

Adalet ve Ahlâki Benlik

Muhammed A. Ağcan


Öz: Adalet, son yıllarda siyaset teorisi alanında kamusal yaşamın ve siyasal kurum, uygulama ve süreçlerin meşruiyet soruşturması için sıklıkla başvurulmuş temel bir anlayış olarak belirmiştir. Adaletin bu normatif düzenleyiciliği, bir ahlaki açıklamayla desteklenmeyi ve ahlaki benlik anlayışıyla ilişkilendirerek temellendirmeyi gerektirmektedir. Makale, bu sorunu sırasıyla John Rawls'ın dağıtım ve Axel Honneth'in tanınma temelli adalet teorisine odaklanarak ele almaktadır. Rawls'ın liberal demokratik toplumlardaki ahlakîyatın bir tür sosyal sözleşmecî perspektifle biçimsel ve genel ifadesi gördüğü hakkaniyet olarak adalet teorisi, ahlaki benliğin oluşumunu ve öznenin adalete normatif olarak bağlanışını açıklamakla doğrudan ilgilenmez. Honneth ise adaleti tanınma teorisi aracılığıyla iyi fikri ve özerklik anlayışı ile ilişkilendirmekle böyle bir ilgiyi gösterirken iyi ile adalet ilişkisinin belirli bir kültürel-kurumsal yorumunu sunmaktadır. Makale, her iki düşünürün siyasal adalet teorilerinin kendine özgü sınırlılıklarını özerk benlik kavrayışına bağlamakta; ahlaki, benliğin tam ve kendiliğinden özerkliği olarak kavrayan bu öncülün, adaletin ahlaki temellendirmesi açısından içerdiği sorunları tespit etmektedir. Ayrıca ahlaki benliğin bağlanma temelli yorumunun adaletin normatif ve eleştirel kavramsallaştırmasına katkısını gündeme taşımaktadır.


Anahtar Kelimeler: Adalet, siyaset teorisi, John Rawls, Axel Honneth, dağıtım, tanınma, özne, özerklik, ahlaki benlik.


Abstract: Justice has been increasingly used as the main category in the discipline of political theory to investigate the normative foundation of public life and the legitimacy of political institutions, practices and processes recent years. The normative authority of political justice requires moral justification and groundwork for its connection with the moral self. This article will discuss this problem of moral justification of political justice by focusing on John Rawls' distributive and Axel Honneth's recognitive theories of justice. Rawls' justice as fairness, which expresses the moral background culture of liberal-democratic societies as abstract, universal and formal principles through reinterpreting the model of social contract, is not specifically concerned with the constitution of moral self and how political subjects are normatively related themselves with an idea of justice. Honneth does indeed give special attention to this moral dimension of justice by linking justice with the ideas of the good and autonomy through the theory of recognition. However his cultural-institutional interpretation of the good and justice is burdened with its own particularity, parochialism and limits. The current article argues that the limits and tensions of both theories of justice originate in taking the autonomous self as the premise for their ideas on morality, justice and subjectivity. The article also argues that this premise of autonomous self should be overcome in order to understand the constitution of moral self and its significance for developing an idea of political justice as a normative and critical understanding of public and political life.

Keywords: Justice, political theory, John Rawls, Axel Honneth, distribution, recognition, subjectivity, autonomy, moral self.

 Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi. magcan@istanbul.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5169-9312>

 © İlmî Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0688
insan & toplum, 2022.
insanvetoplum.org

 Başvuru: 09.02.2022
Revizyon: 26.05.2022
Kabul: 18.06.2022
Online First: 20.07.2022

Giriş

Adalet, günümüzde kamusal yaşamda ve siyasal düşüncede önemli bir yer tutmaktadır. Siyasal yaşamda bireysel ve kolektif öznelerin saygı, hak, eşitlik, özgürlük vb. şeklindeki kamusal talepleri, bir adalet söylemi ve anlayışı içinde ifade edilip gerekçelendirilirken devlet ve kurumsal aktörler, etkinlik, düzenleme ve uygulamalarını adaletin gerekleri ve koşullarını dikkate alarak oluşturma kaygısı taşımaktadır. Adaletin bir siyasal düzenin temel ve birincil erdemi olduğu yönündeki kanaatin (Rawls, 1971, s. 3; Forst, 2012, s. 7) sıradan vatandaştan siyasetçi, karar vericiler ve entelektüellere kadar yaygın bir kabule ulaştığını söyleyebiliriz. Siyasetin teorik uğraşı alanında da adalet kavramının merkeziliği ve önemi kolaylıkla fark edilebilir. Adalet, siyasal yaşamda fail, ilişki, norm, süreç ve yapıların meşruiyet soruşturması için teorik bakış açısı ve yaklaşımların başvurduğu kilit bir anlayıştır. Bu çerçevede adalet, çağdaş siyaset teorisinde zengin bir literatürün konusudur; dağıtım, topluluk, tanınma, temsil, bilgi bilim gibi temel fikirlere başvurularak farklı şekillerde yorumlanıp anlaşılmaktadır. Siyasetin muhtelif yorum, söylem ve kavramsallaştırması, kendine özgü felsefi/metodolojik kabul ve öncüllerden hareketle adalet kavramını özgürlük, eşitlik, kimlik/farklılık, iyi yaşam, demokrasi gibi günümüzde siyasal akıl yürütmenin ahlaki ufkunun kurucu bir unsuru olarak değerlendirmektedir (Honneth, 2014; Miller, 1999; Nussbaum, 2002; Pettit, 2014; Rawls, 2005; Shapiro, 1999; Walzer, 1983).

Adaletin tahakküm ve eşitsizliği ortadan kaldırmaktan farklılık ve çoğulluğu ihya siyasetine, bireysel ve kolektif kendini gerçekleştirmeden vatandaşlık erdemi ve etik-siyasal özneliğin kuruluşuna, siyasal yaşamın demokratikleşmesinden meşruiyetinin yeniden tesisine kadar günümüz siyasallığının normatif-eleştirel değerlendirilişinde düzenleyici bir anlayış olarak belirlediği görülmektedir (Forst, 2012; Fraser, 2010; Young, 1990). Eğer bu şekliyle adalet, siyasal akıl yürütmenin eleştirel yapısını temsil edecek ve siyasal dünyamızda normatif otoritesi olacaksa bir ahlak ve ahlaki benlik anlayışıyla desteklenerek gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar. Zira adalet fikrinin normatif temeli ve bağlayıcılığıyla alakalı ahlaki akıl yürütme, bir adalet anlayışının özneler arası kabul ve meşruiyeti, etik-siyasal eylemi motive edip temellendirmesi, siyasal alanda gerçekleşmesi, kurumsal ve fiili bir somutluğa kavuşması gibi adaletin gerek ve koşullarının hayati bir unsurudur. Nitekim siyasal öznenin adalet ilkelerini bağlayıcı kabul edebilmesi, bir iyi ve ahlak anlayışıyla bağlantı içinde gerçekleşir. Bu yüzden ahlak ve ahlaki benlik meselesi, kurucu yeri nedeniyle adaletin teorik tartışmalarında sistematik ve kapsamlı ele alınmayı hak eder. Bu makale çalışması çağdaş siyaset teorisinde adalet literatürünün iki önemli ismi olan John Rawls ve Axel Honneth'i bu açıdan incelemektedir. Ayrıca makale, Rawls'ın dağıtıcı ve Honneth'in tanınmacı adalet anlayışını, benimsedikleri ahlak fikrinin karşılaştırmalı

bir değerlendirmesini odağa alarak sorunsallaştırmaktadır. İki düşünürün adalet kavrayışlarında nasıl bir ahlaki benlik varsaydıkları ve sunduklarına bakılarak, sistematik veya değil sahip oldukları ahlaki benliğin adalet fikri için ne tür kısıtlar içerdği ve hangi sonuçları beraberinde getirdiği tartışılmaktadır.

Makale, adaletin günümüzdeki en etkili bu iki yorumundan hareketle adalet tasavvurunun ahlakla daha özeldir ahlaki benlikle ilişkisini tartışmaktadır. Rawls geç dönem çalışmalarında olgunlaştırdığı hakkaniyet olarak adaletin normatif bağlayıcılığını, belirli bir sosyopolitik düzene yerleşik vatandaşların kamusal akıl yürütmesinden inşacı bir usulle türettiği ilkelere dayandırmaktadır. Bu normatif gerekçelendirmede ahlaki ve rasyonel kapasitelerine vurgu yaptığı kişi anlayışını; yaşamın değeri, iyi fikri, ahlakın temeli gibi soruları özellikle dışarıda bırakarak gayet biçimsel, olgusal ve teorik izahını gerekli görmeden verili almaktadır. Rawls'da dolayısıyla adaleti anlayıp kamusal yaşamda uygulayacak öznelerin etik benliğinin teşekkülü ve adaletle nasıl bağlandıklarının bir açıklaması eksik kalmaktadır. Honneth tanınma temelli adalet anlayışını bir iyi fikri ve bireyin etik benliğinin oluşumuyla bağlantı içinde geliştirmekle bu eksikliği aşmaya çalışır. Adaleti tanınma ilişkilerinin ahlaki muhtevası dolayımında bireyin kendini gerçekleştirerek etik-siyasi özneliğini kurduğu imkân koşulları şeklinde yorumlarken, tanınmanın bu normatif düzenini piyasa, devlet gibi belirli kurumsal-kültürel bağlarla açıklamaktadır. Nihayetinde bireyin ahlaki ve kamusal özneliğini tekçi bir ontolojinin belirli bir iyi fikri ve kurumsal-kültürel belirlenimi içinde temellendirmekle kendi özgün kısıtlarını üretmiştir. Rawls ve Honneth felsefi yönelimlerinden kaynaklanan farklılıklara rağmen kendi kendini belirleyen özerk benlik kavrayışını iyi ve adalet yorumlarını temellendiren bir ilke olarak kabul noktasında mutabıktır. Makale, paylaşılan bu öncülün her iki düşünürün adaletin ahlakla ilişkisine dair yorumlarını belirleyerek kendilerine özgü kısıtlılıklar yarattığını iddia etmektedir. Ayrıca ahlakın bağlanma temelli yorumunun adaletin öznesi için taşıdığı özgün imkâna dikkat çekmektedir.

Bu makale, giriş ve sonuç dışında üç ana başlıktan oluşmaktadır. İlk kısımda John Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet şeklinde adlandırdığı teorisi ele alınacaktır. *Siyasal Liberalizm* başlıklı eserinde olgunlaştırdığı son hali temel alınarak adalet anlayışının makalenin temel sorunsalıyla ilişkili bir açıklaması verilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak Axel Honneth'in tanınmacı adalet teorisi, iyi ve ahlaki benlik konusunu tartışmaya fırsat verecek şekilde farklı eserlerinden yararlanarak ama daha fazla *The Freedom's Right* başlıklı konuya dair son çalışmasından hareketle değerlendirilecektir. Rawls ve Honneth'in dağıtım ve tanınma temelli adalet teorilerinin bu betimlemelerinin ve temel argümanlarının sistematik bir çerçeve içindeki değerlendirmelerinin bu çalışmanın ana sorunsalıyla ilişkili yönleriyle kısıtlı olduğunu özellikle not etmek isterim. Bu

anlamda söz konusu yaklaşımların kapsamlı ve detaylı bir soruşturması yapılmayacak, ikincil literatürden hareketle bütün tartışmalar verilerek yürütülmeyecektir. Asıl amaç, birincil kaynaklar doğrultusunda temel sorunsalı tartışmaya çerçeve olacak bir taslak oluşturmaktır. Üçüncü başlık altında her iki düşünürün adalet teorilerinin ahlak ve ahlaki benliğe dair içerikleri saptanarak imkân ve kısıtları irdelenecektir. Burada ayrıca bağlanma temelli ahlaki benlik oluşumunun adalet teorisinde tesis edebileceği özgün yer ele alınacaktır.

Siyasal Liberalizm, Hakkaniyet Olarak Adalet ve Kamusal Akıl

John Rawls *Siyasal Liberalizm* (2005, ss. 4-5) çalışmasında adaleti özgürlük ve eşitlik değerlerini belirli bir uzlaşma içinde siyasal yapıda gerçekleştiren temel erdem olarak tanımlar. Hakkaniyet olarak adalet şeklinde tanımladığı teorisini iki temel soruya cevap olarak geliştirdiğini belirtir. Çağdaş toplumlarda eşit ve özgür vatandaşlar arasındaki sosyal etkileşim ve iş birliğinin hakkaniyetli olmasını sağlayan normatif ilkeler nelerdir ve çoğul dünya görüşlerinin ve yaşam biçimlerinin bir arada varoluşunun adil koşulları nasıl temin edilir? İki soruyu birleştirdiğimizde temel sorun; felsefi, dinî, kültürel anlamda birbirinden farklılaşmış kapsamlı anlayış ve uygulamalardan oluşan toplumlarda eşit ve özgür kabul edilen bireylerin kamusal yaşamlarında adil iş birliğinin koşullarına ilişkindir. Nitekim hakkaniyet olarak adalet anlayışı; çoğul kimlikler, anlayışlar ve yaşam biçimlerine sahip vatandaşların özgür ve eşit bir konumda olduğu, muamele gördüğü ve kamusal etkinlikte bulunduğu bir siyasal toplum tasavvuruna yöneliktir. Rawls'a göre böyle bir adalet anlayışının geçerli olduğu bir toplumda siyasal kurumların meşruiyeti ve istikrarı mümkün olabilirken bireylerin özel ve kamusal özerklikleri de gerçekleşebilir. Hakkaniyet olarak adaletin amacı; "sosyal ve siyasal kurumları düzenleyen derin ahlaki ve siyasi değerlerin daha iyi bir anlayışını sunarak vatandaşları güçlendirmektir" (Audard, 2007, s. 3). Rawls'ın siyasal adalet anlayışının yapısal-kurumsal, fail-özne ve normatif-ahlaki üç yönünün altı özellikle çizilip belirginleştirilmelidir. İlki, adalet ilkeleri siyasal toplumun temel yapısına (anayasal işlemler, yasama, yargı, seçimler vb.) uygulanır ve böylece normatif düzenini şekillendirir. Kamusal gücün oluşumu, kullanımı ve paylaşımını düzenler. İkincisi, vatandaşlar kamusal meselelerini adalet ilkeleri aracılığıyla anlar, tartışır ve kararlaştırır. Bu açıdan vatandaşları kamusal meselelerin asli aktörü olarak görüp güçlendirir ve siyasal özneliğini geliştirmesini sağlar. Aynı zamanda demokrasinin müzakereci yorumunu paylaşır. Üçüncü olarak, adalet ilkelerinin bu iki işlevinin normatif bağlayıcılığı ise siyasal toplumda hâlihazırda bulunan ahlaki-kültürel sezgi, anlayış ve müktesebata dayanır. Rawls bu dayanaktan takip ettiği felsefi-metodolojik yönelim sayesinde tarafsız ve genel ilke ve normların türetilebileceğini düşünür (Mandle & Reidy, 2016).

Rawls (2005, ss. 22-28; 1971, s. 3) hakkaniyet olarak adaletin bu temellendirmesini toplum sözleşmesi geleneğinin güncel bir yorumu olan “başlangıç durumu” (*original position*) temsili üzerinden geliştirir. Bu düşünsel deneyle sosyal etkileşimin hakkaniyetli koşullarının ve siyasal kurumların meşruiyet ilkelerinin açık, genel ve anlaşılır bir biçimde tespiti amaçlanır. Siyasal yapıyı bir bütün olarak değerlendirmeyi sağlayacak ve etik-siyasal değişime kılavuzluk edecek ölçütler bulmaya çalışılır. Buna göre adalet ilkelerinin başlangıç durumunda bilgisizlik perdesini çekmiş kişiler tarafından belirleneceği varsayılır. Bilgisizlik perdesi, söz konusu kişilerin kendilerine ilişkin bilgiden yoksun olduklarına işaret eder. Dinî, kültürel, sınıfsal vb. her türlü karakteristik niteliğin ve tikel faktörün etkisini dışarıda tutar. Bu kişiler, sadece adalet ilkelerinin seçiminde gerekli olan genel kapasite ve bilgilere sahiptir; tarih ve coğrafya, toplumsal yaşamın gerekleri, ahlak ve adalet hissi, düzgün akıl yürütme, bireylerin genel çıkar ve faydası gibi hususlarda yetkindir. Başlangıç durumunda bilgisizlik perdesi arkasındaki vatandaşların yürüttüğü böyle bir muhakemede, siyasal topluluğun üzerinde mutabık kalacağı adalet ilkelerinin tespiti gerçekleşir. Bu şekilde belirlenmiş adalet ilkeleri, Rawls’a göre tarafsız, genel, makul, anlaşılır, bağlayıcı, düzenleyici ve karşılıklıdır. Herkesin çıkarına olabilecek yani belirli kimseleri öncelemeyecek şekilde belirlendiği için tarafsız; toplumsal iş birliği ve bir arada yaşamının koşullarını dikkate aldığı için makul ve bütün vatandaşların siyasal karar ve süreçlerde uygulamayı kabul ettiği için genel ve karşılıklıdır. Nihayetinde bu ilkelerden oluşan siyasal adalet anlayışı, kamusal yaşamda makul kapsamlı dünya görüşlerinin üzerinde uzlaştığı örtüşen görüş birliğine temel oluşturur (2005, s. 45, 304-310).

Adalet ilkelerinin bu yapısını çözümlenmek için düşünömsel denge (*reflective equilibrium*) kavramına bakılabilir (Rawls, 2005, s. 8, 28, 45, 96, 97). Rawls’ın düşünömsel denge fikri, biçimsel ilkeler ile sezgisel yargılar arasındaki bağa dayanır. Buna göre başlangıç durumundaki adalet ilkeleri ile toplumdaki iyi anlayışları birbirine atıfla konumlanır. Toplumdaki cari ahlaki anlayış, sezgiler ve duyarlılıkları bir olgu olarak kabul eder ve bu kaynaklara arka plan ahlaki repertuar işlevi yükler. Böylece ileri sürülecek adalet anlayışını destekleyecek ahlaki gerekçelerin ufuk ve sınırlarını tayin eder. Bu anlamda düşünömsel denge, kamusal yaşamın etik ilkelerini belirtecek şekilde nasıl açık ve sistematik hale getirileceği ile ilgilenir. Biçimsel ve rasyonel olarak ifade edilen ilkeler, etik-siyasal yaşamı düzenleme sorununun imkânını konu edinir. Hem vatandaşların kendi aralarındaki kamusal meselelerde hem de siyasal yapı ve süreçlerin işleyişinde normatif koşulları tanımlar. Görüldüğü gibi adalet anlayışı geçerliliğini, uygulanabilirliğini ve makuliyetini nihayetinde belirli bir siyasal-kültürel bağlamdaki paylaşım, mutabakat ve tecrübeden alır. Ne var ki bu bağlamsal anlam ufku, başlangıç durumundaki usul ve prosedürler aracılığıyla siyasal yaşam için genel, tarafsız ve biçimsel ilkeler şeklinde ifade edilerek aşılmaya çalışılır. Amaçlanan, inşacı

bir usulle kamusal yaşam için genel geçerliliği ve bağlayıcılığı olan norm ve ilkeler üretmektir. Herkesin kabul edebileceği adalet ilkeleri, Rawls tarafından sosyokültürel bağlama yerleşik, aynı zamanda onu yeniden düzenlemeyi sağlayacak aşkın bir imkâna sahip olarak tasarlanır. Bu çift işlevle düşünümsel denge, siyasal topluluğun kamusal-etik yaşamını tanımlayan adalet anlayışının ve ilkelerinin diyalektik hatta döngüsel bir şekilde gerekçelendirilişini gösterir.

Rawls'ın gerekçelendirme teorisi, ahlak ve adalet ilkelerini vatandaşların iradesinden ve aklın pratik kullanımından üretir. Rasyonel faillerin, eşit ve özgür yasa koyucular olarak belirli bir prosedürü takip ederek oluşturdukları inşacı bir ahlak fikrini çıkış noktası alır (Rawls, 1980). Belirli bir topluma özgü olan, o toplumun tarihi ve kültürel yaşam dünyasında paylaşılanların keşfini amaçlar. Aynı zamanda aklın kamusal kullanımıyla siyasal yaşamın etik ilkelerinin herkesin eşit katılımı sonucu oluşturulmasına dayanır. Bu ahlak anlayışında kamusal akıl kavramı, siyasal topluluğun temel meselelerinin kamusal bir perspektiften anlaşılıp çözümlenmesine işaret eder (Rawls, 2005, ss. 212-255). Özgür ve eşit bireylerin kamusal içeriği ve doğası olan konularda ortak yararı gözeten muhakeme ve kapasitesidir. Kamusal aklın bu yapısı, adalet ilkeleri aracılığıyla örtüşen görüş birliğinin (*overlapping consensus*) de şekillenmesini sağlar. Hakkaniyet olarak adalet, siyasal dünyaya ilişkin kamusal akıl oluşturduğu ölçüde muhtelif ve ayrışan görüşler ve tercihler arasında bir uzlaşma yaratır. Örtüşen görüş birliği “özgür kurumların çerçevesi içinde çalışan özgür aklın pratik kullanımına” (Rawls, 2005, s. 37, 133-137) dayanan, kamusal kültürde paylaşılan düşüncelerle desteklenen ve başkalarıyla birlikte yer aldığı kamusalığa uygun muhakeme yürüten makul dünya görüşleri arasında gerçekleşir. Söz konusu kamusal kurum ve akıl, makul olmayan görüşleri de sınırlandırıp koşullandırır. Siyasal adalet anlayışı, kendi başına duran ve bağımsız bir konum edinir. Bu konumun gerekçelendirilmiş normatif yapısı sayesinde herhangi bir tikel dünya görüşüne dayanmaksızın kendinde birbirinden farklı kapsamlı makul bakış açılarını ve yaşam biçimlerini birleştirebilir (Rawls, 2005, ss. 47-58).

Rawls, liberal demokratik toplumlarda siyasal iktidarın ve yapının meşruiyetinin belirli bir iyi fikrine dayandırılmayacağını çünkü çoğul iyi anlayışlarının farklılaşan, ihtilafli ve çelişen yapılarıyla varlıklarını ısrarla devam ettirdiğini belirtir.¹ Söz konusu toplumlar için değer ve amaç çoğulluğunun üstesinden gelinemeyecek bir gerçekliği vardır. İyiye ilişkin anlayış ve uygulamalar; hayatın değeri, iyi yaşamın anlamı, ahlaki akıl yürütmenin ve yargıların gerekçelendirmeleri vb. konular ne tekildir ve

1 Rawls *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) eserinde bu sorunu tüm Batılı modern ahlak ve siyaset teorisinin temel meselesi olarak tespit eder.

sabitlenebilir ne de belirli bir iyi altında uzlaştırılıp rasyonel olarak birleştirilebilir. Kapsamlı dünya görüşleri olarak çoğul inançları değerlendirmek, hakikatlerini takdir etmek için “kamusal ve paylaşılan bir gerekçelendirme temeli” (2005, s. 61) de bulunmamaktadır. Vatandaşlar, sivil alanda kişisel ve grup aidiyeti temelindeki belirli iyi anlayışlarını özgürce seçip, rasyonel bir şekilde takip edebilir ve gerek görürlerse zamanla değiştirebilirler. Ne var ki kamusal yaşamın etik-normatif ilkeleriyle, daha spesifik olarak sosyal iş birliğinin adil koşullarıyla ilgili olduğu için hak ve adalet konusu böyle değildir. Zira adalet, makuliyete dayanır; siyasal topluluğun tümü için geçerli ortak bir anlayışı gerektirir ve bu da mümkündür. Bir başka deyişle siyasal alanla sınırlı olan bir normatif kavram olarak adalet, söz konusu çoğulluğu belirli özgür uzlaşımları sağlayarak bir kamusal birlik altında düzenleyebilir. Rawls’a göre sürekliliği olan bir toplumun üyelerinin kurum ve kurullarla devam ettirdikleri iş birliği ve etkileşim ile bu sosyal birlikteliğin hâlihazırda içerdiği değerler, iyiler ve ahlaki sezgiler, siyasal bir adalet anlayışına temel oluşturabilir (2005, ss. 13-15). Kamusal yaşamın etik-siyasal meseleleri için makul düşüncelerin bağlamını sağlar. Anayasal kurum, süreç ve normlar tarafından da yerleşik hale getirilir. Keza siyasal adalet kavrayışının odağını oluşturan örtüşen görüş birliğinin gerçekleşmesi, vatandaşların genel siyasal değerlendirme ve bağlılıklarının büyük oranda aynı olmasıyla açıklanabilir (2005, ss. 31-32). Bu yapısıyla da gerçekçi bir düşünce olarak siyasal yaşamda istikrarı sağlayabilir. Hakkaniyet olarak adalet, yukarıda kısaca özetlenen ilişkili diğer kavram ve düşüncelerle birlikte makul vatandaşların üzerinde uzlaştığı ortak anlayışı temsil eder. Siyasal bir adalet anlayışında uzlaşabilme imkânı, Rawls’ı hakkın/doğrunun iyiye göre önceliğe sahip olduğu iddiasına götürür (2005, ss. 173-212). Rawls’ın siyasal liberalizmindeki temel kabullerine bir bütün olarak baktığımızda çağdaş toplumların anayasal demokratik kültürü, muhtelif rasyonalite ve iyi anlayışlarının makul sınırlar içindeki çoğul tezahürleri ile siyasal yaşamın bir adalet fikri doğrultusunda düzenlenmesiyle somutlaşır.

Hakkaniyet olarak adaletin kamusal aklı oluşturduğu iyi düzenlenmiş toplum fikri, inşacı ahlak teorisi çerçevesinde adalet ilkelerinin kaynağı ve faili olan belirli bir kişi anlayışını varsayar (Rawls, 1980, s. 516). Bu kişi tasavvuru, Rawls’ın siyasal ontolojisinde (Pettit, 2006) ahlakilik ve akli kapasiteyle tavsif edilmiş eşit ve özgür birey kavrayışına işaret eder. Ahlaki değerleri edinme ve düşünme, çıkarım ve yargı gibi temel rasyonel kapasiteler açısından her bireyin eşit olduğunu ve iyi fikrini kendi iradesiyle seçerek yaşama aktarabilme yeteneğini içerir. Rawls (2005, s. 19, 29-34, 63-64) kişilerin sahip olduğu iki ahlaki kapasitenin -iyi tasavvurunun ve adalet hissinin- altını özellikle çizer. Bu iki doğal ve toplumsallığı önceleyen güç ile kişi, bir taraftan kendisi için kendi başına bir iyi yaşam tasavvurunu rasyonel bir biçimde geliştirip gerçekleştirme, diğer taraftan toplumsal ilişkilerde adil olana

duyarlılıkta açığa çıkan hakkaniyetli bir kamusal kabiliyetini somutlaştırır. İlki, kişisel yaşamı için bir değer ve amaç tayin edebildiği ölçüde bireyi ahlaki açıdan kendi yaşamının yegâne otoritesi olarak kabul eder ve bu ahlaki failliği eşit saygıya dayanan bir özgürlük fikriyle bağlantılandırır. Kişisel iyi fikrini rasyonel bir plan dairesinde bütün koşul ve risk hesaplamalarını yaparak gerçekleştirme donanımdır. İkinci ahlak güç olan adalet hissi, başkalarıyla bir aradalığın etik-siyasal meselelerini kamusal bir bakış açısından değerlendirebilmeyi sağlar. Toplumu adil bir iş birliği sistemi olarak görerek bunun gereklerini yerine getirme sorumluluğunu alma makuliyetidir. Kısacası, siyasal adalet anlayışını kavrayıp kamusal meselelerde takip edebilme irade ve yönelimine işaret eder. Rawls geç dönem çalışması *Siyasal Liberalizm*'de iyi yaşam, ahlak ve kapsamlı dünya görüşlerini ifade edip kişisel alanı tanımlayan ilkiyle, kamusal yaşamın etkin üyeliğinin normatif temelini oluşturan ikincisini birbirinden katı bir şekilde ayırır.² İyi ve hak, özgürlük ve eşitlik, adalet ve düzen, ahlak ve siyaset düşüncelerini temellendirdikleri ölçüde bu iki ahlaki kapasite ve rasyonelliğe dayalı benlik fikri, Rawls'ın adalet teorisinin temel ön kabulünü oluşturur ve ayrılmaz bir parçası olarak kurucu bir işlevi yerine getirir.

Rawls özne kavrayışına bu genel betimlemeden daha fazla açıklık getirmez, tutarlı bir teorik açıklamada bulunmadığı gibi görece yeterli bir çözümleme ve tartışmaya da girmez. Benliğin etik ve siyasal kimliğinin oluşumu, gerekçelendirilmesi ve uygulanabilirliği için kurucu bir yerde olmasına rağmen hakkaniyet olarak adalet teorisinin gündeminde yer bulmaz. Bunun gerekçesi, Rawls'ın son döneminde bir insan ve kişi kavrayışı sunan kapsamlı bir ahlak teorisi ve metafizik bir görüş ifade etmekten özellikle kaçınması olabilir. Nitekim Kantçı ahlak ve özne fikrini usul ve temel yönelim düzeyinde genel anlamda sürdürmesine rağmen onun metafizik gerekçe, izah ve yorumlarını bir tarafa bırakır (bkz. Sandel, 1984). Kantçı ödev ahlakını, bu tür kaygılardan dolayı inşacı bir perspektifle yeniden yorumlama çabasında bu özellikle açığa çıkıp şekillenir. Ayrıca *Bir Adalet Teorisi* (1971) eserinin yaslandığı belirli bir özne, iyi ve toplum fikrini içeren kapsamlı dünya görüşünden *Siyasal Liberalizm*'in (2005) sadece siyasal toplumun genel yapısıyla ve kamusal yaşamla kayıtlı bir adalet anlayışına evriminde de benzer bir yaklaşım farklılaşması göze çarpar. Bu yüzden kendi sözcükleriyle belirtmek gerekirse hakkaniyet olarak adalet “metafizik değil siyasal” (2005, s. 10) bir kavrayış olarak inşa edilir. Ontoloji

2 Rawls ilk dönem çalışmalarında (örneğin; 1963 tarihli *A Sense of Justice* ve 1971 tarihli başyapıtı *A Theory of Justice*) ahlaki benliğin oluşumu, ahlaki hisler ve iyinin kapsamlı açıklamalarını sunup adalet teorisiyle bağlantısını geliştirirken geç dönem çalışması *Siyasal Liberalizm*'de bundan vazgeçmiş ve adaleti bağımsız bir siyasal anlayış olarak dile getirmiştir. Bu makale, Rawls'ın adalet teorisinin bu son halini temel alıp tartışmasını yürüttüğü için aşağıda dile getireceğim eleştirilerin *Siyasal Liberalizm*'deki düşüncelerle sınırlı olduğunu hatırlatmak isterim.

konusunu, kapsamlı bir ahlak teorisini ve iyi tasavvurunu özellikle dışarıda bırakır. Adaletle ilişkin bir uzlaşımın ahlak ve metafizik görüşlerden, iyinin “ne”liğine dair rasyonel tasarımlardan hareketle değil örtüşen görüş birliğini sağlayacak kamusal akıldan hareketle geliştirilebileceğini düşünür. Bu doğrultuda bireyin adalet ilkelerini bağlayıcı kabul etmesini temin edecek ahlaki kapasitelerinin de kamusal kültür ve siyaset içinde gelişeceğini varsayar (2005, ss. 77-85). Keza hakkaniyet olarak adaletin istikrarlı ve etkili bir şekilde uygulanması, demokratik kamusal kültürün vatandaşlarda adalet hissi ve ahlaki yönelim yaratabilmesine bağlıdır (2005, s. 140). Bu düşünce, adalet teorisinin belirli bir toplumsal-kültürel formasyona ve anlam-değer repertuarına sıkı bir şekilde yerleşikliği kabul eder (Hampton, 1989). Nihayetinde Rawls’ın söz konusu bu postmetafizik felsefi yönelim ve inşacı ahlak doğrultusunda, özne kavrayışını, çağdaş liberal-demokratik toplumlardaki tipik vatandaşların bir ifadesi şeklinde gördüğü ve siyasal kültürel bir olgu olarak aldığı söylenebilir. Bu minvalde ahlaki benliğin oluşumunu izah edip teorileştirmez. Hâlihazırda iyi düzenlenmiş (liberal-demokratik) toplumun kültür ve kurumlarının adaletin bağlayıcılığını kabul eden vatandaşlık erdemini geliştireceğine inandığı için verili almakla yetinir. Bu açıdan toplulukçu eleştirmenleriyle (örneğin; Sandel, 1982; Walzer, 1983) esas farklılaşması içerikten daha çok adaletin ilişkili olduğu ahlakîyatın nasıl tespit edilip yorumlanacağı ile ilgili felsefi ve metodolojik tercihten kaynaklanır.

O halde tartışmamız için şu temel soru kaçınılmaz olarak kendini gösterir: Özne anlayışının bu bağlamsal ve olgusal tasavvuru ile bu olgusallığın biçimsel ve genel bir kavram olarak kabul edilişi, kamusal hayatın normatif bir ilkesi olarak yorumladığı adalet teorisi için ne ifade eder ne tür sonuçlar doğurur? Bir başka deyişle adalet teorisi için bu ahlaki özne kavrayışı yeterli bir zemin sağlayabilir mi? Sanırım bu sorun, iki yönü ayırıştırılarak incelenmeyi hak ediyor. İlki, başlı başına ahlaki bir benlik kavramsallaştırmasının gerekliliğidir. Rawls’ın sunduğu şekliyle adaleti etik-siyasal meselelerin kendisi aracılığıyla anlaşılıp düzenlendiği bir normatif anlayış olarak geliştirmek isteniyorsa etik-ahlaki benliğin “ne”liğinin ve oluşumunun bir açıklamasına ve yorumuna ihtiyaç duyulur. Ahlak yasasının birey için bağlayıcılığının, kişiliğin şekillenmesi ve ahlaki tavrın oluşumundaki yerinin ve öneminin ikna edici bir soruşturması vazgeçilmez olur. Komüniteryan eleştirmenlerin (Sandel, 1982; Walzer, 1983) bireyin toplum içinde şekillenmesi ve iyinin adaletle önceliği tezleri, bu açıdan gerekli ama yetersizdir. Ayrıca bireyin iyi ve ahlaki olanla nasıl bağlantılanıp adaletin normatif otoritesine uygun bir özneliği kamusal alanda geliştirdiği açıklanmalıdır. Bu ise Rawls’ın yaptığı gibi öylece varsayılmak ve yahut siyasal-kültürel dünyanın otomatik olarak üreteceğini kabul etmek yerine ayrıca gerekçelendirilmelidir. İkincisi, adalet ilkelerinin benimsenip takip edilmesinde hâlihazırda belirli bir siyasal-kültürel dünya içinde yerleşik olmak ve bu yerleşikliğin

eşlik ettiği ahlaki yönelim, sezgi ve anlayışların etkisi altında bulunmaktır. Böyleyse siyasal-kültürel kurum, süreç, uygulama ve sembolik-söylemsel düzenin sağladığı öznelik, kamusal bir erdem olarak adalet ilkelerinin anlamlı ve makul bulunup fiili hale getirmeyi ne ölçüde temin edebilir? Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse adaletin bağlayıcılığına kültürel ve siyasal olarak uyum sağlamış özneler, cari siyasal düzenin adalet ilkelerine uygunluğunu takdir edecek eleştirelliği nereden ve nasıl kazanacaktır? Adalet, etik-siyasal meselelerin normatif eleştirel değerlendirmesinde -örneğin; belirli bir sosyopolitik bağlam içindeki eşitsizlik, dışlama, haksızlığı tespit ederek sorunsallaştırmada- temel bir anlayış olarak geliştirilecekse daha güçlü bir açıklama kaçınılmaz olur. Kısacası adaletin teorisi, dağıtımın sosyopolitik koşullarının meşruiyetini sorunsallaştıracak eleştirel tutumu ve etik tavrı temellendirmelidir. Critchley'nin (2010, s. 22) belirttiği gibi böyle bir siyasal tavrın ve "ethos"un şekillenmesi ve icrası ile belirli bir ahlaki-etik öznelik anlayışının ayrılmaz olduğunu kabul ettiğimizde bu sorulara Rawls'ın teorisinde cevap aramak ayrıca önem kazanmaktadır.

Tanınmacı Adalet, İyi ve Özerklik

Frankfurt Okulu eleştirel teorisinin geç modern koşullardaki güncelliğini yeniden kurmaya çalışan (Brink & Owen, 2007) Axel Honneth (2007, 2009, 2014, 201, 2018) adalet teorisini, tanınma temelinde birleştirdiği etik öznelik ve iyi yaşam anlayışları doğrultusunda geliştirir. Adaletin çoğul kavrayışını, bireyin etik-siyasi özneliğini belirli bir iyi yaşamın özneler arası deneyimi aracılığıyla kazandığı bir sosyokültürel bağlamdan üretir. Bu minvalde öncelikle bireyin özgürlüğünü ve özerk özneyi temel normatif koşul olarak ihtiva eden bir sosyal teoriyi, çağdaş zamanlardaki adalet sorunu için vazgeçilmez görür (Markle, 2004, s. 384). Keza bireyin özerkliğini edinebilmesi ve kendini gerçekleştirebilmesini özneler arası ilişkiler içindeki tanınma edimi ile açıklar. Buna göre duygusal, yasal ve dayanışmacı düzlemlerde özneler arası gerçekleşen tanınma; bireyin sırasıyla öz güven, öz saygı ve öz değerini geliştirmesini temin ederek kendiyi ahlaki-pratik ilişkisini ve etik-siyasal kimliğini şekillendirir. Tanınma teorisi; aile ve yakın duygusal ilişkiler, sivil toplum, kamusal yaşam ve devletin süreç ve kurumsal bağlamına yerleşik rasyonel ve normatif muhtevanın iyi yaşamın biçimsel koşullarını sağladığını varsayar. Zira özneler arasında gerçekleşen tanınma ilişkisi, bu normatif ve rasyonel muhtevayı müzakere edip yorumlamakla bireyin etik benliğinin geliştiği özgürlüğün özneler ve aynı zamanda kamusal alanda eşit bir hak özneliğini kazandığı sosyal koşullarını yaratır. Bu şekilde bireyin özerkliğini, kurumsal olarak ve sosyokültürel dünyasında normatif olarak karşılıklı tanımaya imkân veren belirli bir siyasal toplulukla ilişkilendirir. Sosyokültürel ve siyasi-etik bir patoloji nedeniyle bir başka deyişle tanınmanın normatif düzeninin aksaklığından

dolayı bireysel özerkliğin gerçekleşmemesi, Honneth'e göre (2000, 2014, 2016) adaletsizliğe yol açar ve bu durum tam olarak tanınmayı adalet teorisinin kurucu bir ögesi olarak görmeyi gerekli kılar.

Honneth (2014) modernitenin bireysel özgürlüğü başlıca normatif bir ilke kabul eden ve özgürlüğün sosyal olarak gerçekleşebileceğini iddia eden geleneğini sürdürür. Bu normatif çekirdek ilkeyi; bireyin kendiyile pozitif ilişkisi, bireysel özerklik ve kendini gerçekleştirme şeklindeki anlayışlarla temellendirdiği tanınma teorisiiyle yeniden yorumlar (Brink & Owen, 2007, s. 7; Markle, 2004; McQueen, 2019). Honneth'e göre (2014, s. 15) modern Batılı toplumlar, etik-siyasal ve sosyokültürel yaşam dünyaları ile kurumsal-prosedürel düzenlemelerini -her ne kadar muhtelif yorumlarla birbirinden farklılaşsalar da- temel değer olarak kabul ettikleri özgürlük kavramıyla gerekçelendirir. Özgürlük ise ağırlıklı olarak bireysel özerklik ve kendi kendini belirleme şeklinde yorumlanır. İnsanın özneliği, rasyonel ve ahlaki kendini belirleme kapasitesinde somutlaşır ve bireylerin eşit bir değere sahip olmağını temellendirir. Özgürlük birey için özerkliğin kazanımıysa ahlaki açıdan eşit ve hak sahibi özneliğini kurup sosyal ve siyasal olarak deneyimlemesi bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Bunun anlamı sosyal yaşamı bir bütün olarak düzenleyen gerekçe ve normların yapımını bireylere atfetmektir. Meşrulaştırılmış kamusal normların kaynağını bireyde arayıp bulmaktır. Bireylerin birbirlerine böyle bir özne olarak muamele ile mukabelede bulunması, eşitlik ve özgürlüklerinin ilişkisel ve sosyal bağlamını teyit eder. Honneth (Honneth & Fraser, 2003, s. 174; 2000) için bu sosyallik koşulu, bir benlik ve kimlik oluşumuna imkân tanınmasıyla aynı zamanda bireyin kendiyile pozitif ilişki geliştirmesini sağlar. Sosyal alandaki eşit muamelede temellenen pozitif kendilik kavrayışı ve bireyin kendini gerçekleştirme, bireysel/öznel/kişisel olanla sosyal/kolektif/kamusal olanın normatif-pratik bakış açısından irtibatını ve bağını varsayar. Bireyin kendi ile ilgili ahlaki idraki aynı zamanda sosyal ve siyasal düzenin normatif kavrayışını da içerir. Bu yüzden Honneth'e (2014, s. 16) göre özerk benlik fikri, bireyin psikososyal ve etik-ahlaki benlik oluşumu ile sosyal yaşamın normatif koşullarını ve siyasal düzenin meşruiyetini kendinde birleştirir. Dahası ahlak felsefesi ve sosyal teoriyi demokratik yaşamın adil koşullarının siyasal teorisiiyle birlikte ele alan ahlaki-bilişsel bir tekçi perspektifi (Honneth & Fraser, 2003, s. 265; 2009; Markle, 2004) gerekli kılar. Keza özgürlük ve adalet anlayışları öyle bir şekilde iç içe geçerek modern sosyokültürel gerçekliği kurmuşlardır ki fenomenolojik ve teleolojik yapısı ancak bir rasyonel normatif yeniden inşa metodolojisiyle tespit edilip açıklığa kavuşturulabilir (Honneth, 2014, s. 7; 2000).

Honneth (2016, 2018) ahlaki-bilişsel tekçi perspektifi ve normatif yeniden inşayı, tanınmacı sosyal ilişkileri etik-siyasal alanın merkezinde gören teorisiiyle açmılayıp

somutlaştırır. Tanınma teorisine göre “bireysel özerkliğin imkânı sosyal tanınma deneyimi aracılığıyla sağlıklı bir kendilik ilişkisi geliştirebilmeye dayanır” (Honneth & Fraser, 2003, s. 181). Bireyler, kendilerini belirli karakteristiklere sahip özneler olarak idrak edip görmeyi ancak karşılıklı tanınmayla öğrenir. Tanınma, benliğin başkalarıyla ilişkisinde hem kendi hem de öteki için belirli bir özneliği takdir ederek kurulduğuna işaret eder. Sosyal ve siyasal düzenin özneler arası üç alanında, her alana özgü belirli bir ahlaki nosyon (tanınma ilkesi) temelinde ve bireysellik seviyesiyle gerçekleşir. Buna göre ilki, aile ve dostluk gibi yakın özel ilişkiler vasatıdır. Bu ilişki düzleminde birey, duygusal ve fiziksel ihtiyaçlarının karşılandığını; karşılıksız bir şekilde sunulan özen, ilgi ve değeri içeren sevgi ahlaki ilkesini deneyimler. Dünyayla belirli düzeyde bir güvenli bağlanmayı tesis ettiği ölçüde sevgi tanınma ilkesi, bireyin kişiliğini öz güven temelinde kurar. İkincisi mülkiyet, sözleşme vb. içeren bir hukuk düzeninde eşit bir hak öznesi olarak kabul edilmektir. Ahlaki fâillik için gerekli biçimsel kapasitesi tanınan birey, sosyal hayatta eşit muamelenin muhatabı olarak öz saygısını kazanır. Öz saygı, bireylerin rasyonel yaşam planlarını, eşitlik ahlaki ilkesi çerçevesinde siyasal-yasal hak ve sorumluluklarla birlikte gerçekleştirebilmesini öngörür. Üçüncü ilişki alanı, bir sosyopolitik topluluğa bireysel ve kolektif katkının tanınmasını içerir. Birey kişisel donanım, kimlik unsurları, nitelik ve başarılarının tanınması sayesinde toplumla dayanışma ihtiyacı kazanırken öz değerini edinir. Böylece birey, en başından itibaren anne ve babasıyla başlayıp arkadaş ve dostlarıyla devam eden yakın çevresi ve sivil toplum, piyasa ve kamusalılığı içeren sosyopolitik toplulukla tamamlanan özneler arası ilişkilerde ve kurumsal vasatlarda kendi özneliğini geliştirir. Özneliğinin belirli yönlerinin sevgi, eşitlik ve dayanışma gibi ahlaki nosyonlar temelinde tanınmasıyla bireyselleşerek kendiliğini ve kimlik oluşumunu gerçekleştirir (Honneth, 2016, ss. 115-229).

Tanınmanın her bir kurumsal ve ilişkisel alanda farklılaşması, sosyal dünyada bir kimsenin kişiliğinin tekilliğini yani bireyselliğini daha fazla mümkün kıldığı gibi karşılıklı tanınmanın muhtelif alanları, bireylerin birbirlerine olumlu bir şekilde atfettikleri öznelliklerinin yeni boyutlarını deneyimlemelerini sağlar (Honneth & Fraser 2003, s. 141). Tanınmanın özneler arası yapısına özellikle dikkat çekmek gerekir. Bireysel ve kolektif özneler, başkalarının özgürlük ve eşitliğiyle yakından ilgilidir çünkü kendi özerkliğinin etkileşim içinde bulunduğu aktörlere bağlı olduğunun farkındadır. Başkasını, hem ihtiyaç, güç ve hak sahipliği açısından kendisiyle benzer hem de özgün karakteristik, kapasite ve yönelimleriyle kendisinden farklı olduğunu kabul etmek, bir kişinin başkasının tanınmasıyla bireysel özgürlüğünü gerçekleştirebilmesinin ve bu yöndeki özerkliği kazanmasının ön şartıdır. Dolayısıyla bireyselliğin teşekkülü aynı zamanda bir sosyalleşmedir. Nihayetinde belirli sosyal ve kurumsal vasatlarda özneler arası paylaşılan tanınmanın duygusal özen, yasal eşitlik ve sosyal değer

ilkeleri, bireyin öz güven, öz saygı ve öz değerini geliştirerek kendisiyle ahlaki-pratik ilişkisini oluşturur.

Sosyal ilişkilerin ve kurumsal düzenin karşılıklı tanınmayı sağlayacak şekilde yapılanması, bireylere kişiliğini gerçekleştirip kimlik oluşumlarının sosyal ve özneler arası koşullarını sunduğu ölçüde eşitlikçi bir etik yaşam fikrini de ima eder (Honneth & Fraser, 2003, s. 177). Bireysel özerkliğin, karşılıklı tanınmanın söz konusu normatif ilkeleri aracılığıyla edinildiği bir etik yaşam bağlamı, Honneth'in (2014) çoğul adalet anlayışını tanımlar. Buna göre adalet, bir toplumun muhtelif kurumsal ve ilişkisel düzlemlerine yerleşik tanınmanın çoğul normatif ilkeleri doğrultusunda bütün üyelerinin özerkliğini yeşertip gerçekleştirmesidir. Sosyal özgürlüğü deneyimleyerek kendini gerçekleştirmesidir (2014, s. 18). Honneth'in perspektifinde iyi fikri ile adaletin ayrılmaz olduğu kanaati tam da burada açığa çıkar. Zira adalet, en başından itibaren insan ilişkilerinin özneler arası doğasına, sosyal ilişkilerin kendileri için kurulduğu birey ve kimliklerin özerkliklerinin birbirlerine yani karşılıklı tanınmaya bağlı olduğu bir iyi fikrine dayanır. Ahlaki-psikolojik bir açıklamayla gerekçelendirilen kişinin kendiyile pozitif ilişkisi kurması, hasarsız bir benlik ve kimlik inşasını gerçekleştirmesi ve bireysel özerkliğini kazanması, özneler arası tanınmayla koşullandırılmışsa adalet, bu tür bir sosyal düzenin normatif meşruiyetini ve niteliğini garanti ederek siyasal karakteristiğe biçim verir (Honneth & Fraser, 2003, ss. 258-259). Bu çerçevede adaletin amacı; bir sosyal düzenin üyelerine tanınmanın normatif ilkelerini yaşam dünyalarına içkin bir şekilde deneyimleme imkânını sunmaktır. Bir sosyopolitik düzenin bütün ilişki, süreç, prosedür ve kurumlarıyla birlikte adil olup olmadığı, karşılıklı tanınma ilişkilerinin sağlıklı işleyerek bireysel ve kolektif öznelerin kendini gerçekleştirebilmesiyle ölçülür (Honneth, 2000, 2016).³

Adil bir sosyal düzen inşası, Honneth'in tanınma temelli eleştirel teorisinde başlıca etik-siyasal görevdir (bkz. Zurn, 2005). Bu etik-siyasal görev, bir toplumun bütün üyelerinin sosyal ilişkilerin normatif düzeninin inşasına katılımını başlıca amaç görür. Benlik-kimlik oluşumu (bireyselleşme) ve sosyal uyumu (sosyalleşme) diyalektik ve eş zamanlı kuran tanınma ilişkilerini -tanınmanın normatif düzenini- toplumun bütün üyelerine, grup aidiyetlerine de açık bir şekilde eşit paydaşlık ilkesince genişletmeyi içerir. Vatandaşların kendi dünya görüşü ve yaşam biçimlerini herhangi bir damgalanma, dışlanma, mahrumiyetle karşılaşmadan, saygısızlığa maruz kalmadan ve utanç duymadan kamusallaştırabilmesini öngörür. Yapısal engeller olmadan tanınmanın yaşam dünyasında gerçekleşebilmesini gerektirir (McQueen,

3 Bu, Honneth'in özünde Hegelci bir yorum ve gündemi takip ettiğinin bir başka göstergesidir. Hegel'in özgürlük, iyi ve adalet açısından bu yöndeki okumasının bir tartışması için bkz. Ağcan, 2015.

2019). Bu çerçevede, Honneth için adalet bir etik-siyasal sorun olarak özellikle saygısızlık ve küçümseme şeklinde negatif tanınma durumlarında belirginleşir. Zira “özneler saygısızlığı, sosyalleşme sürecinde tanınmanın gerçekleştirilmiş ilkeleri olarak öğrendikleri normatif iddiaları ihlale uğradığı zaman deneyimler” (2007, s. xii). Saygısızlık; suistimal, inkâr veya küçümseme gibi üç tanınma düzleminin kendine özgü normatif ve pratik muhtevasına göre muhtelif şekillerdeki olumsuz deneyimlere işaret eder. Fiziksel ve duygusal olarak ihmal edilip tacize uğramak, yasal haklarından mahrum edilip dışlanmak, bireysel ve kolektif nitelik ve katkılarının değersiz görülüp kötü damgalanması, adaletsizliği bir etik-siyasal mesele olarak kurar. Kişilik oluşumunu ve toplumsal yeniden üretimi engelleyen bu tür negatif deneyimler, bir topluma yerleşik tanınma ilkelerinin normatif geçerliliğini teyit ederek tanınmaya yönelik haklı talepleri besler. Aynı zamanda söz konusu deneyimlere eşlik eden haksızlık, dışlanma, küçümseme gibi adaletsizlik duyguları, tanınma uğruna mücadeleyi tetikleyip kimlikler arasında çatışmayı da besleyebilir. Böylelikle sosyopolitik topluluğun normatif düzenini ve cari ahlak müktesebatını bir bütün olarak sorunsallaştırarak yeniden değerlendirmeye davet edebilir. Kısacası adaletsizlik deneyimi, ahlaki muhtevasıyla tanınma uğruna mücadeleyi koşullandırdığı ölçüde adaletin gerçekleşmesinin temel motivasyon ve vasatına dönüşür. Sonuçta Honneth’te adalet, toplumsal ilişkilerdeki tanınma düzeninin olumlu ve sağlıklı bir şekilde işletilmesini sağlamakla kalmaz, sosyopolitik toplulukta kimlik ve farklılıkları teyit edilmiş bireysel ve kolektif öznelerin kamusal alandaki eşit kuruculuğunu garanti altına almaya çalışır.

Adalet, sosyopolitik düzenin tanınma ilişkilerinin normatif ilkelerine uygunluğunun herkesin eşit katılımı temelindeki kamusal gerçekleştirilme yoluyla belirlenmesi olarak tanımlanabilir. Vatandaşları bireysel ve kolektif kimlikleriyle siyasetin asli aktörü olarak kurduğu ölçüde demokratik bir kolektif irade oluşumunu, kamusalıya etkin katılımı ve vatandaşlık erdemlerine dayalı bir siyasal ethosu öngörür (bkz. Forst, 2012; Fraser, 2010; Pereira, 2013). Bu demokratik siyasal tavrın iki bileşeninin altını özellikle çizmek gerekir. İlki, vatandaşların normatif iddia ve talepleriyle etik ve siyasal gerçekliğin uyumlulaştırılması; cari kurum, uygulama ve prosedürlerin muhafazasıyla ilişkilidir. Bu işlev, bireylerin engelleme olmaksızın ve tahrip edilmeden kimliğini oluşturabilmesini yani bireysel özerkliği deneyimlemesini tanınmanın normatif ilkeleri doğrultusunda oluşmuş kamusal ve kurumsallıkla koşullandırır. İkinci olarak Honneth’e göre (Honneth & Fraser, 2003, ss. 257-258) adalet, normatif anlamda eleştirel, düşünümsel ve hermenötik bir yapıya sahiptir. Çünkü tanınma ilkelerinin cari sosyokültürel ve etik-siyasal yaşam dünyası ile kurumsal düzeneğine içkin gerçekleşmemiş, deneyimlenmemiş ve artık anlamları ile ahlaki muhtevası söz konusudur. Bu tüketilemeyen ahlaki anlam repertuarının

rasyonel yeniden kurulumunu amaçlar (2014, s. 7, 2009). Buna göre tanınmanın normatif ilkelerinin anlamı ve muhtevasının yorumu, tarihsel ve kültürel bağlamının ne olduğu ile kurum, ilişki, prosedürlerinin nasıl gerçekleşeceği verili, aşikâr, zorunlu, tekil veya sabit değildir. Sevgi, saygı ve sosyal değer ilkelerinin ne olduğu ve nerede nasıl somutlaşacağı bütünüyle yoruma açıktır, ancak daimî suretle müzakere ve çekişme içinde muhtelif şekillerde ifade edilebilir. Honneth için bu çoğul yorum ve tezahürler; farklı bağlam, durum ve olaylarda tüketilemeyen artı değerlerle birlikte tanınmanın ahlaki-normatif ilkelerinin ilerlemeci karakterini de teyit eder. Sosyal ve siyasal dünyayı normatif olarak düzenleyen tanınma ilkeleri, bu anlamda yarı aşkın bir referans kaynağı şeklinde işleyerek kamusal yaşamın etik düzeninin geçerliliğinin normatif eleştirisine ve yeni yorumlar altında olumlu yönde dönüşümüne imkân verir (Bankovsky, 2012, ss. 178-203).

Honneth'te adalet, yukarıda bahsedildiği gibi, birey için özgürlüğün oluşumunu sağlayan karşılıklı tanınma temelli belirli sosyal ilişkileri ve kurumsal bağlamları gerektirir. İnsan, özneliğini sosyal ve siyasal alanda bir başkasının kendisini belirli bir kişi olarak tanımasıyla edinir. Öznellik, sosyal dünyada başkaları tarafından ihtiyaç ve duygularının ilgi ve özenle karşılanmasında, ahlaki ve hukuki bütünlüğüne saygı gösterilmesinde ve sosyal başarı ve katkısına değer verilmesinde yeşerir. Ötekinin kurucu varlığı, benin kendiyile pozitif bir ilişki kurmasının zorunlu koşuludur. Zira tanınma deneyimini mümkün kılan sosyal ve siyasal dünyanın eksikliği nedeniyle öz güven, öz saygı ve öz değer gelişmemesi, bir insan teki içi, ahlaki faillikten mahrumiyete yol açar. Aynı zamanda suistimal, dışlanma, mahrumiyet, damgalanma gibi olumsuz deneyimler nedeniyle adaletsizlikler üretir. Bu ahlaki öznellik ile adalet sorununun ortak kaynağı; ahlak ile sosyal ve siyasal felsefenin kesiştiği noktadır (Honneth, 2009). Ayrıca tanınma, ben ve öteki veya kimlik ve farklılık ilişkisinin belirli bir yorumuna işaret eder. Tanınmanın tarafları birbirlerini ihtiyaç, kabiliyet ve yatkınlıklar bakımından benzer özneler olarak görür. Karşılıklı olarak özgür ve eşit öznelliklerini tanırlar. Aynı zamanda birbirlerine sosyal nitelikler, kapasite, etik yönelim vb. açılardan ayrıştıklarını ve kendilerine özgü kimlikler taşıdıklarını temin ederler. Böylece tanınmanın sosyal bağları aracılığıyla eş zamanlı olarak bir benlik idraki ile ötekine açıklık ve ilgi kazanırlar (Brink & Owen, 2007, s. 4). Birey, ahlaki-sosyal failliğini başkalarıyla birlikte toplumsal yapının yeniden üretimine katılarak edinir. Bireyselleşme ve sosyalizasyonun eş zamanlı gerçekleştiği tanınma ilişkisi, bireyi kamusal-sosyal yaşamın normatif gerekçelerinin kaynağı olarak belirginleştirirken bu ahlaki özneliği aile, piyasa, sivil toplum ve devlette somutlaşan sosyal ve kurumsal bağlama sıkıca yerleştirir.

Rawls'da ve Honneth'te Adalet, Ahlaki Benlik ve Ötesi

Rawls, siyasal adalet teorisini toplumsal iş birliğinin sonucu olan birincil değerlerin eşit özgürlük ve farklılık ilkesi çerçevesinde tüm bireylere dağıtımıyla tarif eder. Adalet ilkelerinin normatif bağlayıcılığını ve adalete uygun eylemlerde bulunmayı açıklamak için ihtiyaç duyduğu kişi anlayışını, ahlaki ve rasyonel kapasiteyle bir adalet hissine sahiplik olarak tanımlar. Postmetafizik yönelimleri doğrultusunda özne tanımını ve ahlak olgusunu kapsamlı bir antropolojik veya felsefi gerekçelendirmeye ortaya koymaz. Bunun yerine adalet teorisinin bireysel öznesini asıl olarak liberal-demokratik toplumlarda yaşayan somut, ortalama ve tipik vatandaşların bir temsili kabul eder. Çağdaş liberal-demokratik toplumların arka plan kültürü içinde sosyal ve siyasal aidiyeti şekillenmiş bireyin kamusalığında temellendirir (2005, s. 78). Siyasal adalet anlayışına uygun karar ve eylemleri temin eden kamusal akıl fikri, olgusal bir durum olarak bu öznenin etik-siyasal karakteristiğini de en başından tanımlar. Keza adaletin normatif bağlayıcılığı, bu öznelerin sorgulanmış düşüncelerinin başlangıç durumu temsiliinde olduğu gibi rasyonel bir inşasıyla ortaya konulur. İnşacı bir usulle ulaşılan normlar, etik-siyasal meselelerin anlaşılıp müzakeresinde vatandaşların kamusal aklın icrasının koşullarını ve çerçevesini çizer. Rawls inşacı yaklaşımıyla bu etik benlik fikriyle uyumlu olarak ahlaki normların ve adalet ilkelerinin uygulanabilir, pratik ve gerçekçi olmasını gözetirken etik-siyasal meselelerde makul kapsamlı dünya görüşleri ve çoğul kimlikler arasında bir uzlaşma amaçladığı ölçüde tarafsız ve evrensel karakteristiğini temin etmeye çalışmaktadır. İnsanın ahlaki benliğini tanımlarken sosyopolitik topluluğun ve iktidarın meşruiyetini oluşturan normların hem bağlamsal, olgusal ve tikel hem de bağlam ötesi, akli ve genel olmasını, düşünümsel denge fikriyle sağlamaya çalışır (2005, s. 97). Son tahlilde, öznenin ahlaki benliğinin teşekkülü ve ahlaki eylemin temeli ile adaletin bağlayıcılığı ve icra edilmesi arasındaki zorunlu irtibatın ikna edici açıklamasını yapmamaktadır. Bir taraftan özne, adalet ve kamusal akıl anlayışını liberal-demokratik geleneğin kültürel ve kurumsal bağlamına yerleşik bir muhakeme ile şekillendirirken diğer taraftan inşacı usulle üretilen ahlaki normları ve adalet ilkelerini biçimsel, genel, prosedürel dolayısıyla aşkın ve bağlam ötesi şekilde gerekçelendirmeye girer.⁴

Burada oluşan gerilimin kaynağı, adaletin bütünüyle kamusal akılda temellenen normlarla sınırlandırılmasında yatar. Rawls'ın hayatın anlamı, iyi yaşam, iyinin ahlaki muhtevası, öznenin kendini bir iyi fikrine bağlaması ve bu doğrultudaki

4 Michael Sandel'in (1982, 1984) Rawls'ın akıl yürütmesinin toplulukçu bağlamı gerektirdiği yönündeki eleştirisi bu gerilimin bir açıklaması olarak görülebilir. Zira Sandel'e göre Rawls'taki bu gerilim ancak aşkın özne ve bağlam ötesi teorileştirmeden vazgeçip topluluğun kurucu yerini ve bağlamsal yorumu takdir etmekle aşılabilir.

etik-siyasal bir benlik inşası vb. gibi meseleleri, Connolly'nin (1995) tabiriyle siyasal durumumuzun kaçınılmaz bir şekilde ontolojik kabullerle yüklü oluşunu özellikle dışarıda bırakmasında aranmalıdır. Doğrunun iyiyi öncelediği iddiası, bu yöndeki bir kanaatin sonucudur. Zira Rawls'a göre adalet söz konusu olduğunda bu türden bir paranteze alma, günümüzün geç modern toplumlarının bir gerçekliği olan değer ve yaşam tarzı çoğulculuğu altında iyiyeye dair rasyonel mutabakat mümkün olmadığı için bir zorunluluktur. Ne var ki bu sınırlama, adaletin ahlaki yönü ve ahlaki bir öznelikle bağlantısına ilişkin önemli sonuçlar doğurur. Adalet ilkelerine uygun olarak kamusal meseleleri takdir edecek öznenin, adaletin ahlaki açıdan bağlayıcılığının nereden, nasıl kaynaklandığını ve bunun kendi ahlaki benliğinin oluşumuyla nasıl bağlantılı olduğunu ilgilenmemektedir. Bir başka deyişle ahlaki bir değer olarak adaletin, öznenin hayatın anlamı ve iyi fikri bağlamında nasıl gerekçelendirildiğini ele almamaktadır. Çünkü Rawls'ın ısrarla vurguladığı gibi rasyonellik ve iyinin bu alanında üzerinde mutabakat sağlanacak norm ve ilkeler aramak beyhude bir çabadır. Ayrıca öznenin kamusal alanda adalet ilkelerine uygun hareket edecek motivasyonu nasıl sağladığı da belirsiz kalmaktadır. Bireyin siyasal dünyanın temel yapısını kendisi aracılığıyla değerlendirdiği adalet ilkelerini takip ederek kamusal yaşamın hayati etik-siyasi meselelerine uygulamasını neyin temin edeceğinin sarıh ve güçlü bir açıklaması yoktur. Rawls'ın (2000, ss. 253-273) Kantçı aklın olgusu fikrinin yukarıda belirtilen inşacı yorumu, bu sorulara cevap olarak değerlendirildiğinde en iyi ihtimalle yetersiz kalmaktadır.

Honneth'in tanınmacı yaklaşımı ise bireysel özerklik ve iyi yaşam anlayışları doğrultusunda ahlaki benliğin gelişimi ile adalet fikrini sıkıca birbiriyle irtibatlandırarak bir yönüyle Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet teorisindeki yukarıda saptanan açığı aşmaya çalışmaktadır. Honneth adalet fikrini tanınma teorisi aracılığıyla ahlaki benlik ve iyi yaşam kavrayışı içinde kurmakla; benliğin ahlaki ve özneler arası sosyal teşekkülünü eş zamanlı olarak adalet tasavvurunun kurucu bir parçası olarak sunmuştur. Bireyin kendiyile olumlu ilişkisi ve kendini gerçekleştirme, normatif muhtevaya sahip karşılıklı tanınma deneyimiyle bireyselliğinin muhtelif boyut ve niteliklerini kazanmasıyla şekillenir. Özneler arası tanınmanın bu düzeni, belirli kurum ve bağlamlara yerleşik norm ve prosedürlerin temellendirdiği bir iyi yaşamla doğrudan ve temelden bağlantılıdır. Benliğin ahlaki tasavvuru, kendini belirli bir iyi anlayışıyla bağlaması ve bu doğrultuda etik-siyasi özneliğini oluşturması, bireyselliğinin bir sosyopolitik toplulukta başkasıyla tanınma ilişkisi içinde şekillenmesine dayanır. Hâlihazırda bir etik-siyasi yaşama yerleşik değer ve normları paylaşan bireyler, tanınma ilişkisiyle bu tarihî-kültürel oluşun ahlaki müktesebatını referans alıp yorumlayarak kendilerini kamusal yaşamlarının norm koyucu faili olarak kuran öznelliklerini

kazanırlar. Nitekim adaletin varsaydığı öznellik, hem herkes gibi eşit ve özgür bireyselliği (evrensel) hem de başkalarından farklı kendine özgü karakteristikleriyle (tikel) tanınmanın gerçekleştiği böyle bir normatif-kültürel ve sosyopolitik bağlam ufku içindeki rasyonel müzakere ve yeniden yorumlama etkinliğidir.

Honneth'e göre açıktır ki adaleti belirli bir kişi ve toplum fikrine eşlik eden ahlaki ve normatif anlayıştan bağımsız düşünemeyiz, aralarındaki içsel bağlantıyı ihmal ederek anlayamayız. Burada tartışmamız için önemli olan temel iddia ise bireyin kendini gerçekleştirme ve özerkliğini kurmasının yani benliğin kendiyile ahlak-pratik ilişkisinin, özneler arası karşılıklı tanınmanın normatif düzeni içinde gerçekleştiğidir. Bireyin ahlaki benliği, onu karşılıklı tanınma mücadelesine girmeye zorlar. Bir başka deyişle özerklik, bireyin ahlaki ve sosyal-siyasal özneliğine içkin bir şekilde en başından yerleşiktir. Bu açıdan bireyin kendini gerçekleştirme olarak özerklik, benliğin ahlaki ve siyasi kurulumuna dair daha özel bir yorum olarak belirginleşir. Özerklik, bireyin kendini belirli bir ahlaki ve sosyokültürel varlık olarak yorumlayıp özneliğini kurabilmesidir. Bunun anlamı, bireyin kendini kamusal yaşamdaki norm, söylem ve gerekçelerin kaynağı ve yaratıcısı olarak görüp kamusal yaşam dünyasında tecrübe etmesidir. Aynı zamanda birey bu şekilde iyi kavrayışına uygun bir etik-siyasal yaşam vasatında özneliğini deneyimlediği ölçüde kendini gerçekleştirmiş olur.

Birey, kendiliğinin ahlaki kurulumunu yahut ahlaki benliğini, belirli bir sosyokültürel dünyanın normatif-kurumsal bağlamı içinde bir başkası ile tanınma ilişkisinin şekillendirdiği özneliği deneyimleyerek kazanır. Honneth'in adaletin amacı olarak saptadığı bireyin kendini gerçekleştirme; aile, piyasa, kamusal ve devlet gibi etik-siyasal bağlama yerleşik değer ve normların (özgürlük ve eşitlik) anlam repertuarının yeniden yorumlanmasına ve bireylerin karşılıklı tanınma niyet ve gayesiyle yönelindikleri, dâhil oldukları özneler arası ilişkiselliğe dayanır (Pereira, 2013). Ne var ki adaletin bu ahlaki ve sosyal gerekçelendirilişi, bazı sınırlılıkları beraberinde getirir. Aile, emek, piyasa, devlet gibi belirli tarihî-kültürel kurum, prosedür ve vasatları imkân koşuluna dönüştürdüğü ölçüde adaletin bu çerçevelerini, özellikle siyasal olarak kurulmuşluğunu sorunsallaştırmak (örneğin; Fraser, 2010, ss. 142-160) veya daha başka vasatlara yerleşik farklılaşan tezahürlerini düşünebilmek zorlaşır. İkincisi, söz konusu kurum ve vasatlarıyla birlikte yaşam dünyasında tanınmanın normatif düzenini belirleyerek bireysel ve kamusal özerkliği mümkün kılan anlam değer repertuarı, belirli bir iyi anlayışını temsil, telkin ve teyit eder. Bir kişi ve toplum muhayyilesini kendinde içkin bir şekilde ihtiva eden bir ahlakîyat, en başından itibaren adalet tasavvurunu koşullandırır. Üçüncü olarak bu yüzden adalet ancak hâlihazırda ortak değerleri paylaşan bireylerin aynı öznellikleri birbirlerinde karşılıklı tanınmalarıyla somutlaşıp gerçekleşir. Bu açıdan belirli bir ahlaki benlik

tasavvuru, yapısal olarak tanınma ilişkisini temellendirir. Tanınmacı adalet, belirli bir etik-siyasi özneliği merkeze alıp pekiştirmekle bir ben merkezçiliğe ve tikelci bir dar görüşlülüğe neden olabilir. Farklılık ve çoğulluğu kısıtlayıcı bir siyasete yol açabilir (Fraser & Honneth, 2003, s. 31, 223). Dördüncüsü, içkin normların teleolojik yapısının muhtelif bağlamlardaki değişen biçimleri daimî suretle yoruma açıklığı, bütünüyle tüketilememesi ve artık değer üretmesi iddiaları, söz konusu tarihsel-fenomonolojik açıklamayı bir tür aşkınlığa dönüştürmektedir. Son olarak bu aşkınlık, Honneth'in tanınmacı adalet teorisinin içinde geliştiği epistemolojik ve metodolojik gerekçelendirme çerçevesini yani Hegelci açıdan değerlendirdiği (Honneth, 2016, 2009) aklın ve normların tarihsel ve fenomenolojik olarak teşekkül eden yapısının rasyonel yeniden inşasını önceleyen bir ilkenin varlığını gösterir. Bu, kendiliğini rasyonel ve normatif olarak tam belirleme kapasitesine sahip özerk benlik kavrayışıdır. Her ne kadar Honneth, bireysel özneliğin tanınma ilişkilerinin öznel arası dünyasında şekillendiğini iddia etse de son tahlilde tanınma ilişkisinin öznesini kuran böyle bir özerk benlik tasavvurunu öngörür.

Honneth, adaleti, tanınma teorisinin ahlaki-sosyolojik muhtevasından hareketle özerkliğin kazanılması ve bireyin kendini gerçekleştirme şeklinde tarif eder. Keza benliğin ahlaki-sosyal kurulumunu, bireysel özerklik ve kendini gerçekleştirme temelinde açıklayıp yorumlar. Benliğin kendine bir iyi fikri takdir etmesi, kendini bu ahlaki iyiyle bağlaması ve bu doğrultuda bir etik-siyasi öznellik gayesiyle hareket etmesi, kendi kendini belirleyen bir benlik fikrine atıfla temellendirilir. Bu özerklik fikri, Rawls'ın dağıtıcı ve Honneth'in tanınmacı adalet teorilerini bütün farklılıklarına rağmen buluşturur.⁵ Her iki düşünür, adalet anlayışları söz konusu olduğunda normatif-felsefi gerekçelendirme için benliğin özerkliğini temel öncül alır. Ahlaki olanın temeli ve gerekçelendirilişi, ahlaki eylemin anlam ve motivasyonu ile nihayet adaleti temin eden etik-siyasi failliği, özerk bireyle kayıtlı görür. Rawls'ın sosyal iş birliğini kamusal akıl temelinde hakkaniyetli bir yapı olarak kurabilen vatandaşı ile Honneth'in belirli bir kültürel ve kurumsal bağlam içindeki tanınma ilişkisinde kendiliğini öteki aracılığıyla etik-siyasal bir kimliğe tahvil eden öznesi; bütünlüklü ve özerk bir benlik kavrayışını varsayıp teyit eder. Rawls'ın özerk bireyi, iyi ve adalet arasındaki ayrımı pürüzsüz bir şekilde, gerilime düşmeden sürdürme maharetine sahip, öznel dünyasını kendi iyi kavrayışını belirleyip rasyonel olarak devam ettirebilirken toplumsal yaşamda başkalarıyla birlikteliğini kamusal akıl kuran bir

5 Bu mutabakatın Rawls ve Honneth'in beslendiği sırasıyla Kant ve Hegel felsefelerinin ortak noktaları açısından da ele alınıp incelenmesi ayrıca önemlidir. Bu bağlamda yukarıdaki yorumumun Robert Pippin'in (1991) Kant ve Hegel'in sosyal ve siyasal felsefelerinin kendi kendini belirleyen bir bireysellik fikrinde buldukları yönündeki görüşünden etkilendiğini not etmeliyim.

adalet anlayışında uzlaşarak oluşturabilmektedir. İyi ve doğru, özel ve kamusal, ahlak ve adalet, özgürlük ve güvenlik, rasyonel ve makul, olgusal ve biçimsel, metafizik ve siyasal gibi Rawls felsefesinin içerdiği bütün gerilim ve karşıtlıklar bu öncül tarafından birleştirilir. Diğer taraftan Honneth'in özerk benliği, kendi iyisine rasyonel olarak ancak tarihsel ve sosyolojik bir oluşla bağlanabilmekte; karşılıklı tanımda açığa çıkan özneler arası paylaşılan ahlaki niteliklerin müzakere ve yorumlanmasıyla etik-siyasi özneliğini şekillendirmektedir. Honneth'in sosyal ve siyasal felsefesini temellendiren ahlaki-bilişsel tekçiliği bu kavrayışta temellenir. Kısacası her iki düşünürün adalet tasavvurunu kuran özerk benlik kavrayışı, iyi ve adalet söz konusu olduğunda ahlaki olarak bağlayıcı yasa ve talebi, *a priori* olarak karşılayabilecek (Critchley, 2010, s. 43) ontolojik bir konumu paylaşır.

Rawls'da ve Honneth'te adaletin kamusal yaşamda normatif bağlayıcılığı ve temel bir motivasyon olması açısından ahlakın temeli ve ahlaki benlikle ilişkisini tanımlayan bu özerklik anlayışı, insan tekini, kendinden neşet eden ahlak yasasını kendi kendine bağlayıcı bir buyruk olarak sunan, bu buyruğu benliğinin asli donanımlarıyla kendinde tam ve eksiksiz idrak edip rasyonel olarak gerekçelendirebilen, bireysel ve kolektif yaşamın normatif temeli yaparak (eyleminin motivasyonu kabul ederek) etik-siyasi özneliğini kurabilen bir varlık şeklinde yorumlar. Bu yorum, ahlaki, benliğe kayıtlı, doğal ve içkin görür, ahlaki buyrukların bağlayıcılığını içkinlikte gerekçelendirir, bu gerekçelendirmeden inşacı bir usulle ahlak ilkelerini üretir ve sonuçta tarihî ve toplumsal alanda etik-siyasi özneliği bu temelde üretilen normatiflik üzerine kurar. Kendiyle kayıtlı ve kendini belirleyen bireysellik yahut özerk benlik, ister Rawls'un Kantçı ister Honneth'in Hegelyen felsefi yorumlarının ayrışan yönelimleri söz konusu olsun böyle bir kavrayışta temellendiği ölçüde adaletin ahlakla ilişkisi açısından yetersiz kalır; önemli sonuçları olan bazı özgün durumlar ve kısıtlılıklar üretir.

Ahlaki, Critchley'i (2010, ss. 30-33) takip ederek benliğin kendini iyi addettiği şeye bağlaması olarak kabul ettiğimizde iki nokta önemi nedeniyle belirginleştirilmelidir. Buna göre ahlak ilkeleri ve yasası benliğe bir teklif, talep veya hitap şeklinde tezahür ederken (1) benlik ahlakla bir bağlanma, irtibat veya muhataplık ilişkisi içine girer (2). Ahlaki benlik, talep veya teklif şeklindeki ahlak yasasına bireyin irade, rıza ve onayıyla katıldığı bir deneyimle oluşur. Bu açıdan ahlak sadece bireyin kendiyle kayıtlı olmanın ötesinde bir aşkınlığa sahiptir. Ahlaki benliğin imkânı ise bu aşkın ve içkin yönü birlikte deneyimlemesini gerektirir. Başka bir şekilde ifade edilirse aşkınlık şeklinde alımlanan bir talebin, birey için bağlayıcı bir yasaya dönüşebilmesi yani ahlak olması, benliğin irade ve onayıyla gerçekleşir. Zira ahlak ancak böyle bir onay ile aralarındaki asli ilişkiselliği de hatırdta tutarak benliğin kurucu bir unsuruna dönüşür. Bu açıdan yukarıda saptandığı şekliyle özerklik anlayışı, ahlak tasavvurunun kurucu bir unsurunu belli bir yönüyle

tespit eder. Ne var ki bireyin talep veya teklif şeklinde muhatap olduğu ahlakın aşkın yönünü, bir başka deyişle kendiliğinin tam değil eksiklikle var olduğunu ihmal ettiği ölçüde ahlaki benliğin oluşumunun yerinde bir yorumunu sunamaz. Dolayısıyla ahlaki benliğin, adalet tasavvuru için normatif bağlayıcılığını tesis ettiği düşünüldüğünde vazgeçilmez yerini açıklamakta yetersiz kalır.

Özerk benlik iddiası, insanın ölümlülüğü ve sınırlılığı gibi ontolojik koşullarını yeterince takdir etmediği için (White, 2017) epistemolojik ve ahlaki açıklık ve çoğulluğa da kendini kapatır (Connolly, 1995). Bu durumda ahlakın bir sorumluluk olarak tezahürü deneyimlenmez, daimî olarak gerçekleşmeyen bir ortak alanının bulunduğu takdir edilemez ve nihayetinde ahlaki benliğin nihai ve mutlak olarak özerkliğinin tesis edilemezliği anlaşılabilir. Benliğin kendisi için iyi olduğunu addettiği yasaya akli gerekçelerle olduğu kadar duygu ve estetik zeminde bağlandığını kabul ettiğimizde bu kapatma, ahlaki benliğin oluşumunda duygusal ve estetik muhtevayı da bütünüyle dışarıda bırakır. Dahası, bireyin siyasal özneliğinin ahlaki benlik etrafında şekillendiğini dikkate aldığımızda bu durum bir adalet tasavvuru için adalet ilkelerinin bağlayıcılığını, bireysel ve kolektif öznelliklerin adalete uygun karar ve eylemlerde bulunma motivasyonunu açıklayamamak demektir. Aynı şekilde adaletin normatif otoritesinin yorumu ve siyasal dünyadaki deneyimi de sınırlı ve eksik kalmaya yazgılıdır (Bankovsky, 2012). Keza anlamının bu çoğulluğu ve nihai olarak gerçekleştirilemeyeşi, onun normatif ve eleştirel ufuk yapısını teyit edip onaylar. Çağdaş siyaset teorisindeki farklılaşan yorum ve açıklamaların adaleti, kamusal yaşamın uygulama, kurum ve normlarını özgürlük, eşitlik, demokrasi gibi kavramlar temelinde yorumladığı daha önce vurgulanmıştı. Bu yüzden adaleti, eleştirel ve normatif açıdan düzenleyici bir anlayış olarak kuran söz konusu bu ahlaki muhtevasıyla birlikte tasavvur etmenin önemi özellikle belirginleşir. Adaleti, bu şekilde yeniden yorumlamak; asıl ve nihai olarak bu kavramı cari siyasal dünyamızın normatif düzenlenişini sorunsallaştıran ahlaki benliğin muhtelif şekillerdeki siyasal öznellik imkânlarını değerlendirmek için seferber etmek anlamına gelir. Nihayet siyasal durumunun eleştirel yorumuyla belirginleşen etik-siyasal öznellik için ahlaki benlik ve oluşumu ile adaletin bağlayıcılığı arasındaki ilişkiyi özerk benlik iddiasının ötesine geçerek ele almak hayati önem taşır.

Sonuç

Adalet kavramını, eğer siyasal yaşamın normatif düzeni ve meşruiyet çerçevesini değerlendirecek ve siyasal akıl yürütmenin ahlaki ufkunun özgürlük, eşitlik gibi temel bir unsuru olarak göreceksak ahlak bakış açısından temellendirilmesi ve bir ahlaki benlik kavramıyla desteklenmesi gerekir. Rawls hakkaniyet olarak adaleti liberal-demokratik toplumların ahlaki-kültürel birikiminin inşacı bir usulle biçimsel ve genel

ilkeleriyle tanımlar. İyi, ahlak, ahlaki benlik gibi kapsamlı görüş ve anlayışlara dair bir izahata başvurmadan, katı bir şekilde kamusallıkla sınırlandırılmış siyasal bir kavrayış teklif eder. Kişi fikri, bir taraftan belirli bir siyasal topluma yerleşik ahlakîyatla kayıtlı diğer taraftan başlangıç durumu temsilinde olduğu gibi yalıtılmış, soyut ve özerk olmakla bir gerilim hattında durur. Bu durumda bireyin bir ahlaka bağlanması, ahlaki benliğini kurması ve adaletin normatif bağlayıcılığını kabul ederek uygun bir öznellik oluşturmasının bir açıklamasına girmezken belirli bir kişi kavrayışının ahlaki-siyasi özneliğini verili almak durumunda kalır. Honneth ise tanınma teorisiyle adaleti iyi ve özerklik anlayışıyla birleştirerek bireyin kendini bir toplumun eşit ve özgür öznesi olarak gerçekleştirmesi şeklinde yorumlar. Bireyin tanınmanın normatif düzeni içinde özneler arası bir şekilde ve kurumsal dolayımında kendini gerçekleştirmesiyle edindiği etik-siyasi özneliği, belirli bir iyi yaşam anlayışının sosyokültürel ve normatif-kurumsal bağlamına sıkıca bağlıdır. Bu ahlaki-kurumsal bağlam, bir tikelliğin kısıt ve sınırlılıklarını barındırdığı ölçüde iyinin çoğul yorumlarına ve siyasi özneliğin muhtelif biçimlerine imkân tanımazken adaleti siyasal düzeninin normatif yapısının eleştirel bir anlayışı olarak geliştirmek için de yetersiz kalır.

Rawls ve Honneth'in adalet teorilerinin makalenin odağı açısından kendilerine özgü bu kısıtları, mutabık oldukları temel bir öncül işlevi gören özerk benlik anlayışı etrafında kesişir. Bu özerklik fikri, benliğe içkin ve doğal bir ahlak anlayışına yaslanarak ahlaki ilkeleri ve normların bağlayıcılığını kendiyile kayıtlı bu benlik fikrinde temellendirip ahlaki benliği bu temelden üretilen normlar ve ilkeler etrafında yorumlamaktadır. Ahlaki benliğin adaletle ilişkisini ister Rawls'da olduğu gibi biçimsel ve prosedürel isterse Honneth'te olduğu gibi teleolojik ve bağlamsal şekilde olsun inşacı bir felsefi ve metodolojik yönelimle kurarlar. Kendinde ahlaki benliği ve adaletin öznesini tam ve nihai anlamda içeren bu kavrayış, insanın varlık koşullarının belirli bir yorumuna dayanırken siyasal ontolojik bir tavra dönüşür. Bu şekliyle ahlaki deneyimin aşkın yapısını, insanın ölümlülük ve sınırlılık gibi varlık durumsal koşullarını ihmal edip bilgi bilimsel ve ahlaki çeşitliliğe, estetik ve duygusal boyutlara kendini kapatmakla kalmaz daha da önemlisi adaletin ahlaki temellendirmesinin ve öznesinin normatif kuruluşunun ikna edici bir izahını sunamaz. Ahlaki deneyimin muhtelif bağlamları içinde şekillenen etik-siyasi öznellik biçimleri ile adalet arasındaki ilişkinin anlaşılmasında da yetersiz kalır. Bu yetersizlik, adaletin etik ve siyasi meselelerde normatif anlamda eleştirel bir anlayış olarak anlamlandırılmasını da kısıtlar. Yapılması gereken özerk benlik kavrayışının ötesinde ahlaki deneyimin aşkın bağlamı içinde şekillenen benlikle, etik-siyasi öznellik arasındaki bağın güçlü, aynı zamanda çoğul ve eleştirel yorumlarını geliştirmektir.

Justice and the Moral Self

Muhammed A. Ağcan

Justice has been increasingly used as the main category in the discipline of political theory to investigate the normative foundation of public life and the legitimacy of political institutions, practices, and processes in recent years. The normative authority of political justice requires moral justification and a groundwork for its connection with the moral self. This article will discuss this problem of moral justification in terms of political justice by focusing on John Rawls' distributive theory of justice and Axel Honneth's recognitive theory of justice. Rawls' justice as fairness expresses the moral background culture of liberal-democratic societies as having abstract, universal, and formal principles through reinterpretation of the model of social contract. As such, it is not specifically concerned with the constitution of moral self or how political subjects are normatively related to themselves through an idea of justice. Honneth does indeed give special attention to this moral dimension of justice by linking justice with the ideas of the good and autonomy through the theory of recognition. However, his cultural-institutional interpretation of the good and justice is burdened with its own particularity, parochialism, and limits. The current article argues that the limits and tensions of both justice theories originate in taking the autonomous self as the premise for their ideas on morality, justice, and subjectivity. This article also argues that this premise of autonomous self should be overcome

@ Assist. Prof., İstanbul University. magcan@istanbul.edu.tr

id <https://orcid.org/0000-0002-5169-9312>

© İlimi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0688
insan & toplum, 2022.
insanvetoplum.org

Received: 09.02.2022
Revision: 26.05.2022
Accepted: 18.06.2022
Online First: 20.07.2022

in order to understand the constitution of the moral self and its significance for developing an idea of political justice as a normative and critical understanding of public-political life.

Rawls' political theory of justice is essentially concerned with the distribution of primary goods among individuals based on the principles of equal liberty and difference, which are constructed from within the original position. In order to explain the normative binding of the principles of justice and the actions with which they comply, he introduces the idea of the subject with two moral powers: moral reasoning and sense of justice. However, he offers neither a comprehensive nor systematic justification of the definition of the subject or morality because of his commitment to his post-metaphysical and empirical philosophical orientation. Justice as fairness chooses its individual subject from among those concrete, ordinary, and representative citizens of liberal-democratic societies. Rawls's subject of justice has already shaped its social and political identity within the background culture of contemporary liberal-democratic societies. The idea of public reason, which is what allows individuals to act and decide in accordance with the principles of justice, has defined the ethico-political character of this subject from the beginning. Indeed, the normative binding of justice is demonstrated through the rational construction of the justified thoughts of these subjects, just like in the representation of original position. Norms constructed rationally define the terms and conditions of citizens' public reason regarding their understanding and deliberation of ethico-political issues. Constructivism provides Rawls with the tools to develop not only applicable and realistic moral norms and principles of justice but also to justify their neutrality and universality in connection with the peaceful coexistence of plural comprehensive worldviews. He uses the notion of reflective equilibrium to justify these moral norms that are both contextual and factual as well as context-free and rational. Nevertheless, he does not convincingly explain the connection between the constitution of moral self and the binding of justice. He leaves open how moral subjects relate and normatively bind themselves to the ideas and principles of justice.

Honneth's recognitive theory of justice in a way is aimed at going beyond this insufficiency in Rawls's approach by firmly connecting the idea of justice with the development of moral self through the notions of individual autonomy and good life. The morally and intersubjectively social constitution of self is at the same time regarded as the constitutive element of the idea of justice. In Honneth's theory, positive self-relation and self-realization of the individual results from the mutual recognition that has taken place in the spheres of family, civil society, the market, and lastly public-life on the basis of corresponding the recognitive principles of love, equality

and achievement. By utilizing these moral ideas, individuals thus respectively develop self-confidence, self-respect, and self-esteem in these three spheres of recognitive relations of the sociopolitical community and thereby gain their autonomies. The moral order of intersubjective recognition is directly and fundamentally related to a certain idea of “the good life,” which is the basis of norms and procedures embedded in specific institutions and contexts. The moral conceptualization of self, one’s commitment to a certain idea of the good, and one’s constitution of ethico-political subjectivity all depend on participating in mutual recognitive relations through the institutions and mediums of a particular sociopolitical community. For Honneth, individuals who have already shared values and norms embedded within an ethico-political life take and interpret the moral repertoire of this historico-cultural entity as reference point. In this way, they shape their subjectivities as the norm-founding agent of their public lives. This is essentially what defines the telos of justice.

For Rawls, while subjects are burdened with morality embedded within a certain political society, they are abstract and unencumbered as in the original position. On the one hand, Rawls turns out to be indifferent to the development of the moral self, individuals’ commitment to an idea of morality, and a subject’s motivation to comply with the principles of justice. On the other hand, he takes for granted a certain idea of the person and the notion of the ethico-political subject. Consequently, the philosophical tension here has formed the basis of the underdeveloped conceptualization of the moral self and indeterminacy regarding the subject of justice. Honneth’s recognitive theory defines justice as individual self-realization with free and equal members of a political society and links this idea to the good and the moral notion of autonomy. In this way, he closely connects the ethico-political subjectivity that individuals obtain through self-realization within the normative order of recognition to the socio-cultural and institutional context of a certain idea of the good life. As this moral and institutional context implies particularity, it does not allow plural interpretations of the good or differing manifestations of political subjectivity. More importantly, this theory falls short in developing justice as a critical and evaluative understanding of the normative order of political society.

Both Rawls’ procedural approach and Honneth’s teleological approach establish the link between the moral self and justice using constructivism. This philosophical orientation, which is assumed to include within itself the moral self and the subject of justice in its ultimate and complete form, depends on a certain interpretation of the terms of human existence and ultimately becomes an ethos of political ontology itself. It not only neglects the transcendental dimension of moral experience and

existential predicaments of being human (e.g., fragility, mortality), but also closes itself to moral diversity as well as the aesthetical and emotional spheres. Furthermore, it explicates neither the moral groundwork for justice nor the moral constitution of the subject of justice. Thus, the development of ethico-political forms of subject within the plural contexts of moral experience and its connection with justice cannot be understood properly. This limit also makes it hard for justice to have a critical understanding and normative authority over ethico-political life. What needs to be done is to develop critical but plural interpretations of the connection between the moral self and the ethico-political subjectivity with regard to justice. To do this, one must take into serious consideration the transcendental dimension of the moral self, the distinguishing feature of which is based not only on the consent of the subject but also on unconditional and categorical demand of morality addressing the subject from outside. Only this way can the binding and motivational power of justice for the ethical-political life be normatively justified.

Kaynakça | References

- Audard, C. (2007). *John Rawls*. Acumen.
- Ağcan, M. A. (2015). Humanity, freedom and socio-political community in Hegel. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 65(1), 39-78.
- Bankovsky, M. (2012). *Perfecting justice in Rawls, Habermas and Honneth*. Continuum.
- Brink, V. D. B., & Owen, D. (2007). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical theory*. Cambridge University Press.
- Connolly, W. (1995). *The ethos of pluralization*. University of Minnesota Press.
- Critchley, S. (2010). *Sonsuz talep: Bağlanma etiği, direniş siyaseti*. T. Birkan (Çev.). Metis.
- Forst, R. (2012). *The right to justification: The elements of a constructivist theory of justice*. J. Flynn (Trans.). Columbia University Press.
- Fraser, N. (2010). *Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world*. Polity Press.
- Hampton, J. (1989). Should political philosophy be done without metaphysics. *Ethics*, 99(4), 791-814.
- Honneth, A. (2000). *Suffering from indeterminacy: An attempt at reactualization of Hegel's philosophy of right*. J. Ben-Jevi (Trans.). Van Gorcum.
- Honneth, A. & Fraser, N., (2003). *Redistribution or recognition: A political-philosophical exchange*. Verso.
- Honneth, A. (2007). *Disrespect: The normative foundations of critical theory*. Polity Press.
- Honneth, A. (2009). *Pathologies of reason: On the legacy of critical theory*. J. Ingram (Trans.). Columbia University Press.
- Honneth, A. (2014). *The freedom's right: The social foundations of democratic life*. J. Ganahl (Trans.). Polity Press.
- Honneth, A. (2016). *Tanınma uğruna mücadele: Sosyal çatışmaların ahlaki grameri üzerine*. Ö. Aktok (Çev.). İthaki Yayınları.
- Honneth, A. (2018). *Bizdeki ben: Tanınma teorisi üzerine incelemeler*. Ö. Aktok (Çev.). İthaki Yayınları.
- Mandle, J., & Reidy, D. A. (2016). *A companion to Rawls*. Wiley Blackwell.

- Markle, G. (2004). From struggles for recognition to a plural conception of justice: An interview with Axel Honneth. *Acta Sociologica*, 47(9), 383-391.
- McQueen, P. (2019). Recognition and social freedom. *European Journal of Political Theory*, 21(1), 89-110.
- Miller, D. (1999). *Principles of social justice*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2002). Capabilities and social justice. *International Studies Review*, 4(2), 123-135.
- Pettit, P. (2006). Rawls's political ontology. *Politics, Philosophy & Economics*, 4(2), 157-174.
- Pettit, P. (2014). *Just freedom: A moral compass for a complex world*. W.W. Norton & Company.
- Pippin, R. B. (1991). *Modernism as a philosophical problem*. Blackwell.
- Pereira, G. (2013). *Elements of a critical theory of justice*. Palgrave Macmillan.
- Rawls, J. (1963). The sense of justice. *The Philosophical Review*, 72(3), 281-305.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515-572.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. Columbia University Press.
- Rawls, J. (2005). *Political liberalism. Expanded edition*, Columbia University Press.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (1984). The procedural republic and the unencumbered self. *Political Theory*, XII(1), 81-96.
- Shapiro, I. (1999). *Democratic justice*. Yale University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
- White, S. K. (2017). *A democratic bearing: Admirable citizens, uneven injustice and critical theory*. Cambridge University Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.
- Zurn, C. (2005). Recognition, redistribution and democracy. *European Journal of Philosophy*, 13(1), 89-126.