısında kalıcı bir aşkınlık durumunda olduğundan, başkasının –yalnızca sayesinde kendi öz-bilincine ulaşabildiği– bakışını, nesneleştiren bir tanımlanma olarak deneyimlemek zorundadır. Bu tanımlanma, onu varoluş olanaklarından yalnızca biri yönünde tanımlar. Bu yüzden, kişi duygularla farkına vardığı böyle bir nesneleştirmeden yalnızca bakış ilişkisinin yönünü tersine çevirme ve ötekini şimdi kendince tek bir yaşam tasarı-

25 Krş. örneğin Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon'dan "Die Verdammten dieser Erde", *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek bei Hamburg, 1988, s. 141 vd. Burada s. 146.

sıyla tanımlama çabasıyla kaçınabilir. Karşılıklı şeyleştirmenin bu dinamiğiyle, sosyal etkileşimin tüm biçimleri içine bir çatışma unsuru girer; öyle ki, insanlar arası uzlaşma durumunun bir olanağı da aynı zamanda ontolojik olarak dışlanmış olur.[26]

Ancak Sartre politik-felsefi yazılarında, kavramsal zayıflıkları farklı yönlerden açıklığa kavuşturulmuş olan[27] bu olumsuzlayıcı özneler-arasılık teorisini, konuları daha güçlü biçimde tarihselleştiren bir yaklaşımla sessiz sedasız geride bırakır. "Yahudi sorunu" başlıklı, teorik olarak yeni bir doğrultuyu işaret eden küçük çalışmada, anti-semitizmi, oluşum nedenleri küçük burjuvanın kendi sınıfına özgü deneyimlerinin tarihsel boyutunda yatan, sosyal bir sayılmama biçimi olarak görür. Buna uygun olarak da, Yahudilerin sosyal davranış normlarını, tanınmanın reddedilmiş olduğu durumun özgül koşulları altında, bir çeşit kolektif öz-saygı kazanma yönünde hayat pahasına sürdürülen bir çabanın ifade aracı olarak ele alır.[28] Sartre için fenomenolojik analizinin nesne alanıyla birlikte, insanların arasındaki etkileşim ilişkilerinin dinamiğini belirlemesi gereken mantık da örtük olarak değişmiştir. Şimdiye kadar yalnızca tekil öznelerin varoluşsal deneyimlerinin yerini artık sosyal kolektifler aldığı için, iletişim davranışlarında ilkesel değişebilirliğinin bir olanağı görüş alanına girer. Bu düşünce modeli, Sartre'ın bir dizi yeni çalışma ile kendi zamanının politik durumuna ilişkin sürdüreceği incelemelerin

26 Krş. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg, 1962, 3. kısım, 1. Bölüm

27 En çarpıcı olan eserler şunlardır: Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York, 1977, VI. Bölüm; Charles Taylor, "Was ist menschlisches Handeln?", *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* içinde, Frankfurt am Main, 1988, s. 9 vd.

28 Jean-Paul Sartre, "Betrachtungen zur Judenfrage", *Drei Essays*, Frankfurt am Main/Berlin/Viyana, 1979; bununla ilgili bz. Axel Honneth, "Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre", *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 2 (1987) içinde, s. 82 vd.

izleyeceği yolu çizer: Tanınma uğruna mücadele artık insan varoluş tarzının, ardına geçilemez bir yapı karakterini sergilemez ve sosyal grupların arasındaki asimetrik bir ilişkinin ilkece alt edilebilir bir sonucu olarak yorumlanır. Sartre'ın sömürgecilik-karşıtı "siyah" hareketiyle ilgili kaleme aldığı her denemede hüküm süren işte bu tarihsel olarak görecileştirilmiş çatışma modelidir.[29] Sömürgecilik burada, katılan grupların nevrotiğimsi (*quasineurotisches*) bir davranış şeması içinde davranmak zorunda kalacakları şekilde özneler-arası karşılıklı tanınma ilişkilerini bozan bir sosyal durum olarak anlaşılır. Sömürgeciler, yerlileri sistematik biçimde hor gördükleri için kendilerine karşı hissettikleri öz-saygı yoksunluğunu, yalnızca kinizm ya da yükselen saldırganlık ile içlerine sindirebilirken, sömürülenlerin de "gündelik aşağılanma"larına katlanma biçimi, kendi davranışlarını bir yanda törensel bir sınır ihlal etme, diğer yanda ise alışkanlığa dayalı bir aşırı uyum gösterme olmak üzere ikiye bölmektir.[30]

Sartre'ın bu düşünceleri sosyal psikolojiye ait araştırmalarla karşılaştırılarak zenginçe yorumlandığında ne kadar kaba gözükürse gözüksün, onların temelinde yatan iletişim teorisine dayalı yorum anahtarı, deneyimsel amaçlar açısından son derece ilginçtir: Sömürge sisteminde istilacılar ile yerliler arasında ortaya çıktığı haliyle var olan asimetrik iletişim kalıbı, Sartre için karşılıklı tanınma ilişkilerinin eşzamanlı bir reddedilmesi ve sürdürülmesini her iki taraftan da talep eden etkileşim ilişkilerini ortaya koyar; yani kişilerin kendi aralarında herhangi bir şekilde sosyal etkileşimin herhangi bir biçimini sağlayabilmeleri için, sömürgeci, oranın yerlisini eşzamanlı olarak hem tanımak hem de tanımazdan gelmek (*Missachtung*) zorundadır. Aynı şekilde, yerli de "bir insan olma statüsünü

29 Jean-Paul Sartre, *Wie sind alle Mörder*.
30 Sartre, "Die verdammten dieser Erde" von Frantz Fanon, 150 vd.

hem talep etmek hem de reddetmek"[31] durumundadır. Öne sürülen tanınma taleplerinin böyle karşılıklı bir reddinden ortaya çıkması kaçınılmaz bir sosyal ilişki türünün tanımlanması için, Sartre "nevroz" kavramını kullanır. Bu kavramın ilk sistematik temellendirilmesi ise, daha sonra gerçekleştirdiği geniş kapsamlı Flaubert çalışmalarında gerçekleşir: Burada da, tıpkı diğer yerde olduğu gibi "nevrotik" ile kastedilen bireysel ve psikolojik açıdan koşullanmış bir davranış bozukluğu değil, arka planda örtük biçimde etkin olan tanınma ilişkilerinin, aynı zamanda karşılıklı olarak reddedilmesi sonucunda ortaya çıkan, etkileşim ilişkilerinin patolojik bir bozukluğudur.[32]

Kabul etmek gerekir ki, Sartre'ın sömürgecilik üzerine denemeleri, aynı zamanda onun insanın tanınmaya değer statüsünü oluşturan şeyin ne olduğu konusunda ne kadar kararsız olduğunu da gösterir. Bir yandan yerlilerin sömürge sisteminde sayılmamasının ölçütü olarak, "insan hakları"nın kasıtlı biçimde reddedilmesini öne sürer. Ancak böyle bir tanımlama, normatif olarak yalın temel hakların bir evrenselliğini varsayar ve Sartre aynı zamanda başka bir yerde bu hakların "yalnızca yağmanın kılıfına uydurulmuş meşrulaştırılması olan bir sahtekarlık ideolojisi" olduğunu öne sürer.[33] Bu nedenle aynı bağlamda, sömürge sistemi içindeki yerlinin kendi özgül yaşam tarzının ve kendini gerçekleştirme biçiminin yapısal olarak tolere edilmemesi yüzünden, ona "bir insan statüsü"nün sosyal olarak tanınmasından yoksun kaldığı düşüncesi de hüküm sürer. Her iki yaklaşım da, birbirinden titizlikle ayrıldıkları sürece kendi içlerinde anlamlıdır, ancak Sartre her ikisinin de normatif anlamını yitireceği ölçüde, aynı metinde ikisini birbirine karıştırır.

---

31 *Age.*, s. 151.

32 Krş. örneğin s. 151, s. 152.

33 *Age.*, s. 155; krş. buna karşı Sartre'ın "burjuva liberalizminin örtük evrenselliği" üzerine formülasyonu: Sartre, *Der Kolonialismus ist ein System*, s. 15 vd. (burada s. 28).

Bu kavramsal belirsizliğin ortaya çıkardığı şey, Sartre'ın politik analizlerinin teorik gelişiminin, felsefi anlamdaki teorik gelişimine ayak uyduramamış olduğu gerçeğidir, çünkü Sartre sosyal çatışmaları tanınma ilişkilerinin karmaşıklığının ahlâki bakış açısı altında incelediğinde, durumun talep ettiği normatif vasayımlar için yaşamının sonuna kadar birkaç denemeye girişme ötesinde sistematik bir meşruluk sağlayamamıştır.[34] Geç döneminde, Sartre'ın felsefi yazılarında karşılıklı tanınmanın sık sık ima edilen normatif bir kavramı bulunur. Ancak bu kavram, zamanının olaylarının analizinde titiz biçimde kullanılmak için gerekli olacak ölçüde bir açıklama düzeyine erişememiştir. Bu yüzden Sartre'ın felsefi yazıları son tahlilde Sorel'in politik teorisine de kalıcı olarak damgasını vurmuş olan kavram karmaşasından muzdariptir: Sartre da hukuka dayanan ve hukuku aşan karşılıklı tanınma biçimleri arasına analitik olarak açık ayrım çizgileri çekmediğinden, bireysel ya da kolektif kendini gerçekleştirme amacı ile özgürlük haklarının genişletilmesi amacı, ayırt edilemez biçimde birbirine karışır. Bu yüzden Sartre, tıpkı Sorel gibi, burjuva hukukun biçimciliğine, Hegel ve Mead'in "tanınma uğruna mücadele"de üç farklı aşamayı birbirinden ayırt ettikleri ölçüde gün ışığına çıkarttıkları ahlâki önemi atfedememiştir.

Marx, Sorel ve Sartre yoluyla örneklendirerek resmettiğimiz düşünce akımı, Hegel'in Jena yazılarında modern toplum felsefesinin karşısına cüretkarca çıkarmış olduğu tanınma uğruna mücadele modeline bir dizi yeni kavrayış ve bir zenginlik getirmiştir: Her ne kadar tarih felsefesi bakımından aşırıya kaçmış olsa da, Marx kendi temel kavramlarının tüm repertuvarıyla, emeği karşılıklı tanınmanın temel bir ortamı olarak görünür hale getirmiştir. Sorel, akademik teorilerde na-

34 Bu tez için krş. Mark Hunyadi, "Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral", ed. Traugott König, *Sartre. Ein Kongress içinde*, Reinbek, 1988, s. 84 vd.

diren dikkate alınmış olan, kişilerin maruz kaldığı sayılmama durumuna özgü kolektif duyguları, Hegel tarafından gözler önüne serilen mücadele olayının duygusal boyutu olarak açığa çıkarmayı başarmıştır. Son olarak Sartre, "nesnel nevroz" kavramıyla, sosyal egemenlik kalıplarının bütün olarak tanınma ilişkilerinin bir patolojisi şeklinde görülebildiği bir bakış açısına öncülük etmiştir. Ancak bu üç yazardan hiçbiri, Hegel'in temellendirdiği, Mead'in ise sosyal psikoloji bakımından derinlik kazandırdığı kavramın sistematik gelişimine katkıda bulunamamıştır. Bu yazarların normalde deneyimsel bakımdan sıklık ve ustalıkla faydalandıkları tanınma modelinin normatif çıkarımları, kendi başına bu modeli yeni bir açıklama aşamasına taşıyabilmek için her üçü için de fazla muğlak, hatta yabancı kalmıştır.

8. Sayılmama ve Direniş: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Mantığı Üzerine

Daha önce ortaya koymuş olduğumuz teori geleneğinin üç temsilcisi olan Marx, Sorel ve Sartre, tanınmanın kavramsallığının semantik potansiyelinin, kendi zamanlarının sosyal hareketlerinin öz-anlayışının içine güçlü biçimde işlemiş olduğu deneyimine bilimsel tutuma öncel bir tavırla sadık kaldılar. Üstelik bu tavrı almak konusunda Marx, Sorel ve Sartre'dan hiç de geri kalmamıştır. İşçi sınıfının ilk örgütlenme çabalarını olabildiğince yakından takip eden Marx için, oluşan hareketin kapsamlı amaçlarının "itibar" (*Würde*) kavramıyla özetlenmesi gereği tartışmasızdı. Fransız sendikacılığının teorik bir yoldaşı olan Sorel, tüm hayatı boyunca, işçi hareketinin politik taleplerinin ahlâki içeriğini ifade etmek için kulağa muhafazakâr gelen "onur" (*Ehre*) kategorisini kullanmıştır. Ve ellilerin Sartre'ı, en nihayetinde Frantz Fanon'un meşhur kitabında, baskı altındaki siyah Afrika'nın deneyimlerini Hegel'in tanınma öğretisine doğrudan başvurarak yorumlamaya çalışan sömürgecilik-karşıtı bir polemik ile karşılaşmıştır.[1] Sosyal çatışmaların izini, karşılıklı tanınmanın örtük kurallarının

1 Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main, 1966; ancak Fanon'un Hegel alımlamasıyla ilgili şuna da bkz. Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main, 1988, VII. Bölüm.

ihlal edilmesine sürmek, bu üç teorisyenin politik günlük-yaşam algısının kurucu bir unsuru olmuştur. Buna rağmen, böyle bir deneyim, ortaya çıkan toplum bilimlerinin kavramsal çerçevesinde yankı bulmamıştır: Sosyal mücadele kategorisinin öyle ya da böyle, sosyal gerçekliğin açığa çıkmasında asli bir rol üstlendiği her yerde, bu kategori aceleyle Darwinci ya da yararcı düşünce modellerinin etkisi altında, yaşama ya da hayatta kalma fırsatı için sürdürülen bir rekabet anlamında tanımlanmıştır.

Modern toplumların ahlâki krizinin eleştirel bir teşhisi için deneyimsel bir sosyolojinin inşaatına girişen Emile Durkheim da, Ferdinand Tönnies de, kendi temel kavramlarını geliştirirken sosyal çekişmeler fenomenine sistematik bir rol vermezler. Her ne kadar sosyal bütünleşmenin ahlâki varsayımlarına dair pek çok sezgiye ulaşmışlarsa da, bunlardan bir sosyal çatışma kategorisi için çok az miktarda teorik çıkarımda bulunmuşlardır. Buna karşın toplumsallaşma sürecini doğrudan doğruya, sosyal grupların yaşamlarını sürdürmenin rekabetçi biçimleri uğruna sürdürdükleri bir çatışmaya içkin gören Max Weber, "mücadele"yi kavramsal olarak tanımlarken ahlâki motivasyonun her türlüsünü ihmal etmiştir. "Sosyolojik Kategori Öğretisi"nde bilinen formülleştirmelere göre, bir sosyal ilişkide, mücadele her şeyden önce ancak "kişinin karşısındaki eşinin direnci karşısında kendi istencini ortaya koymasının", yaşam fırsatlarından yararlanma gücünün arttırılması amacına yöneldiği yerde ortaya çıkar.[2] En nihayetinde "sosyoloji"sinin meşhur bir bölümünü mücadelenin toplumsallaştırıcı işlevine adamış olan Georg Simmel'de, çatışmaların kaynağı olarak "düşmanlık itkisi"nin yanı sıra sosyal bir "farklılık hissiyatı" da sistematik biçimde dikkate alınır. Ancak Simmel kişisel ya da kolektif kimliğin boyutunun izini tanınmanın özneler-ara-

2 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976, s. 20 vd.

sı ön koşullarına neredeyse hiç sürmediği için, sayılmamanın ahlâki deneyimleri burada sosyal çatışma vesileleri olarak kendilerini gösteremezler.[3] Ancak pragmatizmden etkilenmiş olan "Chicago Okulu"nun sosyolojik çalışmalarında pek çok farklı bakımdan övgüye değer bir istisna karşımıza çıkar[4]: *Introduction to Science of Sociology* başlığını taşıyan, Robert Park ve Ernest Burgess tarafından yayınlanmış olan ders kitabında, etnik ya da ulusal çekişmelerin kendine özgü durumu söz konusu olduğunda, "conflict" anahtar kavramının altında hep bir "struggle for recognition"dan bahsedilir.[5] Ancak "honor, glory, and prestige"e salt bir değini ötesinde, bu bağlamda da sosyal mücadelelerin ahlâki mantığının uygun biçimde nasıl tanımlanması gerektiği konusunda, daha fazla öze dair bir şey öğrenmek mümkün değildir.* Böylece sosyal hareketlerin oluşumu ile sayılmama ahlâki-deneyimi arasında sıkça oluşan içsel bağ, akademik sosyolojinin sınırları içinde daha başlangıçta geniş ölçüde kesintiye uğramıştır: Ayaklanma, protesto ve direnişe yol acan motifler, kategorik olarak maddesel yaşam fırsatlarının nesnel olarak eşitsiz dağılımında kaynağını bulan "çıkarlar"a dönüştürülmüştür. Üstelik bu yapılırken, ahlâki duygu tutumlarının gündelik yaşam ağı ile bu çıkarlar arasında hiçbir bağ kurulmamıştır. Böylece Hobbesçu düşünce modelinin modern toplum teorisi içinde kazanmayı başardığı üstünlüğe karşı, Marx'ın, Sorel'in ve Sartre'ın kendi içlerinde tamamlanmamış, yanlış yönlendirilmiş tasarıları, sürekli ola-

---

3 Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908, IV. Bölüm: Tartışma, s. 247 vd.

4 "Chicago Okulu"nun ikna edici bir değerlendirmesini Hans Joas yapmıştır: Joas, Hans, "Symbolischer Interaktionismus. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40 (1988) içinde, s. 417 vd.

5 Ed. Robert E. Park/Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1969, s. 241.

* Honneth burada İngilizce kelimeleri çevirmeden kullanıyor. *Conflict*: Çatışma. *Struggle for recognition*: Tanınma uğruna mücadele. *Honor, glory and prestige*: Onur, ihtişam ve prestij. –çn

rak örtük ve gerçekte aslında hiçbir zaman geliştirilmeyen bir teori geleneğinin parçaları olarak kalakalmıştır. Ancak bugün normatif içeriği olan bir toplum teorisinin temellerini kazanmak için Hegelci karşı-modelin kırılmalara uğramış etki tarihiyle bağlantı kurmaya çalışan herkes, her şeyden önce, önverili çıkar durumları yerine ahlâki haksızlık hislerinden yola çıkan bir sosyal mücadele kavramına bağlı kalmalıdır. İlerleyen sayfalarda, Hegel ve Mead'e uyumlanmış böyle bir alternatif paradigmanın temel karakteristik özelliklerini belli bir eşik noktasına gelinceye dek yeniden kurmak istiyorum. Bu eşik noktası, tarihyazımındaki yeni eğilimlerin, ahlâki bakımdan sayılmama ile sosyal mücadele arasında ileri sürdüğümüz bağı tarihsel olarak destekleyebileceğini bize göstereceği noktadır.

Tanınma biçimlerinin deneyimsel olarak kontrol altında tutulan bir fenomenolojisi yönündeki çabamız, üç deneyim alanının hiçbirinin, onlara içkin bir çatışmaya gönderme yapmadan ortaya konamayacağını açıklığa kavuşturmuştur: Belirli bir tanınma biçiminin deneyimine, yeni kimlik olanaklarının açığa çıkma fırsatı sürekli olarak içkindi. Bu içkinlik, bu yeni kimliklerin sosyal olarak tanınması için bir mücadeleyi zorunlu bir sonuç şeklinde ortaya çıkarıyordu. Ama bu tanınma alanlarının hepsi birden sosyal çatışmaları ya da çekişmeleri tetikleyebilecek bir ahlâki gerilim çeşidini içermezler, çünkü bir mücadele, ancak ve ancak amaçları bireysel niyetlerin ufku üzerine çıkarak kolektif bir hareketin temeline dönüşebildiği kadar genelleştirilebildiği ölçüde "sosyal" olarak nitelenebilir. Bu noktadan bakıldığında, daha önce ele alman ayrımları dikkate alırsak ortaya çıkan sonuç şudur: Sevgi, tanınmanın en yalın biçimi olarak sosyal çatışmalara yol açan ahlâki deneyimleri içermez: Elbette iç içe geçme ve ben-sınırlaması arasındaki özneler-arası denge, karşılıklı olarak dirençlerin üstesinden gelinmesi yoluyla sürdürülebildiği ölçüde, her sevgi ilişkisinde mücadelenin varoluşsal bir boyutu içkindir. Ancak

bununla bağlantılı amaç ve arzular, birincil ilişki alanı ötesindeki kamusal kaygılara dönüşecek kadar genelleştirilemezler. Buna karşın, diğer iki tanınma biçimini oluşturan hukukun ve sosyal değer-vermenin tanınma biçimleri, tüm işlevleri açısından sosyal olarak genelleştirilmiş ölçütlere bağlı olduklarından, sosyal çatışmalar için ahlâki bir çerçeve sunarlar. Bu tanınma biçimlerinin ahlâki sorumlu tutulma yetisinin ya da sosyal değer tasarımlarının ilkesini nasıl oluşturduklarına dair bu tür normlar ışığında, sayılmamanın kişisel deneyimleri, başka öznelerin de potansiyel olarak karşılaşabilecekleri bir şey olarak yorumlanıp sunulabilir. Demek ki, bireysel amaçlar hukuk ilişkilerinde ve değer topluluğunda sosyal evrenselleştirmelere ilkece açıkken, sevgi ilişkisinde zorunlu olarak birincil bir ilişkinin dar sınırları içine kapanmıştır. 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 deneyimlerinin, 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.

Bu geçici kavram seçiminde öncelikle göze çarpan, onun sosyolojik bir çatışma teorisinin alışılagelmiş ayrımları karşısında tarafsız kaldığı yönündeki salt olumsuz olgudur.[6] Sosyal mücadele eğer ahlâki deneyimlerin bahsedilen tarzında yorumlanırsa, bu şiddet içermeyen ve şiddet içeren direniş biçimlerinin hiç birinin lehine teorik bir tercih önermez. Bunun yerine, sosyal grupların tipik şekilde yaşadıkları sayılmama ve yaralanma deneyimlerini kamusal olarak ifade ve telafi etmeye çalıştıkları yolların materyal mi, sembolik mi, yoksa edilgen

6 Krş. örneğin Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied und Berlin, 1972.

şiddetin pratik araçları mı olduğu sorusunun ucu, betimsel olarak tamamıyla açık bırakılır. Bu anlayış, sosyal çatışmanın yönelimsel olan ve olmayan biçimlerinin geleneksel ayrımı karşısında da tarafsız kalır, çünkü eyleyicilerin kendi eylemlerinin ahlâki motifleri üzerine ne ölçüde bilinçli oldukları üzerine hiçbir şey söylemez. Burada, sosyal hareketlerin, kendi direnişlerinin ahlâki özünü salt çıkar kategorilerinin uygunsuz semantiği ile yorumlamaları yüzünden bu ahlâki özü yanlış tespit ettikleri durumlar kolayca göz önüne getirilebilir. En nihayetinde, kişisel olan ile kişisel olmayan amaçların birbirini dışlayarak birbirine alternatif oluşturduğu bir anlayış da, bu şekilde kavranmış bir mücadeleye uygulanamaz. Bunun nedeni şudur: Bu mücadele, ilkece yalnızca içinde kendi bireysel sayılmama deneyimlerini olumlayıcı biçimde aşarak geride bırakılmış gördükleri evrensel düşünce ve taleplerce belirlenebilir. Sosyal bir hareketin kişisel olmayan amaçları ile o hareket üyelerinin özel yaralanma deneyimleri arasında, en azından kolektif bir kimliğin gelişimini sağlayacak kadar güçlü bir semantik köprü olmalıdır.

Sosyal mücadelenin önerilmiş olan bu kavramını nitelendiren betimsel ucu açıklık, onun açıklayıcı içeriğinin sabit çekirdeği ile bir karşıtlık içindedir. Bu içerik, faydacı tüm açıklama modellerinden farklı olarak şu düşünceyi öne sürer: Sosyal direniş ve ayaklanma motifleri, derinlemesine kök salmış tanınma beklentilerinin kırılmaya uğramasıyla ortaya çıkan ahlâki deneyimlerin çerçevesinde oluşur. Bu tür beklentiler, içsel-psikolojik olarak kişisel kimlik biçimlenme koşullarıyla birbirine bağlıdır. Bu bağlılık biçimi, bu koşulların bir öznenin kendi sosyo-kültürel dünyasında aynı zamanda özerk ve bireyselleşmiş bir varlık sayıldığını bilebildiği sosyal tanınma kalıplarını sabit tutacak şekildedir. Eğer bu normatif beklentiler toplumdaki taraflarca bozulursa, bu durum tam da, sayılmama hissiyatında ifadesini bulan bir ahlâki deneyim

çeşidini tetikler. Bu tür yaralanma duyguları, ancak özne bu duyguları tüm bir grup için tipik olarak açığa çıkaran öznelerarası bir anlamlandırma çerçevesinde ifade edebildiği zaman kolektif direncin güdüsel temeli haline gelebilir. Bu anlamda, sosyal hareketlerin ortaya çıkışı, bireysel hayal kırıklığı deneyimlerini yalnızca bireysel egoyu değil, aynı zamanda pek çok farklı özneden oluşan bir çevreyi ilgilendiren bir şey olarak yorumlamayı sağlayan kolektif bir semantiğin varlığına bağlıdır. Böyle bir semantiğin ön koşulunu yerine getiren, Georg H. Mead'in de gözlemlediği gibi, bizim sosyal topluluğa dair tasarımlarımızı normatif olarak zenginleştirebilen şey, ahlâki öğretiler ya da düşüncelerdir. Bunlar, aynı zamanda daha da ilerlemiş tanınma ilişkilerine yönelik bir yorum perspektifi sağlar ve bu perspektif, bireysel yaralanma hislerinden sorumlu tutulması gereken sosyal nedenleri görünür hale getirir. Bu tür ahlâki düşünceler, bir toplum içinde etkinlik kazandıklarında, o zamana kadar parça parça biriktirilmiş, kişiye özgü olarak başa çıkılmış olan sayılmama deneyimlerinden, kolektif bir "tanınma-uğruna-mücadele"nin ahlâki motiflerinin çıkabileceği alt-kültürel bir yorum ufkunu oluşturur.

Eğer sosyal mücadelelerin oluşum sürecini bu şekilde kavramaya çalışırsak, bu şu anlama gelir: Sosyal mücadele, tanınma deneyimiyle şimdiye kadar dile getirilmiş olandan daha da fazla ilişkilidir: Toplu olarak paylaşılan sayılmama duygularının sosyal-eleştirel yorumundan ortaya çıkan kolektif direniş, yalnızca tanınmanın gelecek için genişletilmiş kalıplarını talep etmek için var olan pratik bir araç değildir. Edebiyatın ve sosyal-tarihsel yazıların olduğu kadar, felsefi düşüncelerin de gösterdiği üzere,[7] söz konusu insanların politik eylemlerde

7 Burada kendimi felsefe literatürüyle sınırlandırıyorum: Bernard R. Boxbill, *Self-Respect and Protest*; krş. Thomas E. Hill, "Servility and Self-Respect", *Autonomy and Self-Respect* içinde, Cambridge, 1991, 2. 4 vd.; Andreas Wildt, "Recht und Selbstachtung".

bulunması, onları edilgen biçimde katlandıkları ağır aşağılanma durumundan çekip çıkararak, onların yeni ve olumlayıcı bir öz-ilişkiye ulaşmalarını sağlamak gibi doğrudan bir işleve de sahiptir. Mücadelenin bu ikincil güdüsünün temeli, sayılmama deneyiminin yapısıyla birbirine bağlıdır. Sosyal utanç duygusunda, aşağılanma ve yaralanmaya edilgen katlanmaya tipik olarak eşlik eden, içinde kişinin öz-saygısının zayıfladığı ahlâki duyguyu tanımış olduk. Eğer eylemi sekteye uğratan bu tür bir durum ortaklaşa direnişe bağlanmak yoluyla pratik olarak aşılırsa, böylece birey bununla doğrudan kendisinin ahlâki ya da sosyal değeri konusunda ikna olduğu bir ifade biçimini açığa çıkarır: Hüküm süren koşullar altında, bireyin yetileri üzerinden açığa çıkarttığı şey tanınmamaktadır. Oysaki gelecekteki bir iletişim topluluğunun, kişinin öngördüğü tanıma ediminde, o anda kişi olarak tanınmayışının kendisinden alıkoyduğu sosyal saygıyı şimdiden bir öngörü üzerinden bulmuş olur. Bu anlamda, politik mücadeleye bireysel olarak girişmek, bireyin kendi sayılmayışını yaralanma olarak deneyimleyeceği o özelliği kamusal olarak da sergilediği için, kişiye kayba uğramış olan öz-saygısının bir miktarını geri verir. Elbette burada ayrıca grup üyelerinin kendileri arasında bir tür karşılıklı değer-verme durumunu mümkün kılma yoluyla politik grubun içindeki dayanışmayı başarıya ulaştıran tanınma deneyimi de, güçlendirici bir unsur olarak sahneye çıkar.

Şimdiye kadar söylenenlerden ortaya şu düşünce çıkar gibi gözükmektedir: Tüm sosyal yüzleşmeler ve çatışma biçimleri, bir tanınma mücadelesinin bir ve aynı, değişmez kalıbına göre kavranmak durumundadır ve bu kalıp, her kolektif direnç ve ayaklanma ediminin, mutlaka ahlâki deneyimlerin –sosyal gerçekliğin tarihsel olarak değişen bir tanınma ve sayılmama gramerine göre yorumlandığı– değişmez bir çerçevesine indirgenmesini şart koşar. Ancak böyle bir tezi öne sürmek, ille sadece ahlâki motiflerin değil de, kolektif çıkarların da az ya

da çok bilinçli olarak gözetildiği bir mantıkla sürdürülen mücadelelerin olanağını bile tartışmalı hale getirmek gibi ölümcül bir sonuca sürüklerdi. Deneyimsel olarak bunun böyle olamayacağı, yani direnişin bütün biçimlerinin ahlâki taleplerin yara almasına indirgenemeyeceği olgusunu bize bazı tarihsel vakalar gösterir. Bu tarihsel vakalarda, kitlelerin protesto ve ayaklanmasının motifi olan şey, salt ekonomik hayatta kalmayı güvence altına almak olmuştur. Çıkarlar, bireylerin, kendi üreme koşullarını en azından sürdürmeye çalışmak zorunda oldukları için ekonomik ve sosyal durumda bireylerin kenetlendikleri, amaca-yönelik temel uyumlanmalardır (*Grundorientierungen*). Böyle çıkarlar kolektif tavırlar haline, farklı özneler kendi sosyal durumlarının ortaklığının bilincine vardıkları ve böylece aynı tür üreme ödevleriyle yüzleştikleri ölçüde gelirler. Buna karşın, sayılmama duyguları sosyal etkileşimlerin yapısına içkin olan ahlâki deneyimlerin çekirdeğini oluşturur, çünkü insan özneleri psikolojik bütünlüklerinin koşullarının bir araya geldiği tanınma beklentileriyle birbirleriyle karşılaşırlar. Haksızlık hissiyatları, bütün bir özneler topluluğu tarafından kendi sosyal durumları için tipik biçimde deneyimlendiği ölçüde kolektif eylemlerle sonuçlanırlar. Sosyal mücadelelerin oluşumunu ve ilerleyişini sosyal grupların belli üreme fırsatlarını elde tutma ya da genişletme çabasına indirgeyen çatışma modelleri, kolektif çıkarlardan yola koyulurlar. Bu yüzden aynı çizgi üzerinde bugün de çıkarlarca yönlendirilen mücadelelerin spektrumunu, gruplara özgü çoğalma fırsatlarının belirlenimine kültürel ve sembolik metaları da dâhil etmek yoluyla genişletmek isteyen yaklaşımlar vardır.[8] Buna karşın, sosyal mücadelelerin ortaya çıkışını ve

8 Markus Schwingel, takdir edilecek bir açıklıkla, ancak olumlayıcı bir amaçla bunu Bourdieu'nun sosyolojik teorisi için göstermiştir: Schwingel, *Analytik der Kämpfe. Die struktelle Soziologie Pierre Bourdieus als Paradigma des soziallen Kampfes und ihr Beitrag zu einer kritischen Analyse von Macht und Herrschaft*, Diss.-Ms., Saarbrücken, 1991.

ilerleyişini, hukuki veya sosyal tanınmanın engellenmesi üzerinden sosyal grupları oluşturan ahlâki deneyimlere dayandıran yaklaşımlar ise, kolektif haksızlık hissiyatlarından yola koyulurlar. Birincisinde sınırlı metalar için yapılan rekabetin analizi söz konusuyken, ikincinde kişisel bütünlüğün öznelerarası koşulu için yapılan mücadelenin analizi söz konusudur. Ancak bu ikinci, yani tanınma teorisine dayanan çatışma modeli, birinci, yararcı modelin yerini alamaz; tam tersine, yalnızca onu tamamlamayı amaçlayabilir. Bunun nedeni, sosyal bir çatışmanın hangi dereceye kadar daha çok bir çıkar peşinden gitmenin mantığına ya da ahlâki bir tepki oluşumuna göre ortaya çıktığı sorusunun, sürekli biçimde deneyimsel bir soru olarak kalıyor olmasıdır. Yine de çıkar boyutuna sosyal-teorik saplanıp kalma hali, ahlâki duyguların sosyal anlamına bakışımızı bugün inatla yanlış konumlandırmaktadır. Bu, öylesine yanlış bir konumlandırmadır ki, tanınma teorisinin çatışma modeline düşen ödev bugün, yalnızca tamamlayıcı işleviyle ilgili değil, aynı zamanda onun düzeltme işlevini üstlenmesiyle de ilgilidir. Ayrıca bir çatışmada kolektif çıkar olarak eyleme yön veren şey, en son ve en özgün olanı temsil etmek zorunda değildir. Tersine, kolektif çıkar, kendi kendini normatif tanınma ve sayılma taleplerinin içkin olduğu ahlâki bir deneyim ufkunda önceden kurmuş da olabilir: Bir kişi ya da grubun sosyal değerinin saptanmasının yalnızca belli mallar üzerinde kontrol kurmasıyla açıkça ilişkili olduğu her yerde, ister istemez, sadece bu malların kazanılmasının uygun olan tanınmayı sağlaması söz konusudur. Bugün ilgisini sosyal alt-tabakaların ahlâki günlük yaşam kültürüne yöneltmiş olan bir dizi tarihsel araştırma, sosyal çatışmaların bu tarz bir düzeltme işlevini üstlendiği bir yorumlama doğrultusunu işaret etmektedir. Bu çalışmaların sonuçları, burada geliştirilmiş olan çatışma modelini deneyimsel olarak bir parça daha meşrulaştırma ve ortaya çıkan itirazlara karşı savunma konusunda katkıda bulunabilirler.

Politik hareketlerin tarihsel araştırmaları da yararcı düşünce motiflerinin daha az etkisi altında kalmamıştır. Bu araştırmalar, kolektif çıkarlar modeliyle öylesine güçlü kenetlenmiştir ki, sosyal çatışmaların ahlâki gramerinin üzeri örtülmek zorunda kalmıştır. Bu durum, ancak sosyal-antropolojik ve kültürel-sosyolojik araştırma modellerinin yirmi yıl kadar önce iç içe geçmesiyle, sosyal alt tabakaların çatışma davranışının normatif varsayımlarını daha geniş ve uygun biçimde ele almayı başaran bir tarihyazım biçiminin doğması gerçekleştikten sonra kalıcı olarak değişebilmiştir. Bu değişim sonrası yaklaşımın geleneksel tarihyazımı karşısında sahip olduğu avantaj, sosyal günlük yaşama gözden kaçmış biçimde içkin olan ahlâki davranış normlar, ufkunun büyük bir dikkatle incelenmesidir. Tarihsel incelemelerin antropolojik saha çalışma araçları da işin içine katıldığı için, farklı alt kültürlerin tepki davranışlarının kendisine bağlı olduğu normatif uzlaşmanın örtük kuralları artık öne çıkabilir. Eski geleneğin yararcı varsayımlarının normatif öncüllerle yer değiştirebildiği bu tür bir yeni yaklaşımın itici gücü, kuşkusuz İngiliz tarihçi E. P. Thompson olmuştur. İngiliz alt tabakalarını başlangıçta kapitalist endüstrileşmeye karşı çıkmaya iten günlük ahlâk tasarımlarını incelemekle tüm bir yaklaşıma öncülük etmiştir.[9] Thompson, sosyal ayaklanmanın hiçbir zaman yalnızca ekonomik aciliyet ve yoksunluk deneyimlerinin doğrudan bir ifadesi olamayacağı düşüncesiyle hareket eder. Ekonomik koşulların katlanılamaz düzeyi olarak ortaya çıkan şey, daha çok, topluluğun, kendi organizasyonuna dair uzlaşımsal olarak geliştirdiği ahlâki beklentiler üzerinden ölçülür. Ekonomik durumun bir değişimi bu örtük ama etkin uzlaşımı normatif olarak yaralarsa, pratik protesto ve direniş ortaya çıkar. Bu anlamda sosyal mücadelelerin araştırılması, sosyal bir eşgüdüm

9 Krş. Edward P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. Und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main/Berlin/Viyana, 1990.

bağlamı içinde hükmedenlerin ve hükmedilenlerin hak ve ödevlerinin nasıl dağıtılacağını gayriresmi olarak düzenleyen ahlâki uzlaşımın analizi ön koşuluna ilkece bağlıdır.

Elbette bu bakış açısı değişimi, sosyal çekişmelerin ilkece tanınma uğruna bir mücadelenin ahlâki kalıbına göre kavranabileceği yönündeki tezi, tarihsel olarak onu destekleyen sonuçlara tek başına ulaştıramazdı. Bunun dışında ayrıca, her dile gelmeyen uzlaşma ihlalinin, başına geldiği kişiyi sosyal tanınmadan yoksun bırakarak böylelikle onun özdeğer duygusunu yaraladığı bir süreç olarak yaşandığının da gösterilmesi gerekirdi. Böyle bir güdüsel bağlamın ortaya konması için ilk yaklaşımı geliştiren, Thompson tarafından açılmış olan araştırma çerçevesini bireysel ya da kolektif kimlikler boyutu bakımından genişletmiş olan tarihsel incelemeler olmuştur. Böylece, pratik öz-ilişki unsurlarının da dâhil edilmesiyle, her tarihsel durumda var olan uzlaşımm, o uzlaşıma katılanlar için karşılıklı tanınma ilişkilerini sabitleyen normatif bir düzenlemenin varlığı anlamına geldiği kısa sürede ortaya çıkmıştır. Öne sürdüğü "örtük toplum sözleşmesi" kavramıyla hiç de tesadüf olmayan bir şekilde Thompson'ın "moral economy"* fikriyle bağlantı kuran Barrington Moore, bu alanda öncü bir çalışma yapmıştır. Almanya'da süregelmiş, 1848 ile 1920 arasındaki devrimci ayaklanmalarla ilgili yaptığı karşılaştırmalı incelemeler, sosyal-politik değişimler yüzünden kendilerini o zamana kadar tanınmış olan öz-anlayışlarının artık ağır tehdit altında olduğunu hissetmiş olan katılımcı işçi gruplarının, ayaklanmalara etkin ve militanca katılanların başında geldiği sonucuna ulaşır.[10] Moore örtük toplum sözleşmesini, yani bir

---

* Ahlâki ekonomi. –çn

10 Moore Barrington, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main, 1982. Bununla ilgili krş. benim incelemem: Axel Honneth, "Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung "Ungerechtigkeit", *Almanach. Suhrkamp Wissenschaft. Weisses Program*, Franfurt am Main, 1984, s. 108 vd.

topluluğun eşgüdümde bulunan grupları arasındaki normatif uzlaşımı, karşılıklı tanınmanın koşullarını belirleyen, sıkı sıkıya örülmüş bir kurallar sistemi olarak ele alır. Ne zaman ki politik olarak dayatılan yenilikler böylesi bir örtük uzlaşımı yaralarsa, o zaman bu durum, grupların atalarından gelen kimliklerinin de sosyal olarak sayılmamasına neden olur. Böylece, Moore için kolektif öz-saygı olanağının yalnızca bu yolla tetiklenmiş olan bir tehlikenin içine düşmesi hali, bu politik direniş ve sosyal isyanı geniş bir temel üzerinde üreten şeydir.

Barrington Moore günümüzde kendi yorumuna, politik ayaklanmaların motivasyon gerekçelerini gruplara özgü onur nosyonlarının yaralanmasında konumlandıran tarihsel incelemeler ile destek bulmuştur. Andreas Grießinger'in 18. yüzyıldaki usta zanaatkârlar üzerine yaptığı çalışmanın[11] iyi örneklerinden birini teşkil ettiği bu incelemeler, Thompson'ın yaklaşımını, kimlik teorisi başlığı altına düşen bir unsuru içine alacak şekilde; ahlâki beklentilerin politik açıdan hayal kırıklığına uğraması ile geleneksel olarak oluşturulmuş tanınma ilişkilerinin sarsılması arasında sistematik bir bağlam oluşturmak yoluyla genişletir.

Bu tür incelemelerden, sosyal çekişmelerin tanınma uğruna bir mücadele kalıbına göre cereyan ettiği yönündeki tez için en azından ilk deneyimsel kanıtları elde etmek üzere yeterli gözlem malzemesi çıkarılabilir. Bunda ortaya çıkan ciddi bir dezavantaj ise, sözü edilmiş çalışmaların, tekil yaşam dünyalarının tarihsel kavranışına odaklanmak uğruna, tanınma ilişkisinin yapısal özgüllüğüne çok az yer vermesinden ortaya çıkar. İster kendiliğinden çıkan isyanlar olsun, ister örgütlenmiş grevler ya da pasif direniş biçimleri; bu tür incelemelerde ortaya çıkan vakalar her zaman salt parçalı olaylar karakterine

11 Andreas Grießinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewusstsein deutscher Handwerkgesellen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/Berlin/Viyana, 1981.

sahiptir, çünkü onların toplumun ahlâki gelişiminde oynadığı rol genel olarak henüz açıklığa kavuşturulmamıştır. Tek tek süreçler ile geniş kapsamlı gelişim süreci arasındaki boşluğun kapatılması, tanınma ilişkilerinin genişletilmesinin mantığının kendisi tarihsel açıklamaların referans sistemine dönüştüğü zaman mümkün olacaktır.

Bu ödeve, şimdiye kadar ortaya konan çatışma modelini, yalnızca sosyal mücadelelerin ortaya çıkışının bir açıklama çerçevesi olarak değil, aynı zamanda ahlâki bir biçimlenme sürecinin yorum çerçevesi olarak kavrama gereği de eşlik eder: Tanınma ilişkilerinin genel genişleme mantığına yapılan geriye yönelik bir gönderme bile, bu gönderme yapılmayacak olsa kavranmamış bir olay olarak kalacak olan bir şeyin sistematik biçimde sınıflandırılmasını sağlar. Her biri kendine özgü olan tarihsel mücadele ve çatışmaların sosyal gelişimdeki konumları, ancak tanınma boyutunda ahlâki olarak ilerlemenin hüküm sürmesinde sahip oldukları işlev kavranabilir olduğunda açığa çıkar. Kendisiyle tarihsel süreçlerin gözlemlenmesi gereken bakış açısının kökten genişlemesi, elbette birincil araştırma malzemesine olan bakışımızın da bir değişimini gerektirir: Sosyal mücadelelerin açıklanmasında kendilerinden yola çıkılan haksızlık hissiyatları ve sayılmama deneyimleri artık yalnızca eylem motifleri olarak görüş alanımıza girmekle kalmaz; aynı zamanda tanınma ilişkilerinin açılımında onların her birine karşılık gelmesi gereken ahlâki rol açısından da sorgulanır. Böylece o noktaya kadar yalnızca sosyal çatışmaların duygusal ham maddesi olmuş olan ahlâki duygular sözde masumiyetlerini yitirir ve kapsamlı bir gelişim sürecinde, süreci alıkoyan ya da hızlandıran uğraklara dönüşür. Elbette bu sonuncu formülleştirme, tanınma uğruna mücadeleyi bir model olarak kullanarak onu ahlâki ilerlemenin tarihsel bir süreci şeklinde yeniden kurabilmesi beklenen bir teorik yaklaşımı hangi güçlüklerin beklediğini şüphe götürmez şekilde

açık kılar: Tarihsel savaşlarda ilerici ve gerici motifler arasında ayrım yapabilmek için, aşağı yukarı da olsa saptanan bir sonduruma yönelik varsayımsal bir öngörünün ışığı altında, bir gelişim doğrultusu çizebilen normatif bir ölçüte ihtiyaç vardır.

Güvenmemiz gereken genel yorum çerçevesi, idealleştirilmiş bir mücadele dizisi içinde karşılıklı tanınmanın normatif potansiyelini açığa çıkaran ahlâki biçimlenme sürecini betimler. Böyle bir yorum için sistematik bir çıkış noktasını bize sağlayan, Hegel'in ve Mead'in düşüncelerinden edinebildiğimiz teorik ayrımlardır. Buna göre, insan öznelerinin kendilerine karşı olumlayıcı bir tavra ulaşabildikleri sosyal koşulları sağlayan şey, sevgi, hak ve değer-verme şeklindeki üç tanınma biçimidir ve bunu ancak birlikte yapabilirler. Bunun nedeni şudur: Tanınmanın bu üç biçiminin birbirini izleyen deneyimleri, öz-güven, öz-saygı ve öz-değerin adım adım kazanılma sürecini güvence altına alır ve bu kazanım sayesinde bir kişi kendisini gerek özerk, gerekse bireysel bir varlık olarak kavrayarak kendi amaç ve istekleriyle kendisini özdeşleştirebilir. Ancak bu üçlü ayrım bile varlığını, kendisinin yalnızca modern toplumlarda bulunabilen bazı ayrımların hipotetik bir başlangıç durumuna teorik olarak geri yansıtılmasına borçlu olacaktır. Bunun nedeni, analizimizde gördüğümüz gibi, hukuki ilişkinin, ancak geleneksellik-sonrası bir ahlâkın taleplerine tabi kılındığı noktada kendisini sosyal değer-vermenin etik çerçevesinden serbestleyebiliyor olmasıdır. Bu anlamda, bahsedilen biçimlendirme sürecinin bu başlangıç durumunu, bu üç tanınma kalıbının birbirinden henüz ayrılmamış ve iç içe geçmiş olduğu bir sosyal etkileşim modeliyle betimlemek makul gözükmektedir. Bunu destekleyebilecek şeylerden birisi, başkasını umursamanın boyutlarının, ne klan üyesinin haklarından, ne de onun sosyal değerinden tamamıyla ayrılabildiği arkaik grup ahlâkının varlığıdır.[12] Hedeflenen yorum

12 Krş. örneğin Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main, 1969.

çerçevesinin model olarak ortaya koyması gereken ahlâki öğrenme süreci bu yüzden tek hamlede birbirinden tamamıyla farklı iki işi birden yerine getirmek zorundadır: Bu işin biri farklı tanınma kalıplarının ayrılması, diğeri ise bu ayrımla elde edilen kalıpların birbirleriyle olan etkileşim alanlarının her birine içkin olan potansiyeli serbestlemektir. Eğer bu anlamda, yeni tanınma düzeylerinin yürürlüğe girmesi ile bunların kendine özgü içkin yapıları üzerinden gelişimleri arasında bir ayrım yaparsak, yalnızca ikinci sürecin doğrudan doğruya sosyal mücadelelerin tetiklenmesiyle ilişkilendirilebileceğini görmek zor olmaz.

Tanınma kalıplarının ayırt edilişi, tanınma talepleri yalnızca öznellik potansiyellerinin açığa çıkarılması gibi çok geniş bir anlamda ele alındıklarında bu taleplerle ilgisi olan sosyal mücadelelerden kaynağını almalarına rağmen, bu ayırt edilme süreci sonucunda, bu yapıların her birinin kendine özgü biçimde davranacak şekilde etkin hale gelebildiği sosyo-kültürel bir düzeye ulaşırız: Kişilere karşı sevgi, bu kişilerin hukuki tanınmalarından ve sosyal değerlerinden en azından ilkece ayrılır ayrılmaz, karşılıklı tanınmanın üç biçimi ortaya çıkar. Bu üç tanınma biçimi, özgül gelişim potansiyellerini olduğu kadar, farklı mücadele türlerini de içerir. İlk kez şimdi bir yandan hukuk ilişkisinde evrenselleşme ve materyalleşme olanaklarıyla, diğer yandan değer topluluğunda bireyselleşme ve eşitlenme olanaklarıyla normatif yapılar inşa edilmiş içkin yapılar olarak keşfedilebilir hale gelir. Bu normatif yapılar duyguların içkin olduğu sayılmama deneyimi üzerinden erişilebilir olduğu kadar, aynı zamanda, bu deneyimden ortaya çıkan mücadelelerde talep edilmesi de gereken normatif yapılardır. Direnişin bu tür kolektif biçimleri için gereken beslenme zeminini, alt-kültürel semantikler hazırlar ve bu semantiklerin içinde haksızlık hissiyatları için, tanınma ilişkilerinin genişleme olanaklarına dolaylı da olsa işaret eden ortak bir

dil bulunur. Bu mücadelelerin modern hukukun ve değerlerin normatif potansiyelini açığa çıkaran bu idealleştirilmiş patikasını betimlemek, amaçlanan yorum çerçevesinin ödevidir. Söz konusu çerçeve, sosyal süreçlerin artık salt olaylar olarak değil de, tanınma ilişkilerinin adım adım genişlemesiyle sonuçlanan, çatışmalı bir biçimlenme sürecindeki aşamalar olarak ortaya çıktığı nesnel-yönelimsel bir bağlamın oluşmasına izin verir. Buna göre, tek tek mücadelelerin her birinin önemi, onların bozulmaya uğramamış tanınma biçimlerinin gerçekleşmesine yaptıkları olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı katkıya göre ölçülür. Elbette, böyle bir ölçüt, kişisel bütünlüğün özneler-arası koşullarının yerine getirilmiş gözüktüğü iletişimsel bir durumun hipotetik olarak öngörülmesine bağlıdır. Bu yüzden, Hegel'in tanınma uğruna mücadele öğretisi, son kertede, daha mütevazı taleplerle ve tekrardan yalnızca tek bir koşulla güncellenebilir: Bu koşul, öğretinin etik-yaşam kavramının dönüştürülerek tözelliğinden arındırılması (*entsubstantialisiert*) ve böylece yeniden geçerli kılınmasıdır.

9. Kişisel Bütünlüğün Özneler-arası Koşulları: Etik-Yaşamın Biçimsel bir Anlayışı

Eğer "tanınma uğruna mücadele" fikrinin toplumsal gelişim süreçleri için eleştirel bir yorum çerçevesi olarak anlaşılması gerekiyorsa, en nihayetinde bu çerçevenin bu süreçleri yönlendirebilecek olan normatif bakış açısının teorik olarak gerekçelendirilmesine ihtiyaç vardır. O halde, sosyal mücadelelerin tarihini yönlendirilmiş bir süreç şeklinde betimlemek, hipotetik olarak bir son-duruma (*Endzustand*) geçici olarak başvurmayı gerektirir. Ancak bu son-durumun bakış açısından, tek tek olayları sınıflama ve değerlendirme mümkün hale gelir. Bu noktada, Mead'de olduğu kadar Hegel'de de, geleneksellik-sonrası tanınma ilişkisi modeline dair bir tasarı buluruz. Bu tanınma ilişkisi, her ne kadar karşılıklı tanınmanın ailesel kalıbını olmasa bile, onun hukuki ve etik kalıplarını tek bir çerçevede bütünleştirir, çünkü görmüş olduğumuz gibi, her iki düşünür de, öznelerin modern toplumda hem özerk, hem de bireyselleşmiş varlıklar olarak tanınması gerektiği konusunda uzlaşmışlardır. Önceki tartışmaya dair yaptığımız bu kısa hatırlatma bile, burada kabaca açıklanacak olan son-durumun kendi başına, dar bir ahlâk anlayışına denk düşen kavramlarla anlaşılamayacağına dair açık bir ipucu verir. "Ahlâk"tan bugün Kant geleneğinde genel olarak tüm öznelerin birbirine karşı

aynı saygıyı göstermelerine ya da her birinin kendi çıkarının aynı, adaletli tarzda dikkate alınmasına izin veren bakış açısı anlaşılır. Ancak böyle bir formülleştirme, çarpıtılmamış ve sınırlanmamış bir tanınmanın amacını oluşturan tüm boyutları işin içine katmak için çok dar kalır. Bu yüzden, her hangi bir içerik açıklamasına girişmeden önce, tanınma ilişkilerinin genişlemesinin hipotetik son noktasını betimlemeyi başarması beklenen normatif bir teorinin faydalanabileceği yöntemsel statüyü açıklığa kavuşturmak gerekir. Burada iyi-yaşamın biçimsel bir anlayışından, hatta etik-yaşamdan bahsetmek bana doğru gözüküyor. Ancak bu yöntemsel gerekçelendirme, ikinci bir adımda geleneksellik-sonrası bir tanınma ilişkisi fikrinin ana hatlarını çizmek için Hegel ve Mead'in niyetlerini bir kez daha ele almaya izin verir. Bu tanınma ilişkisi yaklaşımı, öznelerin kendilerini gerçekleştirme koşullarının güvence altında olduğunu bilmeleri için bugün yerine getirilmesi gereken tüm özneler-arası ön koşullara sahiptir.

(1) Daha önce belirtildiği gibi, Kant'a kadar giden gelenekte, "ahlâk"tan tüm özneleri aynı ölçüde "kendilerinde amaç" ya da özerk kişiler olarak sayabildiğimiz evrensel tavır anlaşılır. Buna karşın "etik-yaşam"la kastedilen, yalnızca, genel ahlâki ilkelerin taleplerine az ya da çok yaklaştıkları ölçüde normatif yargıların karşılık düştüğü, belli bir yaşam dünyasında yaşanan *ethos*'tur.[1] Etik-yaşamın bu değersizleştirilmesine karşı, yeniden Hegel'e ya da antik etiğe eğilmeye çalışan ahlâk felsefesi akımlarında etik-yaşamın yeniden değer kazanması, bir karşı duruş sergilemektedir. Burada, Kantçı geleneğe karşı yöneltilen eleştiri, ahlâkın amacım bütün

1 Krş. örneğin Herbert Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?", ed. Wolfgang Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1986, s. 38 vd.; Jürgen Habermas, "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursetik zu?", s. 16 vd.; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*.

olarak insan öznelerinin amaçlarıyla ilişkilendiremediği için önemli bir soruyu yanıtsız bırakıyor olduğu yönündedir. Tam da bu ilişkilendirmeyi gerçekleştirmek amacıyla yapılması gereken, ahlâk ve etik-yaşam arasındaki ilişkiyi belli ölçüde yeniden ters yüz ederek düşünmek ve böylece ahlâki ilkelerin geçerliliğini, iyi-yaşamın tarihsel olarak dönüşüme uğrayan yorumlarına, yani etik tutumlarına bağlı kılmaktır.[2] Yine de tanınma modelinin yeniden inşasında şimdiye dek takip etmiş olduğumuz argüman, iki alternatiften hiçbirine açıkça bağlı gibi gözükmeyen bir pozisyona işaret eder. Bizim yaklaşımımız, yalnız insanın özerkliğini değil, aynı zamanda onun bütün olarak kendini gerçekleştirme koşullarını da umursuyor olmasıyla Kant'a dayanan gelenekten ayrılmaktadır. Bu yüzden de evrensel saygının bakış noktası olarak anlaşılan ahlâk, iyi bir yaşamın olanaklı kılınışının genel amacına hizmet eden pek çok koruyucu unsurdan yalnızca birisi olur. Ancak bu iyi kavramı Kant'a mesafe alan alternatif akımlardaki gibi, diğer bir deyişle, her biri somut bir gelenek topluluğunun ethos'unu oluşturan tözel değer kanılarının ifadesi olarak da kavranmamalıdır. 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 unsurlarıdır. Tanınma teorisi yaklaşımı, normatif bir anlayış olarak şimdiye kadar geliştirmiş olduğumuz ölçüde, Kant'a geri giden bir ahlâk teorisi ile komüniteryan etiklerin ortasında konumlanır: Birincisi ile belli olanakların koşulları olarak kavranan olabildiğince genel normlara olan ilgiyi paylaşırken, ikincisiyle insanın kendini gerçekleştirmesi amacına

2 Krş. Başkalarının yanı sıra Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M., 1987; buna uygun makaleleri şurada bulabilirsiniz: Ed. Axel Honneth, *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M., 1993.

uyumlanma durumunu paylaşır.[3] Elbette bu yalın pozisyon belirlenimi ile ilkin pek az şey kazanılmıştır, çünkü böyle biçimsel bir etik-yaşam anlayışının yöntemsel olarak nasıl mümkün olduğu, tamamıyla belirsizdir. "Etik-yaşam" kavramıyla artık kastedilen, bireysel kendini gerçekleştirmeye zorunlu ön koşullar olarak hizmet ettiklerini kendilerinden çıkarsayabileceğimiz, özneler-arası koşullar bütünüdür. Ancak eğer kendini gerçekleştirmenin yapısının her açıklaması, yapılır yapılmaz derhal, tarihsel olarak kendine özgü belirli yaşam ideallerinin bir yorumuna dönüşme tehlikesine gebeyse, bu tür olanaklılık koşulları üzerine genel önermeler nasıl olur da söylenir? Bunun söylenebilmesi için, aranan belirlenimler bir yandan iyi-yaşamın somut yorumlarının birer kalıntısını sergilediği izlenimini uyandırmayacak kadar biçimsel ve soyut olmalıdır. Ama diğer yandan da, yine materyal ve içeriksel bakımdan da dolu olmalıdır ki, böylece bu belirlenimlerin yardımıyla kendini gerçekleştirmenin koşulları üzerine bireysel özerkliğe yapılan Kantçı göndermeyle verilmiş olduğundan daha fazla şey deneyimleyebilelim. Daha fazla açıklığa ulaşmak için çıkış yolunu bize sunan, farklı tanınma biçimlerinin yeniden-inşası sırasında elde etmiş olduğumuz sonuçları anımsamak olacaktır.

Deneyimsel yaklaşımımızın, Mead'in Hegelci tanınma öğretisini doğalcı biçimde dönüştürmesinin ayrıntıda neyi gösterebildiği ortaya çıkmıştı: Tanınmanın Hegel tarafından ayırt edilmiş olan farklı kalıplarını, insan öznelerinin her seferinde yeni olumlayıcı öz-ilişki biçimlerine ulaşabildikleri özneler-arası koşullar olarak anlayabiliriz. Tanınma deneyimi ile öz-ilişki kurma arasında oluşan bağlam, kişisel kimliğin özneler-arası yapısından ortaya çıkar: Bireyler yal-

3 Böyle bir ara pozisyonu formülleştirmeme önemli bir esin kaynağı olan çalışma şudur: Martin Seel, *Das Gute und das Richtige*, basılmamış, 1991.

nızca onlarla uzlaşan ya da onları cesaretlendiren bir başkasının bakış açısı üzerinden kendileriyle belli özellik ve yetilerin kendilerine karşılık geldiği bir varlık olarak ilişki kurmayı öğrenmeleri sayesinde kişi olarak kendilerini yorumlayabilirler. Böyle özelliklerin kapsamı ve bununla birlikte olumlayıcı öz-ilişki derecesi, tikel kişinin kendisiyle özne olarak ilişkilendirebildiği her yeni tanınma biçimiyle artar: Böylece sevgi deneyimine öz-güven olanağı; hukuki tanınma deneyimine öz-saygı olanağı; ve son olarak dayanışma deneyimine öz-değer olanağı içkindir.

Bu kısa hatırlatmalarla şu noktadaki amaçlarımız için yine de ilk bakışta göründüğünden daha fazlasını elde ettik, çünkü olumlayıcı öz-ilişkinin olanağının yalnızca tanınma deneyimiyle verilmiş olması, bireysel kendini-gerçekleştirmenin zorunlu koşullarına yapılan bir gönderme olarak anlaşılabilir. Tıpkı diğer bağlamlarda olduğu gibi, negatif kanıt, düşünce zincirini temellendirmenin bir ilk ve kaba biçimini verir: Belli bir ölçüdeki öz-güveni, hukuki olarak korunan özerkliği ve kişinin kendi yetilerinin değeri konusundaki güvenceyi temele koymadan –eğer kendini gerçekleştirmesinden anlamamız gereken şey kendi seçtiği yaşam amaçlarını zorlama olmaksızın gerçekleştirmesi süreciyse– kendini gerçekleştirmesinin başarıya ulaşması düşünülemez. "Zorlanmama" ya da "özgürlük" böyle bir süreç bakımından yalnızca dışsal zorlama ya da etkinin mevcut olmaması anlamına gelmez, aynı zamanda içsel ve psikolojik engellemelerin ve korkuların da eksik olması anlamına gelir.[4] Ancak özgürlüğün bu ikinci, pozitif anlamda kullanılan biçimi, bireye gerek ihtiyaçlarının ifade edilmesinde, gerekse kendi yetilerinin kullanımında güvence sağlayan,

4 Krş. Charles Taylor, "Der Irrtum der negativen Freiheit", Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* içinde, Frankfurt am Main, 1988, s. 118 vd.

içe yönelik bir güven çeşidi olarak anlaşılmalıdır. Bu tür güvencelerin, yani kişinin kendisiyle korkudan arınmış olarak ilgilenme tarzlarının bize daha önce gösterdiği, bunların yalnızca tanınma deneyimi yolunda erişilebilen olumlayıcı öz-ilişkinin boyutlarını oluşturduğudur. Bu anlamda, kendini gerçekleştirme özgürlüğünün, insan öznesinin yalnızca kendi tasarrufunda olan ön koşullara bağlı olduğu söylenemez, çünkü bu özgürlüğü ancak kendi etkileşim eşinin yardımıyla kazanabilir. Tanınmanın farklı kalıpları, eğer başarılı bir yaşamın genel yapılarını betimlemek istiyorsak mutlaka hesaba katmamız gereken özneler-arası koşulları temsil eder.

Kabaca açıklanan bu koşulların daha önce etik-yaşamın biçimsel bir anlayışı bakımından saptamış olduğumuz yöntembilimsel ölçütleri yeterince sağladığını görmek zor değildir. Bir yandan artık başarılı bir kendini gerçekleştirmenin ön koşulları olarak geçerli olması gereken üç farklı tanınma kalıbı kendi belirlenimlerine göre, yalnızca belirli yaşam ideallerinin cisimleştirdiği yönünde şüphe uyandırmayacak kadar soyut ya da biçimseldir. Diğer yandan bu üç koşulun sunuluşu, içerik açısından başarılı bir yaşamın genel yapıları üzerine bize yalnızca bireysel öz-belirlenimin yapılarına yapılan genel atıflardan daha fazla şey söylemek için yeterince kapsamlıdır. Sevginin, hukukun ve dayanışmanın tanınma biçimleri, dışsal ve içsel özgürlüğün, bireysel yaşam amaçlarının zor kullanmadan ifade ve gerçekleşme sürecinin bağlı olduğu koşullarını güvence altına alan özneler-arası koruyucu unsurlarını oluşturur. Ayrıca önceden belirlenmiş kurumsal dokular olmadıkları, tersine yalnızca genel davranış kalıpları sergiledikleri için, yapısal unsurlar olarak tüm özgül yaşam biçimlerinin somut toplamından ayrılırlar.

Ele aldığımız bu anlayışla ilgili bir başka zorluk da, ileri

sürülen üç tanınma kalıbının ikisinin kendi içlerinde normatif bir gelişim potansiyelini saklıyor olmaları olgusundan ortaya çıkar. Görmüş olduğumuz gibi, gerek hukuki ilişkiler, gerekse değerler topluluğu, daha fazla evrensellik ya da eşitlik yönünde hareket edecek şekilde dönüşüm süreçlerine açıktır. Bu içsel gelişim potansiyeliyle, kendini gerçekleştirmenin normatif koşullarına, bizim etik-yaşama dair biçimsel anlayışımızı kendi talepleri açısından sınırlamak zorunda olan tarihsel bir indeks eklemlenir: Başarılı bir yaşamın özneler-arası ön koşulu olarak geçerlilik taşıyabilen şey, tanınma kalıplarının güncel gelişim düzeyi tarafından belirlenen, tarihsel olarak değişken bir nicelik olur. Biçimsel anlayış, hermeneutik olarak hiçbir zaman aşılamayacak bir şimdiki zaman bağlılığı içine girmesiyle kendi zamansızlığını (*Zeitlosigkeit*) yitirir.

(2) Etik-yaşamın biçimsel bir anlayışı, kendini gerçekleştirmenin tüm özgül yaşam biçimlerinin çok katmanlılığından soyutlanabilecek niteliksel koşullarını kapsar. Bu soyutlama, bu niteliksel koşullar öznelerin kişisel bütünlüğünün genel ön koşullarını oluşturdukları ölçüde gerçekleşir. Ancak bu tür koşullar kendi paylarına normatif olarak daha yüksek bir gelişimin olanaklarına açık olduğundan, böyle biçimsel bir anlayış her tarihsel dönüşümden muaf değildir; tersine, kendi ortaya çıkış zamanının kendine özgü başlangıç koşullarına bağlıdır. Amacımız için bu sınırlamadan bir gereklilik ortaya çıkar. Bu gereklilik, üç tanınma kalıbını, her birisinin yalnızca en yüksek gelişim derecesinde etik-yaşamın unsurları olarak geçerli olabilecekleri bir anlamda tarihsel olarak öne sürme gerekliliğidir. Kendini gerçekleştirmenin olanaklı kılınışının özneler-arası ön koşullarının nasıl sağlanması gerektiği, kendi görüş ufkunu, tanınma ilişkilerinin normatif olarak ileri yönde biçimlenmesine doğru açmış olan bir şimdiki zamanın tarihsel koşulları altında

kendini gösterir. Geleneksellik-sonrası bir demokratik etik-yaşam fikri, böyle bir argümanın sonucunda kendini gösterdiği üzere, ilk kez Hegel tarafından açığa çıkarılmış ve daha sonra Mead tarafından metafizik-sonrası öncüller altında geliştirilmiştir. Tüm farklara rağmen her ikisinin de gözünde canlandırdığı şey, bireyciliğin ve eşitliğin evrensel kazanımlarının, tüm öznelerin ancak aynı zamanda özerk ve bireyselleşmiş, eşit ve yine de özgül kişiler olarak tanındığı ölçüde etkileşim kalıplarında yansıtıldığı bir toplum idealidir. Her iki düşünür de ayrıca, sosyal etkileşimin bu özgül modern kalıplarını, her birinde bireylerin farklı kendini gerçekleştirme boyutlarından birinde kendi farklarına vardıkları, farklı tanınma ilişkilerinden oluşan bir ilişkiler ağı biçiminde düşünmüşlerdir. Böylece gerek Hegel, gerekse Mead, tarihe bağlı olmakla birlikte yine de biçimsel bir etik-yaşam anlayışıyla burada ana hatlarıyla çizmeye çalıştığımız normatif düşünceye olabildiğince yaklaşmışlardır. Aynı zamanda, onların modellerinden herhangi birini geriye dönüp doğrudan almamız, bu modellerin her birinin içine bulundukları dönemdeki tarihsel ön yargıların sızdığı artık ortaya çıkmış olduğu için mümkün değildir.

Bu, Hegel'in durumunda, kendini gerçekleştirmenin yalın koşulu olarak etik-yaşamın geleneksellik-sonrası biçiminin özneler-arası çekirdeğini temsil etmek zorunda olan tanınma ilişkisinin ele alınışında kendini açık kılar: "Sevgi"nin açıklanışında Hegel, "hukuk felsefesi"nde kendi zamanının kurumsal olgularının onu etkilemesine öylesine izin vermiştir ki, en sonunda ortaya çıkan yalnızca burjuva ailesinin ataerkil ilişki kalıbı olmuştur.[5] Bu yanıltıcı somutlaştırmadan geri dönülecek olursa, burada örneğini gördüğümüz, psikanalizin nesne ilişkileri teorisine başvurularak

5 Burada öğretici olan şu çalışmadır: Gabriele Neuhäuser, *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, M.A., Frankfurt am Main, 1992.

geliştirilmiş olduğu haliyle bir tasarım geriye kalır: İç içe geçerek erime ile ben-sınırlanmasının, kararlılığı bu birincil ilişkinin her başarılı biçimine ait olan gerilimli dengesini, özneler karşılıklı olarak kendi bireyselliklerinde, kendileriyle korkusuzca yalnız kalabilecekleri ölçüde sevilmiş olarak deneyimleyebilirler. Öz-güvenin böyle bir kipi, kendini gerçekleştirmenin her türlüsünün yalın varsayımını oluşturur ve bunu, tikel kişinin onun kendi ihtiyaçlarını ifade etmesine izin veren içsel özgürlüğe erişmesini sağladığı ölçüde yapabilir. Buna paralel biçimde, tarihsel olarak hangi kurumsal şekli almış olursa olsun, sevgi deneyimi "etik" olarak nitelenebilecek tüm yaşam biçimlerinin en içteki çekirdeğini oluşturur. Kendi ilkesel belirlenimi uyarınca sevgi, normatif bir gelişim potansiyeli ona içkin olmadığı için, geleneksellik-sonrası bir etik-yaşam biçiminin özneler-arası ilişkiler ağına da eşlik eder. Ancak diğer yandan, arkadaşlık ve sevgi ilişkisi içinde olan eşler, hakları daha fazla paylaştıkça, böylece onun değişmez temel yapıları bozulma ve zorlamalardan daha da serbestlenmiş biçimde açığa çıkabilir. Bu anlamda, geleneksellik-sonrası bir biçimsel etik-yaşam anlayışı, sevginin kökten eşitlikçiliğini, dışsal zorlamalar ve etkiler karşısında savunabilecek kadar donanımlı olmalıdır. İşte bu noktada, sevgiyle ilgili tanınma kalıbının ortaya konulması, kişisel bütünlüğün ikinci koşulu olarak düşünülmesi gereken hukuk ilişkisiyle temas etmiş olur.

Hukuk ilişkilerine denk düşen tanınma kalıplarını, modern toplumun ortaya çıkışından beri hukuk ilişkisinin tanınma kalıplarına tabi olan normatif gelişimlere gönderimde bulunmadan yeniden-inşa edemeyeceğimiz daha önce ortaya çıkmıştı. Burada, hukuki tanınmanın kendi içinde ahlâki bir potansiyel sakladığı açıklığa kavuşmuştur ve bu potansiyel, sosyal mücadeleler üzerinden gerek evrensel-

lik, gerekse bağlama olan duyarlılığın artışı yönünde açığa çıkarılabilmektedir. Ancak ne Hegel, ne de Mead, geleneksellik-sonrası bir etik-yaşama dair tasarılarına modern hukuk ilişkilerini temel bir koşul olarak dâhil ederken bu olgunun hesabını yeterince vermiştir. İnsanın kendini gerçekleştirme amaçları için bireysel özgürlük haklarının ne anlama geldiğini göstermek üzere her iki düşünür tarafından da öne sürülmüş olan gerekçeler ise yine de ikna edicidir: Yalnızca sivil hakların yürürlüğe girmesiyle birlikte tüm öznelere ilkece bireysel karar özgürlüğü verildiği ölçüde öznelerin her biri kendi yaşam amaçlarını eşit biçimde, dışsal bir etki olmadan saptayabilir. Kısaca söylemek gerekirse, kendini gerçekleştirme, hukuki olarak verilmiş özerklik ön koşuluna bağlıdır, çünkü yalnızca onun yardımıyla her özne kendisini, kendisiyle arzularını ölçüp tartan bir sınama ilişkisi içine girebilen bir kişi olarak kavrayabilir. Ancak diğer yandan, Hegel ve Mead modern hukuk ilişkisini salt liberal özgürlük hakları rezervinin sınırları içine öylesine hapsetmişlerdir ki, bu hakların bireysel kullanımının, onların kullanım koşullarının iyileştirilmesine ne kadar çok bağlı olabileceğinin farkına varamamışlardır. Kendini gerçekleştirmenin hukuki ön koşulları, gelişime açık bir değişkeni temsil eder, çünkü tikel kişinin özgül durumunun evrensel içeriklerini kaybetmeden daha fazla dikkate alındığı bir yönde iyileştirilebilirler. Bu yüzden, modern hukuk ilişkisi, ancak böylesi materyal yapı unsurlarının çoğaldığı düşünüldüğünde geleneksellik-sonrası etik-yaşamın özneler-arası ilişki ağına ikinci bir unsur olarak girebilir.

Kabul edilmelidir ki, bu etik çerçevenin sınırları içinde böylece kavranmış bir hukuk, sevgi ilişkisine olduğu kadar dayanışmanın henüz açıklığa kavuşturulmamış koşulları üzerinde de sınırlayıcı bir etki gösterir. Bireyler, her duy-

gusal bağın nazik dengesine yapısal olarak içkin olan bir fiziksel şiddet tehlikesinden korunmak zorunda oldukları için, hukukun tanınma kalıpları birincil ilişkilerin içsel alanına da girerler. Bugün kişisel bütünlüğü olanaklı kılan özneler-arası ilişkilere yalnızca sevgi deneyimi değil, aynı zamanda sevgi deneyimi ile nedensel olarak bağlantılı olabilecek yaralanmalara karşı hukuki korunma da girmektedir. Ancak modern hukuk, dayanışma koşulları üzerinde daha farklı biçimde etkide bulunur: Topluluklara temel olan değer ufuklarının biçimlenmesinin kendilerine tabi olduğu normatif sınırlamalar oluşturmak yoluyla bu etkiyi sağlar. Bu yüzden, dayanışmanın hangi ölçüde geleneksellik-sonrası bir etik-yaşamın koşullar-bağlamına dâhil edilecek bir unsur olarak düşünülebileceği sorusu, hukuki ilkelere yapılacak gönderme ihmal edilmeden açıklığa kavuşturulmalıdır.

Modernite koşulları altında öznelerin neden kapsamlı bir dünya ufkuna hâlâ bağlı kaldıkları sorusuna dair can alıcı argümanlar getirmiş olanlar, yine Hegel ve Mead'tir: Bireyler kendilerini gerçekleştirebilmek için kendilerinin özgül yeti ve özellikleri bakımından da tanınmış olarak farkına varmak zorunda oldukları için, yalnızca ortaklaşa paylaşılmış amaçlar temelinde gerçekleşebilecek toplumsal bir değer-vermeye ihtiyaçları vardır. Yine de her iki düşünür de, bu üçüncü tanınma kalıbını deneyimsel olarak keşfedebilecekleri bir biçimde ele almazlar. Bunun yerine, ona normatif bir terminolojiyle yeniden ifade kazandırırlar. Bu başlık altında, her toplum üyesinin, kendi yetileri üzerinden sosyal açıdan değer-verilmiş olarak kendi kendisinin farkına varma şansını ilkece edinmesine yetecek kadar açık ve çoğulcu olan etik değer ufukları anlaşılır. Değer topluluğu kategorisinin böylece uğradığı normatif keskinleşmeye eşlik eden iki teorik avantaj vardır ve bunların çapı konu-

sunda ne Hegel, ne de Mead tam anlamıyla açık olmuştur: Bir yandan sosyal değer vermeye ait tanınma ilişkisinde zaten resmedilmiş olan gelişim çizgisi, bu tanınma ilişkisi daha fazla eşitlenme ve bireyselleşme olanağını içerdiği için –Hegel ve Mead tarafından ana hatları çizilen tasarıya ulaşabilmek üzere– yalnızca şimdiki zaman üzerinden geleceğe doğru sarkıtılmalıdır. Ancak diğer yandan bu gelişim çizgisi kendi içinde öylesine değer yüklüdür ki, modern hukukun ahlâki koşullarıyla, yani her bireyin bireysel özerkliğiyle yapısal olarak uzlaşabilir olan topluluk temellendirici değerlere de izin verir. Gerek genç Hegel, gerekse Mead, modern toplumun geleceğini, öznelerin, ufkunda karşılıklı olarak kendi özgürce seçmiş oldukları yaşam amaçları bakımından birbirlerine değer vermeyi öğrendikleri, yeni, açık bir değer sistemi üreten bir toplumun geleceği biçiminde düşünmek istemiştir. Böylece her ikisi de, hukuki olarak özerk vatandaşlar arasındaki simetrik değer biçme olanağını amaçlayan bir sosyal dayanışma kavramının belirmeye başladığı eşik noktasına kadar gelmiştir. Ancak böyle modern bir dayanışma düşüncesinin içinin nasıl doldurulacağı sorusunun yanıtına gelince iki düşünürün yalnızca çözüm yolları ayrılmakla kalmamış, aynı zamanda her biri kendine özgü bir tarzda başarısızlığa uğramıştır.

Şimdiye kadarki sunumumuzun açık kıldığı gibi, içeriksel değerlerin sahip olduğu yeri gösteremezsek, geleneksellik-sonrası bir etik-yaşama dair biçimsel kavrayışımız eksik kalmış olur, çünkü başarılı bir yaşamın normatif evrensellerine ulaşmak için kişisel bütünlüğün özneler-arası koşullarından yola çıkma çabası, eninde sonunda yalnızca ortaklaşa paylaşılan amaçlardan ortaya çıkabilecek sosyal bir dayanışmaya ait tanınma kalıbını içine almak zorundadır. Bu amaçların kendilerine özgü biçimde, öznelerin hukuki olarak verili özerkliğiyle birlikte getirilen normatif sınır-

landırmalara tabi olması, içinde diğer iki tanınma kalıbıyla, yani sevgi ve haklarla birlikte var olmaları gereken bir ilişkiler ağındaki konumlarından kaynaklanır. Genç Hegel, Jena yazılarında bu dayanışmanın yerine, sadece iletişim biçimi olarak anladığı, tüm vatandaşların "dayanışması"nı koymaya çalışmıştır. Ancak önerisinin ona sağladığı en mükemmel olanaklı biçimsellik avantajının bedeli, şüphesiz, bu tür dayanışma duygularının oluşumunu açıklamayı sağlayan deneyimlere göndermede bulunamama dezavantajı olmuştur. George H. Mead buna karşın, Durkheim'la neredeyse aynı zamanda, sosyal iş bölümünü, her dayanışma-üreten gücün kendisinden yola çıkması gereken kolektif amaç çerçevesi olarak kavramıştır. Ancak önerisi, toplumsal iş bölümünün örgütlenmesinin, hatta o olmazsa, en azından farklı iş performanslarının değerlendirilmesinin yine etik değerlere bağlı olması yüzünden başarısızlığa uğramıştır; oysaki Mead'in başlangıçta teknik gereksinimlere yaptığı göndermeyle nötrleştirilmeye çalıştığı işte tam da bu etik değerlerdir.

Hegel ve Mead, her iki düşünür de, biri diğerinden daha az olmamak üzere, kendi koydukları amaca ulaşmak konusunda başarısız oldular. Bu amaç, etik değerlerin, farklı yaşam amaçlarına açık, soyut bir ufkunu, kolektif kimlik biçimlenmesinin dayanışma sağlayan gücünü yitirmeden belirleme amacıdır. Ancak bizi Hegel'in erken yapıtlarından ortalama iki yüz yıl ve Mead'in spekülasyonlarından nerdeyse yüz yıl ayıran zaman, bütünleşmenin böyle bir biçimine duyulan gereksinimi yalnızca arttırdı: Bu arada gelişmiş toplumlarda sosyal-yapısal ayaklanmalar yoluyla kendini gerçekleştirme olanakları nesnel olarak öylesine arttı ki, bireysel ya da kolektif farklılık deneyimi, artık politik hareketler dizilerinin tamamının bir itkisine dönüştü. Bu politik hareketlerin talepleri uzun vadede ancak

dayanışma ilişkilerinin kökten bir genişlemesini kendisiyle birlikte getiren kültürel dönüşümler ortaya çıkacak olursa yerine getirilebilir. Bu yeni koşul altında, burada özetlenmiş olan anlayış, Hegel ve Mead'in tasarılarının başarısızlığından yalnızca aşılması imkânsız bir gerilimle yetinmek yoluyla kendine bir ders çıkarabilir. Bir yandan, sevgi ve gelişmiş hukuk ilişkisi şeklindeki tanınma biçimlerinin yanı sıra geleneksellik-sonrası bir dayanışmayı üretebilecek materyal değerlerin de işin içine girmesinden vazgeçemeyiz. Ancak diğer yandan da, mevcut olan bu öneri kendi başına, etik-yaşamın modern bir biçimine ait ilişkilerin dokusunda tikel olanın kendi yeri olarak sınırları böylece çizilen yeri dolduramaz, çünkü bu materyal değerlerin politik bir cumhuriyetçiliğe mi, ekolojik olarak kurulmuş bir çileciliğe mi, yoksa kolektif bir varoluşçuluğa mı işaret ettiği; ekonomik-sosyal olarak verili olgularda değişimi varsayıp varsaymadığı ve kapitalist bir toplumun koşullarıyla uzlaşabilir olup olmadığı, artık teorinin değil, sosyal mücadelelerin geleceğinin bir meselesidir.

ÖN DÜŞÜNCELER

Eldeki çalışmanın alımlanma süreci çok temkinli bir başlangıç yapmış da olsa, bugün artık eleştiri ve soru kıtlığından şikayet edebilecek durumda değilim. Her şeyden önce aradan geçen zamanda Anglosakson dil dünyasında, Fransa'da ve İskandinavya'da kitabımın temel tezleri üzerine benim için son derece öğretici ve elbette aynı zamanda cesaretlendirici bir tartışma ortaya çıkmış durumda. Bana kendi yaklaşımımı savunma fırsatının verildiği organizasyonlar arasında, Finlandiya'da Jyväskyla Üniversitesi'ndeki bir kolokyum özellikle ön plana çıktı, çünkü orada yürütülen tartışmalar son derece yoğun ve üretken oldu. İki gün boyunca sorular, düzeltme önerileri ve incelikli detaylandırma önerileriyle karşılaştım. Bunlar öylesine faydalı oldu ki, beni, çalışmamın bazı çekirdek unsurlarım gözden geçirmeye teşvik etti. Jyväskyla'daki kolokyumda sunulmuş olan dört makale ile birlikte bunlara olan yanıtım *Inquiry* dergisinde bir sempozyum formatmda basıldı.[1]

Frankfurt am Main, Nisan 2003

1 Carl-Göran Heidegren, "Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition", *Inquiry* içinde, 45. Cilt, No. 4, s. 433-446; Heikki Ikäheimo, "On the Genus and Species of Recognition", *age.*, s. 447-462; Arto Laitinen, "Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?", *age.*, s. 463-478; Antti Kauppinen, "Reason, Recognition, and Internal Critique", *age.*, s. 479-498; Axel Honneth, "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", *age.*, s. 499-519.

SONSÖZ:
TANINMANIN TEMELİ
ELEŞTİREL SORULARA BİR YANİT

Bir yazar için, yazılarının onları okuyan ve onların üzerinde aydınlatıcı biçimde bağımsızca çalışmayı sürdüren bir çevre bulması her zaman için bir şanstır. Hatta belki de tüm teorik üretkenliğin sırrı, kişinin kendi üretiminde uygun koşullar altında diğerlerinin yönelttikleri soru, öneri ve itirazlar yoluyla onu rahat bırakmadığı bir noktanın gelmesinde ve bu sürecin, o kişi yanıtlar ve çözümlerle karşılaşana dek sürmesinde yatar. Her halükarda, önümüzdeki satırlarda gönderme yapacağım dört farklı makale, birlikte alındıklarında üretkenlikle sonuçlanan böyle bir gerekliliğin ideal biçimini ortaya koymakta: *Tanınma Uğruna Mücadele*'deki düşüncelerimle amaçladığımdan da ötede, çabalarımda bütün olarak beni yeni bir aşamaya götüren geliştirme ve açıklamalarda bulunmaya mecbur kaldım. Bu yüzden daha eski metinlerimin yorumlanmasıyla ilgili sorunlara pek odaklanmayacağım. Bunun yerine, her şeyden önce beni arada geçen sürede bazı revizyonlara sevk eden problemler ve kışkırtıcı yorumları ele alacağım. Bu amaca ulaşmak için, Carl-Göran Heidegren'in tanınma teorisi fikrime dair geliştirdiği teorik-tarihsel düşüncelerle işe başlamak bana makul görünüyor. Bugüne kadar beni harekete geçirmiş

motifleri sunmanın en iyi yolu, Heidegren'in ihtiyatlı yorum önerilerini ele almak şeklinde olabilir (I). Heikki Ikâheimo ve Arto Laitinen, benim özgün yaklaşımımı, sıkı sıkıya tanımlanmış genel bir tanınma kavramının teorik ana hatları görünür hale gelinceye kadar geliştirmeye çalıştılar. Dolayısıyla, yanıtımın merkezinde, bu çabalarım kendileri üzerinden gerçekleştirdikleri öneri ve düzeltmelerin de olması gerekiyor. Her şeyden önce bu iki yazı, başlangıçta yalnızca içi boş olan sezgilerimin üretken gelişimine yardımcı oldu (II). Kapanışı ise Antti Kauppinen'in tanınma kavramının kullanımıyla ilgili geniş bir toplum eleştirisi bağlamında yönelttiği keskin sorularla yüzleşerek yapmayı amaçlıyorum. Kauppinen'in beni mecbur bıraktığı ittiği son derece faydalı açıklamalar, sonunda bana kapsamlı amaçlarımın bir özetini yapma şansını veriyor (III).

I

Carl-Göran Heidegren haklı olarak benim tanınma modelimin kaynağını "anthropology, social theory, and politics"in bir iş birliği olarak resmetme çabasında, ilk sözü geçen bakış açısına, yani felsefi antropolojiye belli bir öncelik verir. Almanya'da Max Scheler, Helmuth Plessner ve Arnold Gehlen tarafından 20. yüzyılın ilk üç çeyreğinde temeli atılmış olan geleneğin yöntemsel tavrının benim için belirleyici olmuş olduğu gerçekten de doğrudur. İçerik olarak kendisine atfedilebilecek tüm muhafazakâr eğilimlere rağmen bu okulun en büyük faydasını, kendi yaşam dünyamızın yapılarının düşünümsel analizinde Heidegger'den farklı olarak mümkün olduğunca deneyimsel olarak ilerlemesi ve böylece tek tek insan bilimleri disiplinlerinin sonuçlarını sistematik olarak kendi çalışmasına dahil etmesinde görüyorum.[1] Rotası böylece çizilen bir yol üzerinde felsefi antropolojinin keşfettiği özel iç

1 Krş. Axel Honneth/Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropoligische Grundlagen der Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1980, 2. Cilt.

kavrayış, kanımca bugün John McDowell'ın terminolojisinde anlamlı olarak bu felsefi antropolojiyi yeniden formülleştirmemize izin vermektedir: Saf bir bilimselci tutumla tasarımlanamayan doğa tarihinin bir devamı olarak insani yaşam dünyası, bu doğa tarihinin içinden "ikinci bir doğa"nın ortaya çıkmasının bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bizim alışkanlıklarımızın değişmesiyle birlikte kendisi de değişen, dönüşen bir "nedenler alanı"nda o yaşam dünyası içinde yönümüzü bulmaktayız. McDowell'ın bu teorik güncellemesinin, eski ve yeni yaklaşım arasındaki ortaklıkların, değer kavramında, biyolojik zorunlulukların kabulünde ve algı kavramında da dikkate alındığı durumda[2] sürdürülebileceği kanısındayım. Ancak burada hedeflediğim amaçlara ulaşmak için ortaya çıkan bu ilk ipuçları, dil analizi ve tarihselciliğin aşırılıklarının dinmesinin ardından felsefi antropolojinin bakış açısının yeniden gündeme oturduğunu açık kılmaya yeter. Buna ek olarak son birkaç on yıl içinde Charles Taylor ve Harry Frankfurt'un ortaya koymuş olduğu çalışmaları da dikkate alırsak, bugünlerde insanın ikinci doğasının varoluşsal yapılarının, felsefe dışındaki bilimlerin sağladığı sonuçların da sistematik olarak kendisi için yeniden önemli hale geldiği ve dil analitiği bakımından olgun bir fenomenolojik tavır içinde araştırıldığı söylenebilir.

Ancak tüm bu güncelleyici düşünceler, benim en başından beri yöntem bakımından üzerinde henüz hakkıyla derinlemesine düşünmemiş de olsam, belli bir amacı hedeflemiş olduğum konusunda bir kafa karışıklığı yaratmamalıdır. Bu amaç, genç Hegel'in tanınma modelini, insani kimlik biçimlenmesinin evrensel koşullarının belirleniminin anahtarı olarak kullanmaktır. Özünde bu amacın temelinde yatan niyet, Hegel tarafından analiz edilmiş karşılıklı tanınma yapılarının artık

2 John McDowell, "Zwei Arten von Naturalismus". McDowell, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main, 2002, s. 30-73.

yalnızca öz-bilincin ön koşulları olarak değil, insanın olumlayıcı bir öz-ilişkisinin pratik koşulları olarak kavramaktır. Bu yolda, "deneyimsel farkındalığı olan bir fenomenoloji" formatında, Heidegren'in kendi yazısında özgün tanımları içinde gönderme yaptığı üç tanınma biçimini bir kez daha ayırt edebildim. Kendi ayrımlarıma karşı daha önce açıklamış olduğum yöntembilim bakımından bugün nasıl tavır aldığım sorusuna, yanıtımın ikinci kısmının bağlamında gireceğim. Her halükarda Heidegren, o zamanlar karşılıklı tanınmanın farklı kiplerini birbirinden ayırt ederken bu kiplerin her birinin belli bir bireysel öz-ilişkinin olanaklı kılınmasına hangi asli katkıyı yaptıklarına göre bu ayrımı yapmak fikrinin benim için ön planda olduğu iddiasında haklıdır. Bu noktada, Tugendhat'ın bana yakın olan düşüncelerinden zorlanmadan geliştirdiğim bir fikir yardımıma yetişmişti: Bu fikir, bildiğimiz öz-saygı boyutunun yanı sıra, buna ek olarak öz-güven ve öz-değer duygu boyutlarını da dikkate almaktır. Böylece genç Hegel'in, düşüncesinin hafif bir zorlamayla yapılan yeni yorumundan, bugün benim de üzerinde değişiklikler yaparak da olsa hâlâ kullandığım üç tanınma kipinin, yani sevgi, hak ve dayanışmanın arasındaki ayrım ortaya çıkar. Bu yeni yorumun içine her şeyden önce kişi kavramı üzerine yapılan çalışmaların sonucu da nüfuz etmiştir.

Yine de o zamanlar kitabımda, bu üç kipi antropolojik değişmezler olarak mı, yoksa tarihsel bir sürecin ürünleri olarak mı kavramamız gerektiği konusu bir sonuca bağlanmamıştı. İfade tarzı ve argümanın tüm eğilimi açısından bakarsak, farklı tanınma biçimleri dendiğinde bundan insan öznelerinin olumlayıcı bir öz-ilişkisinin evrensel koşullarından başka hiçbir şeyin kastedilemeyeceği açık görünüyordu. Ancak diğer yandan bizatihi ben hukuki saygı ve toplumsal değerverme arasındaki ayrımı, bu ikisini geleneksel onur kavramını ahlâki-evrensel ("saygınlık") ve meritokratik ("statü") unsur-

lar olmak üzere ikiye bölmenin bir sonucu olarak yorumladığım ölçüde, tarihsel olarak da temellendirmiştim.[3] Bu arada artık antropolojik ortaya çıkış koşulları ile tarihsel değişebilirlik arasında baştaki yaklaşımıma oranla daha da güçlü bir ayrım yapıyorum: İnsan yaşam biçimi bütün olarak, bireylerin yalnızca karşılıklı tanınma yoluyla sosyal bir üyeliğe ve böylece olumlayıcı bir öz-ilişkiye ulaştıkları olgusuyla şekillenirken, bunların biçimi ve içeriği normatif olarak düzenlenmiş eylem alanlarının ayrımlanması süreciyle değişir.[4] Bu şekilde, Heidegren'in kendi başlığında gönderme yaptığı ikinci teori alanıyla olan içsel bağı nasıl düşünmek gerektiği de daha açık hale gelir. Antropoloji ile toplum teorisinin bağını, bugün sosyal bütünleşmenin normatif koşullarında görüyorum: Bireyler, yalnızca haklar ve ödevlerin belli ödev alanlarında karşılıklı olarak nasıl dağıtıldığının bilincini, karşılıklı tanınma deneyimi biçiminde edinme yoluyla toplumların üyeleri haline gelebilirler. Bu anlamda, tanınma kavramının kullanımı, her toplum teorisinin zorunlu olarak içerdiği normatif çıkarımları her iki bakımdan da öne çıkarır: Bir yandan, özneler için olumlu bir öz-ilişki fırsatı toplumsal bir karaktere sahip koşullarca belirlenir, çünkü bu koşullar karşılıklı tanınmanın normatif düzenlenmiş biçimlerinden oluşur. Diğer yandan, belli bir toplumun kendi üyelerinin zor kullanmayı içermeyen bir uzlaşıma denk düşme şansı, öz-ilişkinin bu tür olumlayıcı biçimlerinin bireysel gelişimini olanaklı kılan tanınma ilişkilerinin örgütlenmesi yetisi tarafından saptanır. Bu yüzden, bir toplum kavramı eğer temelden itibaren normatif bir kavramsallıkla geliştirilmezse, bunun teorik olarak yanıltıcı bir yol

3 Bu kitapta, 5. Bölüm.

4 Axel Honneth, "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", Nancy Fraser/Axel Honneth, *Anerkennung oder Umverteilung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main, 2003, s. 129-224.

olduğu konusunda öncesine göre daha da güçlü bir kanıya sahibim.

Elbette bu düşünceler Heidegren'in kendi yorumunun merkezine yerleştirdiği her iki problem alanına birden henüz dokunmaz. Heidegren, sosyal bütünleşme ve karşılıklı tanınmanın bağlamını sunmakla yetinmek yerine, Hegel'le bağlantılı olarak tanınma uğruna sürekli bir "mücadele"yi gerekli kılan bir çatışmalı ilişkiden bahsettiğimi son derece doğru tespit ediyor. Ayrıca Gehlen'in antropolojik etiğiyle yaptığı öğretici karşılaştırmada benim ne ölçüde üç tanınma biçimine paralel olarak, içinde ahlâkın üç farklı "kaynağı"ndan bahsettiğim saf bir saygı etiğinin monist çerçevesinde hareket ettiğimi özetliyor.[5] Bu ikinci noktaya burada bu kadar değineceğim, çünkü bu nokta tanınma kavramının daha fazla aydınlatılması bağlamında daha büyük bir rol oynayacak. Buna karşın birinci nokta hâlihazırda önümüzdeki satırlarda açıklanmalı, çünkü tanınma kavramının, Heidegren'in başlığında "politics" olarak adlandırdığı üçüncü teori alanıyla olan ilişkisiyle aynı bağlama oturmaktadır.

Heidegren'in yöneldiği problem, Hegel erken yazılarında her karşılıklı tanınma ilişki biçiminin sürekli olarak tanınma sürecinde "daha yüksek" bir aşamaya götüren bir mücadele ile aşıldığı düşüncesine yönelmiş olduğu ölçüde, Hegel'in mirasıdır. Bana en başından beri tanınma uğruna ileri doğru gelişen bir mücadele fikrinde son derece çekici bir şey varmış gibi göründü. Yalnız tam olarak bilmediğim tek şey, günümüzde, tarihi bir tamamlanışa doğru zorlayan, tinin mükemmelleşme sürecini öne süren idealist varsayım olmadan bu fikri nasıl temellendirebileceğimizdi. O zamanlar tanınma kavramını doğalcı olarak geliştirmek istiyordum ve G. H. Mead'in sosyal psikolojisiyle temas kurmak bana ortaya çıkan temellendirme

5 Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main, 1969.

probleminin de çözümü için bir anahtar veriyor gibi gözükmüştü: Eğer Mead'i takip ederek karşılıklı tanınma deneyimini bir "beni"nin (me) bireysel oluşumunun süreci olarak anlarsak ve bu "beni" toplumsal olarak meşru beklentilerin bilinci içinde oluşmuşsa, o zaman "ben" belki de Hegel'in bilincin yapısıyla açıklamak istediği yerleşiklik kazanmış tanınma biçimleri karşısında sürekli ortaya çıkan isyanların kaynağı olarak anlaşılabilir. Ancak aradan geçen sürede, Meadçi sosyal psikolojiden tekrar uzaklaştım, çünkü onun düşüncelerinin taninma teorisine tam anlamıyla bir katkı olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı konusunda şüpheye düştüm. Temelde, Mead'de "tanınma" olarak geçen şey, karşılıklı bakış açılarının üstlenilmesi edimine indirgenebilir. Bu bakış açısının üstlenilmesi, her seferinde karşıda olan tarafın davranış tarzı kayda değer bir anlam taşımadan da gerçekleşir. Kendisi yoluyla ortak anlam ve normların oluştuğu psikolojik mekanizma, daha çok her iki katılımcının kendi özgül tepkilerinden bağımsız olarak açığa çıkıyor gibi gözükmektedir. Hatta bu mekanizma bu tepkilerden öylesine bağımsız açığa çıkıyor gibi gözükmektedir ki, eylemlerin kendisini normatif karakterleri açısından ayırt etme olanağı ortadan kalkmaktadır. Bu, Mead'in niye asla hangi türden davranışın bir ergende olumlayıcı bir özilişkinin gelişimi için özellikle destekleyici olduğu sorusuna yönelmemiş olduğunu da açıklar. Bakış açısı üstlenmenin, kişilerin karşılıklı olarak birbirleriyle kurdukları pratik ilişkilerinden bağımsız şekilde yol belirleyen psikolojik bir süreci temsil ettiği, onun kanısıydı. "Tanınma" kavramıyla belli bir tavır ya da eylem biçimini niteleme çabası için, Mead'in sosyal psikolojisi, özünde, bir zamanlar düşünmüş olduğumdan daha elverişsiz bir bağlantı noktası sunmaktadır. Onun yaklaşımının doğalcılığı, tanınmayı, ahlâki gerekçelerin tarihsel olarak olgunlaşmış alanında gerçekleşen ve alışkanlık olarak

edinilmiş bir davranış olarak kavramayı olanaksızlaştıracak kadar güçlüdür. Mead'den vazgeçerek elbette onun yapabildiği bir şeyden de vazgeçmiş, çatışmalı olan unsurların nedenini yalın biçimde aynı kaynakta görme şansımı da yitirmiş oldum. Dolayısıyla, eğer kendiliğinden itkilerimiz artık içselleştirilmiş davranış beklentileri olarak değil de, özneler-arası bağlayıcı eylem biçimleri olarak kavranırsa, Mead açısından tüm bu kendiliğinden itkilerimizin düşünümsel düşünme-öncesi vesilesi olan "ben", bu kavrayış biçimi içinde artık yerleşik tanınma kalıplarına karşı isyanın "ana nedeni" olarak görülemez. Aslında her öznenin temeline bilinçten muaf, bireysel bir çeşit istenç yerleştirmekte daha önce hiç olmadığı kadar sıra dışı, ayartıcı bir şey vardır, ama bunun bile Mead üzerinde, içselleştirilmiş normların inkârı yönünde bir etkisi olmuştur; yoksa "nesnel" olarak verilmiş davranış standartlarının mahkûm edilmesi yönünde değil. Öznede, yerleşik tanınma biçimlerine karşı olan tüm isyanlarının bir birliğe dayanan bir kaynağı olup olamayacağı sorusuyla hareket ettiğimiz sürece, bunu elbette gittikçe büyüyen bir spekülasyonlar alanında yapıyoruz. Bu, Judith Butler'ın, psikolojik gerekçeleri, tanınma düzenlemelerine gösterilen direnişlerin nedenleri olarak düşündüğünde ve bu esnada bilindiği gibi itki teorisine dayalı düşüncelerle bilinç felsefesine dayalı düşünceler arasında gidip geldiği zaman[6] içine düştüğü zorluklar üzerinden de görünür hale gelir. Burada en makul çözüm, antropolojik genellemelerden tamamıyla vazgeçmek, yani insan öznesine, özneler-arasılığa karşı çıkmaya dair derin bir eğilim atfetmemek, tam tersine, deneyim yoluyla iletilen, böylece yalnızca olanaklı olan bir hissiyatın iddiasını, yani sosyal haksızlık hissiyatını öne sürmekle yetinmektir. Ancak böylesi bir tarihsel görecileştirmenin bedeli, her tanınma ilişkisine bir ilerlemeci

6 Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main, 2001.

içsel dinamiğin içkin olması gerektiği yönündeki Hegelci iddiadan vazgeçmektir: İçinde kişinin kendi kişiliğinin bütünüyle tanınmadığı deneyim doğrudan antropolojik bir yaptırım ile ortaya çıkmayıp zamanın ve kültürün koşullarına bağlı hale geldiğinde, tanınma uğruna bir "mücadele"nin zorunluluğundan da bahsetmek söz konusu olamaz.

Bu sonuncu tezin kışkırtıcı potansiyelinden tamamen vazgeçmemek, hatta kendime spekülatif abartılar için belli bir alan açmak üzere, son yıllarda Meadçi "ben"e başvurmayı bırakıp bunun yerine başka bir antropolojik varsayım koymaya çalıştım. Heidegren yerinde bir ifade olarak geliştirdiği "aşkınlığın bir antropolojisi"nden bahsettiğinde, yeni çalışmalarımdaki düşüncelerimin, bireyin bilinçsiz bireyleşme istencini ilk düşüncelerimdeki kavrayışımdan ne ölçüde ayrıldığını tam anlamıyla ortaya koyamasa bile, yeni çalışmalarımın bu yeni antropolojik varsayımını göz önünde bulundurmaktadır. Psikanalist Joel Whiltebook'a[7] verdiğim bir yanıtta, ama aynı zamanda nesneler ilişkisi teorisine dair başka makalelerde de[8] *Tanınma Uğruna Mücadele* de Donald Winnicott'la bağlantılı olarak kullanmış olduğum düşüncelerimi daha da geliştirmeye çalıştım; erken dönem çalışmalarım birlikte alındıklarında, bir simbiyoz hissine ait olan erken çocukluk dönemlerinin özne üzerinde hayat boyu, özneyi sürekli olarak yeniden ve yeniden ötekinin emre amade olmaması deneyimine karşı ayaklandırma yoluyla etkide bulunduğu yönündeki iddiaya varır. Buna uygun olarak bugün artık, yerleşik tanınma iliş-

7 Axel Honneth, "Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook", *Psyche* içinde, 55. Jg./8., Ağustos 2001, 2. 790-802

8 Axel Honneth, "Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse", Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* içinde, Frankfurt am Main, 2003, s. 138-161; Axel Honneth, "Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie", ed. Werner Bohleber/Sibylle Drews, *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart* içinde, Stuttgart, 2001, s. 238-245.

kilerine karşı ayaklanmanın, etkileşim eşinin bağımsızlığını reddetmek ve "her-şeye-gücü-yeten" (omnipotent) bir tavırla dünyaya hükmetmek yönündeki derin ihtiyaç sayesinde var olduğu noktasından yola çıkıyorum. O halde tanınma uğruna "mücadele"nin sürekliliğini, toplumsallaşması imkansız bir egonun gerçekleşmesi baskısından değil de, her öznenin, onu yeniden ve yeniden ötekinin kendisinden ayrımını inkâra götüren anti-sosyal bağımsızlık çabasından çıkarıyor olduğumu söylemek gerekir. Bu spekülatif tez için, Meadçi alternatife oranla daha fazla gerekçe sunmam gerektiği konusunda ikna olmuş olsam bile, bu tez elbette tanınma teorisi ile olan bağı bakımından da büyük bir sorun ortaya çıkarmaktadır: Öznenin anti-sosyal itkilerinin, yetersiz ya da mahrum bırakılmış tanınma hisleri söz konusu olduğunda kastettiğimiz ahlâki deneyimler ile nasıl bir araya getirileceği tamamıyla karanlıkta kalmaktadır.

Burada, geldiğim bu noktada, nasıl devam edeceğimi açıkçası bilemiyorum. Bir yanda nesneler teorisinden etkilenmiş olan spekülatif bakış açısı durmaktadır. Buna göre, tanınma için sürekli bir çatışma yetisi olgusu, son kertede, güvenli ve tehlikesiz, özgün bir simbiyoz durumunun yeniden üretimi için ötekinin "tanınmış" her türlü bağımsızlığı karşısında isyan etme ihtiyacında temellenebilir. Böyle bir tezin yardımıyla, yalnızca sevgi ilişkilerinde karşı tarafın ötekiliğinin zor kullanılarak inkâr edilmesi yönündeki bireysel eğilim açıklanmakla kalmaz,[9] aynı zamanda, tarihsel olarak yeniden geri dönen bir heves; yani sosyal tehlikeler karşısında, karşılıklı tanınmanın her türlü ihlalinden muaf olan homojen bir topluluk içinde bir sığmak arama hevesi de açıklanmış olur.[10]

9 Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main, 1999.

10 Axel Honneth, "Angst und Politik' – Stärken und Schwächen der Pathologiediagnose von Franz Neumann", ed. Mattias Iser/David Strecker, *Kritische Theorie der Politik. Franz Neumann – eine Bilanz* içinde, Baden-Baden: Nomos, 2002, s. 200-207

Ancak bu şekilde bir bakış, tanınma uğruna "mücadele"yi yeniden ve yeniden güdüleyen şeyin, ahlâki deneyimlerin belli bir türü olduğu yönündeki temel ve çok daha sağlam kanıya karşı gelmektedir. Alternatif bir tez oluşturan bu kanıya göre, karşılıklı tanınmanın yerleşik biçimlerini sorgulama eğilimi, tarihsel olarak beslenen bir hissiyattan; kişinin kendi kişiliğinin haksız biçimde başkalarınca belli yönleri bakımından tanınmaması hissiyatından ortaya çıkar. Birinci tezin öne sürülmesi durumunda, tanınma ilişkilerinin çatışmacı karakterine neden olan, antropolojik temelli bir ihtiyaç varsayılırken, buna karşılık alternatif ikinci tez, protesto ve isyana girişmek için öncelikle belli deneyimlerin dolaylı iletimine gereksinim duyan, insanın ahlâki bir yaralanabilirliğine başvurur. Öyle gözüküyor ki, bahsedilen ahlâki kırılganlığın ortaya çıkışı simbiyotik bir güven yaşantısı kaybı ile açıklansaydı, bu her iki birbiriyle çelişen düşünce tarzı arasında bir köprü ortaya çıkabilirdi. Bu tür varsayımlar ışığında bakıldığında, ötekinin emre-amade-olmayışının inkâr edilmesi yönündeki bireysel eğilim, bir madalyonun diğer yüzü gibi, kişinin kendi kişiliğinin asli unsurları açısından sosyal olarak tanınması yönündeki insani çıkarın ilkel olan diğer yüzünü oluştururdu.[11] Ana hatları çizilmiş olan bu düşünce çizgisini son bölümde bir kez daha ele almadan önce bir "tanınma" edimi dediğimizde, bundan genel olarak neyi anlamamız gerektiği sorusuna yönelmek istiyorum.

11 Martha Nussbaum bu doğrultuda düşünceler geliştirmiştir: Nussbaum, "Emotionen und der Ursprung der Moral", ed. Wolfgang Edelstein/ Gertrud Nunner-Winkler, *Moral İmsozialen Kontext*, Frankfurt am Main, 2000, s. 82-115.

II

Heidegren'e yanıtımda kendi çalışmalarımın bazı özgün motiflerini gözden geçirmekle yetinebiliyorken, Heikki Ikäheimo ve Arto Laitinen'in makaleleri beni zorlu bir sistematik meydan okumayla karşı karşıya bırakıyor. Her ne kadar son yıllarda politik etikteki değişimlerle araştırma literatürü sosyal tanınmaya dair soruları içine alacak şekilde genişlemiş olsa da, bugün teorik olarak "tanınma" olarak adlandırdığımız şeyin kavramsal çekirdeği üzerinde daha fazla çalışılmış değildir. Genellikle bu kavram Hegel'e rahatça sırt dayayarak belirsiz bir biçimde, bireysel öznelerin ya da sosyal grupların özelliklerinin belli bazıları üzerinden onaylandığı tavır ya da pratikler için kullanılmıştır. Bu arada yalnızca Kantçı "saygı" kavramına olan bağlantı karanlıkta kalmamakta, bunun yanı sıra her zamankinden daha fazla, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi farklı dillerde tanınma kavramlarının aralarındaki ilişkileri göremediğimiz farklı anlam unsurlarını kapsadığı da ortaya çıkmaktadır. Öyle gözükmektedir ki, Almancada kavram asli olarak olumlayıcı bir statünün verilmesiyle ilgili normatif koşulu betimlerken, İngilizce ve Fransızcada buna ek olarak bir de "yeniden tanıma" (*Wiedererkennen*) ya da "tanımlama" (*Identifizieren*) olarak epistemolojik bir anlamı da kapsar. Bu zorluğun üzerine, bir de kavramın yalın olarak saf bir öz-ilişkisel anlam kazandığı bir kullanım biçimi, yani her üç dilde de "itiraf" ya da "kabul etme" yönünde konuşma edimleri olarak kullanılıyor olması eklenir.[12] Son olarak, kavramın Hegelci kullanım biçimine rakip olarak, "tanınma"nın başka kişilerin yaşam ifadelerine karşı performatif bir tepki şeklinde iş gördüğü Wittgensteincı bir yorum yaklaşımı da işin içine girmiştir. Bu,

12 Krş. anahtar kavram "Recognition": Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Cambridge, Mass., 1992.

özellikle Stanley Cavell'in Hegel'e hiç başvurmayan[13] yazıları yoluyla, "acknowledgment"[14] kategorisinin analitik felsefe çevrelerinde dolaşıma girmesiyle olmuştur.

Bu kavramsal karmaşa ve yanıtlanmamış sorular kalabalığında, İkäheimo ve Laitinen'in bu sempozyuma sundukları her iki makale oldukça yardımcı çıkış yolları sağlamıştır. Her iki yazar da analitik bir keskinlikle, sevgi, hak ve değerverme olarak yaptığım üçlü ayrım sistematik bir anlam kazanacak şekilde, benim özgün önerilerimi Hegel'den bağımsız olarak formülleştirmek için yola koyulmuşlardır. Ancak bunu yaparken onların yorum önerileri temel bir yerde öylesine birbirinden farklı yollara sapıyor ki, bu iki yoldan herhangi birinde verimli bir karar vermeyi başaramadım. Eğer doğru anlıyorsam, her iki yazarın da paylaştığı ve birbirinden farklı yeniden formülleştirme çabalarının temelinde yatan dört öncül var: Birincisi, "tanınma"nm özgün kipinin, kelimenin Almanca anlamının merkeze aldığı şeyden oluştuğu öncülüdür. Bununla anlaşılması gereken öncelikle insan öznelerinin ya da gruplarının olumlayıcı özelliklerinin onaylanmasıdır ve yazarların her ikisi de, başka anlamlarla da sistematik bir bağ kurulabileceği seçeneğini dışlamazlar. İkincisi, Ikäheimo ve Laitinen'in tanınmanın eylem karakterini öne çıkarmak konusunda uzlaşıyor olduğudur: Bir tanıma edimi salt sözcüklerde ya da sembolik ifadelerde ortaya çıkamaz, çünkü tanınan özne için normatif bakımdan önem taşıyan inandırıcılığı sağlayan unsur, her şeyden önce bu sözcük ve ifadelere denk düşen davranış tarzlarıdır. Bu yüzden her iki yazar da tanımadan belli bir "tutum" (attitude) olarak söz etmeyi tercih eder. Bunların dışında üçüncü bir kanıyı daha paylaşırlar: Böylesi

13 Stanley Cavell, "Wissen und Anerkennen", *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Frankfurt am Main, 2002, s. 39-73.

14 Kabul etme.

tanınma edimleri, aslında amacı başka yönde olan bir eylemin bir yan ürünü olarak değil, tam tersine, bağımsız bir amacın ifadesi olarak anlaşılması gereken, sosyal dünyada kendine özgü bir fenomendir. İster mimiklerde, konuşma edimlerinde, ister kurumsal hükümlerde olsun, böyle ifadelerde ya da yargılarda yalnızca, eğer temel amaç burada herhangi bir biçimde başka bir kişi ya da grubun varoluşuna onaylayıcı biçimde yönelmişse, işte o zaman bir "tanıma" durumu söz konusudur. Bu kavramsal ön karar, örneğin kişinin etkileşime dayalı bir dizi farklı çıkarın peşinden zorunluluk sonucu gitmesine eşlik eden olumlayıcı tavırları bir "tanınma" biçimi olarak anlamayı dışlar. Eğer belli bir kişiyle düzenli olarak satranç oynama yönünde güçlü bir arzum varsa, bu durumda bunda büyük ihtimalle onun entelektüel yetilerine özel bir değer biçme dile gelir, ancak eylemimin öncelikli amacı burada ortaklaşa satranç oynamaya yönelmiştir. Ikäheimo ve Laitinen'in paylaştığı dördüncü bir öncül, daha önce söz etmiş olduğumuz kanıdan oluşmaktadır: "Tanınma", tam olarak üç alt-türü kapsayan bir tür kavramıdır (*Gattungsbegriff*): Sevgi, hukuki saygı ve değerverme "tutumları"nın her birisinde tek bir temel tavrın farklı nüansları ortaya çıkar ve bunları türsel olarak "tanınma" şeklinde kavrayabiliriz. Her iki yazar da analitik bir açıklık uğruna tüm çabalarıyla son kertede Hegel'e de aynı şekilde yöneldikleri için, benim kendi önerim ile yakaladıkları bu uyum çok da şaşırtıcı değildir. Yalnızca onların bu yeniden formülleştirme çabaları sayesinde, Hegel'in üçlü ayrımında, salt hermeneutik yönelimli geleneğin tahmin ettiğinden daha fazla düşünsel ikna gücünün saklı olduğu açığa çıkar.

Şimdiye kadar ortaya koymuş olduğum dört öncül, bugün kendi tanınma kavramımda nereden yola çıktığımı arzulanan tüm açıklığıyla dile getirmektedir: Tanınma, pratik tavırların üç biçiminin cinsi (*Genus*) olarak kavranmalıdır. Bu pratik tavırların her birinde karşı tarafın belirli bir onaylanışı yönündeki temel niyet yansır. Her iki makalenin asıl beni zorlayan

tarafı, bunların uzlaşımının bittiği ve birbirinden şiddetle ayrılan nüansların ortaya çıktığı noktadır. Bu nokta, tanınmayı daha çok atfedici mi (*attributiv*), yoksa alımlayıcı (*rezeptiv*) bir edim olarak mı anlamamız gerektiği sorusuyla saptanmıştır.[15] Ben kendi kavramsal çabalarımı henüz böyle bir alternatif bakış açısı altında hiç görmemiş olduğumdan, Ikäheimo ve Laitinen'in çözüm önerilerine geçmeden önce öncelikle kısaca her iki olanağı da soyut olarak ele almak istiyorum. Türsel bir durum olan "tanınma"yı nasıl uygun biçimde karakterize etmemiz gerektiği sorusunda, öyle gözüküyor ki, etkileşim eşiyle olan bilişsel ilişkiyi karşılayan iki alternatif önümüzde duruyor: Bu tür bir edimle gerçekleşen onaylamayı, ya sayesinde diğer özneye yeni, olumlayıcı bir özelliğin eşzamanlı olarak ayrıldığı bir atfetme kalıbına göre kavrayabiliriz, ya da bu edimi, bir kişinin zaten elde bulunan özelliğini yalnızca ikincil olarak bir şekilde güçlendirecek ya da kamuda açığa çıkaracak şekilde işleyen bir algı (*Wahrnehmung*) kalıbına göre anlayabiliriz. Birinci durumda "tanınma" başlığı altında anladığımız şey, söz konusu öznenin daha önce sahip olamadığı bir statüyü ona verir ya da ekler. Buna karşın ikinci durumda zaten bağımsız olarak var olan bir statünün belli bir tür algısı söz konusudur. Bu iki görme biçimi arasındaki farkları belirlemek için bir başka olanak, birinci durumda üreten, buna karşılık ikincisinde yeniden-üreten bir performanstan bahsetmektir. Bir kişinin ya da sosyal grubun sahip olduğu statü ya da olumlayıcı özellikler tanınma edimi yoluyla ya öncelikle üretilir, ya da belli bir biçimde yansıtılır.

İşte her iki yazarın argüman kurma yollarının birbirinden ayrıldığı yerin belirlendiği, ana hatlarını çizdiğimiz alternatif budur. Eğer doğru anlıyorsam, Laitinen algılama modelini benimsememi önerirken, Ikäheimo bana atfetme modelini takip

15 Krş. bununla ilgili olarak Patchen Markell'in aydınlatıcı makalesi: "The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully", *Constelleations* içinde, 7. Cilt, No. 4, 2000, s. 496-506.

etmeyi tavsiye etmektedir. Her şeye rağmen "algılama" (*Wahrnehmung*) burada tam anlamıyla doğru kelime değil, çünkü Laitinen, Joseph Raz ile bağlantı kurarak "responsive" bir "attitude"tan* bahsetmek için "tanınma"nın pratik niteliklerinin vurgulanması amacıyla bu kelimeyi tercih eder. Tanımada, insanların farklı bakımlardan öncel olarak sahip oldukları değerlendirmeye açık özelliklere doğru ya da uygun biçimde tepki veririz. Buna karşın Ikäheimo'nun tercih ettiği model böyle bir değer gerçekçiliğinin müdahalelerinden tamamen muaftır: Tanıyıcı bir davranışın her biçiminin türsel tarzının, başka birini, bir kişiyi ya da grubu, özgül yetilerle donanmış olarak kabul etmekte yattığını söylediğinde, kuşkusuz bir "atfetme" düşüncesine meyletmektedir. Hatta Ikäheimo'nun kendisi metninin bazı yerlerinde Laitinen'e olan karşıtlığını daha iyi vurgulamak için "atfetmek"ten bahseder. Böyle bir bakış açısının dezavantajını, bu dezavantajın atfetme modelinin temel eksikliğini de oluşturduğu bir noktada görüyorum: Eğer tanıyıcı tavırla başka bir özneye olumlayıcı özelliklerin yalnızca tahsis edilmesi gerekiyorsa, bu durumda böyle bir tahsisin doğruluğunu ya da uygunluğunu yargılamak için elimizde içsel ölçütler de yoktur. Söz konusu olan daha çok, tanınmanın çeşitlemelerinin oyun alanında sınır konmuyor olmasıdır, çünkü bir şey bir atfetme edimi ile ortaya çıkıyorsa, o zaman o şeyi bir kişinin yetisi ya da statüsü olarak görmek zorundayızdır. Bu noktada yalnızca, tanımanın meşruluğunun, onun ortaya çıkışındaki normatif nitelik ile belirlendiği yönündeki tez bir çıkış noktası sağlar gibi gözükür, ancak bu durumda da tanıma kavramı onu sosyolojik bir "labelling approach"tan** ayırması gereken tüm ahlâki imalarını yitirir.

İlk bakışta buna karşı olan, Laitinen tarafından savunulan alımlama modeli, diğer bir deyişle, yanıt modeli de çok

* Responsive: Karşılık verici. Attitude: Tutum. *-çn*

** Etiketlendiren bir yaklaşım. *-çn*

iyi bir alternatif oluşturmaz. Tanıyıcı davranışta bir kişi ya da bir grup kişinin değerlendirmeye açık özelliklerine "doğru" tepki verildiğini öne sürebilmek için, değerlerin nesnel varlığı bir şekilde varsayılmak zorundadır ve bu varsayım, o değerlerin oluşturulmuş olduğu yönündeki anlayışımız ile uyuşmaz. Laitinen böyle bir değer gerçekçiliğinin getirdiği zorlukların farkındadır, ama kendi çalışmasında bir çözüm yolu göstermek için hiçbir çaba sergilemez. Bir yandan, Laitinen'in, tanınmanın "gerekçeler imparatorluğu"nda ikamet ettirilmesi gerektiği yönündeki iddiası bana doğru gözüküyor. Çünkü aksi halde, bu ikamet sayesinde tanımanın ahlâki bir eylem olma karakteri farkında olmadan yitirilmiş olurdu. Bu yitimin nedeni şudur: Başka kişileri tanımamız, yalnızca bizim de ifade edebilmeye çalıştığımız gerekçelerce güdülenirse, ancak o zaman bir eylem olarak kavranabilir ve böylece geniş bir anlamda ahlâkın alanına ait olur. Hatta Laitinen'in bunun da ötesinde, bu tür gerekçeleri "değerlendirici" olarak betimleme önerisi, tanınma davranışında sürekli olarak bir kişinin (ya da grubun) değerini bildiriyor gibi gözüktüğümüz dikkate alınırsa, bana aydınlatıcı geliyor. Tanımada yükümlü olduğumuzun farkında olduğumuz ahlâki sınırlandırmalar, belli ölçüde kendi tanıyıcı davranışımızla kamusal olarak ifade ettiğimiz değerli özelliklerden kaynaklanır. Bunların bana doğru görünmekle birlikte, burada zorluğun ortaya çıktığı nokta, böyle değerlendirme yapan gerekçelerin statüsünün daha net biçimde belirlendiği noktadır. Burada, pratikte, bir değer gerçekçiliğine geri dönmekten başka hiçbir çıkış yolu yok gibi gözüküyor ve bu, kanılarımızın geri kalanının ontolojik arka planıyla uyuşmaz. Ancak bu talihsiz durum, bu tür değerlerin, karakterleri tarihsel değişimlere tabi olabilecek türden yaşam-öyküsel kesinlikleri ortaya koyması olanağına izin verdiğimizde değişir. Bu durumda, kişilere tanıyıcı davranışta "doğru" tepki vermek için onlarda (ya da gruplarda) al-

gılayabilmemiz gereken şey esnemeyen, nesnel değer özellikleri değil de, tarihsel olarak dönüştürülebilir değer özellikleri olur. Bu şekilde özetlenen tablonun, yine de başka unsurlarla tamamlanması gerekirdi ki, kısmen de olsa makul bir teori haline gelebilsin: Sosyal yaşam dünyasının bu durumda bir çeşit "ikinci doğa"ya göre anlaşılması gerekirdi ve bu "ikinci doğa"nın, öznelerin arka arkaya kişilerin değerli özelliklerini deneyimlemeyi öğrenecekleri şekilde içine alınarak toplumsallaştıkları bir ikinci doğa olması gerekirdi.[16] Bu anlamda, bu öğrenme sürecinin, onun içinde değerlendirmeye açık özelliklerin algısıyla birlikte, aynı zamanda bu algıya uygun davranış biçimlerini de edindiğimiz karmaşık bir süreç olarak kavranması gerekirdi. Bu davranış biçimlerinin özgüllüğünün, bizim doğal ben-merkezciliğimizin açıkça sınırlandırmalarında yatması gerekirdi: Sonuç olarak böylece, insani tanıma davranışını, toplumsallaşma sürecinde başka kişilerin değerinin gözden geçirilip gerekçeleriyle birbirine bağlandığı bir alışkanlıklar demeti olarak anlayabilirdik.

Ancak bu düşüncelerle, böyle ılımlı bir değer gerçekçiliğinin asıl güçlüğünü oluşturuyor gibi gözüken sorun henüz çözülmüş değildir. Bu ılımlı değer gerçekçiliği, başka insanlarda uygun biçimde tanıyabildiğimiz değerli özellikler söz konusu olduğunda, bu değerli özelliklerin yalnızca belli bir yaşam-dünyasının deneyim ufkunda gerçekliğe sahip oldukları anlamına gelir: Eğer bu özellikler başarıyla onların kültürlerinin içinde toplumsallaşırsa, bu yaşam dünyası üyeleri onları tıpkı başka kültürel özgüllüklerini bir zamanlar tartışmasız olgular olarak deneyimledikleri gibi, nesnel verili durumlar olarak algılamaya başlar. Böylece bu kavram çerçevesinde, tanınma kavramının normatif amaçlarıyla ilkece uyuşmaz bir görecilik tehlikesi ortaya çıkar, çünkü tanınma davranışının uygun-

16 John McDowell, *Zwei Arten von Naturalismus*, i.a., Sabina Lovibond, *Ethical Formation*, Cambridge, Mass. 2002, 1. Bölüm.

luğunun kendisi üzerinden ölçüleceği değerler, yalnızca tek bir kültür için normatif bir geçerlilik taşıyor gibi gözükmektedir. Bu yüzden yanıt modeline, diğer bir deyişle alımlama modeline eşlik eden görecilik, atfetme-modelinin göreciliğinden hiçbir şekilde farklı değildir. Her iki durumda da, tanıyıcı eylemin geçerliliği, ister tahsis etme, ister uygun tepkileri gösterme şeklinde olsun, söz konusu olan yaşam biçiminin normatif olarak verili olgularına bağlıdır. Laitinen'in savunduğu alımlama modeli, bu zorluktan kanımca yalnızca bu ılımlı değer gerçekçiliği sağlam bir gelişim kavramı ile donatılırsa kaçınabilir. Özünde bu, insan değer özelliklerinin kültürel dönüşümünde, içinde yaşanan tanıma-kültürünün tarih-üstü geçerliliği üzerine temellendirilmiş yargılara izin veren ve belirli bir yönü olan bir gelişimi ön koşul olarak varsaymak anlamına gelir. Böyle bir hipotezin günümüzün gelişim nosyonuna şüpheyle bakan atmosferinde nasıl bir meşruluk taşıma yükünü üstlendiği benim için açıktır. Ancak diğer yandan da, Laitinen eğer iyi gerekçelerle tamamıyla tarih-dışı bir değer gerçekçiliği ile kültürel bir değer göreciliği arasında bahtsız bir seçim yapmaktan kaçınmak istiyorsa, onun için böyle bir gelişim kavramı dışında bir alternatif göremiyorum.

Gelişim düşüncesi, şimdiye kadar ılımlı bir değer gerçekçiliği fikri üzerinden ortaya atmış olduğum resme, insan varlıklarının değerlendirmeye açık özelliklerinin giderek artan bir ayrımlanmasından yola çıkıldığı ölçüde dahil olur. Bu tez, şöyle ifade edilebilir: Tarihsel gelişimler silsilesinde toplumsallaşmamız sayesinde öznelerde algıladığımız ve buna uygun olarak tanıyabildiğimiz değerler bir artış gösterir. Ancak bu gelişim, kendisi uğruna tanıma davranışına bunca özenin gösterildiği niceliğin tamamında biriktiği gösterilirse normatif bir anlamdaki gelişim olarak anlaşılabilir. Değer artışı ile tanıyıcı davranışın amacı arasında içsel bir bağ olmalıdır. Aksi halde, tarihsel değişimlerin önceden varsayılan doğrultusunun hedef

noktası olarak neyi görmemiz gerektiği tamamen karanlıkta kalırdı. Bu teorik talep ile Ikäheimo ve Laitinen'in katkılarında da büyük bir yer kaplayan bir soruna temas etmiş oluruz: Bu, tanımanın hangi ölçüde insani yaşam pratiği için normatif bir anlam taşıması beklenen bir pratiği sergilediği sorusuyla ilgilidir. Hegel tarafından çoktan ortaya konan ve o zamandan beri hep yeni yorumlarla sunulan yanıt ise, tanımanın amacını, insanın özerkliği olarak işin içine sokar: Yalnızca kendisinin başkalarınca belli bir biçimde tanınmış olduğunun bilincinde olan kişi, kelimenin tam anlamıyla "özgür" olarak tanımlanabilecek şekilde kendi kendisiyle akla dayalı ilişki kurabilir. Laitinen, makalesinin son kısmında bu tezin farklı güçlü okuma biçimleri arasında ayrım yapılması gerektiğini açıklığa kavuşturur: Tanınmanın insan öznelerinin kişi-olmaları için kurucu rolünden doğrudan ya da dolaylı bir anlamda bahsedebiliriz. Bahsetme biçimimiz, ilgili özelliklerin tanıma ile ilk kez mi üretildiğine, yoksa potansiyelken aktüelize mi edildiğine göre değişir. Her iki durumda da tanıyıcı tavırlar, özerk öz-belirleme yetisine egemen olan bir kişi olmanın zorunlu bir ön koşulunu ortaya koyar. Ama yalnızca birinci durumda tanıma yalnızca zorunlu değil, aynı zamanda yeterli bir koşuldur, çünkü özne, söz konusu yetileri tanıyıcı edimlerle ilk kez elde eder. Buna karşın, ikinci durumda söz konusu yetiler tanınma edimleri yoluyla sonradan belli ölçüde aktüalize edilmek için potansiyeller olarak zaten elde bulunmalıdır.

Bu yararlı ayrıma göre açıktır ki, yalnızca atfetme modeli tanımanın kurucu anlamından doğrudan doğruya bahsetmeye izin verir: Eğer tanıyıcı tutum bir atfetme olarak anlaşılırsa, bu durumda insan öznelerinin bununla ilgili özellikler üzerinden özerk kişiler olması yönündeki zorunlu ve yeterli koşulu sağlar. Buna karşı benim Laitinen ile birlikte savunacağım yanıt-modeli, böyle kurucu bir anlamdan olsa olsa dolaylı biçimde bahsetme olanağını sunmaktadır. Bu modele göre, öznelerin

öncel olarak zaten "sahip oldukları" değerlendirmeye açık özellikler, bu durumda, tanıyıcı tepkilerle aktüel yetilere dönüşecek olan potansiyeller olarak kavranır. Her şeye rağmen, bu inceltilmiş teze, tanınma kavramı ile potansiyellikten aktüelliğe doğru gerçekleşen bu dönüşümü nasıl düşünmemiz gerektiğini açıklayan ek bir ön kabul daha gereklidir: Burada Laitinen, kendi potansiyel yetilerimiz üzerinde, ancak kendimizi onlarla tam anlamıyla "özdeşleştirmeyi" başardığımızda egemenliğimiz olabileceği düşüncesine başvurur. Bu düşünceyle birlikte Laitinen'in ortaya koyduğu açıklama bana son derece yerinde gözükmektedir. Bu açıklamayla yanıt-modeli, tanınmanın kurucu bir rolünün olduğu yönündeki görüş ile uyuşur hale gelmektedir. Kendi tanıyıcı tavırlarımız içinde, insan öznelerinin yaşam dünyamızın ölçütlerine göre zaten öncel olarak sahip oldukları değerlendirmeye açık özelliklere uygun biçimde tepki vermiş oluruz. Bu insan özneleri de ancak tanınma sayesinde bu özelliklerini kendi kendileriyle aynı zamanda özdeşleştirebiliyorlarsa gerçek olarak pratik ederler. Her ne kadar Laitinen'in kendi teorik kaynaklarına dair daha fazla bilgi sağlamıyorsa da, "özdeşleştirme" kavramı için Harry Frankfurt Pate'in kişi kavramından yararlanmış gibi gözüküyor: Pate'e göre kişiyi yalnızca kendisini kendi arzu ve yetilerinin tamamıyla "tüm kalbiyle" özdeşleştirebiliyorsa, güçlü anlamıyla "özerk" olarak kavrayabiliriz.[17] Pate'in söylediğinin de ötesine geçerek şunu demeliyiz ki, bu özdeşleştirme, başkaları yoluyla bir tanınma ön koşuluna bağlıdır: Kendi kültürümün normatif varsayımları sayesinde özne olarak bana karşılık gelen yetileri, yalnızca kendi etkileşim eşlerimin tanıma davranışlarında değerli olarak desteklendiği zaman

17 Harry Frankfurt, "Autonomie, Nötigung und Liebe", *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin, 2001, s. 166-183; "Die Notwendigkeit von Idealen", *age.*, s. 156-165; "Vom Sorgen oder: Woraus uns liegt", *age.*, s. 201-231.

gerçekten onaylayabilirim. Bu anlamda, böyle bir açıklama modeli, tanınmaya dair salt bir inşacılık (*Konstruktivismus*) anlayışı ile salt bir temsilcilik (*Repräsentationalismus*) anlayışı arasında orta yolu bulan bir konumu ortaya koyar: Kendi tanıma davranışımızda, yalnızca ilgili öznenin değerlendirmeye açık özelliklerinde neyin zaten var olduğunu ifşa ederiz. Öte yandan, bu özne de gerçek bir özerklik durumuna ilkin bizim tepkilerimizle ulaşır, çünkü o artık kendini kendi yetileriyle aynı zamanda özdeşleştirebiliyordur.

Tanıma davranışının insani yaşam pratiği için normatif olarak kendisi uğruna anlam taşıdığı amacı böylece açıklığa kavuşturduktan sonra, ılımlı değer gerçekçiliği bağlamında savunmak zorunda olduğuma inandığım gelişim fikrine geri dönmek istiyorum. Eğer insani değer özelliklerinin değişebilirliği iddiasından normalde ortaya çıkacak olan görecilikten kaçınmak gerekiyorsa, böyle bir kavram bana vazgeçilmez görünüyor. Tarihsel olarak ortaya çıkan her değer yükleminin aynı derecede normatif geçerliliğe sahip olduğu yönündeki bu göreci sonuç, yalnızca böyle değişimlerin arzu edilen yönü bu değer yüklemlerinin yargılanması için elimize tarih-ötesi ölçütler verdiğinde kaçmılabilir hale gelir. Tarihsel olarak temele koyabileceğimiz bu doğrultu indeksi, yani gelişim üzerine bizi bilgilendirecek olan şey, daha önce söylediklerimiz ışığında, insanın yaşamının karşılıklı tanıma pratiğinin temelinde yatan amaçtır: Desteklenmesi insan öznelerinin tanıma davranışındaki özerklik yetisini güçlendiren her yeni değer özelliği, kültürel dönüşümlerin tarihsel sürecinde ilerleyici bir adım olarak görülmelidir. Bu düşünce, elbette bu tür bir gevşek formülleştirmeyle insan öznelerinin değerlendirme yapan algısında bir gelişim var olduğu iddiasına bağlı olarak ortaya çıkan çok boyutlu sorunları aydınlığa kavuşturuyor değil. Ama bu düşünce yine de kültürel dönüşümde böyle bir yön bulmaya çalıştığımızda dikkat etmemiz gereken ölçütleri kullanı-

mımıza sunuyor. Nancy Fraser ile tartışmamda[18] bu ölçütleri, bireysellikte ve sosyal içerilmedeki artma olarak netleştirdim. Bu iki ölçüt birlikte alındığında sosyal tanıma davranışında bir ileri adımı işaret etmektedir. Bu ilk düşüncelerin yardımıyla, farklı tanınma türlerinin birbirinden ayırt edilmesinin tarihdışı olarak verili bir şey şeklinde değil, tersine, yönlendirilmiş bir dönüşümün sonucu olarak anlamamız gerektiğini göstermek istedim. Böylece Ikäheimo ve Laitinen'in katkılarının beni yüzleştirdiği başka bir sorunla daha temas etmiş olduk. Tüm farklılıklarına rağmen gerek Ikäheimo gerekse Laitinen, her ikisi de, sevgi, hak ve değer-verme olarak adlandırılan üç tanınma türünün, ontolojik ya da antropolojik, ama her halükarda tarih-dışı ayrımları dile getirdiği yönündeki kanıyı savunmaktadırlar.

Elbette her iki yazarın da bu tez için gündeme getirdikleri gerekçelerden her biri, farklı tanınma modellerini savundukları için son derece farklı türdedir. Kendi atfetme modeli çerçevesinde Ikämeino'nun önerdiği analitik şemada, tanıyıcı davranıştaki tür farkları, insan kişiliklerinin boyutlarını biçimsel olarak sunan mantıksal olanaklar üzerinden ölçüye vuruluyor gibi gözükür: Aslında bir yandan "useful practice"ten konuşurken diğer yandan üç boyuttan, yani tekillik, özerklik ve özgüllükten bahsederek, pratikte Hegel'e yönelir. Bu boyutların, mantıksal nedenlerle insan öznelerine ilkece bir değer olarak atfedebilmemiz gereken üç farklı özellik ile paralel kılınmasından, Ikämeino'nun olanaklı tanınma biçimlerinin alanını açığa çıkarmak istediği o iddialı tabela ortaya çıkar. "Sevgi"de etkileşim eşinin "tekilliği" tanınır ve böylece o kişiye, onun esenliğinin bir değer ortaya koyduğu bir kişi statüsü tahsis edilir. "Hukuk"ta, ötekinin "özerkliği" tanınır ve böylece ona belli eylemleri gerçekleştirmeye yetkili ("entitled") kılındığı

18 Axel Honneth, "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", *age*.

bir kişi statüsü verilir. Sonuncu olarak, "değer-verme"de diğer özne kendi "özgüllüğünde" tanınır ve böylece üçüncü bir şey için değerli olan bir kişinin statüsüyle donatılır. Özellikle Ikämeino'nun kendi şeması üzerinden, farklı değişkenleri birbiri arasında melez olarak ilişkilendirme yoluyla ortaya koyduğu düşünceleri faydalı buluyorum: Böylece söz konusu tahsis etmelerin, benim özgün tasarımda olduğundan çok daha oynak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde, bir çocuğa karşı ilgimizi, onu hukuki-olmayan haklar yoluyla kendi özerkliği bakımından onaylamakla sık sık gösterebiliriz, ya da kişilere, kendi başlarına ve tekil olarak korudukları biçimsel haklar verebiliriz. Böyle genişletmeleri her ne kadar anlamlı bulsam da, bu merkezi tahsisleri sosyal-ontolojik bir verilmişlik olarak mı, yoksa tarihsel bir olgu olarak mı görmemiz gerektiği sorusu elbette gündemde kalır. Sevginin ilk olarak modern çağda faydacı beklentilerden kopartılıp bağımsız hale geldiği ve hukuki hakların uzun süre sosyal değer-verme ile iç içe geçmiş olduğu olgusu, ikinci yanıt yönünde konuşmanın daha makul olduğunu gösteriyor. Ama yalnızca Ikäheimo değil, Laitinen de tanıyıcı davranışın temel tiplerini tarihten yoksun biçimde öne sürmeyi tercih ediyor. Laitinen'de bu strateji değer gerçekçiliği ile birbirine bağlı ve belli ki bu değer gerçekçiliğini benden farklı olarak ontolojik biçimde anlamak istiyor.

Kabul etmek gerekir ki, Laitinen'in makalesinin başında kişilerin değerlendirmeye açık özelliklerini ontolojik olarak anlamamız gerekip gerekmediği sorusunun ucu henüz açıktır, ama argümanının ileri kısımlarında, bunları tam da ontolojik olarak anlamak gerektiği kanısına sahip olduğu açıkça anlaşılır. Böyle değer özelliklerinin yalnızca yaşam-dünyasal "gerçekliği"nden bahsederek önerdiğim çıkış yoluna, öyle gözüküyor ki, girmek istememektedir. Bu yüzden de, tanınmanın hangi türlerinin birbirinden ayrılması gerektiği yönündeki soruyu, insanlara ilkece karşılık gelebilen farklı değerlere

yaptığı gönderme ile yanıtlar. Laitinen tıpkı Ikäheimo gibi kavramsal olarak Hegel'e yöneldiği için onun da bu arada bir üçlü ayrıma ulaşması şaşırtıcı değildir: İnsan özneleri iyi gerekçelerle tanınabilirler, çünkü ya tıpkı diğer herkes gibi aynı itibara sahiptirler ve göz alıcı yetileri pratik etmektedirler, ya da başkaları için bireysel bir anlama sahiptirler. Daha önce Laitinen'in yaptığı potansiyellik ve aktüellik ayrımı üzerine söylediklerimin ışığında şimdi, bu üç değeri Laitinen'in yaklaşımı içinde kalırsak insan varlığının, nesnel, zaman-dışı potansiyelleri olarak anlamamız gerektiği ortaya çıkmış oluyor. Laitinen'e göre böylece, özneler, hukuki saygıya, sevgiye ve değer-vermeye karşılık düşen tanıma tepkileri yoluyla, potansiyel olarak tüm tarihsel dönüşümlerden bağımsız biçimde sahip oldukları üç değer özelliği ile kendilerini özdeşleştirme durumuna getirirler. Böylesine güçlü, insanın sınırlı sayıdaki aktüalize edilebilecek özelliğinden yola çıkan bir değer gerçekçiliği ile hâlihazırda dile getirdiğim nedenler dolayı uzlaşmıyorum: Bu yaklaşımla yalnızca tüm değer özelliklerinin sosyal olarak kurulabilirliğinden vazgeçilmekle kalınmayıp, aynı zamanda ilkece yeni değerlerin ortaya çıkma olanağı da ihmal edilmiş oluyor.[19] "Gerekçeler alanı" da benim yorumuma göre yine tarihsel olarak dönüşen bir alanı meydana getirir; kendi tanıma davranışımızda akılcı biçimde tepki verebildiğimiz, insanların değerlendirmeye açık özellikleri, yaşam-dünyamızm kültürel dönüşümleriyle birlikte karakteri biz farkına varmadan değişen etik kesinlikleri oluşturur. Bunun üzerine bir de, etik bilgimizdeki bu değişimlerin daha fazla bir bireysellik ve içerilme yönünde gerçekleşiyor olduğuna dair ön kabulde bulunursak, bu durumda Ikämeino ve Laitinen'in birlikte öne sürdükleri üç tanınma biçimi, tarihsel bir öğrenme sürecinin sonucu olarak kavranabilir: Modern uygarlığın çocukları olarak kendi yaşam dünyamızda, insan öznelerinde üç potansiyel

19 Krş. Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main, 1997.

değer özelliğini algılamayı öğrenmiş durumdayız. Bu değer özelliklerine, onlara karşılık gelen tanıma davranışıyla ilişkimizin tarzına göre uygun tepki verebiliyoruz. Böylesi tanıma edimlerinde yaptığımız şey, toplumsallaşma sürecinde edinmiş olduğumuz bir bilginin kamusal olarak açığa çıkarılması karakterine sahiptir.

III

Ikäheimo ve Laitinen'in sistematik önerilerine karşılık olarak öne sürdüğüm düşüncelerde, aslolan, tanınma kavramının uygun bir biçimde anlaşılması sorunuydu. Bir atfetme-modeli ile bir alımlama-modeli arasında karar verme durumu karşısında, ılımlı bir değer gerçekçiliğinin yolunu seçtim: "Tanınma" kavramı altında yaşam-dünyamızın ikinci doğasıyla bütünleştiğimiz ölçüde, insan öznelerinde algılamayı öğrenmiş olduğumuz değer özelliklerine akılcı biçimde yanıt verdiğimiz bir tepki davranışını anlamalıyız. Yine de bu formülleştirme, neden bu şekilde kavranan "tanınma" kavramının bir şekilde ahlâki bir eylemi betimlediğini yeterince açıkça bize bildirmez. Elbette şimdi burada değerlendirici gerekçelerle iletilen bir eylemi ele alıyoruz, ama bu, tek başına burada ahlâki bir edimin söz konusu olmak zorunda olduğunu göstermez. Burada kastedilen bağlam, Kant'a bağlı kalarak "bir değerin" her "tasarımının" "bizi, eylemimize bir sınır koymaya mecbur ettiği ve bu sınırın, kişinin öz-sevgisini sekteye uğrattığı"[20] öne sürüldüğü zaman ilk olarak gün ışığına çıkar. Sevilen bir nesnenin değerinin, ona karşılık düşen değere uygun biçimde ona davranma gerekçelerini kendisiyle birlikte bize sunduğunu söylediğinde, Joseph Raz da buna benzer bir düşünceyi, göz önünde bulundurur.[21] Bu düşüncelerin sonucunda, tanı-

20 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1963, s. 19.

21 Joseph Raz, *Value, Respect and Attachment*, Cambridge/U.K., 2001.

ma davranışının kendisini başka kişilerin değerince belirlenmeye bıraktığı için ahlâki bir eylemi ortaya koymak zorunda olduğu açıklığa kavuşur. Tanıma davranışının yönünü belirleyen şey kişinin kendi amaçları değil, öteki kişinin değerlendirmeye açık özellikleridir. Fakat durum buysa, o zaman insan öznelerinin ne kadar tanıyıcı değeri varsa, ahlâki eylemler arasında da o ölçüde ayrım yapabilmemiz gerekir. Bu yüzden bazı yeni makalelerde, yaşam-dünyamızdaki ayrım kazanmış tanınma biçimlerine karşılık düşmesi gereken üç ahlâk kaynağını birbirinden ayırt etme noktasına vardım.[22] Bu anlamda önerim, kendi etiğinde benzer şekilde ahlâkın üç kaynağını ayırt eden Arnold Geglen'in yaklaşımı ile yalnızca dış izlenim bakımından örtüşmektedir: Heidegren'in öne sürdüğünün tersine, kendi düşüncelerimde antropolojik işlev gereksinimlerinden yola çıkmak yerine, kendilerini bir öğrenme sürecinin sonucunda ayırt etmiş insan kişilerinin değer boyutlarından yola çıkıyorum.

Böylece, bu düşüncelerle, Antti Kauppinen'in makalesinin merkezinde duran konuya doğru da yola çıkmış bulundum. Tarihsel olarak temellendirilmiş olan üç tanınma biçimi ayrımından ahlâk felsefesine dair çıkarsamak istediğim sonuçlara yaptığım gönderme, bir kez daha tüm çabalarımın amacını açıklığa kavuşturmakta: Benim için aslolan, tanınma kavramının yardımıyla bir toplum eleştirisi girişiminin kurulabileceği normatif temelleri elde etmektir. Kauppinen'in bu amaçla benim çalışmama yönelttiği keskin düşünceler, çalışmamın daha fazla açıklık kazanmasına yardım etmeye oldukça uygun olmuştur. Toplum eleştirisinin görülmez alanını düzenlediği birkaç sayfa bile bana kendi teorik çıkış noktamın tam olarak saptanmasını sağlar. Evrensel ilkeler bakımından toplumsal ilişkilerin bir eleştirisini "dışarıdan" gerçekleştirmeye

22 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 2000, II. Kısım (Moral und Anerkennung).

çalışan yaklaşımlardan farklı olarak, "içkinci" (*internalistisch*) bir eleştiri sürecini tercih ediyorum. Bu, eleştirel yargılamanın, eleştiriye muhatap olanların halihazırda zaten paylaştığı normatif kanılardan alınması gerektiği anlamına gelir. Böylesi içkin bir eleştirinin avantajını, Kauppinen haklı olarak onun, salt varsayımsal bir evrenselliğin tehlikeleri karşısında güvencede olduğu ve daha yüksek bir motivasyon gücüne sahip bulunduğu olgusunda görür. Eleştirilen toplumda temeldeki normlar zaten bir biçimde kabul edilmiş oldukları için, eleştiriye muhatap olanların, onları sahiplenme konusundaki hevesinin de daha büyük olması beklenir. Yine de, normların "herhangi bir biçimde" paylaşılmış olması gerektiğine dair gözden kaçan ek önermede bu eleştiri modelini de bir kez daha iki alt-türe bölmenin gerektiği yönünde bir ima saklanmaktadır: İçsel ölçütler eğer açık bir karaktere sahipse, diğer bir deyişle, o toplumda kamusal olarak ifade ediliyorlarsa, Kauppinen öncelikle bir "simple internal critique"ten* bahseder, çünkü bu tür bir eleştiride onun ihtiyacı olan şey, açık olan bu normların, onlardan sapma gösteren pratiklerle yüzleştirilmesidir. Buna karşın, eğer içsel ölçütlerin "örtük" bir anlama sahip olduğu düşünülüyorsa, bu durumda işler karmaşıklaşır ve bu defa, "simple" değil de, Kauppinen'in "reconstructive" olarak adlandırdığı bir "internal critique"e ihtiyaç duyulur. Bunun nedeni ise, eleştirinin temelinde bulunması gereken normların örtük ölçütler olarak deşifre edilebilmesi için, var olan sosyal pratiğin anlam ağı içinden öncelikle yorumsal biçimde bir "yeniden inşa"ya (*Rekonstruktion*) tabi tutulması gereğidir.

Bu alt-ayrım da Kauppinen'e elbette toplum eleştirisinin olanaklı biçimlerinin bulunduğu tüm bir alanı açığa çıkartmak için yeterli gelmez. İçsel eleştirinin "yalın" biçimini bir kez daha iki alt-türe ayırmakla kalmaz; onun "yeniden-inşacı" biçimini de iki farklı çeşitleme olarak sunar: Bir eleştiri

---

* Yalın içkin eleştiri. –*çn*

"zayıf" talepler koyuyorsa, örtük olarak pratik edilen normlar onun için yalnızca olumsal ve tikel bir karaktere sahipken, eğer bir eleştiri "güçlü" amaçlara yöneliyorsa, o zaman bu tür örtük normların evrensel zorunluluğunu da gösterebilmek zorundadır. Kauppinen bu alt-ayrımı öne sürdükten sonra, kendi ayrımlarını neden böylesine ileri götürmek zorunda kaldığı da açıklık kazanır: Habermas'ın olduğu kadar, benim de "yeniden-inşacı" eleştirinin güçlü çeşitlemesine denk düşen bir toplum eleştirisi biçimini gerçekleştirdiğim kanısındadır. Buna uygun olarak makalesinin ana bölümünü, benim tanınma teorimin gerçekten de böylesi bir eleştirinin geniş kapsamlı amaçlarını karşılayabilecek durumda olup olmadığı sorusuna adar. Kauppinen'in keskin sınıflamasının getirdiği sonuçla uzlaştığıma göre, onun sorgusunun getirdiği güçlükle de yüzleşmeliyim. Aslında, şimdiye kadar sunulmuş olan tanınma kavramının ne ölçüde "yeniden-inşacı" olması ve bir toplumun örtük normlarının evrensel içeriğinde temellenen bir eleştiri biçimini olanaklı kılması gerektiği tamamıyla açık değildir.

Kauppinen'in sınıflandırma önerisi ne ölçüde ikna ediciyse, tanınma kavramımın eleştirel hedefini ele aldığı analiz de en az onun kadar sağlamdır. Bu hedefin çıkış noktasını oluşturan, Heidegren'e olan yanıtımda yeniden dile getirmiş olduğum antropolojik öncüldür: Hegel'i izleyerek, insanların tanınma deneyimine belli bir nedenle ihtiyacı olduğundan ve bu nedenin, kendilerini kendi yetileri ve potansiyelleriyle, onların kişiliklerinin zoraki olmayan, özgür biçimde gerçekleşmesini sağlayacak belli bir biçimde ilişkilenebilmek olduğundan yola çıkıyorum. Laitinen'den öğrendiklerimin ışığında, şimdi belki de sosyal tanınmanın, öznelerin kendilerini kendi değerli özellikleri ile özdeşleştirebildikleri ve böylece gerçek özerkliğe ulaşabildikleri zorunlu koşulu sunduğunu söylemem gerekir. Aradan geçen zamanda tanınma biçimlerinin kendisine

temel olduğu tarihsel değişebilirliği çok daha güçlü vurgulamaya başlamış olduğum olgusu, bu öncüllerin antropolojik karakterinde hiçbir şeyi değiştirmez. Bu karakter, biçimleri ve yapıları tarihsel dönüşümler silsilesi içinde ne kadar ayrımlanırsa ayrımlansın, insanın tanınma deneyimine olan değişmez bağlılığı açısından aynı kalır. Kauppinen'in benim antropolojik yola çıkış öncüllerimin bağlamında ele aldığı düşüncelerde benim için belirleyici olan, tanınma normlarının "içsel" karakteri bakımından getirdiği öneridir: Robert Brandom'a bağlayarak yaptığı öneri, tanınma normlarım açık olarak bilinmeyen, tersine yalnızca örtük olarak kendilerine hâkim olunan genelleştirilmiş davranış beklentileri olarak kavramamız gereğidir. Böylece yalnızca beklentilerimizin hayal kırıklığına uğradığı anlarda bizim eylemimizi bir "knowing how" biçiminde düzenleyen normların bir bilincine ulaşırız. Eylemin kesintiye uğraması, gizli arka plan kanılarının, durumun anlaşılması için vazgeçilmez olan kısmını açığa çıkarmaya bizi zorlar. Daha önce tanınma davranışının yaşam-öyküsel temeli üzerine geliştirmiş olduğum düşüncelerle bu öneriyi birlikte tutarlı olarak sahiplenmekte güçlük görmüyorum: Tanınma normlarını eğer değerlendirici bir bilmenin bize kazandırdığı unsurlar silsilesi içinde hâkim olmayı öğrendiğimiz tepki kalıpları olarak kavrarsak, o zaman burada, hiçbir zaman kurallar biçimine sokarak tam anlamıyla ifade edemeyeceğimiz bir "knowing how" durumu söz konusudur.

Bu kavramsal saptamalarla açıklanan öncelikle yalnızca, tanınma kavramı ele alındığında neden Kauppinen'in "yeniden-inşacı" olarak adlandırdığı türden bir toplum eleştirisinin söz konusu olduğudur: Eleştiri, ilkin ancak bir yeniden-inşa biçiminde açık kılınması gereken tanınma normları üzerinde yükselir, çünkü bu normların geçerliliği, örtük bir bilme karakterine sahiptir. Ancak bunu söylemekle, henüz tanınma kavramının Kauppinen'in yeniden-inşacı eleştirinin güçlü

versiyonuna atfettiği iddialı ödevleri de yerine getirebileceği gösterilmiş olmaz. Çünkü bunu göstermek için, yeniden inşa edilmiş olan tanınma normlarının hiçbirinin salt olumsal bir doğaya sahip olmadığı, tersine, evrensel bir içeriğe sahip olduğunun kanıtı gerekir. İşte burada Kauppinen'in benim önerime yönelttiği en zorlu sorular başlar: Muhatap aldıklarının öz-anlayışıyla bağlantı kurmaya çalışan bir eleştiri için bir toplumun örtük tanınma normlarının ne ölçüde evrensel bir temel verebileceği konusunda, Kauppinen'in çekinceleri var.

Yanıtımda, Kauppinen'in "öncelik sorunu" başlığı altında ele aldığı soruları atlamak istiyorum. Bugün tarihsel, sosyolojik ve psikolojik literatürün kullanımı yardımıyla, tanınmanın muhatabı kişilerin bakış açısından yola çıkarak, normatif tanınma sorunlarının onların diğer ahlâki ihtiyaçları karşısında bir öncelik taşıdığını göstermek bana hiç de zor gözükmüyor. Üstelik bunun dışında bir dizi yeni metinde böyle bir önceliğin açıklayıcı kanıtını öne sürmeye çalıştım.[23] Benim için asıl büyük zorluk, Kauppinen'in tanınma normlarının benim eleştirel taleplerim için evrensel bir meşruluğun yeterince güçlü bir temelini sağlayacağı konusunda şüpheye düştüğü noktada ortaya çıkıyor. Kauppinen için bu bağlamda ortaya çıkan ilk problem, burada da tekrar etmiş olduğum şu iddiadan kaynaklanır: Tanıyıcı davranış, özerkliğe ya da kendini gerçekleştirmeye hizmet eder. Seçilen bu formülleştirme şekli, özerklik ya da kendini gerçekleştirmenin ahlâki olarak en yüksek değerin belirleyici konumuna sahipken, tanınmaya burada yalnızca araçsal bir değerin karşılık geldiği izlenimini yaratır. "Kültürel tikelcilik" (*Partikularismus*) itirazını ele almadan önce, kısaca başkalarınca da ortaya atılmış olan "araçsalcılık" (*Instrumentalismus*) suçlamasına değinmek istiyorum.

Araçsalcılık şüphesinin uyanmasının nedeni, sosyal tanın-

23 Axel Honneth, "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", *age.*

mayı, kişilerin bireysel özerkliğinin zorunlu bir koşulu olarak görüyor olmamda yatıyor. Ancak yine de, tamamlayıcı bir şekilde, böyle bir tanıma ediminin aynı zamanda öznelerin değer özelliklerine ahlâki olarak uygun bir tepkiyi sergilediği de saptanırsa, iddamın karakterinde gözden kaçmış olan can alıcı bir şey öne çıkar, çünkü ilk başta yalnızca bir "koşul" olan, şimdi ahlâki ya da etik olarak arz edilmiş bir şeyin yerine getirilmesine dönüşme yoluyla salt araçsal anlamını yitirir. Kant'ın "saygı" (*Achtung*) kavramıyla hem bir koşul, hem de bir ödevi adlandırmasındaki durum, "tanınma" kavramı için de geçerli olmalı ve bu kavram her iki unsuru da sunmalıdır: Tanıma edimi, bu edimin içinde insan öznelerinin potansiyel değer özelliklerine karşılık veriliyor olması yoluyla, onların özerklik gelişimlerinin koşuludur.[24] Bu anlamda Kauppinen'den yola çıkarak "tanınma"dan, birincil amaç olan "kendini gerçekleştirme"ye karşı salt ikincil bir amaç olarak bahsetmek yanlıştır. Daha çok şunu demek gerekir: Zaten bireyin özerkliği ancak uygun tanınma tepkileriyle kendi tamamına erebilir. Demek ki, burada birinci ile ikinci arasında bir ayrım yapmaya çalışmak hiç yerinde değil.

Bu düşüncelerle, hâlihazırda Kauppinen'in iki çözüm alternatifi arasında yaptığı ayrım açısından bakarsak "foundationalist possibility"* olarak adlandırdığı çözüm yaklaşımının çerçevesi içinde hareket ediyorum. Aslına bakılırsa, özerkliği ya da kendini gerçekleştirmeyi, insansal yaşam biçimimizin kapsamlı telosu olarak anlamamız ve işe koyulan içkin bir eleştirinin, bu telosun yönlendirmesiyle hareket etmesi gerektiği noktasından yola çıkıyorum. Böyle evrenselci bir yaklaşımın, içkin bir eleştiri düşüncesi ile nasıl bir araya ge-

24 Krş. bununla ilgili olarak benim yanıtım: Ed. Chriptop Halbig/Michael Quante, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, 2003.

* Köktenci olanak. –*çn*

tirileceğini anlamak için iki noktanın daha netleştirilmesi gerekiyor. "Özerklik"ten ya da "kendini gerçekleştirme"den ben sürekli olarak mümkün olan en tarafsız anlamda bahsetmek istedim. Bu tarafsız anlama göre, her insan öznesinin, kendi arzu ve niyetlerini özgürce belirleyebilme ve gerçekleştirebilme konusunda bir çıkara sahip olduğunu varsayıyoruz. Benim kavrayışıma göre bu amaç belirlenimine mutlaka belli iyi-yaşam tasarımlarına ait kültüre-özgü saptamalar ya da kültürel olarak öne çıkan karakteristik özellikler eşlik etmez. Tam tersine, "özerkliğin" ya da "kendini gerçekleştirme"nin biçimsel bir kavramından, her şeyden önce daha çok, kültürel tarzlarda böyle zorlama içermeyen bir öz-ilişkinin kendisine yöneldiği amacın tarihsel olarak sayesinde gerçekleştirildiği farkların öne çıkmasına izin vermesi beklenir. İşte şimdi burada daha önce Laitinen'e karşı ortaya attığım iddianın da sırası gelmiş oluyor: Bu, insan öznelerinin dönüşmekte olan değer özelliklerinin, bireysel özerkliğin kendine özgü tarzının görülmesi gerektiği yer olduğu iddiasıdır. Elbette bu düşünce çizgisi henüz örtük tanınma normlarından yola koyulan bir toplum eleştirisinin böylelikle neden evrensel ya da zorunlu bir karaktere sahip olan normatif bir şeye dayanmak zorunda olduğu sorusuna meşru bir yanıt vermez, çünkü söz konusu normlara uyulması, bireysel özerkliğin yalnızca geçerlilikleri tikel bir kültürle sınırlı olan bir biçimini destekler ve bu, söz konusu normlarda aşkın geçerliliğin her türlüsü noksan kalıyor gibi gözükecek şekilde gerçekleşir. Kauppinen'in haklı olarak tahmin ettiği gibi, bu güç durumdan bir gelişim kavramına borçlanmadan çıkamıyorum: Mevcut ve egemen olan tanınma normlarının görece değil de, evrensel geçerliliğe sahip olduğunu gösterebilmek için, geride kalmış olan tanınma düzenlerinin hepsi karşısındaki normatif üstünlüğü iddia edilebilmelidir. Böyle bir gelişim modelini, temelinde savunulabilir gördüğüm teorik öncüllere, Ikäheimo ve Laitinen'le olan tar-

tışmamda odaklanmıştım. Yalnızca şunu da eklemek isterim ki, kanımca Kauppinen'in McDowell ile birlikte savundukları hermeneutik karşı-program da zayıf da olsa bir gelişim kavramına başvurmadan yürütülemez.[25]

Kauppinen ile olan tartışmamda öyle bir noktaya ulaştım ki, tanınma kavramının yeniden-inşacı ve içkin bir eleştirinin güçlü bir çeşitlemesinin temeli olarak nasıl hizmet edebileceği en azından ortaya çıkmış oldu. Kavramın böyle bir kullanımında ortaya çıkan pratikte uygulama sürecini, doğrusunu söylemek gerekirse, Kauppinen'in bizzat kendisinin makalesinin son kısmında yaptığı kadar iyi betimleyemezdim. Eleştiri, bir toplumda hâlihazırda örtük olarak öznelerin tepkileri altında yatan tanınma normlarını yeniden kurar. Bunu yapmasının amacı, eleştirinin muhataplarıyla diyaloğa girerek, olgusal bakımdan verili pratik ve sosyal düzenin, ne ölçüde örtük olarak uygulanan ideallerle çeliştiğini açıklığa kavuşturmaktır. Ama yine de Kauppinen'in kendi formülleştirmesinde, benim yapısal olarak tanınma normlarının bir "geçerlilik rezervi"nden yola çıktığımı yeterince dikkate alıp almadığı konusunda emin değilim. Olgusal pratik ile örtük normlar arasında bir açıklık yokmuş gibi gözüktüğü zaman bile, tanınmanın çeşitli biçimsel idealleri, ahlâki bakımdan o özel gerçeklikte pratik edildikleri davranışlara kıyasla daha da uygun olan davranışları sürekli olarak talep eder. Aksi halde, güçlü eleştiri modelini savunurken tanıma ediminin tarihsel dönüşümlerindeki –kendisinden yola çıkmak zorunda olduğum– gelişiminin nasıl ortaya çıkabildiğini açıklayamazdım. Burada varsayıyorum ki, yaşam dünyasında algılanmış değer özelliklerine karşı verilen başarılı sosyal tepki kalıpları olarak

25 Axel Honneth, "Zwischen Hermenutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung der moralischen Realismus", *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main, 2003, s. 106-137.

anlamamız gereken tanınma normları, ahlâki eylemliliğimizin mükemmelliğini bu eylemliliğin ötesine geçecek şekilde sürekli olarak talep eder; öyle ki, tarihsel süreçte kalıcı bir öğrenme baskısı devamlı etkin olur.

Ancak elbette bu düşüncelerle son derece spekülatif bir alanda hareket ettiğimin de farkındayım. Tıpkı Habermas'ın kendi yaklaşımında ihtiyaç duyduğu gibi, benim de içkin bir yaklaşımla yola çıkan eleştirimin evrenselci içeriğini meşrulaştırabilmak üzere, tanınma teorisi için makul bir ahlâki gelişim kavramına ihtiyacım var; üstelik yazılarımda henüz Habermas'ın yazılarında olduğu kadar olgunlaşmamış, hatta daha çok kafa karıştırıcı bir biçimde de olsa, böyle bir kavrama dair farklı vaatler, birbirleriyle hakkıyla uyuşmadan öylece yan yana duruyor. Her şeyden önce, insanın anti-sosyal eğilimleri üzerine olan antropolojik spekülasyonların, tanınma normlarının yapısal geçerlilik rezerviyle ilgili öne sürdüğüm varsayımlarla nasıl uyuşacağı konusu benim için açık değil. Ancak dört yazarın da içinin rahat etmesi gereken bir konu var ki, o da şu: Onların itirazlarının benim için anlamını dile getirmek adına, bu itirazlar için onların beni çözülmesi zor problemlerle yüzleştirmiş olduklarının itirafından daha büyük bir övgü bulamıyorum. girmesinden vazgeçemeyiz. Ancak diğer yandan da, mevcut olan bu öneri kendi başına, etik-yaşamın modern bir biçimine ait ilişkilerin dokusunda tikel olanın kendi yeri olarak sınırları böylece çizilen yeri dolduramaz, çünkü bu materyal değerlerin politik bir cumhuriyetçiliğe mi, ekolojik olarak kurulmuş bir çileciliğe mi, yoksa kolektif bir varoluşçuluğa mı işaret ettiği; ekonomik-sosyal olarak verili olgularda değişimi varsayıp varsaymadığı ve kapitalist bir toplumun koşullarıyla uzlaşabilir olup olmadığı, artık teorinin değil, sosyal mücadelelerin geleceğinin bir meselesidir.

KAYNAKÇA

Alexander, Jeffrey C., *Theoretical Logic in Sociology*, 2. cilt, Londra, 1982.

Alexy, Robert *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, 1986.

Angehrn, E./Lohmann, Georg (ed.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein/Ts., 1986.

Bambey, Andrea, *Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien, Studiemexte zur Sozialwissenschaft*, Özel cilt no. 5, Frankfurt am Main, 1991.

Barth, Hans, *Masse und Mythos*, Hamburg, 1959.

Baumgarten, Eduard, Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens, II. cilt, Der Pragmatismus: R.W Emerson , W James, J. Dewey, Frankfurt am Main, 1938.

Benhabib, Seyla, "Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie", List, E. (ed.) *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik* içinde s. 454 vd., Frankfurt am Main, 1989.

Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination*, New York, 1988.

Berding, Helmut, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Minden/Wiyana, 1969.

Berger, Peter L., Berger, B., Kellner, H., *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main, 1987.

Bergmann, Martin S., *The Anatomy of Loving*, New York, 1987.

Berlin, Isaiah, "Georges Sorel", *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte* içinde, Frankfurt am Main, 1982.

Bettelheim, Bruno, *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*, Münih, 1982.

Blasche, Siegfried, "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben", Riedel, Manfred (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* içinde, 2 cilt., Frankfurt am Main, 1975, s. 312 vd.

Bloch, Ernst, "Naturrecht und menschliche Würde", *Gesamtausgabe* içinde, 6. cilt, Frankfurt am Main, 1961.

Bobbio, Norberto, "Hegel und die Naturrechtslehre", Riedel, Manfred (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* içinde, 2 cilt, Frankfurt am Main, s. 81 vd.

Borkenau, Franz, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris, 1934.

Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main, 1982.

Bowlby, John, *Bindung*, Münih, 1975.

Bowlby, John, *Das Glück und die Trauer. Herstellung und Losung affektiver Bindungen*, Stuttgart, 1982.

Boxbill, Bernard P, "Self Respect and Protest", *Philosophy and Public Affairs* içinde, 1976/77, 6. defter, s. 58 vd.

Branden, Nathaniel, The Psychology of Self-Esteem, Los Angeles, 1969.

Breakwell, Glyris M. (ed.), *Threatened Identities*, New York. 1983.

Brotz, Howard (ed.), Negro Social and Political Thought, New York, 1966.

Buck, Günther, "Selbsterhaltung und Historizität", Ebeling, Hans (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beitrage zur Diagnose der Modeme* içinde, Frankfurt am Main, 1976, s. 144 vd.

Bullowa, Margret (ed.), *Before Speech. The beginning of interpersonal Communication*, Cambridge, 1979.

Coser, Lewis A., *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied ve Berlin, 1972.

Darwall, Stephen L., "Two Kinds of Respect" *Ethics* içinde, 1977, 88. cilt, 1. defter, , s. 36 vd.

Dewey, John, "The Theory of Emotion I and II", *Psychological Review* içinde 1894 (I), s. 553 vd.; *Psychological Review* 1895 (II), s. 13 vd.

Dülmen, Richard van (ed.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt am Main, 1988.

Düsing, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln, 1986.

Eagle, Morris N., *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Münih/Wiyana, 1988.

Ebeling, Hans (ed.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt am Main, 1976.

Erikson, Erik H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main, 1974.

Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main, 1966.

Fanon, Frantz, *Schwarze Haut, weisse Masken*, Frankfurt am Main, 1988.

Feinberg, Joel, Rights, *Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton N.Y., 1980.

Feinberg, Joel, "The Nature and Value of Rights", *Journal of Value Inquiry* içinde, 1970, S. 243 vd.

Fichte, Johann Gottlieb, *Fichtes Werke*, (ed.) Immanuel Hermann Fichte, 3. cilt, Berlin, 1971.

Freud, Sigmund, "Hemmung, Symptom und Angst", *Gesammelte Werke* içinde, XIV. cilt, Frankfurt am Main, 1972.

Freund, M., *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt am Main, 1972

Freyer, Hans, *Machiavelli*, Weinheim, 1986

Gehlen, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main, 1969

Gilbert, Paul, *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Oxford, 1991.

Giusti, Miguel, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg,1987

Greenberg, Jay R./Mitchell, Stephen A., *Object Relations in Psychoanalytic Theory, Cambridge*, Ma., 1983

Griessinger, Andreas, *Das symbolische Kapitäl der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewusstsein deutscher Handwerkergesellen im 18.Jahrhundert*, Frankfurt am Main/Berlin, Wien, 1981.

Gurewitsch, Aron, *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Würzburg, 1987.

Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, 1968

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main,1971

Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1976

Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985

Habermas, Jürgen, "Moralitat und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* içinde, Frankfurt am Main, 1986 s.16 vd.

Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main,1988

Harlow, H.F.,"The Nature of Love", *American Psychologist* 13. Sayı içinde, 1958.

Hegel, G.W.F., *System der Sittlichkeit*, Lasson-edisyonun yeniden basımı, Hamburg, 1967.

Hegel, G.W.F, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969.

Hegel, G.W.F., "Jenaer Schriften 1801-07", *Werke in 20 Bänden* içinde, (ed.) Karl Markus Michel/Eva Moldenhauer, 2. cilt, Frankfurt am Main, 1970.

Hegel, G.W.F., "Enzyklopäldie der Philosophischen Wissenschaften III", *Werke in 20 Bänden* içinde, 10. Cilt, Frankfurt am Main,1970.

Hegel, G.W.F., *System der spekulativen Philosophie*, Hamburg, 1986

Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1971.

Henrich, Dieter/ Horstmann, Rolf-Peter (ed.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart. 1982.

Hill, Jr., Thomas E., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, 1991.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Neuwied ve Berlin, 1966

Honneth, Axel/Jaelggi, Urs (ed.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main, 1980.

Honneth, Axel, "Arbeit und instrumentales Handeln" Honneth, A./Jaeggi U. (Ed.): *Arbeit, Handlung, Normativität* içinde, Frankfurt am Main, 1980, s. 185 vd.

Honneth, Axel; Joas, Hans, "War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus", Akademie der Wissenschaften der DDR (ed.), *Soziologie und Sozialpolitik . I. Intemationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlin, 1987, s. 148 vd.

Honneth, Axel, "Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus", Kramer, H.L./Leggewie C. (ed.), *Wege ins Reich der Freiheit* içinde, Berlin, 1989, s. 86 vd.

Honneth, Axel, "Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung 'Ungerechtigkeit'", *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm. Almanach* içinde, Frankfurt am Main, 1984, s. 108 vd.

Honneth, Axel, "Ohnmachtige Selbstbehauptung.Sames Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre", *Babylon. Beiträge zur judischen Gegenwart* içinde, 1987, sayı 2, s. 82 vd.

Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1988.

Honneth, Axel, "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels", Honneth, A./McCarthy, Th./Offe, C. (ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1989, s. 549 vd.

Honneth, Axel, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M, 1990

Honneth, Axel "lntegritaet und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung", *Merkur*, 1990, 501. kitapçık, s. 143 vd.

Honneth, Axel (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1993.

Horstmann, Rolf-Peter, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", *Philosophische Rundschau* içinde, 1972, Jg. 19, s. 87 vd.

Horstmann, Rolf-Peter, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", Riedel, Manfred (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* içinde, 2 cilt, Frankfurt/M., 1975, s. 276 vd.

Hösle, Vittorio, *Hegels System*, 2. Cilt, *Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, 1987.

Hunyadi, Mark, "Sartre's Entwürfe zu einer unmöglichen Moral", König, Traugott (ed.), *Sartre. Ein Kongress* içinde Reinbek, 1988 s. 84 vd.

Ihering, Rudolf von, *Der Zweck im Recht*, 2. cilt., Leipzig, 1905.

Ilting, Karl-Heinz, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik" Philosophisches Jahrbuch 71, 1963/64, s. 38 vd.

Jamme, Christoph/ Schneider, Helmut (ed.), *Mythologie der Vernunft. Hegels "älltestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1984.

Joas, Hans, *Die Kreativitälit des Handelns* , Frankfurt/M, 1992.

Joas, Hans, *Praktische lntersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt am Main, 1980.

Joas, Hans, "Symbolischer lnteraktionismus. Von einer Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* içinde, 40. Jg., 1988, s. 417 vd.

Julliard, J./Sand, Shlomo (ed.),*Georges Sorel et son temps*, Paris, 1965.

Kant, Immanuel, "Metaphysik der Sitten", *Kants Gesammelte Schriften* içinde, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin, 1968.

Kernberg, Otto E, *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1985.

Kersting, W., *Handlungsmachtigkeit - Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*, Philosophisches Jahrbuch içinde, kitapçık 3/4, 1988, s. 235 vd.

Kimmerle, Heinz, "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena", *Hegel-Studien, Beiheft* sayı 4 içinde, Bonn, 1969.

Kluth, Heinz, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart, 1957.

Kojeve, Alexandre, Hegel. Eine Vergegenwaertigung seines Denkens, Frankfurt am Main, 1975.

Korff, Wilhelm, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln, 1966.

Lange, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt am Main/Berlin/Viyana,1980.

Larmore, Charles E., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge,1987

Levinas, Emmanuel, *La Mort et le Temps*, Paris,1991

Lohmann, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main,1991.

Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimitaet*, Frankfurt am Main,1982.

Lukacs, Georg, *Der junge Hegel*, *Werke* içinde, 8. cilt, Neuwied ve Berlin,1967.

Lynd, Helen M., *On Shame and the Search for Identity*, New York,1958.

Machiavelli, Niccolo, *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlin,1922.

Machiavelli, Niccolo, *Der Fürst*, Stuttgart, 1961.

De Man, Hendrik, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena, 1927.

Macho, Thomas H., *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt am Main, 1987.

Mac Intyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* Frankfurt am Main, 1987.

Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973.

Marshall, Thomas H., *Sociology at the Crossroads*, London, 1963.
Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Marx-Engels-Werke*, cilt I-XXXIX, ed. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin, 1956-68.
Mead, George Herbert, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, 1972.
Mead, George Herbert, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1973.
Mead, George Herbert, *Gesammelte Aufsätze*, 1. cilt, ed. Hans Joas, Frankfurt am Main, 1980.
Mead, George Herbert, *Gesammelte Aufsätze*, 2. cilt., ed. Hans Joas, Frankfurt am Main, 1983.
Meillassoux, Claude, *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt am Main, 1989.
Melden, A.J., *Rights and Persons*, Berkeley, 1977.
Meyer, Thomas, *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg/Ts., 1973.
Moore, Barrington, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main, 1982.
Munkler, H., Machiavelli. *Die Begrundung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main, 1984.

Neckel, Sighard, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt am Main, 1991.
Negt, Oskar (ed.), *Aktualitält und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1970.
Neuhauser, Gabriele, *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, M.A., Frankfurt am Main, 1992.

Olson, Daniel R. (ed.), *The Social Foundation of Language and Thought*, New York, 1980.

Park, Robert E./Burgess, Earnest W. (ed.), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1969.

Parsons, Talcott, *Das System moderner Gesellschaften*, Münih, 1982.

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge/Mass, 1982.

Perisiany, J.G. (ed.), *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, Londra, 1966.

Piers, Gerhan/Singer, Milton B., *Shame and Guilt. A Pschoanalytic and Cultural Study*, New York, 1971.

Pitt-Rivers, Julian, "Honor", *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, ed. David L. Sill, The Macmillan Company and Free Press, 6. cilt, 1968, s. 503 vd.

Plessner, Helmuth, "Die Grenzen der Gemeinschaft", *Gesammelte Schriften* içinde, ed. Gunther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Straker, V. cilt, Frankfurt am Main, 1981.

Pospisvil, Leopold, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, Münih, 1982.

Riedel, Manfred (Ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 Cilt, Frankfurt am Main, 1975.

Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M, 1969.

Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, 1977.

Rose, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, Londra, 1981.

Roth, Klaus, *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Berlin, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques, *Diskurs über die Ungleichheit, zweisprachige Ausgabe*, Paderborn, 1984.

Rundell, John F., *Origins of Modernity, The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, 1987.

Sand, Shlomo, "Lutte de classes et conscience juridique dans la pensee de Georges Sorel", Julliard, J. Sand, S. (ed.), *Georges Sorel et son temps* içinde, Paris, 1985, s. 225 vd.

Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek, 1962.

Sartre, Jean-Paul, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek, 1967.

Sartre, Jean-Paul, "Betrachtungen zur Judenfrage", *Drei Essays* içinde, Frankfurt/Berlin/Viyana, 1979

Sartre, Jean-Paul, "Die Verdammten dieser Erde", Frantz Fanon, *Wir sind alle Mörder Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek, 1988.

Sartre, Jean-Paul , *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System, Reinbek*, 1988.

Scarry, Elaine, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York/Oxford, 1985.

Scheler, Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, *Gesammelte Werke* içinde, 2. cilt, Bern, 1966.

Schnadelbach, Herben, "Was ist Neoaristotelismus?" Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralitält und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* içinde, Frankfurt am Main, 1986, s. 38 vd.

Schopf, Alfred (ed.), *Aggression und Gewalt*, Würzburg, 1983.

Schreiber, Marianne, "Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivitat übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D.W. Winnicotts und Melanie Kleins", Schopf, Alfred (ed.): *Aggression und Gewalt* içinde, Würzburg, 1983, s. 155 vd.

Schwingel, Markus, *Analytik der Kämpfe. Die strukturale Soziologie Pierre Bourdieus als Paradigma des sozialen Kampfes und ihr Beitrag zu einer kritischen Analyse von Macht und Herrschaft*, Diss.-Ms., Saarbrükken, 1991.

Seel, Martin, *Das Gute und das Richtige*, Ms., 1991.

Sennett, Richard/Cobb Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, 1972

Siep, "Ludwig, Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften" *Hegel-Studien* içinde, 9. cilt, 1974, s. 155 vd.

Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/Münih, 1979.

Simmel, *Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908.

Simmel, Georg, *Zur Psychologie der Scham, Schriften zur Soziologie*, ed. H.-J. Damme ve O. Rammstedt, Frankfurt am Main, 1983.

Smith, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989.

Sorel, Georges, "Was man von Vico lernt", *Sozialistische Monatshefte* 2, 1898, s. 270vd.
Sorel, Georges, Die Ethik des Sozialismus, *Sozialistische Monatshefte* 8, 1904, S. 368 vd.
Sorel, Georges, Über die Gewalt, Frankfurt am Main, 1981.
Speier, Hans, Social Order and the Risks of War, New York, 1972.
Spitz, Rene A.,*Vom Sälugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1976.
Stern, Daniel, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, 1979.

Taminaux, Jacques, *La Nostalgie de Ia Grece a l'Aube de l'Idealisme Allemand*, La Hague, 1967
Taylor, Charles, "Was ist menschliches Handeln?", *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* içinde, Frankfurt am Main, 1988.
Taylor, Charles , Hegel and Modem Society, Cambridge, 1979.
Theunissen, Michael, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York, 1977.
Thompson, Edward P., *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main/Berlin/Viyana, 1980.
Tocqueville, Alexis de, Über die Demokratie in Amerika, Zürih, 1985.
Trevorthen, Couym , "Communication and cooperation in early infancy: a description of premiery intersubjectivity, Bullowa", Margret (ed.), *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge, 1979, s. 312 vd.
Trevorthen, Couym, "The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants", Olson, D.P. (ed.), *The Social Foundation of Language and Thought* içinde, New York, 1980, s. 316 vd.
Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976.

Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986.

Wellmer, Albrecht , "Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx", Angehrn, E./Lohmann, G. (ed.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie* içinde, Königsteins., 1986, s. 197 vd.

Wildt, Andreas, "Hegels Kritik des Jakobinismus", Negt, Oskar (ed.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* içinde, Frankfurt am Main, 1970, s.256 vd.

Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitältskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982.

Wildt, Andreas, "Gerechtigkeit in Marx' Kapital", Angehrn, E./ Lohmann, G. (ed.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie* içinde, Königstein/Ts., 1986, s. 149 vd.

Wildt, Andreas, *Die Anthropologie des frühen Marx, Studienbrief der Fernuniversität*, Hagen, 1987.

Wildt, Andreas, "Recht und Selbstachtung, im Anschluss an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel", Kahlo, M. i.a. (ed.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis* içinde Frankfurt/M., 1992, s. 156 vd.

Winnicott, Donald W., *Reifungsprozesse und fordernde Umwelt*, Frankfurt am Main, 1984.

Winnicott, Donald W., *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989.

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990.

Çağımızın önemli düşünürlerinden Axel Honneth, felsefenin gerçek anlamda hayata dokunduğu bu çalışmasında etik ve siyasette başköşeyi işgal eden *tanınma* kavramını Hegel'in gençlik metinlerinden yola çıkarak tartışmaya başlayıp çağdaş psikanalizle, bilimin yeni bulguları ve deneyimsel içeriğiyle harmanlayarak çağdaş felsefenin problemlerini yeniden ele alabilecek biçimde güncelliyor...

"*Kendimize*, ancak başkalarının gözünden yansıyan *kendi* bakışımızda *kendimiz* olarak erişebiliriz. Bir başka deyişle, kişinin kendi kendisiyle olan özdeşliği ancak diyalektik olabilir ve 'başkası' üzerinden dolaylandığı ölçüde gerçekleşebilir."

"Honneth'in kitabı felsefi gelenek ile modern siyaset biliminin buluşup iç içe geçtiği, şimdiye kadar karanlıkta kalan bir bölgeye ışık tutuyor. Çığır açan bir çalışma..."

Charles Taylor

ithaki
www.ithaki.com.tr
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari
adımlar schritte
Ernst Reuter Girişimi
Ernst Reuter Initiative
30 TL
İnternet Satış:
www.ilknokta.com