

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

0957072120957072

Şeyleşme

BİR TANIYIŞ TEORİSİ

AXEL HONNETH

ŞEYLEŞME
BİR TANIYIŞ TEORİSİ

FOL 287

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

SOSYOLOJİ 12
ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ 11

ŞEYLEŞME – BİR TANIYIŞ TEORİSİ–
AXEL HONNETH

ÇEVİREN: CEM SİLİ

ÖZGÜN ADI: *VERDINGLICHUNG - EINE
ANERKENNUNGSTHEORETISCHE STUDIE*
EDİSYON: © SUHRKAMP VERLAG FRANKFURT AM MAIN 2005.
HER HAKKI SAKLIDIR VE SUHRKAMP VERLAG BERLİN
TARAFINDAN YÖNETİLMEKTEDİR.

EDİTÖR: İSMAİL YILMAZ
YAYINA HAZIRLAYAN: GÜNEY ÇEĞİN
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8242-85-0

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: EYLÜL 2023

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

ŞEYLEŞME

BİR TANIYIŞ TEORİSİ

AXEL HONNETH

ÇEVİREN
CEM SİLİ

AXEL HONNETH

Alman felsefeci, sosyal bilimci. Batı Almanya'nın Essen şehrinde doğdu (1949). Bonn, Bochum, Berlin ve Münih'te eğitim gördü. Berlin Özgür Üniversitesi'nde ve Yeni Toplumsal Araştırmalar Okulu'nda dersler verdikten sonra Frankfurt'taki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde çalışmaya başladı (1996). Amsterdam Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Spinoza Kürsüsü'nde bulundu (1999). Almanya'nın Frankfurt şehrindeki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı (2001-2018). Siyaset, toplum ve ahlak felsefesi üzerine yoğunlaşan Honneth, özellikle iktidar ilişkileri ve tanı(n)ma sorunu üzerine yaptığı çalışmalarla ve toplumsal ilişkiler ile çatışmaları anlamada yapısal ilişkilerden ziyade öznelarası ilişkiler ve şeyleştirme edimine ağırlık veren kuramlarıyla tanınmaktadır.

Bazı eserleri: *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri: Hegel'in Sosyal Teorisi* (2022), *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler* (2018), *Sosyalizm Fikri: Bir Güncelleme Denemesi* (2016), *Tanınma Uğruna Mücadele* (2016), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (2007), *Kritik der Macht* (2000).

CEM SİLİ

Viyana'da doğdu (1993). Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olup aynı üniversitede Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nde ilk yüksek lisans derecesini aldı. Central European University Tarih Bölümü'nde ikinci yüksek lisansını tamamladı. Almanca ve İngilizceden çevirileri bulunuyor.

Başlıca Çevirileri: Ferdinand Tönnies, *Psikolojik ve Sosyolojik Açından Felsefi Terminoloji* (2021), Sven Anders Hedi, *Asya Kumsallarında* (2021), David L. Swartz, *Simgesel İktidar, Siyaset ve Entelektüeller*, (Eva Gurbanova ile birlikte) (2022).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
GİRİŞ	13
BİRİNCİ BÖLÜM LUKÁCS'TA ŞEYLEŞME	19
İKİNCİ BÖLÜM LUKÁCS'TAN HEIDEGGER VE DEWEY'E DOĞRU	28
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TANIMANIN ÖNCELİĞİ	42
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM TANIMANIN UNUTULMASI OLARAK ŞEYLEŞME	55
BEŞİNCİ BÖLÜM ŞEYLEŞMENİN SINIRLARI	68
ALTINCI BÖLÜM ŞEYLEŞMENİN TOPLUMSAL KAYNAKLARI	81
DİZİN	93

ÖNSÖZ

Bu çalışma, bu yılın Mart ayında Berkeley Üniversitesi'nde verdiğim Tanner Dersleri'nin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. Kendime, Batı Marksizminin önemli bir temasını güncel olaylar temelinde, teorik ana hatlarını ve aciliyetini Berkeley izleyicisinin daha analitik eğitilmiş kulakları için anlaşılır kılacak şekilde yeniden formüle etme hedefini koydum. Ve elbette bu yolla, eleştirel teori geleneğinin hâlâ çözülmemiş mirasına ait olan bir konu için tanı(n)ma kavramını verimli hale getirmeye çalışmak istedim. Eğer dinleyicilerden gelen tepkileri yanlış yorumlamadıysam, Frankfurt ve Berkeley arasında kurulan bu köprü başarılı olmuş gibi görünüyor; özellikle derslerim hakkında yorum yapmaya davet edilen üç "muhatap" -Judith Butler, Raymond Geuss ve Jonathan Lear- son derece kararlı ve zeki itirazlarıyla konuşmalarımın sempatik bir ilgiyle takip edildiğini bana açıkça gösterdiler. El yazmasını gözden geçirirken onların öneri ve tavsiyelerinin yanı sıra Frankfurt'ta Rahel Jaeggi ve Christopher Zurn'dan aldığım tavsiyeleri de dikkate almaya çalıştım. Taslağıma yönelttikleri cesur eleştiriler için hepsine minnettarım. Son olarak, yayınevinde Eva Gilmer derslerimin hızlı bir şekilde yayınlanmasını mümkün kılmak için mümkün olan her şeyi yaptı; ona da özverisi için içtenlikle teşekkür etmek isterim.

AXEL HONNETH

FRANKFURT, 2005 MAYIS

GİRİŞ

1920'lerin ve 1930'ların Almanca konuşulan dünyasında şeyleşme¹ kavramı toplumsal ve kültürel eleştirinin ana motiflerinden birini oluştuyordu. Weimar Cumhuriyeti'ne kendine özgü karakterini veren işsizlik artışı ve ekonomik krizlerin tarihsel deneyimleri, sanki bir çukur aynadan kırılmışçasına bu ifade ve bağlantılı olduğu kavramlarda yoğun bir ifade bulmuş gibi görünüyordu. Toplumsal ilişkiler giderek daha soğuk, hesapçı bir amaçlılık haline gelmiş; zanaatkârların yarattıklarına gösterilen sevgi, yerini salt araçsal bir kullanıma terk etmiş; öznenin en içsel deneyimlerine bile hesapçı bir itaatin buzdan nefesi sinmiş gibi görünüyordu. Bununla birlikte, bu tür dağınık düşünce parçalarının “şeyleşme” adı altında bir araya getirilebilmesi için entelektüel olarak müdahil bir filozofun zihnî varlığına ihtiyaç vardı. Karl Marx, Max Weber ve Georg Simmel'in çalışmalarındaki motifleri cesurca bir araya getirerek, 1925 yılında yayınlanan *Geschichte und Klassenbewusstsein*² başlıklı denemeler derlemesinde bu kilit kavramı ortaya atmayı başaran Georg Lukács oldu. Yaklaşmakta olan bir devrim umuduyla beslenen bu

¹ Alm. *verdinglichung* kelimesi, tıpkı İngilizce karşılığı olan *reification* da olduğu gibi, hem dönüşlü hem de ettirgen çatılı olup hem “şeyleşme” hem de “şeyleştirme” olarak okunabilir. Bağlama göre kullanımı değişebilir. Bir benzeri eş anlamlı Alm. *anerkennung*, İng. *Recognition* kelimeleri için de geçerlidir. Bu iki kelime Türkçeye hem “tanıma” hem de “tanınma” olarak iki farklı şekilde çevrilebilir. İşbu eserde de bağlama göre ikisinden biri yahut “tanıyış” karşılığı kullanılmıştır. (Çev.)

² Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923); *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları, çev. Yılmaz Öner, 2014.

cildin merkezinde “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci”³ adlı üç bölümlük bir inceleme yer almaktadır. Bu çalışma, bütün bir filozof ve sosyolog kuşağını, o zamanki koşullar altında yaşam biçimlerini toplumsal şeyleşmenin sonucu olarak analiz etmeye sevk etmiştir.⁴

Ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra mevcut koşulların teşhisi olarak “şeyleşme” kategorisinin önceliği kayboldu. Sanki Holokost’un dehşeti abartılı toplumsal teşhislere yönelik spekülatif eğilimleri sakatlamış gibi, sosyal teorisyenler ve filozoflar bunun yerine şeyleşme veya ticarileşme gibi toplumsal patolojilere atıfta bulunan kavramları kullanmaksızın demokrasi ve adalet eksikliklerini analiz etmekle yetindiler. Bu kavramlar Frankfurt Okulu’nun yazılarında, bilhassa Adorno’nun çalışmalarında yaşamaya devam etse ve Lukács’ın çalışmalarının anısı 1960’ların sonlarındaki öğrenci hareketlerinde bir kez daha alevlense de,⁵ bir proje olarak şeyleşme analizi çoktan maziye karışmış gibiydi. Sadece “şeyleşme” teriminin kendisinden bahsetmek bile, savaş sonrası dönemin kültürel reformları ve teorik yenilenmeleriyle meşruiyetini çoktan yitirmiş bir kültürel çağa aidiyet duymanın bir belirtisi olarak görülüyordu.

Fakat şimdi bu durumun bir kez daha değişebileceğine dair artan sayıda işaret var gibi görünüyor. “Şeyleşme” kategorisi felsefi olarak işlenmemiş bir külçe gibi Weimar Cumhuriyeti’nin muazzam derinliklerinden kendini göstererek entelektüel söylemde yeniden sahneye çıktı. Halihazırdaki böyle bir fikrî değişimin teşhisine yönelik bu spekülasyonu destekleyen üç, hatta dört gösterge var. İlk ve oldukça sıradan bir şekilde, gündelik hayatımızın giderek iktisadileşmesine

³ Türkçe tercümede ss. 205-419.

⁴ Karş. Martin Jay, “Georg Lukács and the Origins of the Western Marxist Paradigma”, *Marxism ve Totality. The Adventures of a Concept from Lukács* içinde.

⁵ Örneğin Furio Cerutti vd. ile karşı. *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*, Amsterdam, 1971; Jutta Matzner (Haz.), *Lehrstück Lukács*, Frankfurt, 1974.

dair estetik bir hava yayan çok sayıda yeni roman ve anlatıya işaret edilebilir. Bu edebi eserler, belirli türde üslup araçları kullanarak ya da belirli sözcük dağarcığından yararlanarak, sosyal dünyamızın sakinlerinin kendileriyle ve diğerleriyle cansız nesnelerle olduğu gibi, içsel duygulardan ya da diğerinin bakış açısını anlamaya yönelik girişimlerden yoksun bir şekilde etkileşimde bulunduklarını görmemizi önermektedir. Bu bağlamda anılması gereken yazarların listesi Raymond Carver ve Harold Brodkey gibi Amerikalı yazarları, Fransız edebiyatının *enfant terrible*'i Michel Houellebecq'i ve Elfriede Jelinek ile Silke Scheuermann gibi Almanca konuşan edebiyatçıları kapsamaktadır.⁶ Bu edebi eserlerde söyleşme kavramı yalnızca atmosfere dair bir ruh halini yansıtırken, son sosyolojik analizlerde insan davranışının dönüşmüş bir biçimi olarak incelenmeye başlanmıştır. Kültürel sosyoloji ya da sosyal psikoloji alanında yapılan sayısız araştırma, öznelerin fırsatçı nedenlerle belirli duyguları ya da arzuları taklit etme eğilimlerinin giderek güçlendiğini ve sonunda aynı duyguları ve arzuları kendi kişiliklerinin gerçek unsurları olarak deneyimlemeye başladıklarını ortaya koymuştur.⁷ Bu, Lukács'ın gazeteciliği “deneyimlerin ve inançların fahişeliği” olarak tanımlarken zaten aklında olan bir duygusal

⁶ Raymond Carver, *Will You Please Be Quiet, Please?*, 1976 [Türkçesi için bkznz. *Lütfen Sessiz Olur Musun, Lütfen?*, çev. Ayça Sabuncuoğlu, İstanbul: Can Yayınları]; Harold Brodkey, “Innosence”, *Stories in an Almost Classical Mode* içinde, (1985); Michel Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte*, 1994 [*Kuşatılmış Yaşamlar*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Can Yayınları]; Elfriede Jelinek, *Die Klavierspieler*, 1983 [*Piyanist*, çev. Süheyla Kaya, İstanbul: İthaki]; Silke Scheuermann, *Reiche Mädchen. Erzählungen*, 2005. Ancak tüm bu edebi eserlerde söyleşme örneklerinin algılanması, yabancılaşma olgularının gözlemlenmesiyle bağlantılıdır. Rahel Jaeggi, *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, (Frankfurt, Campus Verlag, 2005) adlı son çalışmasında, söyleşme gibi Marksist gelenekten kaynaklanan bu yabancılaşma kavramını yeniden inşa etmek için mükemmel bir girişimde bulunmuştur

⁷ Bu konuda klasikleşmiş bir çalışma için bkznz. Arlie Russell Hochschild, *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt ve New York, 1990.

öz-manipölasyon biçimidir⁸ ve o bunu toplumsal şeyleşmenin “zirvesi” olarak görmektedir.

Elbette, duygu yönetimi eğilimine ilişkin bu teşhislerde “şeyleşme” kavramı, soğuk bir nesnellik ve manipölasyon atmosferi yaratan edebiyat eserlerinin çoğunda olduğu gibi açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fakat bu durum, şeyleşme izleğinin geri dönüşünü belgeleyen üçüncü bir metin kategorisi için hiçbir şekilde geçerli değildir. Son zamanlarda etik ve ahlak felsefesi alanında, Lukács’ın analizi sırasında açıkça karşı karşıya kaldığı türden toplumsal olguları kuramsal olarak kavramaya yönelik bir dizi çaba gösterilmiştir. “Şeyleşme” kavramı burada genellikle terimin ilk kaynaklandığı metne herhangi bir atıfta bulunulmadan açıkça kullanılmaktadır. Örneğin Martha Nussbaum, bireylerin başkalarını araçsallaştırmasının özellikle aşırı biçimlerini karakterize etmek için “şeyleşme” terimini kullanırken⁹ başka bir örnek olarak Elisabeth Anderson “şeyleşme” terimini açıkça kullanmaktan kaçınsa da çağdaş yaşamın ekonomik yabancılaşmasını tanımlarken kesinlikle benzer olgulara değinmektedir.¹⁰ Bu etik bağlamlarda, “şeyleşme” ya da benzer süreçler kesinlikle normatif bir anlamda kullanılmaktadır; diğer öznelere insanî özelliklerine uygun olarak değil, bunun yerine hissiz ve cansız nesneler yani “şeyler” veya “metalar” olarak davranmak suretiyle ahlaki veya etik ilkeleri ihlaleden bir tür insan davranışını ifade etmektedir ki bu şekilde atıfta bulunulan empirik olgular, taşıyıcı annelere yönelik artan talep, aşk ilişkilerinin metalaştırılması ve seks sanayisinin gelişimindeki patlama gibi birbirinden farklı eğilimleri kapsamaktadır.¹¹

Son olarak, “şeyleşme” kategorisinin günümüzde yaşanan

⁸ Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats”, *age.*, 366.

⁹ Martha Nussbaum, “Verdinglichung”, *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei Philosophische Aufsätze*, Stuttgart, 2002, ss. 90-162.

¹⁰ Elisabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, 1993, 7 ve 8. bölümler.

¹¹ Stephen Wilkinson, *Bodies for Sale: Ethics and Exploitation in the Human Body*

bazı çarpıcı gelişmeleri kavramlaştırmak için kullanıldığı dördüncü bir bağlamın daha var olduğu da fark edilebilir. Beyin araştırmalarının sonuçlarına ve sosyal etkilerine ilişkin güncel tartışmalar etrafında, bu alanda kullanılan katı fizyobiyojik yaklaşımın şeyleştirici bir perspektif ortaya koyduğu sıklıkla dile getirilmiştir. Çünkü bu yaklaşımın, insan duygularını ve eylemlerini yalnızca beyindeki nöronların ateşlenmelerinin analizi yoluyla açıkladığını varsayarak, bizi yaşam dünyasındaki tüm bilimizden soyutladığı ve insanları anlamsız otomatlar ve nihayetinde yalnızca şeyler olarak ele aldığı iddia edilmektedir. Tıpkı açıklanan etik yaklaşımlarda olduğu gibi, bu eleştiri de ahlaki ilkelerin ihlalini karakterize etmek için söz konusu kavramdan yararlanmaktadır. Nörofizyolojik bakış açısının insanların kişisel özelliklerini dikkate almadığı gerçeği, bu nedenle bir şeyleşme örneği olarak kavramlaştırılmaktadır.¹² Her iki bağlamda da bu kavramın salt şeylere yaptığı göndermenin içerdiği ontolojik çağrışımlar ikincil, marjinal bir rol oynamaktadır. “Şeyleştirici” davranışın belirli bir biçimi, gündelik faaliyetimizin ontolojik önkabullerini ihlal ettiği için değil, sahip olduğumuz belirli ahlak ilkelerini ihlal ettiği için sorgulanabilir veya hatalı kabul edilir. Buna karşın Lukács, analizini etik ilkelere herhangi bir atıfta bulunmadan gerçekleştirebileceğini varsaymaya devam etmiştir. “Şeyleşme” kavramını kelimenin tam anlamıyla ele alarak, belirli bir tür sosyal davranışı yalnızca belirli ontolojik gerçeklerle uyummadığı için hatalı olarak nitelendirmenin mümkün olduğunu varsaymıştır.

Elbette, Lukács’ın şeyleşme analizi, ahlaki bir kelime kadrosu barındırmasa da normatif bir içeriğe de sahiptir. Sonuçta “şeyleşme” teriminin kullanımı, tanımlanan olguların dünyaya

Trade, Londra, 2003, Rahel Jaeggi’nin incelemesiyle karşılaştıran “Der Markt und sein Preis”, *Deutsche Zeitschrift Philosophie*, 47/1999, 6, ss. 987-1004.

¹² Bu doğrultuda bkzn. Andreas Kuhlmann, “Menschen im Begabungstest. Mutmassungen über Hirnforschung als soziale Praxis”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, I/2004, I, ss. 143-153.

karşı “uygun” ya da “doğru” bir tutum biçiminin eksikliğini ele alması gerektiği varsayımını açığa çıkarır; ve son olarak, Lukács, verili koşulları tersine çevirmenin tarihsel gerekliliğini ortaya koyduğunda okuyucularının da aynı fikirde olduğunu doğal olarak varsayar. Fakat bu örtük yargıların uygulanma yeri, ilgili değerlendirmelerin yukarıda bahsedilen bağlamlarda formüle edilip gerekçelendirildiği argümantatif düzeyin altında kalan teorik bir düzeydedir; çünkü Lukács şeyeleşmede tam olarak ahlaki ilkelerin ihlalini değil, yaşam biçimimizin akla yatkınlığını oluşturan bir insan pratiğinin veya tutum tarzının başarısızlığını görür.¹³ Onun yaşam koşullarımızın kapitalist şeyeleşmesine karşı öne sürdüğü argümanlar, varoluşumuzun rasyonel temellerini kavramaya çalışan bir sosyal ontolojinin ya da felsefi antropolojinin betimleyici unsurlarından ileri geldikleri için yalnızca dolaylı bir normatif karaktere sahiptir. Bu açıdan Lukács’ın şeyeleşme analizinin, yaşam pratiğimizin bir patolojisinin sosyal-ontolojik açıklamasını sağladığı söylenebilir.¹⁴ Bugün hâlâ böyle konuşulabilir mi, belirli bir yaşam biçimine yönelik itirazları toplumsal ontolojik kavrayışlara atıfta bulunarak gerekçelendirebilir miyiz, orası muallak. Hatta günümüz toplumlarında stratejik eylemin yüksek talepleri karşısında “şeyeleşme” kavramıyla hâlâ tutarlı bir düşünce ifade edip edemeyeceğimiz bile açık değildir.

¹³ Bu doğrultuda böylesine derin, tam da burada “sosyo-ontolojik” olarak adlandırılan tarzda bir eleştiri için bkz. Charles Taylor, “Explanation and Practical Reason”, *Philosophical Arguments*, Cambridge, 1995, ss. 34-60. Özetlenen problematik için karşı. Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen”, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, 2000, s. 11-69. Şeyeleşme kavramının dilbilimsel yönelimli de olsa “sosyo-ontolojik” bir tadilatına yönelik yakın tarihli tek girişim Christoph Demmerling tarafından gerçekleştirilmiştir: *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt der kritischen Theorie*, Frankfurt, 1994.

¹⁴ Axel Honneth, “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* içinde, haz. Christoph Halbig, Michael Quante, Münster, 2004, ss. 9-32.

BİRİNCİ BÖLÜM

LUKÁCS'TA ŞEYLEŞME

“Şeyleşme” kavramının bugün hâlâ yararlı olup olmadığı sorusunu açıklığa kavuşturabilmek için muhtemelen öncelikle Lukács’ın klasik analizine yönelmek faydalı olacaktır. Bununla birlikte, onun kategorik araçlarının, fenomenolojik olarak çoğu zaman doğru bir şekilde kavranan süreçleri yeterince kavramlaştırmaya izin vermediğini hemen fark edeceğiz. Lukács, Marx’ı izleyerek, çalışmasının daha ilk sayfasında şeyleşmenin “kişiler arasındaki bir ilişkinin bir şeylik karakteri kazanmasından” başka bir anlama gelmediğini ileri sürerken, “şeyleşme” kavramının ontolojikleştirici gündelik anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır.¹ Bu temel hâliyle terim, açıkça, kendi içinde şeysi² özelliklere sahip olmayan bir herhangi şeyin, örneğin insanların, şeysi görüldükleri bilişsel bir süreci ifade eder. İlk başta, böyle bir şeyleşme durumunda bunun yalnızca epistemik bir kategorizasyon hatası mı, ahlaki açıdan nahoş bir davranış mı yoksa tamamen çarpıtılmış bir praksis biçimi mi olduğu belirsizdir. Sadece birkaç cümle sonra Lukács’ın aklında bir kategorizasyon hatasından daha fazlası olması gerektiği anlaşılır çünkü şeyleşme süreci bilişsel bir hatayla açıklanamayacak bir karmaşıklık ve istikrar kazanır. Lukács şeyleşmenin sürdürülmesinin ve yayılmasının toplumsal nede-

¹ Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats”, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) içinde. Lukács’ın şeyleşme kavramı hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz., Rüdiger Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*, Frankfurt, 1987.

² Alm. *Dinglich* kelimesi “şey” anlamına gelen *ding* kelimesinden gelip “somut, gerçek; nesne özellikleri taşıyan” anlamına gelir. Şeyleşme süreci sonunda kazanılan bir özellik olarak bu vurguyu vermek için şeysi karşılığını seçtim (Çev.)

ninin, kapitalist toplumların kurulmasıyla birlikte öznelarası eylemin baskın biçimi hâline gelen meta mübadelesinin genişlemesi olduğunu varsayar. Özneler, hemcinsleriyle ilişkilerini öncelikli olarak eşdeğer meta mübadelesi yoluyla düzenlemeye başlar başlamaz kendilerini çevreleriyle şeyleştirici bir ilişki içine sokmak zorunda kalırlar çünkü artık verili bir durumun bileşenlerini yalnızca kendi benmerkezci fayda hesapları için üretebilecekleri verim açısından algılamaktan kendilerini alamaz hâle gelirler. Böylece mecbur kalınan perspektif değişikliği, Lukács için şeyleşmenin birçok biçimini oluşturan çeşitli yönlerde bir etkiye sahiptir. Meta telaşında, özneler karşılıklı olarak (a) mevcut nesneleri yalnızca potansiyel olarak kullanılabilir “şeyler” olarak algılamaya, (b) karşıtlarını yalnızca kârlı bir işlemin “nesnesi” olarak görmeye ve son olarak, (c) kendi kabiliyetlerini yalnızca bir şeyden yararlanabilme fırsatlarının hesaplanmasında ek bir “kaynak” olarak görmeye teşvik edilirler. Lukács nesnel dünyayla, toplumla ve kişinin kendisiyle olan ilişkilerini etkileyen tüm bu tutum değişikliklerini, aralarındaki zengin nüanslara dikkat etmeden “şeyleş(tir)me” kavramında bir araya getirir. Hem niceliksel olarak değerlendirilen nesne ve araçsal olarak muamele gören diğer insanlar hem de sadece ekonomik kârlılıkları açısından deneyimlenen kişinin kendi yetenekleri ve ihtiyaçları demeti “şeysi” olarak tanımlanır; dahası, “şeyleştirici” olarak belirlenen tutumda, somut bencillikten ilgisizliğe ve öncelikle ekonomik çıkara kadar uzanan çeşitli bileşenler birlikte yer alırlar.

Fakat Lukács analizinde, meta mübadelesine katılımın insanlardan talep ettiği tutum değişikliklerinin bir fenomenolojisini sunmaktan daha fazlasını yapmak ister. Başlangıçta neredeyse sadece Marx’ın “meta fetişizmi”³ olarak tanımla-

³ Karl Marx, *Das Kapital*, birinci cilt, 1968, s. 85 vd. Ekonomipolitiğin Marksist eleştirisinde şeyleşme eleştirisi ve fetişizm analizi bağlamında bkznz. Georg Lohman, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, 1991, beşinci bölüm.

diği olgulara odaklansa da yalnızca birkaç sayfa sonra şeyleşmenin kısıtlamalarını kapitalizmdeki gündelik yaşamın bütününe aktararak ekonomik alanla olan dar bağlantıyı koparmaya başlar. Bu toplumsal genellemenin teorik olarak nasıl gerçekleştiği metinde tam olarak açık değildir çünkü Lukács alternatif açıklama stratejileri arasında bocalar gibidir. Bir yanda, kapitalizmin genişlemesi amacıyla yaşamın tüm alanlarını meta değişiminin eylem modeline uygun hale getirmenin gerekli olduğuna dair işlevselci argüman varken,⁴ diğer yanda Max Weber izlenerek rasyonelleşme sürecinin inatla, amaçsal rasyonel tutumların şimdiye kadar geleneksel davranışsal yönelimlere tâbi olan toplumsal alanlara yayılmasına yol açtığından bahsedilir.⁵ Bu genelleme adımının gerekçelendirilmesi ne kadar sorunlu olursa olsun, Lukács bunun yardımıyla nihayet çalışmasının temel tezine ulaşır: Buna göre, şeyleşme kapitalizmin koşulları altında insanların “ikinci doğası”⁶ hâline gelmiştir. Kapitalist yaşam biçimine katılan tüm özneler, kendilerini ve çevrelerindeki dünyayı salt şeysi nesneler şemasına göre algılamayı alışkanlık hâline getirmelidirler.

Bu şeyleştirmenin ne tür bir hata olduğu meselesinin peşine düşmeden önce Lukács'ın analizindeki bir sonraki adımın sunulması gerekir. Gördüğümüz gibi o, şimdiye kadar “şey” ya da “şeylik” kavramını, bir öznenin çevresinde ya da kendi şahsında ekonomik olarak kullanılabilir nicelikler olarak algıladığı tüm fenomenlere oldukça ihmalkâr bir şekilde aktarmıştır. Mesele ister nesneler, ister diğer kişiler ya da kişinin kendi yetkinlikleri yahut duyguları olsun, Lukács'a göre bunlar ekonomik işlemlerde kullanılabilirlikleri açısından değerlendirildikleri anda şeysi nesneler olarak deneyimlenirler. Ancak bu kavramsal strateji, “şeyleşme” fikrini

⁴ Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats”, s. 270.

⁵ *age.*, 276.

⁶ *age.*, 260.

“ikinci doğa” olarak meşru kılmak için elbette yeterli değildir çünkü ekonomi alanının haricindeki eylem alanlarına veya boyutlarına bağlı olduğu bir nokta da vardır. Eğer bununla başlı başına kastedilen şey tüm durumsal olguların ekonomik olarak hesaplanabilir referans değerlerine yeniden tanımlanmasıysa şeyeleşmenin meta mübadele alanı dışında ne anlama geldiğini açıklamak nasıl mümkün olur? İlginç bir şekilde Lukács da burada yatan sorunu görmüşe benziyor çünkü analizi sırasında kavramsal yaklaşımının yönünü kısa sürede değiştiriyor. Öncelikle şeyeleştirme yoluyla kavranan nesneler tarafında meydana gelen değişikliklere dikkat etmek yerine, şimdi eyleyen öznenin kendi içinde deneyimlemesi gereken dönüşümlere daha yakından bakıyor. Lukács, öznelerin “davranışlarında” bile, meta mübadelesinin kısıtlamaları altında, onları çevreleyen gerçeklikle tüm ilişkilerini etkileyen değişiklikler meydana geldiğini ileri sürer. Çünkü bir fail kalıcı olarak mübadele ortağı rolünü üstlenir üstlenmez, “yabancı bir sisteme yerleştirilmiş yalıtılmış bir parçacık olarak kendi varlığına ne olduğunu” “dalgınlıkla düşünen”, “etkisiz bir izleyici” hâline gelir.⁷ Kavramsal referans noktasındaki bu değişimle birlikte “dalgınlıkla düşünmek” ve “kayıtsızlık” kavramları, toplumsal eylem düzeyinde şeyeleş(tir)me tarzında neyin gerçekleştiğinin anahtarı hâline gelir. Özne artık çevresinin etkileşimine aktif olarak katılmaz, olaylardan zihnî veya varoluşsal olarak etkilenmeyen tarafsız bir gözlemcinin perspektifine yerleştirilir. Burada “dalgınlıkla düşünmek”⁸ teorik bir dalma ya da yoğunlaşma tavrı değil, müsamahakâr, pasif bir gözlem tavrı anlamına gelir ve “kayıtsızlık”, failin artık olaylardan duygusal olarak etkilenmediği, olan bitene içsellikle katılmadan sadece onları gözlemleyerek geçip gitmelerine izin verdiği anlamına gelir.

⁷ *age.*, 265.

⁸ Alm. *kontemplation*, İng. *contemplation*, Türkçeye genellikle “tefekür, derinine düşünmek” gibi karşılıklarla aktarılır. Burada Honneth bu anlamı değil, “dalıp gitme, dalgınlıkla düşünme” anlamını vurgular. (Çev.)

Bu kavramsal stratejinin, insanoğlunun “ikinci doğası” olarak “şeyleşme” fikriyle ne kastedilebileceğini açıklamaya daha uygun bir temel sağladığını görmek kolaydır. Tam bir açıklama için bazı ara teorik adımlar hâlâ eksik gibi görünse de temel fikir muhtemelen şu şekilde ifade edilebilir: Meta mübadelesinin genişleyen eylem alanında, öznel toplumsal olayların katılımcısı olmak yerine gözlemcisi gibi davranmaya zorlanırlar çünkü olası getirilerin karşılıklı olarak hesaplanması, duygusal açıdan olabildiğince tarafsız, tamamen nesnel bir tutum gerektirir. Bu bakış açısı değişikliğine, durumla ilgili tüm koşulların “şeyleştirici” bir şekilde algılanması da eşlik eder çünkü mübadele edilecek nesneler, mübadele ortakları ve nihayet kişinin kendi kişisel kabiliyetleri yalnızca niceliksel değer biçme özellikleri açısından dikkate alınabilir. Böyle bir tutum, ilgili sosyalleşme süreçleri sayesinde gündelik yaşamın tüm yelpazesinde bireysel davranışı belirleyecek kadar alışkanlığa dönüştüğünde “ikinci doğa” hâline gelir. Bu koşullar altında öznel, değişim süreçlerine doğrudan dâhil olmadıklarında bile çevrelerini yalnızca maddi koşulların örüntüsüne göre algırlar. Lukács bu nedenle “şeyleşme”den habitusu ya da doğal çevrenin, toplumsal müşterek dünyanın ve kişinin kendi kişilik kabiliyetlerinin yalnızca kayıtsız ve duygusal açıdan nötr bir şekilde şeysi bir şey olarak kavrandığı, salt gözlemleyen bir davranış alışkanlığını anlar.

Bu kısa yeniden yapılandırmayla, Lukács için “şeyleşme”de bir hata ya da başarısızlık olmadığı zaten dolaylı olarak belirlenmiştir. Böylesi tahrif edici bir perspektif, daha önce de gördüğümüz gibi, salt epistemik bir kategori hatasını temsil etmez ama bu sadece şeyleş(tir)menin çok katmanlı ve sürekli bir tutum sendromu olması gerektiği için değil, aynı zamanda bu tutum değişikliğinin alışkanlıklarımıza ve davranış biçimlerimize, bilişsel bir hata gibi uygun bir düzeltme yoluyla kolayca çözülemeyecek kadar derinlemesine müdahale ettiği için de böyledir. Şeyleşme, bakış açımızı çarpıtan bir “tutum”⁹

⁹ age., s. 264.

ya da davranış biçimidir ve kapitalist toplumlarda o kadar yaygındır ki insanın “ikinci doğası” olarak adlandırılabilir. Öte yandan, Lukács’ta “şeyleştirme”nin bir tür ahlaki suiistimal, ahlaki ilkelerin ihlali olarak anlaşılamayacağı sonucu çıkar çünkü meseleyi böylesine çarpıtan bir tutum, burada ahlaki terminolojiyi devreye sokmak için gerekli olan öznel niyet unsurundan yoksundur. Lukács, Martha Nussbaum’un aksine, başka kişilerin şeyleştirilmesinin ahlaki açıdan aşağılık bir eylemin ileri sürülmesine yol açacak bir dereceye ne zaman ulaştığı sorusuyla ilgilenmez.¹⁰ Onun için daha ziyade kapitalist toplumların tüm üyeleri şeyleştirici davranış sistemi içinde aynı şekilde toplumsallaştırılırlar; dolayısıyla ötekinin araçsal istimali başlangıçta yalnızca sosyal bir olgudur, ahlaki bir hata değildir.

Bu sınırlandırmalarla beraber Lukács’ın kendi analizinin anahtar kavramının nasıl anlaşılmasını istediğinin netleşmeye başladığı bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Eğer şeyleş(tir)me ne salt epistemik bir kategorizasyon hatası ne de ahlaki bir suistimalse, geriye sadece onu toptan başarısız olmuş bir praksis biçimi olarak hayal etmek kalır. Lukács’ın şeyleşmeyi kavramaya çalıştığı kayıtsız, gözlemci davranış tarzı, daha hakiki ya da daha iyi bir insan praksişi biçiminin kurallarını ihlal eden bir alışkanlıklar ve tutumlar kümesi oluşturur. Şeyleşme kavramının yalnızca böyle ifade edilmesi bile normatif çıkarımlardan muaf olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Artık basit bir ahlak ilkesi ihlali vakasıyla meşgul olmasak da çarpıtılmış veya körelmiş biçiminin aksine “gerçek” veya “hakiki” bir praksişi tanımlama mecburiyeti gibi eşsiz zorlukta bir görevle karşı karşıyayız. Lukács’ın şeyleştirme analizinde dayandığı normatif ilkeler, ahlaki olarak meşrulaştırılmış ilkeler toplamından değil, doğru insan praksişi kavramından oluşur; böyle bir kavram, gerekçesini, geleneksel olarak ahlak

¹⁰ Martha Nussbaum, “Verdinglichung”, *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, Stuttgart, 2002, s. 148.

felsefesi veya etik olarak adlandırılan alandan ziyade sosyal ontoloji veya felsefi antropoloji ifadelerinden alır.¹¹

Elbette Lukács bu normatif meydan okuyuştan bihaber değildir. “Soyut bir ‘olması gereken’” fikrine karşı Hegel’le polemige girmeye yönelik güçlü bir eğilimi varsa da şeyleştirici bir praxis ya da “tutum”dan bahsetmesinin gerçek bir insan pratiği kavramıyla gerekçelendirilmesi gerektiğini o da çok iyi bilir. Bu nedenle, metnin birçok yerine insanın dünyayla şeyleştirmenin cebrinden etkilenmeyen pratik bir ilişkiyi nasıl kuracağını aydınlatmaya yönelik referanslar serpiştirir: Örneğin aktif öznenin anlaşılması gerekenlerin “birlikte deneyimleme”,¹² “organik birlik”¹³ ve “yardımcı/işbirlikçi” [kooperatif] olduğu söylenirken, nesne tarafının katılımcı özne tarafından “niteliksel olarak benzersiz”¹⁴ veya “esaslı”,¹⁵ içerik açısından özel bir şey olarak deneyimlenebileceği iddia edilir. Fakat Lukács’ın “gerçek” insan pratiği vizyonunu Hegel ve Fichte’ye başvurarak özetlemeye çalıştığı ifadeler, antropolojik açıdan oldukça anlaşılır olan bu pasajlarla garip bir tezat oluşturmaktadırlar çünkü orada, ancak nesnenin öznenin ürünü olarak düşünülebildiği, dolayısıyla tinin ile dünyanın nihai olarak örtüştüğü yerde çarpıtılmamış bir etkinlikten söz edebileceğimiz vurgulanmaktadır.¹⁶ Bu pasajların da gösterdiği gibi, Lukács şeyleşme eleştirisinde Fichte’nin tinin kendiliğinden faaliyeti fikri gibi özdeşlikçi bir felsefi “etkinlik” kavramı tarafından yönlendirilmiş olsa gerek¹⁷ ve bugün Lukács’ın “şeyleşme” eleştirisini toplum-

¹¹ Bu zorluklar hakkında bkz. Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen”, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, 2000, ss. 11-69.

¹² Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariat”, s. 272.

¹³ *age.*, 275.

¹⁴ *age.*, s. 304.

¹⁵ *age.*, s. 308.

¹⁶ *age.*, ss. 301-319.

¹⁷ Fred Neuhauser, *Fichtes Theory of Subjectivity*, Cambridge, 1990; Lukács’ın Fichte’nin kendi kendini üreten faaliyet fikrine bağımlılığı hakkında bkz. Michael

sal-teorik olarak haklı çıkarma şansını kaçırdığına dair hiçbir şüphe yoktur.¹⁸ Fakat onun metnindeki resmî, idealist beyanların altında hakiki, “gerçek” pratiğin tam da meta mübadelesinin genişlemesiyle yok edilen katılım ve ilgi duyma niteliklerine sahip olduğunu çok daha ılımlı bir şekilde ifade ettiği pasajlar da vardır. Burada örüntüyü oluşturan, nesnenin kolektif olarak genişlemiş bir özne tarafından üretilmesi değil, şeyleştirici pratiğin belirlenimine karşıt bir folyo işlevi gören öznenin farklı, öznelarası tutumudur. Bundan sonraki akıl yürütmelerimde Lukács’ın metninden çıkardığım bu ipucuyla meşgul olacağım. “Şeyleş(tir)me” kavramından kastedilen olgunun insanın kendisi ve çevresiyle katılımcı bir ilişki kurduğu aslî bir pratiğin körelmesi ya da çarpıtılması olarak anlaşılacağı şekilde yeniden güncellenmenin aslında mantıklı olup olmadığı sorusuna dönmek istiyorum.

Fakat böyle bir tadilatın önünde, Lukács’ın çalışmasında şimdiye kadar ele alınmamış sorunlarla bağlantılı bir dizi engel bulunmaktadır. Lukács’ın tuttuğu yolda sorgulanması gereken şey, şeyleşme eleştirisinin normatif referans noktası olarak yalnızca idealist bir tavırla nesnel olan her şeyin insanlığın öznel faaliyetinden doğduğu varsayılan praksis kavramını kullanma şeklindeki “resmî” stratejisi değildir. En az bu iddia kadar sorunlu olan bir diğer husus da meta mübadelesinin yaygınlaşmasının tek başına modern toplumda yaşamın tüm alanlarına giderek nüfuz eden bir davranış değişikliğinin nedeni olduğu yönündeki toplumsal teori iddiasıdır. Bu iddiada açıklanmayan husus, ekonomik mübadele süreçlerine katılımın bireyler için çok büyük bir önem taşıdığı ve bireylerin hem kendileri hem de dünyayla olan tüm ilişkilerinin kalıcı olarak değiştiği, hatta altüst olduğu yönündeki Marksist önermedir. Dahası,

Löwy, *Georg Lukács – From Romanticism to Bolshevism*, Londra, 1979, 2. bölüm.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, cilt 1, Frankfurt, 1981, s. 486; Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Alfa Yayınları, 2019.

aynı bağlamda doğal olarak Lukács'ın son derece farklılaşmış toplumların üyelerinin kendileriyle ve başkalarıyla –verimlilik sebepleriyle– stratejik olarak toplumsal bir ilişki kurmayı öğrenmelerine ne ölçüde bağımlı olduklarını ciddi biçimde küçümseyip küçümsemediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Durum böyleyse, bir söyleşme eleştirisi en başından itibaren Lukács'ın yaptığı gibi bütünleştirici bir şekilde yürütülmemeli, bunun yerine gözlemci, kayıtsız davranışın tamamen meşru bir yere sahip olduğu sosyal alanlar dışlanmalıdır.¹⁹ Aşağıda, tüm bu belirsizlikleri ve sorunları sistematik olarak ayrıntılı bir şekilde ele almak niyetinde değilim. Umudum daha ziyade Lukács'ın söyleşme kavramının eylem teorisi bağlamında yeniden formülasyonunun, çözülmemiş soruların dramatik karakterini kaybettiği ve bunun yerine aydınlatıcı spekülasyonlara yol açtığı bir perspektif yaratmasıdır.

¹⁹ Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda söyleşme eleştirisini yeniden ortaya koyarken izlediği strateji budur, *age.*, cilt 2, Frankfurt, 6 ve 8. bölümler.

İKİNCİ BÖLÜM

LUKÁCS'TAN HEIDEGGER VE DEWEY'E DOĞRU

Lukács'ın, insan pratiğinin “hakiki”, bozulmamış bir biçimine rücu etmesini anlaşılır kılmak için şeyleşme eleştirisinin ortaya çıkışında örtük olarak iki karşıt alternatif sunduğu gösterilmiştir. Birincisi, “resmî” versiyonda, “ikinci doğa” haline gelen şeyleş(tir)me pratiklerini, tüm gerçekliğin nihai olarak insanlığın emek faaliyeti tarafından üretildiği kapsamlı bir pratik idealiyle karşılaştırarak eleştiriyor gibi görünmektedir. Bu ilk modelin idealist öncüllere dayandığı gerçeğinin yanı sıra akim kalacağı da muhakkaktır çünkü bu modelde üretilmeyen nesnelerin her şekilde varlıkları bir şeyleştirme örneği olarak ele alınmaktadır. Öte yandan Lukács, yalnızca ikinci alternatifinde, toplu olarak “şeyleş(tir)me” olarak tanımladığı pratiklerin ve tutumların indirgenmiş, yani yalnızca “gözlemsel” kipi hakkında söylediklerini daha ciddiye alıyor gibi görünmektedir çünkü metinde bolca kanıt bulunan bu “gayriresmî” yaklaşımda, şeyleştirici tutumun eksikliği, aktif katılım ve varoluşsal müdahil oluş nitelikleriyle karakterize edilen bir praksis idealiyle ölçülür. Burada herhangi bir idealist ima yoktur çünkü bu, “dünya kurucu” bir faaliyetten ziyade belirli bir etkileşim biçimidir. Bu tür düşüncelerin içerildiği belirtileri takip edersek Lukács'ın metnin yazılmasından kısa bir süre sonra John Dewey ve Martin Heidegger tarafından geliştirilen fikirlerle olan şaşırtıcı bir akrabalıkla karşılaşırız¹ ve zamansal ufuk günümüze doğru genişletildiğinde Lukács'ın

¹ Burada Martin Heidegger'in *Sein und Zeit*'ine [Türkçesi için bkz. Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa. (Çev.)]; John Dewey'in “Nitelikli Düşünce” ve “Duygusal Düşünce” metinlerine başvuruyorum.

şeyleşme eleştirisinin ikinci versiyonunun düşüncesine değindiği yazarlar arasına Stanley Cavell da dahil edilmelidir.² Kastedilen bu tümüyle katılımcı praksis kavramını daha da aydınlatmak için öncelikle Lukács ve Heidegger arasındaki kesişim noktasına odaklanacağız.

Geçmişte sık sık Lukács'ın incelemesi ile Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının birden fazla temas noktası olduğuna işaret edilmiştir;³ Heidegger'in 1924 tarihli Aristoteles dersleri de dikkate alındığında bu entelektüel "fikrî yakınlık" daha da belirginleşmektedir.⁴ İki yazar arasındaki ilk görüş birliği noktasını layığıyla anlayabilmek için, öncelikle Lukács'ın teziyle kapitalist ekonomi sisteminin şeyleştirici etkilerinin eleştirisinden daha fazlasını amaçladığını belirtmek gerekir. O bundan da öte modern felsefenin şeyleşmiş gündelik kültürde kökleşmiş olması nedeniyle özne ve nesne karşıtlığı şemasına saplanıp kaldığından her zaman çözümsüz antinomilerle uğraşmak zorunda kaldığını kanıtlamakla ilgilenir.⁵ Modern felsefeyi özne/nesne ikiliğine saplanması temelinde eleştirmeye yönelik aynı niyet, Heidegger'nin başlangıç noktasıdır. Lukács gibi, *Varlık ve Zaman*'ın yazarı da gerçekliğin tarafsız bir şekilde kavranması tasavvurunun önceliğinin, insan varoluşunun yapıları sorusuna yeterli bir cevap verilmesini engelleyen ontolojik yanılsamalardan sorumlu olduğuna ikna olmuştur. Elbette bu bağlamda Heidegger, Lukács'ın özne/nesne şemasının felsefi ayrıcalığını kapitalist toplumdaki şeyleşmiş yaşam biçimine kadar geri götüren daha geniş kapsamlı niyetini

² Stanley Cavell, "Knowing and Acknowledging," *Must We Mean What We Say?* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, ss. 238–266.

³ Lucien Goldmann'ın *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975 eserine bakınız. Ayrıca Goldmann, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da açık bir şekilde "şeyleşme"den söz ettiği ve büyük ihtimalle Lukács'ın meşhur metninden referans aldığı iki yeri de tartışır.

⁴ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe 11*, içerisinde, Frankfurt, 2002.

⁵ Georg Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", *Tarih ve Sinifbilinci* içinde.

paylaşmaz. Toplumsal teoriye dair düşünceler Heidegger’e her zaman o kadar yabancı kalmıştır ki eleştirdiği ontoloji geleneğinin sosyal köklerini de sorgulayışına dahil etmeye yönelik en ufak bir girişimde bile bulunmamıştır. Fakat epistemik öznenin dünya karşısında tarafsız durduğu şeklindeki hakim düşünceyi yıkmaya ya da “yok etme” niyetinde olan iki yazar da ilkesel olarak o kadar hemfikirdir ki şimdi her ikisi de alternatif bir anlayış önermek zorunda kalmıştır.

Bilindiği gibi Heidegger bu görevi insanın gündelik icrasında dünyanın zaten daima açılmış/ıfşa olmuş hâlde olduğunu göstermeyi amaçlayan varoluşsal-fenomenolojik bir analiz yardımıyla yerine getirir: Normalde gerçekliğin karşısında tam olarak müdrik bir özne tavrıyla durmayız, ama zaten fiilî anlamda her zaman onunla meşgulüzdür. Bu da bize pratik bir anlamlılık alanı olarak verilir. Heidegger’in bu türden pratik ilişkiselliğin yapısını karakterize etmek için kullandığı kavram “kaygı”dır;⁶ böylece Lukács’ın yalnızca gözlemleyen tutuma karşılık genişletilmiş bir praksis kavramı türetmeye çalıştığında başvurduğu fikirlerle bir köprü kurulmuş olur. Heidegger’in “kaygı” kavramı gibi, katılımcı bir praksis fikri de Lukács’a özne/nesne şemasındaki hakim sabitlenmeyi temelden çürütecek anahtarı sağlıyor gibi görünüyor. Çünkü özne böyle bir eylem biçiminin önkoşulu olarak artık tanınması gereken bir gerçekliğin karşısında tarafsız bir şekilde durmayacak, bilakis onunla varoluşsal bir ilgiyle, onun her zaman niteliksel bir anlamlılık içinde fâş olacağı şekilde meşgul olacaktı. Fakat iki yazar arasındaki bu ikinci temas noktasında Lukács’ın burada Heidegger’den oldukça farklı bir şekilde ilerlediği dikkate alınmalıdır. *Varlık ve Zaman*’ın yazarı, geleneksel ontolojinin zihinselci dilinin, gündelik varoluşumuzun olgusal bakımdan kaygılı karakterine dair görüşü yalnızca gizlediğini göstermek isterken, Lukács açıkça kapitalizmde gelişmekte

⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 57; ayrıca *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 55 vd.

olan şeyleşmenin katılımcı bir praksis şansını çoktan yok ettiği şeklindeki tamamen farklı bir öncülden yola çıkar. Bu nedenle kendi girişimini daima hâlihazırda mevcut olan bir varoluş biçiminin ifşası olarak değil, gelecekte mümkün olacak bir varoluş biçiminin ana hatları olarak anlamalıdır. Bu metodolojik ayırmadan, geleneksel ontoloji sorununa müteallik, Heidegger'den farklı olarak, Lukács'ın geleneksel ontolojinin egemenliğini yalnızca olgusal gerçekliğe atıfta bulunarak çürütemeyeceği anlamı çıkar. Tersine, ancak kapitalist toplum biçimi aşıldığında fiilen ortadan kaldırılabilir şeyleşmiş ilişkilerin uygun bir ifadesini tanımak zorundaydı.

Bu karmaşayla beraber Lukács'ın metninin ortaya koyduğu en zor sorunlardan biri de dile getirilmiştir. Daha yakından incelendiğinde, onun argümantasyonunun gerçekten de şeyleşme sürecinin “gerçek”, katılımcı bir praksisin tüm unsurlarını çoktan ortadan kaldırdığı sonucuna varıp varmadığı hiç de açık değildir çünkü özellikle proletaryanın “bilinçlenmesini” ele alan tezinin son bölümünde, tam tersi bir izlenim uyandıran çok sayıda pasaj vardır. Lukács orada Fichte'den büyük ölçüde ödünç alarak, şeyleştirici ilişkilerin ortadan kaldırılmasının ancak işçi sınıfının aslında her zaman bunun bir parçası olduğu gerçeğinin farkına vardığı bir eylem olarak düşünülebileceğini göstermeye çalışır. Diyalektik düşünceye göre, tam da proletarya son derece aşağılanmış ve nesnelleştirilmiş bir varoluşa sahip olduğu için, sanki kendiliğinden 180 derecelik bir dönüş yaşanmışçasına “toplumsal nesnelerin şeyler değil, insanlar arasındaki ilişkiler olduğunun” farkına varmalıdır.⁷ Tarih felsefesine dair bu spekülasyonlardan yine tüm idealist abartıları çıkarır ve onları ölçülü bir çekirdeğe indirgersek, geriye kalan şey, praksisin diğer, şeyleşmemiş biçiminin şeyleşme koşulları altında ortadan kalkmadığı, yalnızca bilinçten çekildiği ifadesidir; Heidegger gibi Lukács da şeyleşmiş ilişkilerin

⁷ Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats”, s. 366.

yalnızca sahte bir yorum çerçevesini, arkasında insanın gerçek varoluş tarzının olgusallığının gizlendiği ontolojik bir perdeyi temsil ettiğini varsayacaktır. Lukács'ın metninde anlamlı bir alternatifi bulunmayan bu yorum önerisini takip edersek, iki düşünürün praxis kavramlarını yerleştirme konusunda büyük ölçüde hemfikir olduklarını görürüz. Heidegger'in "kaygı" kavramı gibi Lukács'ın katılımcı praxis iması da insanın yaşam biçiminin yapısal olarak karakterize edildiği pratik yönelim biçimini belirlemeye yöneliktir çünkü "ikinci doğa" hâline gelen insanın her zaman öncelikle bilişsel, tarafsız bir gerçeklik kavrayışıyla ilgilendiği şeklindeki hakim düşünce-nin aksine, insan aslında varoluşunu, dünyayı anlamlı bir şekilde erişilebilir kılmasını sağlayan varoluşsal bir katılım, bir "kaygıllık" hâli tarzında gerçekleştirir. İnsan praksisinin bu temel niteliği, Lukács'ın varsaydığı gibi, meta mübadele-sinin genişlemesiyle büyük ölçüde şeyeleşmeye kurban giden toplumsal ilişkilerde bile hâlâ ilkel bir biçimde mevcut olsa gerektir; aksi takdirde Lukács, şeyeleştirici toplumsal ilişkiler aracılığıyla pratik katılımın gerçekliğini ortaya çıkarmak için gereken tek şeyin bir farkındalık eylemi (beklenti ya da hafıza değil) olduğunu iddia edemezdi. Bu bağlamda, her iki düşünür de sahte, ontolojik olarak körleşmiş halihazırın ortasında, kaygı ve varoluşsal alâkayla karakterize edilen insani yaşam biçiminin temel yapılarının her zaman zaten mevcut olması gerektiği inancını paylaştırmaktadır.

Ancak bu ortak zeminden, Lukács ve Heidegger'in üçüncü ve belirleyici bir noktada da hemfikir olmaları gerektiği sonucu çıkar. Şimdiye kadar kalkıştığım yeniden yapılandırma, Lukács için "şeyeleşme"nin ne salt bir kategori hatası ne de ahlaki bir kural ihlali anlamına geldiğini, daha ziyade yanlış bir "tutum" ya da alışkanlığı, yani mutad haline gelen bir praxis biçimini ifade ettiğini söylemişti; ancak her iki yazar da aynı anda nesneleştirilmiş, şeysi ilişkiler fikrinin olgusal kaygıllık ve alâkadarlık gerçeğini yalnızca yorumlayıcı bir örtü gibi gizlediği konusunda hemfikirse, bu tamamen doğru

olamaz. Bu önermeye göre Lukács, şeyleş(tir)menin alışkanlık haline getirilmiş pratiğin yanlış bir biçimi değil, ilkesel olarak her zaman verili, “doğru” bir pratiğe ilişkin yanlış bir yorumlama alışkanlığı olduğunu varsayıyor olsa gerek; yani “şeyleştirici” ilişkilerden bahsetmek, bu koşullar altında yaşayan aktörlere, gündelik yaşamlarında aslında her zaman zaten gerçekleştirdikleri pratiklere ilişkin yanlış bir kavrayış atfetmek anlamına gelir. Ancak aynı zamanda, bu yanlış yorumların öznelere fiili eylemleri üzerinde hiçbir etkilerinin olmadığını tasavvur edilmemesi gerekir. Sonuçta Lukács da Heidegger gibi özne/nesne ayrımının tahakkümünün, ontolojik “mevcudiyet”⁸ şemasının hegemonyasının gündelik yaşam pratiklerimiz üzerinde yıkıcı olmasa bile olumsuz bir etkisi olduğunu iddia edecektir. Bu fazladan karışıklığın bir sonucu olarak, her iki düşünür de yaklaşık olarak aşağıdaki içeriğe sahip bir tezi savunmak zorunda kalmaktadır. İkinci doğa hâline gelmiş olan insanın kendisi ve çevresiyle olan ilişkisini somut koşulların tarafsız şekilde kavranması kalıbına göre düşünme alışkanlığı, insanın eylem praksisine de zaman içinde farklı, şeyleştirici bir biçim verir ama pratiğin esas kaygı karakterini de tam olarak ortadan kaldırmaz çünkü, ön-düşünümsel bir bilgi ya da eylemin temel kalıntıları biçiminde, bu öncül nitelik daima, eleştirel bir analizin onu her an bilinç düzeyine geri çıkarabileceği şekilde mevcut bulunmalıdır. Lukács, bu şekilde özetlenen tezi tamamlamak için sadece şeyleştirici düşünce alışkanlıklarının ortaya çıkışının, meta mübadelesinin toplumsal genelleşmesinden ziyade, yanlış bir ontolojinin baskınlığından kaynaklandığını eklemeliydi. Toplumsal pratiklerin giderek kayıtsız eylem şeklini almaları, salt hesaplayıcı mübadele süreçlerine katılımın öznelere

⁸ Heidegger'in çalışmalarında “mevcudiyet” şeması hakkında bkzn. *Varlık ve Zaman*. Ayrıca Heidegger'in düşüncesinde “el altında bulunma” ve “mevcudiyet” karşıtlığı için faydalı bir izahat için Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the World. A Commentary of Heidegger's Being and Time*, 1. Cilt, Cambridge (Mass.) 1991, 4. bölüm.

yorumlayıcı alışkanlıkları üzerinde yarattığı kısıtlamalara borçludur.

Bu ara sonuçla birlikte, Heidegger'in "kaygı" kavramının Lukács'ın şeyleş(tir)me eleştirisini dayandırdığı praksis fikrini aydınlatmaya gerçekten katkıda bulunup bulunamayacağı sorusunu ele alabileceğimiz bir noktaya ulaştık. Lukács, teorisinin ikinci alternatif yorumunda özgün praksisin yapılarını, şeyleşmiş, yalnızca izleyen davranışta eksik görünen nitelikler aracılığıyla belirlemeye çalışarak karakterize ettiğinde, böyle bir olası varsayım kendiliğinden ortaya çıkmış oldu; yani bu, Heidegger'in de "kaygı" kavramında öngördüğü gibi, insanın aslında çevresine karşı her zaman aynı şekilde katılımcı ve ilgili bir şekilde davranması gerektiği gerçeğiyle kendini gösterir. İlk bakışta bu, salt gözlemleyen perspektifinin aksine günümüzde "katılımcı perspektif" olarak adlandırılan şeyden daha fazlasını ifade etmez. Özne olarak insanlar, normalde kendilerini; arzularını, tutumlarını ve düşüncelerini eylemlerinin nedenleri olarak anlamayı öğrendikleri muhataplarının perspektifine yerleştirerek sosyal hayata katılırlar. Öte yandan, perspektif devralınmaz ve dolayısıyla ötekine karşı yalnızca gözlemleyici bir tutum takınılırsa, insan etkileşiminin rasyonel bağı kopar çünkü artık karşılıklı olarak ortak bir zemin paylaşılmaz.⁹ Katılımcı perspektif olarak adlandırılan bakış açısını karakterize ettiği varsayılan iki unsur, perspektifin devralınması ve bunun sonucunda ortaya çıkan eylem anlayışıdır; ve elbette bu noktada sorulması gereken soru, bunun Heidegger'in "kaygı" kavramıyla ve Lukács'ın "katılımcı" praksis fikriyle öncelikle hedeflemek istediği hususların adını tam olarak koyup koyamadığıdır. İki düşünürün özne/nesne şemasının baskınlığına yönelik eleştirileriyle ilişkilendirdikleri sezgiler, insan yaşamının pratiğinde katılımcı perspektifin her

⁹ Örneğin "katılımcı perspektif" fikri için bknz. Jürgen Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984, ss. 353-440; Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, 1987.

zaman salt gözlemci bakış açısına göre gerekli bir önceliğe sahip olduğu tezine yeterince ve tam olarak tercüme edilebilir mi? Heidegger ve Lukács'ın kendi praksis kavramlarının, çevrenin geri kalanıyla olduğu kadar diğer insanlarla olan ilişkileri de kapsayacak şekilde anlaşılmasını istemeleri gerçeği, en başta buna karşı çıkar. Onların anlayışına göre, “kaygı” ya da “alâkadarlık” tutumu sadece kişiler arası etkileşimdeki diğer özneye değil, ilkesel anlamda insan praksişi bağlamına girdiği ölçüde her nesneye uygulanmalıdır. Burada kullanılan “nesne” kategorisi bile Heidegger tarafından reddedilmiştir çünkü özne/nesne karşıtlığının ontolojik şemasına ziyadesiyle bağlı kalmıştır.¹⁰ Fakat Lukács ve Heidegger'in kullandıkları terimler yalnızca uzantılarında değil, niyetlerinde de katılımcı perspektifi fikrinde yakalananandan daha fazla ya da farklı bir şey içeriyor gibi görünmektedir çünkü “kaygı” ya da “alâkadarlık”, aynı zamanda bir perspektif devralma eylemini ifade ederken, buna ek olarak, eylemin nedenlerini anlama düşüncesinde devreye girmeyen bir duygusal bağlılık, hatta pozitif ön-ruh hali unsuru ekleyen ifadelerdir.¹¹ Bu, iki yazarımızın sezgilerini bugün “iletişimsel” veya “yönelimli” tutum kavramının yardımıyla temel düşünceler açısından formüle edilenlerden ayıran çok ince ama çok daha belirleyici bir sınıra işaret eder. Bu ifadeler, insanların genellikle birbirlerini ikinci bir kişi rolünde algılayarak birbirleriyle iletişim kurdukları gerçeğine atıfta bulunmayı amaçlasa da, Lukács ve Heidegger böyle bir öznelarası tutumda her zaman bu öznelere atfedilen rasyonel motivasyon ile yeterince ifade edilmeyen bir olumlu onay, varoluşsal yakınlık anına önceden bağlı olduğu fikrini hedeflemişlerdir.

¹⁰ Dasein analizinin ontolojik düzeyinde Heidegger hem “nesne” hem de “şey” kavramlarından kaçınır; bunların yerine genellikle “mevcut”u tamamlayıcı bir kategori olarak “şeyler” kavramını kullanır, bkz: Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*.

¹¹ Heideggerci “kaygı” kavramı için Hubert L. Dreyfus da araşsal anlamın ötesine geçen bu pozitif ön belirleme bileşenini vurgulamıştır. Bknz *Being-in-the-World*, 14. bölüm.

Bu tezin tam olarak ne anlama geldiğini anlamak için öne sürdüğü temel fikri bütünüyle bir kez daha gözler önüne sermekte fayda vardır. Burada duygusal olarak nötralize edilmiş diğer yönelimlerin ortaya çıkmasından önce, insanın kendisiyle ve dünyayla olan ilişkisinin, yalnızca genetik olarak değil, kategorik olarak da olumlu bir tutuma bağlı olduğu iddia edilmektedir. Ana meselemize, böyle bir öncül temelinde, kökenden verili onaylayıcı tutumun terk edilmesinin, çevredeki unsurların yalnızca somut varlıklar olarak, yalnızca “mevcut” olarak deneyimlendiği bir tutuma yol açması gerektiği gerçeğinden dolayı geri dönmek zorunda kaldık. Buna göre, “şeyleş(tir)me” burada bir düşünce alışkanlığına, alışkanlıkla kemikleşmiş bir bakış açısına işaret eder. Özne, bu bakış açısının benimsenmesiyle, tıpkı çevresinin niteliksel ulaşılabilirlik karakterini kaybetmesi gibi, alâkadar bir şekilde katılım kabiliyetini de kaybeder. Fakat bu açıklayıcı ifadenin “şeyleşme” kavramının günümüzde işe yarar bir kullanımını sağlayıp sağlamadığı sorusunun peşine düşmeden önce, bu saptamanın altında yatan önermeyi, yani kaygı tutumunun gerçekliğin tarafsız kavranışı üzerinde yalnızca genetik değil aynı zamanda kavramsal bir önceliğe sahip olduğu tezini temellendirmeye çalışmalıyım. Bir sonraki adımda, Heidegger’in “kaygı” kavramını Hegel’in “tanı(n)ma” kategorisiyle dikkatlice değiştirerek, farklı bir teorik dil yardımıyla bu şekilde özetlenen iddiayı yeniden formüle etmek istiyorum; bu şekilde, insanın kendisiyle ve dünyayla ilişkisinde, onaylayıcı, tanıyan bir tutumun hem genetik hem de kategorik olarak diğer tüm tutumlardan önce geldiği tezini kanıtlamak bana mümkün görünüyor. Ancak bunu gösterdikten sonra Lukács’ın “şeyleşme” kavramını bugün nasıl anlamlı bir şekilde yeniden ele alabileceğimiz sorusuna dönebilirim. Bununla birlikte, “tanı(n)ma” kategorisine bir köprü olarak, öncelikle John Dewey’in, bünyesinde Lukács ile Heidegger’in düşüncelerinin başka bir şekilde formüle edildiği düşünce koridorunu takip edeceğim.

John Dewey, her ikisi de *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden kısa bir süre sonra yayımlanan insanın dünyayla olan özgün ilişkisine dair iki etkileyici makalesinde,¹² Lukács ve Heidegger'in görüşlerine şaşırtıcı şekilde benzeyen bir anlayışı kendi teorisi kapsamında özetlemiştir. Dewey'nin düşünceleri, gerçekliğin her rasyonel kavranışının, bir durumun tüm koşullarının bizim için niteliksel olarak alâkadar bir katılım perspektifiyle erişilebilir kılındığı bütünsel bir deneyim biçimine önceden bağlı olduğu iddiasına dayanır. Bu düşünce koridorunu dosdoğru takip ettiğimizde hem “kaygı” kavramından “tanı(n)ma” kavramına geçiş temellenmiş olur hem de bu tür bir tanı(n)manın dünyaya yönelik tüm katıksız bilişsel tutumlar üzerindeki önceliği de gösterilir. Lukács ve Heidegger gibi Dewey de, dünyaya dair birincil kavrayışımızın, tanınması gereken bir nesneyle tarafsız bir yüzleşme olduğu yönündeki geleneksel görüşe son derece şüpheyle yaklaşır. Kendisi her ne kadar bu öğretiyi tanımlamak için “şeyleşme” terimini kullanmasa ve Heidegger'in ideolojik *pathosuna* ziyadesiyle uzak düşse de, aslında her iki düşünürle de toplumsal öz-idrakin mutlaka özne/nesne modeli tahakkümünün tesiri altında kalacağı konusunda hemfikirdir. Egemen düşünce, özne ve nesne arasındaki geleneksel karşıtlığa ne kadar yaslanırsa toplumsal yaşam pratiğimiz o kadar zarar görür çünkü biliş ve duygu, teori ve pratik, bilim ve sanat birbirinden gittikçe daha fazla koparılmış olur.¹³ Dewey'nin bilişin “seyirci modeli”ne yönelik eleştirisi¹⁴ için sunduğu gerekçe, kuşkusuz Lukács ve Heidegger'inkinden çok daha doğrudan ve yalındır. Kültürel-eleştirel dolambaçlara bulaşmadan, dil kuramsal ve epistemolojik argümanların yardımıyla, her rasyonel bilişin başlangıcında, pratik olarak hâkim olunacak bir çevrenin duysal açıdan zengin bir şekilde tecrübe edilmesi-

¹² John Dewey, “Duygusal Düşünme”,

¹³ Örneğin John Dewey'in giriş bölümüne bakınız, “Duygusal Düşünme”

¹⁴ Özellikle bkz. John Dewey, Kesinlik Arayışı.

nin bulunduğunu göstermek ister. Dewey açıklamasına, tüm varoluşsal ifadelerin bilişsel köklerinin “içsel karmaşıklığına rağmen ‘eyleyen özne için’ sürekli olarak tek bir nitelik tarafından tahakküm altına alınan ve karakterize edilen” bir durumda bulunduğunu belirterek başlar.¹⁵ İster diğer kişilerle etkileşim ister maddi nesnelerle iştigâl olsun, durumsal koşullar her zaman başlangıçta duygusal, bilişsel veya iradi unsurlar arasında herhangi bir ayrıma izin vermeyen belirli bir deneyimsel niteliğin ışığında yıkanmışlardır çünkü böyle anlarda yaşadığımız şey, bu tür durumlarda yaşanan “ruh halini” (Heidegger) oluşturan şey, kendimizle ve dünyayla olan ilişkimize o kadar kapsamlı bir şekilde hakim olur ki herhangi bir özel yönü ayırmamız anlık olarak imkansızdır. Deneyimimizin bu özgün niteliğiyle birlikte Dewey, eyleyen varlıklar olarak dünyayla olan ilişkimizi başlangıçta varoluşsal bir mesafe eksikliği ve pratik bir angajmanın sağladığı gerçeğini ortaya koyar; başka bir yerde aynı durum için “etkileşim” terimini kullanır.¹⁶ Bu da bunun benmerkezci bir tutum değil, mümkün olan en sorunsuz uyumlu alışverişin yararına tüm durumsal koşullara yönelik bir kaygılılık olduğunu açıkça ortaya koyar. Dünya bize kaygı yoluyla açılmaz; daha ziyade, çevreyle akışkan bir etkileşimin korunması kaygısıyla durumları yaşarız. Aşağıda, dünyayla ilişki kurmanın bu özgün biçimini “tanı(n)ma” olarak adlandıracam; şimdilik bunun tek amacı, eylemlerimizde dünyayla duygusal olarak nötrleştirilmiş bir tanı(n)ma tavrıyla değil, varoluşsal olarak renklendirilmiş, onaylayıcı bir kaygı tavrıyla ilgi kurduğumuz gerçeğini vurgulamaktır. Bizi çevreleyen dünyanın koşullarına her zaman başlangıçta içsel bir değer atfederiz ve bu da bizi onlarla ilişkimiz konusunda kaygılandırır. Bu bakımdan, “tanı(n)ma” kavramı bu temel düzeyde sadece Dewey’nin “pratik angajmanı” ile değil, aynı zamanda

¹⁵ John Dewey, “Nitelikli Düşünme”, s. 97.

¹⁶ Bknz. John Dewey, *Deneyim ve Doğa*, beşinci bölüm.

Heidegger'in "kaygısı" ve Lukács'ın "katılımı" ile de aynı temel fikri paylaşır: Dünyaya yönelik, onun değerliliğinin tecrübe edilmesinden beslenen varoluşsal bir ilginin önceliği.¹⁷ Dolayısıyla, tanıma tutumu, diğer kişilerin ya da şeylerin bizim varoluş sürecimiz için sahip olduğu niteliksel önemin kabulünün bir ifadesidir. Dewey, açıklamasının devamında, deneyimlenen bir durumun rasyonel bir çözümlemesine ancak kendimizi onun niteliksel bütünlüğünden bir uzaklaşma eylemiyle ayırdıktan sonra ulaşabileceğimizi göstermek istemektedir. Bizim için bir eylem problemiyle entelektüel anlamda iştigâl etmek için ihtiyaç duyduğumuz analitik bileşenler, daha önce tek bir ruh halinin etkileşimi içinde bölünmemiş olarak deneyimlediğimiz bileşenleri daha sonra birbirinden ayırmaya yönelik düşünümsel girişimden kaynaklanırlar. Ancak şimdi, bir durumun ikincil olarak "işlenişinde", duygusal ve bilişsel unsurlara ayırıştırma, eyleyen bireyin bir özne olarak duygusal anlamda nötralize bir şekilde karşı koyabileceği bir bilgi nesnesinin damıtılmasına da yol açar. Daha önce bir bütün olarak doğrudan deneyimde kaybolan tüm dikkat, şimdi bilişsel enerji olarak, üzerinde durulan bir mevcudiyet halinde diğer tüm koşulların arka plana çekilmesine neden olan sorun ile entelektüel anlamda iştigâl etmek üzerinde yoğunlaşabilir. Ancak Dewey, deneyimin orijinal, niteliksel muhtevasının bu bilişsel soyutlama sürecinde kaybolmaması gerektiğini bıkmadan usanmadan vurgulamaya devam eder. Aksi takdirde yalnızca var olan bir nesnenin, bir "verili"nin¹⁸ zararlı kurgusu ortaya çıktığından düşünümsel çabalarımızın başlangıcında ne tür bir ruh hali olduğunu unuttuğumuz anda, en başta düşünmeye başlamamızın nedenini gözden

¹⁷ Bu yoruma göre Heidegger'de "kaygı", Ernst Tugendhat'ın yorumundan farklı olarak (aynı, "Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse" [Heidegger'in Çevre Analizinde Zorluklar] *Denemeler 1992-2000* içinde Frankfurt/M. 2001, ss. 109-137), her zaman nesnenin içsel talepkârlığını da göz önünde bulundurma meselesi olması bakımından bir merkezizleştirme unsuru da içerir.

¹⁸ John Dewey, "Nitelikli Düşünmek", s. 107.

kaçırırız. Düşünme faaliyetlerimizin amacını tamamen gözden kaçırmamak için, bunların niteliksel deneyimdeki kökenleri her zaman arka plan olarak bilinçli tutulmalıdır. Dewey bu talebi, bir bilgi nesnesini sabitleme girişiminde dilsel soyutlamanın bir örneği olarak kavradığı basit yüklemeler durumunda açıkça ortaya koyar. Özne-yüklem biçimine sahip herhangi bir ifadeyi ele alırsak, bu ifadenin dilsel formu bir özelliğin yalnızca verili bir varlığa atfedildiğini gösterir. Eğer ifadeyi bu şekliyle yüklem formunda bırakırsak, özelliğin görünüşte bağımsız varlıkla gerçekte hangi ilişki içinde olması gerektiği sonuç itibarıyla ontolojik olarak anlaşılmaz kalır. Bu bilmece ancak geriye dönüp baktığımızda yüklem ifadenin kendisini niteliksel bir başlangıç deneyiminden soyutlama girişimine borçlu olduğunu fark ettiğimizde çözülür; ancak o zaman özne ve yüklem “bağıntılı olarak” birbirlerini tamamladıkları, çünkü başlangıçta niteliksel olarak deneyimlenen bir ilişkinin hareket yönünü gösterdikleri anlaşılır.¹⁹ Dewey, Heidegger’in “el altındalık” ve “mevcudiyet” arasındaki ayrımını açık bir şekilde anımsatan bir şekilde argümanını bir kez daha “tüm insanlar ölümlüdür” yüklem örneğini kullanarak açıklar. Bu ifade, yalnızca dilsel soyutlama sürecinin başlangıcında duran “insan kaderi” için “kaygı” ifade eden “insanlar ölür” geçişli cümlesinin orijinal biçimine aktardığımız anda salt bir atfın düşündürücü karakterini kaybeder.²⁰ Dewey, insanların bir yüklem tarafından belirlendiği tüm ifadelerin böyle bir modele göre çözümlenebileceğine açıkça ikna olmuştur. Ona göre, bu tür yüklem her zaman yalnızca sıradan bir tanı(n)ma tavrıyla karşılaştığımızda kişilere karşı hissettiğimiz korkuların, kaygıların veya umutların nesnelleştirici bir yeniden formülasyonunun sonucunu temsil eder. Bu başlangıç noktasında, daha sonraki önermenin iki kolu hâlâ birbiriyle “bağıntılı”dır çünkü

¹⁹ *age.*, s. 106.

²⁰ *age.*, s. 106.

yalnızca karşılıklı etkileşimlerinde kaygımızın yönünü ortaya çıkaran sessiz deneyimsel nitelikler oluştururlar. Burada hiçbir yerde, varoluşsal alâkadarlık içinde beklediğimiz niteliksel etkiden bağımsız olan “insan” unvanına sahip, açıkça tanımlanmış, sabit bir varlık zaten “mevcut” değildir. Yalnızca böyle bir deneyimin genel bir önermeye dönüştürülmesi, daha önce deneyimlenen kişi ile hissedilen etki arasında var olan döngüsel bağlantıyı koparır ve artık ontolojik kurgu, sanki nitelikleri olmayan insanlar “varmış” gibi ortaya çıkabilir, çünkü onlara yalnızca yükleme yoluyla nitelikler atfederiz. Bu nedenle Dewey, ifade açısından değil ama konu açısından yine Heidegger’i anımsatan bir formülasyonda, daha sonra Winfried Sellars’ın yaptığı gibi, “‘verili’ olanın aldatıcı fikrinden” söz eder: “Daha fazla belirtilmeksizin verilen tek şey toplam mütemadî niteliktir; ve ona ‘verili’ denmesine karşı olan şey, kelimenin tam da verili olduğu bir şeyi, zihni ya da düşünmeyi ya da bilinci ya da her neyse, muhtemelen veren bir şeyi çağrıştırmasıdır. Gerçekte, bu bağlamda ‘verili’ yalnızca niteliğin dolaysız var olduğunu ya da basitçe orada olduğunu ifade eder. Bu sıfatla, tüm düşünce nesnelerinin gönderme yaptığı şeyi oluşturur.”²¹ Bu düşünce silsilesinden yola çıkarak, şimdi tanımanın hem genetik hem de kavramsal olarak biliş üzerinde önceliğe sahip olduğunu göstermeye çalışacağım.

²¹ *age.*, s. 107.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIMANIN ÖNCELİĞİ

Katılımcı davranışın gerçekliğin tarafsız kavranışından önce geldiği, tanımanın bilişten önce geldiği tezini anlaşılır kılabilmek için, bu ana kadar içinde süzüldüğüm teorik-tarihsel çerçeveden ayrılmam gerekiyor. Şimdi dünyayla nesneleştirici ilişkimizin altında aslında varoluşsal bir katılım katmanının yattığını gösterebilmek için salt felsefi otoritelere başvurmaksızın bazı bağımsız kanıtlar ve argümanlara ihtiyacımız var. Fakat bu ara adımı attıktan sonra Lukács'ın sezgilerini tanı(n)ma teorisi açısından koruyacak bir “şeyleşme” kavramının nasıl olması gerektiğinin ana hatlarını ortaya koyabiliriz. Karşılaştırma nesnesi olarak iletişimsel tutumda insan davranışının özgüllüğünün perspektif devralmayla oluştuğu tezini tekrar gündeme getirip bu tezin aksine, bu rasyonel perspektif devralma kapasitesinin, kendi adına, varoluşsal bir kaygılanma halinin özelliklerini taşıyan önceki bir etkilere dayandığını iddia etmek istiyorum. Bunun ima ettiği varsayımı, önce çocuğun perspektif devralma yeteneğinin önkoşullarına odaklanarak (1) genetik bir bakış açısıyla kanıtladıktan sonradır ki sistematik ya da kategorik bir kanıtlama (2) gibi öncekine kıyasla ziyadesiyle zor bir göreve geçmek niyetindeyim.

(1) Gelişim psikolojisi ve sosyalleşme araştırmalarında, çocukların düşünme ve etkileşim becerilerinin gelişiminin, perspektif devralma mekanizması aracılığıyla gerçekleşen bir süreç olarak düşünülmesi gerektiği uzun zamandır kabul edilmektedir. Sentezini Piaget ile G. H. Mead'e¹ ya da Do-

¹ Bknz. Jürgen Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg

nald Davidson ile Freud'a² borçlu olan bu düşünceye göre, çocuk gelişimi sürecinde bilişsel kabiliyetlerin edinimi, bil-hassa ilk iletişimsel ilişkilerin oluşumuyla iç içe geçmiştir. Çocuk, başlangıçta ikinci bir kişinin perspektifiyle birlikte benmerkezci olan kendi perspektifinden kademeli olarak uzaklaşır, böylece sabit nesnelerden oluşan nesnel bir dünya ile ilişki kurmayı öğrenir. Bebeğin erken yaşta bağlandığı şahısla iletişimsel temas kurmaya başlaması, onun bakışla-rını benimseyerek anlamlı nesnelere yönlendirmesi durumu, bu teoriler tarafından, çevreleyen dünya üzerinde farklı bir bakış açısının bağımsızlığının deneysel bir şekilde sınındığı bir test aşamasını işaret ettiği şeklinde yorumlanır. Bebeğin kendisini bu ikinci perspektife yerleştirmeyi ve çevreyi bura-dan hareketle algılamayı başardığı ölçüde, nesnelere ilişkin ilk kez kişiliksizleştirilmiş, nesnel bir kavrayış kazanmasını sağlayan doğrulayıcı bir faillik kazandığı söylenir. Bugün, çocuğun yaşamının dokuzuncu ayı genellikle çocuğun bu tür bir üçgenleme yeteneğine sahip olduğu zaman olarak kabul edilmektedir.³ Bu nedenle son araştırmalarda “dokuz ay devrimi” den söz edilir.⁴ Bunun sebebi bu yaşta bağlanma figürünü, çevreleyen dünyaya karşı tutumu da amaçlı olan ve dolayısıyla çocuğun kiyle aynı öneme sahip olan amaçlı bir aktör olarak algılama yeteneği kazanılmasıdır.

Hem George H. Mead hem de Donald Davidson ile birlikte sembolik düşüncenin ortaya çıkması bakımından perspektif devralmanın gerekliliğini vurgulayan tüm bu gelişim psikolo-

H. Meads Theorie der Subjektivität”, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, s. 187 vd.

² Marcia Cavell, *Freud und die analytische Philosophie des Geistes, Überlegungen zu einer psychoanalytischen Semantik*, Stuttgart, 1997.

³ Bu konuda bu eserlere dayanıyorum: Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt, 2002; Peter Hobson, *Wie wir denken lernen*, Düseldorf/Zürih, 2003; Martin Dornes, “Die emotionalen ursprünge des Denkens”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1, 2005, ss. 3-48.

⁴ Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, s. 77 vd.

jisi teorilerinde dikkat çekici olan, çocuk ile bağlanma figürü arasındaki ilişkide gözardı ettikleri duygusal boyuttur. Mesela Mead'de, bir çocuğun somut bir ötekinin perspektifini devraldığı erken örneklerde diğeriyle duygusal bir paydaşlığın sanki çocuk üzerinde önemli hiçbir rolü yokmuş gibi tasvir etme eğilimi vardı.⁵ Zihinsel faaliyetlerin kökenlerini bağlanma figürüyle kurulan iletişimsel ilişkiyle açıklama girişimlerinin çoğunda bilişselciliğe başvurulur. Çocuğun konuşma öncesi aşamalarından sonra ikinci kişinin bakış açısının bağımsızlığını hisseder hissetmez kendisini aktif olarak içine yerleştirdiği üçgen ilişki, büyük ölçüde duygusuz bir alan olarak sunulmaktadır. Otistik çocukların karşılaştırmalı vakalarından yararlanan bazı yakın zamanlı çalışmalar, bu bilişselci soyutlamaları tersine çevirmeye çalışmıştır. Söz konusu çalışmalar, küçük çocuğun bağlanma figürünün tutumunu düzeltici bir örnek olarak kabul edebilmesi için önce bağlanma figürüyle duygusal olarak özdeşleşmesi gerektiğini şaşırtıcı bir düzenlilikle ortaya koymuşlardır. Bu tür araştırmaların sonuçlarını tanımanın biliş üzerindeki ontogenetik önceliğini kanıtlayabilmek adına ele almak istiyorum.

Az önce bahsedilen çalışmaların erken çocukluk dönemi etkileşiminin duygusal bileşenleri konusunda daha büyük bir hassasiyet geliştirmesini yüksek ihtimalle otistik çocuklarla yapılan ampirik karşılaştırmalar sağlamıştır. Çünkü burada otizmin gelişiminin nedeni genellikle küçük çocuğun bağlanma figürüyle bağlantı duygusu geliştirmesinin çeşitli, çoğunlukla da bünyesel bariyerler nedeniyle engellenmesi olarak kabul edilmektedir. Ancak normal durumda, Peter Hobson ve Michael Tomasello'nun iddia ettiği gibi, başkalarıyla bu tür bir duygusal özdeşleşme, sembolik düşüncenin gelişmesine yol açan perspektifin devralınmasını mümkün kılan gerekli

⁵ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992, s. 128. [Türkçesi için bkz. *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine*, çev. Özgür Aktok, İstanbul: İthaki. (Çev.)]

önkoşuldur.⁶ Bu çalışmaların çıkış noktası, biliş merkezli yaklaşımların göz önünde bulundurduğu birincil öznelere-sılıktan ikincil olana geçiş süreciyle aynıdır. Çocuk, yaklaşık dokuz aylık olduğundan itibaren etkileşimsel davranışlarında bir dizi önemli gelişme kaydeder. Örneğin artık protokol bildiren jestler aracılığıyla, bu noktadan itibaren yalnızca onlarla ilgilenecekleri şekilde bağlanma figürünün dikkatini kimi nesnelere çekebilir. Ayrıca önemli nesnelere karşı tutumunu, somut ötekinin onun gözleri önünde tepki göstereceği şekilde ifadesel davranışlara bağımlı kılar. Son olarak da G. H. Mead'ın "oyun" olarak adlandırdığı sembolik oyun sırasında, şimdiye kadar aşına olan anlamların nesnelerden ayırtılabileceği ve daha sonra bu yeni, ödünç alınmış işlevle birlikte yaratıcı bir şekilde ele alınabilecek başka nesnelere aktarılabileceği yavaş yavaş anlaşılıyor gibi görünüyor. Yukarıda da söylediğim gibi, şu ana kadar birbirinden ayırdığım iki teorik yaklaşım bu ve benzeri öğrenme adımlarını tanımlarken hemfikirdirler. Her iki yaklaşım da çocuğun yavaş yavaş nesneleri ikinci bir kişinin bakış açısından nesnel, tutumdan bağımsız bir dünyanın varlıkları olarak algılamayı öğrendiği iletişimsel etkileşimdeki gelişmelere pür dikkat odaklanırlar. Ancak Hobson ve Tomasello, biliş merkezli yaklaşımların aksine, çocuğun her şeyden önce bağlandıkları figürlere karşı bir bağlılık duygusu geliştirmemiş olması halinde tüm bu etkileşimli öğrenme adımlarını tamamlayamayacağını iddia etmektedir çünkü çocuğun somut ötekinin varlığından bu kadar etkilenmesine, onun varlığıyla harekete geçmesi ya da motive olmasına olanak tanıyarak onun tutumundaki değişiklikleri ilgiyle kavrayabilmesini ancak böyle bir ön özdeşleşme sağlar.

Belki de bu teorinin özgüllüğü en iyi şekilde otizmin açıklanmasındaki farklılıklara bir kez daha döndüğümüzde ortaya

⁶ Bknz. Peter Hobson, *Autism and the Development of Mind*, Hove/Hiltsdale, 1993; Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, s. 94 vd. Ayrıca oldukça başarılı bir bakış açısı için Martin Dornes, "Die emotionalen Ursprünge des Denkens", s. 24 vd.

çıkarmakta. Geleneksel biliş merkezli yaklaşımlar otistik davranışın gelişimini düşünme veya dil işlevlerindeki bozukluklarla ilgili bilişsel eksikliklere bağlamak zorunda kalırken, Tomasello ve Hobson belirleyici bir neden olarak çocuğun bağlanma figürünün duygusal varlığına tepkisiz kalışını işaret ederler; bu kayıtsızlık hali beyinsel-fizyolojik veya genetik olarak belirlenmiş olabilir, ancak belirleyici olan çocuğun somut ötekiyle özdeşleşmesinin yapısal olarak engellenmiş olması gerçeğidir. Martin Dornes, benim esas ele aldığım meseleyle bir köprü kuracak şekilde, otizme dair bu duygulanım-duyarlı izahın sonuçlarını özetlemiştir. Otistik çocuk “duygusal bakımdan tepkisiz olduğu için, kendi öz dünya perspektifinde kısıtlı kalır ve başka bir bakış açısını öğrenemez. Tutumların yüz ifadelerinde, hareketlerde ve iletişimsel jestlerde dışavurulduğunu görmez ya da daha doğrusu *hissetmez*. Bu tür ifadelerin dışavurumcu-zihinsel içeriğine ya da birinin de söylediği gibi anlamlarına karşı kördür. Dolayısıyla bebek bilişsel bir eksiklikten dolayı ‘zihin körü’ değildir; zihin köründür çünkü öncelikle duygu köründür.”⁷

Burada Theodor W. Adorno’nun da çalışmalarının bazı bölümlerinde bu tür değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmek gerekir. Özellikle *Minima Moralia* ve *Negativen Dialektik*’te⁸, Hobson veya Tomasello’nun da yaptığı gibi insan zihninin ortaya çıkışını sevilen bağlanma figürünün erken dönemde taklit edilmesi önkoşuluna bağladığını ortaya koyan mükerrer formülasyonlar vardır. *Minima Moralia*’nın ünlü bir aforizmasında “Bir insan, her şeyden evvel önce başka insanları taklit ettiğinde” zihnî olarak “insan olur.” Bu ifadelerin hemen ardından böyle bir taklidin “sevginin arketipini” temsil ettiğini okuruz.⁹ Bu merkezileştirme, diğer iki yazarın

⁷ Martin Dornes, “Die emotionalen Ursprünge des Denkens”, s. 26 vd.

⁸ Türkçesi için bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis. (Çev.)

⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 2001, s. 292. [Türkçesi için bkz. *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis. (Çev.)]

çocuğun zihinsel öğrenme süreçlerinin çıkış noktası olarak gördükleriyle aynıdır. Burada ötekine bir tür varoluşsal, hatta duygusal katılım söz konusudur ki bu da onların dünyaya bakış açılarını önemli olarak deneyimlemeyi mümkün kılar. Kendini ikinci kişinin perspektifine yerleştirmek, bilişsel ya da epistemik terimlerle tam olarak kavranamayan bir tanı(n)ma biçiminin ilerlemesini gerektirir, çünkü her zaman gayrı iradî bir açılma, bağlılık ya da sevgi anı bu sürecin bir parçasıdır. Bu adanmışlık ya da Adorno'nun psikanalitik olarak söylediği gibi, nesnenin libidinal olarak ele geçirilmesi, bebeğin kendisini ötekinin perspektifine öyle bir yerleştirmesini sağlar ki, onun yardımıyla çevresindeki gerçekliğin genişletilmiş ve nihayetinde kişiliksizleştirilmiş bir kavrayışını edinir.

Bu gelişim psikolojisi fikri daha önce Lukács, Heidegger ve Dewey arasında belirli bir yakınlaşma olduğunu göstererek sunduğum fikirler bütünü ile tabii ki de bir tutulamaz. Orada, belirli bir katılım ya da tanı(n)ma tutumunun dünyayla ilişkilenenin daha tarafsız biçimleri üzerindeki genel önceliği söz konusuyken, burada yalnızca zamansal olarak duygusal anlamda ulaşılabilir öznelarası olarak verili nesneleri tanımaya yönelik adım üzerindeki önceliği söz konusudur. Dolayısıyla her iki durumda da ne önceliğin tarzı ne de bu önceliğin iddia edildiği şeyin özgül karakteri aynıdır. Duygusal bağlılık ya da somut öteki ile özdeşleşme, Heidegger ya da Dewey'in aklındaki durumsal gerçekliklere yönelik ilkesel kaygıdan farklı bir şeydir. Yine de, ontogenetik bulguların genel tezin akla yatkınlığına dair bir referans noktası sağlayabileceğine inanıyorum çünkü küçük çocuk, insan için durumsal koşulların sahip olabileceği varoluşsal anlamların bolluğuna dair bir fikri ancak sevdiği kişinin perspektifinden edinirmiş gibi görünüyor. Sonuç olarak da bağlandığı figürlerle kurduğu duygusal bağ aracılığıyla ona içinde bulunan anlamlı niteliklere fiilî olarak bizzat müdahil olması gerektiği bir dünya açılır. Yaratılış ve geçerlilik ya da Marksist terimlerle söylemek gerekirse tarih ve mantık, bir çocuğun düşüncesinin oluşum koşullarının dünya

hakkındaki bilginin kategorik anlamıyla hiçbir ilgisi kalmayacağı şekilde birbirinden koparılmamalıdır. Adorno'nun bilişsel becerilerimizin libidinal duygulanım zeminine ilişkin ifadelerinden anlaşılmasını istediği anlam tam da budur. Çocuğun, sevdiği bağlanılan şahsın perspektifinden gerçekliğin nesnel bir kavrayışına ulaştığı gerçeği, bilişimizin tek bir algı nesnesi üzerinde ne kadar çok perspektifi kavrayabilirsek o denli uygun ya da doğru olacağını söyler; ancak her seferinde nesnenin yeni bir yönünü ortaya çıkaran daha fazla perspektifin benimsenmesi durumu, tıpkı ufak çocuğun vaziyetindeki gibi, duygusal bir açılma ya da özdeşleşmenin ancak nadiren mevcut epistemik olmayan önkoşuluna bağlıdır. Bu bağlamda, Adorno'ya göre, bilişimizin kesinliği duygusal tanıma derecesiyle, mümkün olduğunca çok sayıda diğer perspektiflerin duygusal kabulüyle ölçülür. Ancak bununla birlikte gelişim psikolojisindeki argümantasyon alanını çoktan terk ettim ve fark edilmeden daha kategorik akıl yürütme alanına girdim.

(2) Şu ana kadar en iyi ihtimalle gösterebildiğim, ontogeneze yani kronolojik olarak anlaşılması gereken bir süreçte, tanımanın bilişten önce gelmesi gerektiğidir. Çünkü yukarıda bahsedilen çalışmalar doğruysa, bireysel oluşum sürecinde, küçük çocuğun nesnel gerçekliği onların bakış açıları aracılığıyla kavrayabilmesi için önce bağlantı figürüyle özdeşleşmesi, onları duygusal olarak tanımış olması gerekir. Adorno'ya ilişkin son açıklamalarım, düşüncemizin bu duygusal oluşum koşullarının büyük olasılıkla geçerlilik ölçütleri hakkında da bir şeyler söylediğini öne sürmek istedim; ancak bu tür spekülasyonlar elbette kavramsal anlamda da tanımanın biliş üzerindeki önceliğinden söz edebilmek için gerekli olan argümanların yerini alamaz. Heidegger ve Dewey, hatta muhtemelen Lukács da, insanın epistemik dünya-ilişkinin ilke olarak bir kaygı tutumu ya da varoluşsal katılım tarafından öncelendiğini ileri sürdüklerinde akıllarında bu tür bir öncelik vardı. Bu önsel tanıma olgusu gözden kaybolursa biliş çabalarımızın başarısız olması ya da anlamını

yitirmesi gerektiğini kanıtlamakla ilgileniyorlardı. Özetlenen bu iddia, kendisini Heidegger’de, onun hâlâ olguların tamamen nesnelleştirilmiş, “bilimsel” bilinişini “kaygı” terimiyle adlandırdığı önceki tutumun bir türevi olarak anladığı gerçeğinde gösterir.¹⁰ John Dewey’e göre ise tüm araştırmaların, çabalarının “düzenleyici ilkesini” gözden kaçırmamak adına, yaşam-dünyasında mevcut karmaşalardan kaynaklanan yaygın sorunlardaki kökenlerinin bilincinde olmaları gerektiğini belirtir.¹¹ Dünyayla kurulan bilişsel ilişkimizin kavramsal anlamda tanıma tutumlarına da bağlı olduğunu göstermek için konumuza daha yakın olan üçüncü bir yola sapmak istiyorum çünkü bu noktada Stanley Cavell’in biliş ve tanıma arasındaki ilişkiye adadığı düşüncelerden yararlanmak bana munasipmiş gibi görünüyor.

Bilindiği üzere Cavell, “yabancı psişik” olarak adlandırılan diğer kişilerin zihinsel durumları hakkında doğrudan, dolaysız bilgiye sahip olabileceğimiz fikrinin eleştirisi yoluyla kendi tanıma (“acknowledgement”) kavramına ulaşmıştır.¹² Ona göre, böyle bir varsayımın temsilcileri, temelde karşıtları olan kuşkuculardan kaynaklanan bir önermeye ziyadesiyle katılmışlardır. Çünkü şüpheciler, yabancı duygusal durumlara erişim meselesini her zaman epistemik bir meydan okuma olarak anlamış ve böylece kesin bilgi kategorilerinde bir cevap talep etmişlerdir. Kuşkuculuk karşıtları şimdi kuşkuculuğu böyle bir önkabulün koşulları altında çürütmeye çalıştıkları sürece, Cavell’a göre, kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkumdurlar. Çünkü onlar bile son kertede yabancı duygu durumlarına ilişkin bilginin, bu durumları birinci şahıs perspektifinden bilenlerin sahip olduğu türden bir niteliksel kesinliğe asla sahip

¹⁰ Bknz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967 (2. baskı), s.136.

¹¹ John Dewey, “Qualitatives Denken”, *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt/M. 2003, ss. 94-116, burada s. 116.

¹² Bknz. Stanley Cavell, “Wissen und Anerkennen”, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, ed. Davide Sparti ve Espen Hammer, Frankfurt/M, 2003, ss. 34-75; Cavell’in öznelerarasılık teorisi için bknz. Espen Hammer, *Stanley Cavell, Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Cambridge (Mass) 2003, 3. bölüm.

olamayacağını inkâr edemezler. Öteki özneye erişmeyi bir bilgi ilişkisi bakış açısıyla tanımlama girişimi, zihinsel durumların basitçe bilginin nesnesi olmadığı gerçeğinin hakkını vermez. Bir öznenin kendi acısını ya da kıskançlığını “bildiği” iddiası bile, tanımadan ya da bilgiden tarafsızca bahsedebilmek için bu durumların etkisi altında kalındığı ya da bu durumlar tarafından “deşildiği”¹³ gerçeğiyle ters düşer. Öznenin kendisi, başkalarıyla ilişkisinde, hakkında paylaşmaya değer olgular biçiminde veri sağladığı bir nesne değildir. Doğrusu, Cavell’in Wittgenstein ile söylediği gibi, özne kendi vaziyetini etkileşim partnerine onun dikkatini bunlara çekerek ifade eder.

Bu noktaya kadar Cavell’in argümantasyonu, Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’in üçüncü bölümünde şüphecilikle girdiği tartışmanın bağlamında ortaya koyduğu argümantasyona büyük ölçüde benzemektedir.¹⁴ Ayrıca Sartre, diğer kişilere erişimimizin öncelikle bilişsel olduğu önermesi korunduğu sürece yabancı zihinlere ilişkin şüpheciliğin çürütülemeyeceğine inanmaktadır. Böyle bir ilişki biçimini farz etmek, tam da bizzat duygu durumlarının ilgili kişi için bilgi veya biliş nesnesi olamayacağı gerekçesiyle ulaşılamaz olan bir epistemik kesinlik ideali inşa etmektir. Sartre’a göre bu asimetri ancak bir özne prensipte kendinin muadiliyle, tıpkı bizim de ilişki halinde ikinci bir özneyi kendine has durumunda düşündüğümüz gibi düşündüğümüzde aşılabilir. Yani, nasıl ki burada bilgiden değil, temas edilmiş ya da müdahil olmaktan bahsediyorsak, iletişimsel faili de epistemik olarak değil, diğer kişinin duyumlarına karşı lâkayt olmayan, ancak kendi öz ilişkisinde onlardan etkilenen ve varoluşsal olarak müdahil bir özne olarak düşünmeliyiz. Cavell tüm metodolojik fark-

¹³ Stanley Cavell, “Wissen und Anerkennen”, s. 68.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1993, ss. 405-423 [Türkçesi için bkzn. *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen İstanbul: İthaki. (Çev.)]; Ayrıca, Axel Honneth, “Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität”, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt, 2003, ss. 71-105.

lılıklara rağmen bu ara sonuçta da Sartre ile büyük ölçüde hemfikirdir. Cavell, kişinin kendi duyum durumlarıyla ilgili ifadelerin bilginin tezahürleri olarak anlaşılmaması gerektiğini gösterdikten sonra bundan temel etkileşimsel ilişki anlayışımız için Sartre'ın fenomenolojik analizindekilere son derece yakın sonuçlar çıkarır. Eğer bir konuşmacı normal durumda duygularını ikinci bir kişiye, herhangi bir bilgi beyanında bulunmaksızın ilgi çekerek ifade ederse, bu ikinci kişinin dilsel tepkisi bilgi çerçevesinde yorumlanmamalıdır. Bunun yerine, hitap edilen kişi genellikle yalnızca konuşmacının dikkatini çektiği hislere duyduğu “sempati”yi¹⁵ ifade eder. Cavell şöyle der: “Demeliyim ki, ‘Biliyorum, acı çekiyorsun’ ifadesinin bir kesinlik ifadesi olmamasının nedeni, duygu teşhirine bir yanıt, bir *sempati* (vurgu yazara ait) ifadesi olmasıdır.”¹⁶

Bu “sempati” kavramıyla Cavell'in argümantasyonunda beni en çok ilgilendiren meseleye çoktan yaklaşımış bulunuyoruz. Onun Wittgenstein'le birlikte söylemek istediği şey, başka bir öznenin duyum durumlarına ilişkin tüm olası kavrayışlardan önce, onun duyum dünyasına varoluşsal olarak dahil olduğumu hissettiğim belirli bir tutumun olması gerektiğidir. Böyle bir ‘sarsılma’ gerçekleştikten ve ötekiyle belirli bir bağlantı biçimi kurulduktan sonra, ötekinin duyusal ifadelerini oldukları gibi içeriklerine göre yani uygun bir şekilde tepki vermem için benden talep edildikleri şekilde algılarım. Cavell için “to acknowledge” anlamında “tanıma”, ikinci bir kişinin davranış ifadelerinin bir tür tepkiye davet olarak anlaşılabilceği bir tutum benimsemek anlamına gelir.¹⁷ Bunun akabinde olumsuz da olsa hiçbir tepki yoksa, bu sadece diğer kişinin duygu ifadesinin yeterince anlaşılmadığını gösterir. Bu açıdan Cavell, duygu ifadelerinin anlaşılmasını, tanıyan bir tutum benimsemenin epistemik olmayan önkoşuluna sıkı sıkıya

¹⁵ Almanca “sempati” anlamına gelen “anteilnahme” kelimesinin “katılma, dahil olma; katılım” anlamlarıyla ilişkili olduğu unutulmamalı (Çev.)

¹⁶ Stanley Cavell, “Wissen und Anerkennen”, s. 69

¹⁷ *age.*, s. 70.

bağlar ve şahıs için böyle bir tutumu benimseyemeyiş, son kertede toplumsal ilişkileri sürdürememesi anlamına gelir.¹⁸ Cavell ve Sartre'ın yollarının ayrıldığı yer burasıdır. Her iki yazarın da şüphecilüğün bir mirası olarak gördükleri bilişsel sosyal etkileşim modelini karşılıklı duygulanım modeliyle değiştirdikleri doğrudur. Genellikle öznel karşılarında zihinsel özelliklere sahip başka bir özne olduğundan emindir, çünkü bu öznenin duygu durumlarından öyle etkilenirler ki kendilerini bir şekilde tepki vermek zorunda hissederler. Ancak Sartre bu varoluşsal olgudan, öznelin sınırsız aşkınlıklarının özgürlüğü içinde birbirlerini karşılıklı olarak kısıtladıkları olumsuz sonucunu çıkarırken,¹⁹ Cavell tanınmanın gereken önceliğine terapötik atıfta bulunmakla iktifa eder; çünkü ona göre epistemolojik modelin gündelik çekiciliğiyle beraber gelen tehlike, karşılıklı sempati gerçeğinin sürekli hatırlatılmasını gerektirmeyecek kadar büyüktür. Cavell'in dil çözümsel müdahalesiyle gerçekleştirmek niyetinde olduğu tek şey, kişiler arası iletişimin yanlış bir tasvirine karşı müdafaadır. Sosyal etkileşimin dokusu, felsefede sıklıkla varsayıldığı gibi bilişsel eylemlerin kumaşından değil, tanıyıcı tutumların malzemesinden örülür. Bu nedenle, diğer öznelin duygu ifadelerini anlamakta genellikle zorluk çekmememizin nedeni, bu tür ifadelerin eyleme davet eden içeriğinin bize doğal olarak verildiği bir tutumu daha önce benimsemiş olmamızdır.

Bu son özetle birlikte, bu zamana kadar teorik açıdan tarihsel olarak takip ettiğim teze neden Cavell'in analizinin sistematik bir argüman eklediğine inandığım açıklığa kavuşmuş olmalı. Benim yorumuma göre, Lukács, Heidegger ve Dewey, sosyal eylem alanında tanınmanın genellikle bilişten önce gelmesi gerektiğine zaten ikna olmuşlardı ve daha sonra bahsedilen gelişim psikolojisindeki bulgular, burada

¹⁸ Aynı zamanda Cavell'in etkileyici "Kral Lear" analizine bakınız: "The Avoidance of Love", *Must we mean what we say?*, Cambridge, 1976, ss. 267-353.

¹⁹ Karş. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, s. 471 vd.

ana hatları çizilen fikri zamansal veya genetik anlamda zaten destekleyebiliyordu. Ancak bu tezin zamansal anlamının ötesinde kategorik anlamını savunmak artık sadece Cavell’a başvurmakla mümkün hale gelmektedir çünkü onun analizine göre, belirli bir sınıfa dahil dilsel ifadelerin anlamını ancak “acknowledgement” adını verdiği tutum ya da zihniyetin içinden anlayabiliriz. Kısacası anlamının dilsel boyutu, ötekini epistemik olmayan bir kabul etme/tanıma koşuluna bağlıdır. Ayrıca Cavell’ın bu “tanıma” biçimiyle geleneksel olarak iletişimsel tutum ya da perspektif devralma kavramında yakalanan anlamdan başkasını ya da daha fazlasını kastettiği konusunda üç yazarımızın niyetleriyle hemfikir görünmektedir çünkü Heidegger’in “kaygı” kategorisinde olduğu gibi, Cavell’ın kavramında da eylemin nedenlerini anlama fikrinde devreye girmeyen bir duygusal katılım, önceden özdeşleşme anı vardır.

Kuşkusuz Cavell, böyle bir tanıma tavrının benimsenmesinin ötekine karşı her zaman iyiliksever, sevgi dolu bir tepki gösterilmesi anlamına geldiğine kâni değildir. Ona göre, salt kayıtsızlık ya da olumsuz duygular, ötekinin insani kişiliğinin epistemik olmayan bir onayını yansıttıkları sürece, öznel arası tanımının hâlâ mümkün yollarıdır.²⁰ Bu bağlamda, şu ana kadar “sempati” kavramıyla bağlantılı olarak kullandığım “pozitif” sıfatı, olumlu, dostane duygulara atıfta bulunma anlamında anlaşılmalıdır. Kastedilen yalnızca, o anda lanetlese de veya nefret etsek bile, tanıma tutumunda ötekinin değerini onaylamamız gerektiği şeklindeki varoluşsal, duygusal gerçektir. Ancak belki de Cavell’dan bir adım daha ileri gidilebilir ve bu tür duygusal olarak olumsuz tanıma durumlarında, her zaman ötekine karşı kişiliği hakkında yeterli adaleti sağlayamama duygusu olduğu iddia edilebilir; o zaman bu, tanıma tutumunda geleneksel olarak “vicdan” olarak adlandırılan an olacaktır.

Her halükarda, burada kastedilen tanıma tutumunun,

²⁰ Stanley Cavell, “Wissen und Anerkennen”, s. 70.

henüz diğer kişinin belirli bir değerinin algılanmasını içermeyen, özneler arası onaylamanın çok temel bir biçimi olduğu not edilmelidir. Cavell'in "acknowledgement", Heidegger'in "kaygı" ya da "özen" ve Dewey'nin "dahil olma" olarak adlandırdığı şey, karşılıklı tanımanın zaten ilgili karşı tarafın belirli niteliklerinin onaylanması anlamına geldiği eşiğin altında yer alır.²¹ Yine de, Cavell'in analizlerini özetlediğim felsefî gelenek bağlamına basitçe dahil etmeyi zorlaştıran bir fark vardır. Kendisi, Heidegger, Dewey ya da Lukács'ın aksine, tanıma tutumu olarak adlandırdığı şeyin geçerlilik koşullarını yalnızca kişiler arası iletişim alanıyla sınırlıyor gibi görünmektedir. İnsan olmayan dünyaya karşı da önceden bir tanıma tutumu içinde olmamız gerektiği yönündeki herhangi bir fikir ona oldukça yabancıdır. Bir sonraki adımda, bu düşüncelerdeki temel kaygım olan "şeyleşme" konusuna döndüğümde bu farka geri dönmek zorunda kalacağım.

²¹ Bu bakımdan, bu aynı zamanda konuyla ilgili daha önceki açıklamalarımda ele aldığımdan daha temel bir tanıma biçimidir. (bknz. Axel Honneth, "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung", *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, s. 102-7) Bu arada, bu "varoluşsal" tanıma biçiminin, diğer kişilerin belirli niteliklerini veya yeteneklerini onaylamakla ilgili olan diğer tüm daha önemli tanıma biçimlerinin temelini oluşturduğunu varsayıyorum.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANIMANIN UNUTULMASI OLARAK ŞEYLEŞME

Bir önceki bölümde, farklı vurgulara sahip olsalar da hepsi tek ve aynı yöne işaret eden bir dizi kanıt topladım. Hem atıfta bulunduğum gelişim psikolojisi teorileri hem de Cavell'ın analizleri, insanın sosyal davranışında, hem genetik hem de kategorik olarak, bilişten önce tanımanın, diğer kişilerin tarafsız olarak kavranmasından önce sempatinin bir önceliği olduğu tezini desteklemektedir. Böyle bir ön tanıma biçimi olmasaydı, bebekler bağlantı figürlerinin bakış açılarını benimseyemez ve yetişkinler de etkileşim içinde oldukları şahısların dilsel ifadelerini anlayamazlardı. Kuşkusuz, bu destekleyici teorilerin hiçbirisi, insan olmayan olgulara karşı da her zaman başlangıçta böyle bir sempati tutumu benimsememiz gerektiğini iddia etmemektedir. Yukarıda bahsi geçen gelişim psikolojisinde, somut öteki ile duygusal özdeşleşme, insan olmayan nesnelere yönelik özel bir tutuma ihtiyaç duyulmaksızın, her türlü düşünmenin önkoşulu olarak kabul edilirken, Cavell, özel ilgi alanları nedeniyle, doğayla ilişkimiz sorunuyla hiç ilgilenmez. Şimdilik iddiamı, bunun ortaya çıkardığı zorluğu burada bırakarak tanımanın önceliğine ilişkin açıklamalardan önce bıraktığım yerden devam ettirmek istiyorum. Başlangıçtaki sorumda olduğu gibi, Lukács'ın özgün sezgilerini olabildiğince geniş bir şekilde dikkate alan bir "şeyleşme" kavramı bugün nasıl formüle edilebilir?

Yukarıda böyle bir kavramın ne salt epistemik bir kategorizasyon hatası ne de ahlaki ilkelerin ihlali olarak görülebileceğini göstermiştim. Şeyleşme, bir kategorizasyon hatasından farklı olarak, epistemik olmayan bir şeye, yani

bir habitusa veya bir davranış biçimine atıfta bulunur. Onu ahlaki bir hatadan ayıran şey ise kişisel olarak atfedilebilir bir sorumluluk veya suçluluğa herhangi bir şekilde değinmemesidir. Lukács “şeyleşme”nin, özellikle Heidegger’le yapılan karşılaştırmanın açıkça ortaya koyduğu gibi, bir tür düşünce alışkanlığı, alışkanlık halinde donmuş bir perspektif anlamına gelmesini istiyordu. Kendisi bu alışkanlığın benimsenmesiyle insanların, kişilere ve olaylara müteallik sempati kabiliyetlerini yitirdiklerine ve bu kabiliyetin yitirilmesi ölçüsünde, öznelere sadece sosyal ve fiziksel çevrelerinin değil, içsel yaşamlarının da maddi varlıklar topluluğu gibi görünmesi gereken tamamen pasif gözlemcilere dönüştüğüne inanıyordu. Bu nedenle geriye dönüp baktığımızda Lukács için “şeyleşme” hem bir sürecin hem de bir sonucun kavramıdır.¹ Bu kavramla bir kayıp sürecini, yani orijinal, doğru bir tutumun ikincil, yanlış bir tutumla yer değiştirmesini ve bu sürecin sonucunu, yani şeyleşmiş bir algıyı veya davranışı kasteder. Aradaki bölümde de, en azından toplumsal ilişkiler dünyası söz konusu olduğunda, önceden bir tanıma ya da sempati tutumunu varsaymak için bir dizi iyi neden olduğunu gördük. Fakat Lukács, insanın yaşam tarzında bu kadar derin kökleri olduğu varsayılan bu orijinal davranış biçiminin kaybolmasını nasıl açıklayabilir?

Burada özetlenen soruda, “şeyleşme” kavramını yeniden hayata geçirme girişiminin bugün yüzleşmek zorunda olduğu en büyük zorluk yatmaktadır. Çünkü Lukács bu hususta ontolojik dünya görüşlerinin çarpıtıcı etkisine atıfta bulunabilen Heidegger’den farklı olarak böylesi bir kayıp sürecini bizzat toplumsal koşullarla, yani tanıma tutumlarının devreye sokulması gereken bir toplumsal pratikler ve kurumlar ağıyla açıklamak zorundadır. Bu süreçte kaybedildiği varsayılan şey insan toplumsallığı için öylesine kurucu bir öneme sahiptir ki, “şeyleşme” süreci, tüm toplumsal süreçlerde ifadesini

¹ Bknkz. Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, 1991, s. 17.

bulacak şekilde bir toplumsal süreç olarak açıklanmalıdır, ama bu nasıl yapılabilir?

Her halükârda *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bu soruya verilen tek bir cevap vardır, ancak bu cevap o kadar ikna edici değildir ki Lukács'ın kendisi daha sonra bunu reddetmiştir.² Bunun üzerine şeyeşme sürecini tam da başlangıçtaki katılımcı perspektifin, nihayetinde düşünceyi nesneleştirme amacına fayda sağlayacak ölçüde tarafsızlaştırdığı bir süreç olarak hayal etmeliyiz. Şeyleştirmenin Dewey ile beraber, bilgi amacıyla kendimizi, tüm bilginin önceden sabitlendiği etkileşimin niteliksel deneyiminden ayırdığımız bir düşünsel mesafe alıştan başka bir şey olmadığı söylenebilir. Eğer bu görüş doğru olsaydı, yani şeyeşme gerçekten de düşüncemizin nesnelleşmesiyle çakışsaydı, o zaman bu tür bir nesnelleşmeyi talep edecek her toplumsal süreç zaten şeyeşme sürecinin bir tezahürü olurdu. Gerçekten de *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki pek çok pasaj, yazarın şeyeşme sürecinin, her zaman önceliğimiz olan sempati tutumumuzun toplumsal olarak zorla nötralize edilmesinden başka bir şey olmadığını söylemek istediği izlenimini vermektedir. Böyle bir varsayımın fazla totalleştirici olduğu için yanlış olması gerektiği, şimdiye kadar önceden tanımayı düşüncemizin nesnelleştirilmesi olasılığının karşısı değil koşulu olarak gördüğümüz gerçeğinden kaynaklanmaktadır. *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger'in dünyanın bilimsel bilgisini mümkün ve meşru, ancak "müstakbel" bir "kaygı"nın devamı olarak görmesi gibi,³ Dewey de tüm nesneleştirici düşüncenin kendisini niteliksel bir köken deneyiminin düşünsel tarafsızlaştırmaya borçlu olduğuna ikna olmuştu. Her iki düşünür de, Stanley Cavell veya yararlandığım gelişim psikolojisinden farksız olarak, tanıyıcı tutumu, dünya

² Bknz. Georg Lukács, "Önsöz", (1967), *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Werke, cilt 2 (Erken dönem yazıları 2), Nuewied ve Berlin 1968, ss. 11-41, buradaki ifade s. 25 ve devamında.

³ Bknz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 2. baskı, 33 ve 34. paragraflar.

veya diğer kişiler hakkında herhangi bir bilgiye ulaşmak için benimsenmesi gereken pratik, epistemik olmayan bir tutum olarak anlamıştır. Bu bakımdan, Lukács'la birlikte böyle bir tanıma perspektifinin biliş ile herhangi bir tür gerilim içinde olduğunu, hatta onunla uyumsuz olduğunu varsaymak son derece mantıksız görünmektedir; olguların ya da kişilerin nesneleştirici kavranışı, önsel tanımanın olası bir ürünüdür, ama onun saf karşıtı değildir. Lukács'ın kavramsal stratejisiyle yürüttüğü şeyleştirme ve nesneleştirme denklemi, toplumsal gelişme süreçlerinin de son derece tartışmalı bir resmine yol açmaktadır. Esasında Lukács, *a priori* tanımanın tarafsızlığını gerektiren ve dolayısıyla onu kurumsal olarak kalıcı kılan her toplumsal yeniliği bir şeyleşme vakası olarak görüp böylelikle Max Weber'in Avrupa modernitesinde toplumsal rasyonalizasyon süreci olarak tanımladığı her şeyi, şeyleşmenin toplumsal totalizasyonunun nedeni olarak anlamaktan kaçınamaz. Ancak Lukács aynı zamanda bu orijinal sempati tutumunun toplumsal olarak kurucu işlevi nedeniyle asla tamamen kaybolamayacağını savunmak zorunda olduğundan, onun toplum tasavvuru burada sınırlarına ulaşır. Eğer toplum içindeki tüm süreçler nesneleştirici tutumları dayattıkları için şeyleşiyorsa, o zaman insan toplumsallığı eninde sonunda çözülmüş olmalıdır. Tüm bu talihsiz sonuçlar, Lukács'ın şeyleşme ve nesneleştirmeyi bir araya getirerek yürüttüğü kavramsal stratejinin sonuçlarıdır. Düşüncelerimin devamında bunlardan öğrenilecek tek şey, şeyleşme sürecinin Lukács'ın metninde yaptığından farklı bir şekilde kavranması gerektiğidir. Lukács'ın şeyleşme sürecine dair geliştirdiği fikir, bir anlamda yeterince karmaşık ve soyut değildir. Nihayetinde bu süreci tanımanın yerini olguların ya da kişilerin nesneleştirici bir şekilde tanınmasının almasıyla özdeşleştirerek, toplumsal gelişim sürecinde nesnelliğin artırılmasının önemini gizlice reddetmektedir. Lukács'ın hatasından kaçınmanın bir yolu, hangi sosyal alanlarda tanıyıcı ya da nesnelleştirici tutumun işlevsel olarak daha gerekli olduğuna karar vermek

için haricî ölçütler kullanmak olabilir. Örneğin Habermas, *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde, stratejik, "gözlemci" davranış biçimlerinin bu tür toplumsal alanlara nüfuz ettiği ve böylece iletişimsel mevcudiyet koşullarının tehlikeye girdiği süreci tam olarak "şeyleşme" yoluyla anlamaya çalıştığında bu işlevselci yolu izlemiştir.⁴ Ancak bu tür bir kavramsal stratejinin bana göre dezavantajı, çok açık bir şekilde, işlevselci ayrımlara doğaları gereği üstlenemeyecekleri normatif bir ispat yükünü dolaylı olarak yüklemesi olarak görünüyor. Çünkü nesneleştirici tutumların ne zaman şeyleştirici bir etkiye sahip olduğu meselesi, görünüşte değerden bağımsız bir şekilde işlevsel gerekliliklerden bahsederek cevaplanamaz.⁵

Bu nedenle, şeyleşme süreçlerinin kıstasları sorusunun tamamen farklı bir şekilde ortaya konması gerektiğini düşünüyorum. Kayıtsız gözlemin her biçiminin önceden tanıma ile karşıtlık içinde olduğu şeklindeki basite indirgeyici fikre bağlı kaldığımız sürece, bu tanıma ve sempatinin tarafsızlığının normalde meseleyi akıllıca çözme amacına hizmet ettiği fikrini pek de hesaba katmamış oluruz. Dolayısıyla, Lukács ile birlikte, şeyleşme tehlikesini tanıma tutumunun terk edildiği her yerde başlatmak yerine, arayışımızda kendimizi iki tutum arasındaki ilişkiye dair daha üstün bir bakış açısına yönlendirmeliyiz. İlişki biçimleriyle ilgili olan bu daha yüksek düzeyde, Lukács'ın bu zamana kadar üzerinde çalıştığı basit karşıtlık oluşumunun yerini alabilecek iki kutup tanımlanabilir: Bir yanda tanımaya duyarlı biliş biçimleri, diğer yanda önsel tanımadan kaynaklandıkları hissinin yitdiği biliş biçimleri vardır. Bu biraz da tuhaf olan formülasyonlar, söz konusu iki tutum biçimini birbirlerine karşı şeffaf ya da opak, erişilebilir ya da

⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2, Frankfurt, VIII. Bölüm, 1 ve 2.

⁵ Nihayetinde bu sorun, Habermas'ın normatif ve işlevsel bakış açılarının fark edilmeden birbirinin içine geçtiği "sistem" ve "yaşam dünyası" arasındaki ayrımla ilgilidir. Bunun için benim analizime bkznz. Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1989, 9. bölüm.

erişilemez olmalarına göre ilişkilendirmenin iki yolu arasında ayrım yapmanın ilk bakışta anlamlı olduğunu açıkça ortaya koymalıdır. İlk durumda, bilen ya da gözlemleyen davranış önsel tanımaya bağlı olduğunun bilincinde olarak gerçekleşir; ikinci durumda ise, bu bağımlılık halini kendisinden ayırır ve epistemik olmayan tüm önkoşullarla ilişkili olarak kendi kendine yetebileceğini tahayyül eder. Lukács'ın niyetlerini daha yüksek bir düzeyde sürdürerek, şimdi bu tür bir “tanımanın unutulması” biçimini “şeyleştirme” olarak adlandırabiliriz. Bununla kastedilen, diğer insanlar hakkındaki bilgimizde ve onları tanıyışımızda, her ikisinin de daha önceki sempati ve tanınmalarına ne ölçüde borçlu olduklarının farkındalığının kaybolduğu süreçtir.

Bu öneriyi daha akla yatkın hale getirmeye başlamadan önce, niyetimin yukarıda bahsi geçen bazı yazarların niyetleriyle de oldukça tutarlı olduğunu kısaca göstermek istiyorum. Tabii ki kıtasal “şeyleşme” kavramının yabancıları olan John Dewey burada alıntılanan denemelerinde, refleksif düşüncemizin, niteliksel etkileşimsel deneyimdeki köklerini gözden kaçırdığında patolojikleşme riski taşıdığını defalarca bildirmiştir. Kendi kökenlerimizden soyutlanmamızla birlikte, tüm bilimsel çabalarımızda, başlangıçta uğruna harekete geçtikleri varoluşsal kaygı anlarını unutmaya yönelik artan bir eğilim vardır.⁶ Stanley Cavell da önceden tanımanın “bilgi nesnesinin teşhiri”⁷ olarak anlaşılması gerektiğini iddia ederken çok da farklı bir şey söylememektedir. Bu, tersine, doğrudan katılımın/sempatinin hakiki deneyimi bilincimizden çekilirse, diğer insanlar arasında kiminle muhatap olduğumuzu bile artık gerçekten bilemeyeceğimiz anlamına gelir. Ancak her

⁶ John Dewey, “Qualitives Denken”, *Philosophie und Zivilisation* içinde, Frankfurt, 2003, ss. 94-116, buradaki ifade, s. 116. Ayrıca, “Affirmatives Denken”, ss. 117-124, buradaki ifade, s. 117 ve devamı.

⁷ Stanley Cavell, “Wissen und Anerkennen”, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, ed. Davide Spati ve Espen Hammer, Frankfurt, 2003, ss. 34-75, buradaki ifade, s. 64.

şeyden önce Theodor W. Adorno, kavramsal düşüncemizin uygunluğunun ve kalitesinin, bir dürtü nesnesine, yani sevilen kişilere veya şeylere olan hakiki bağlılığının bilincinde kalabilme derecesine bağlı olduğunu defalarca vurgulamıştır. Ona göre, önceden gerçekleşen bir tanımın bu şekilde akılda tutulması dahi, bilme eyleminin nesnesini inşa etmesi olarak değil, onu somut tikelliğinin tüm yönleriyle kavraması garantisıyla bağlantılıdır.⁸ Bu üç yazardan hiçbiri, sempatinin epistemik olmayan ön kabulünü kavramsal düşünceye basit bir karşıtlık içine yerleştirmemiştir. Aksine, hepsi de patolojiye, kuşkuculuğa ya da özdeşlik düşüncesine giden eşiğin ancak refleksif çabalarımız sırasında, bir önsel tanıma eylemindeki kendi kökenleri unutulduğunda aşıldığına ikna olmuşlardır. “Şeyleşme” kavramının yeniden tanımlanmasının anahtarı haline getirmek istediğim şey işte bu unutma, hafıza kaybı anıdır. Bilişsel süreçlerimiz esnasında varlıklarını bir tanıma tutumuna borçlu oldukları duygusunu kaybettiğimiz ölçüde, diğer insanları yalnızca duyarsız nesneler olarak algılama eğilimi geliştiririz. Burada salt nesnelerden ve hatta “şeylerden” bahsetmek, amnezi ile birlikte diğer kişilerin davranışsal ifadelerini doğrudan kendi tepkimize davet olarak anlama yetimizi kaybettiğimiz anlamına gelir. Bilişsel olarak insani ifadelerin tüm spektrumunu hâlâ algılayabiliyoruz, ancak algıladıklarımızdan etkilenmek için gerekli olan bağlantı his-sinden yoksunuz. Bu bağlamda, tüm şeyleştirme süreçlerinin özü olarak anlamak istediğim önsel tanımın unutulması, diğer yandan aslında dünyanın algısal olarak şeyleştirilmesine karşılık gelir. Sosyal çevre, neredeyse otistik kişinin algısal dünyasında olduğu gibi, herhangi bir psişik duygu veya

⁸ Bknz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 2001, 79. ek; *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt, 1973, s. 7-412, buradaki ifade s. 226. Martin Seel’in aksine (bknz. *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt, 2004) Adorno’nun “taniyan biliş” fikrinin (*age.*, s. 42 ve devamı) yalnızca tüm bilişin “dürtü sebebi” üzerine psikanalitik spekülasyonları bağlamında açıklanabileceğine inanıyorum.

duyumdan yoksun, yalnızca gözlemlenebilir nesnelerin bir bütünü olarak görünür.

“Şeyleşme” kavramının, yalnızca sempati ya da tanınma kavramlarının karşıtı anlamında anlaşıldığı basit bir düzeyden, tanıma ve biliş arasındaki belirli bir ilişkiyi ifade ettiği daha karmaşık bir düzeye tebeddülü, doğal olarak çözülmesi kolay olmayan bir dizi sorun ortaya çıkarmaktadır. Her şeyden evvel, biliş sürecinde önsel tanıma olgusunun yeniden unutulmasının nasıl mümkün olabileceğine dair en azından kabaca bir fikre ihtiyacımız var. Lukács, iddiasını ziyadesiyle basitleştirdiği çok benzer bir noktada, sadece davranışları gözlemlemeyle beraber sempatinin çözüldüğünü anlattığı yerde piyasanın toplumsal büyüklüğünü ortaya koyar. Kendisinin kanaatine göre öznelerin çevrelerine karşı tanıyıcı bir tutum yerine sadece bilişsel bir tutum benimsemelerine yol açan şey, kapitalist piyasanın anonim davranışsal zorlamalarıdır. Bununla birlikte, basit şeyleşme kavramının yerini daha üst düzey bir kavram aldığı takdirde Lukács’ın yaptığı gibi dosdoğrudan bir sosyolojik açıklama düzeyine geçmek artık mümkün değildir. Bilakis, her şeyden önce, toplumsal pratiğin tanınması için gerekli önkoşulların daha sonra da bu pratiğin icrası sırasında unutulmasının nasıl düşünülebileceği açıklığa kavuşturulmalıdır. Genel olarak, açık talimatlardan ziyade uygulama yoluyla öğrendiğimiz bazı kuralları daha sonra unutamayacağımız söylenir. Peki hem genetik hem de kategorik olarak önceden tanınan bir şeyin daha sonra günlük bilişsel performanslarımız sırasında unutulması nasıl mümkün olabilir? Kanaatimce buradaki “unutma”nın [*vergesen*], “bilineni unutma” [*verlernen*] ifadesindeki yoğunlukla hissedilen anlamın kuvvetine sahip olmadığını fark edersek, bu soruyu yanıtlamak daha kolay olacaktır. Herhangi bir vakıanın öylesine kolayca bilinçten çekilip gitmesi ve böylece tabiri caizse “ortadan kaybolması” söz konusu olamaz, daha ziyade bu vakıanın bilinç düzeyinde arka planına çekilmesine ve böylece gözden kaybolmasına neden olan bir tür dikkat

azalması söz konusudur. Dolayısıyla “tanımanın unutulması” anlamında şeyleşme, biliş esnasında, bu bilişin varlığını önceki bir tanıma edimine borçlu olduğu gerçeğine karşı dikkatimizi kaybetmemiz anlamına gelir.

Şimdi, bu tür bir dikkat azalmasının, şeyleşme sürecinin farklı türlerini birbirinden ayırmaya ziyadesiyle elverişli en az iki örnek vakaşı vardır. Bir yanda uygulama sırasında, onunla bağlantılı olan tek bir amacı o kadar güçlü ve tek taraflı bir şekilde takip ederiz ki, diğer tüm, muhtemelen daha esas güdülere ve amaçlara yönelik dikkati yitiririz. Rastgele bir örnek olarak, kazanmaya olan hırslı konsantrasyonu sırasında, rakibinin, başlangıçta uğruna oyuna başladığı en iyi arkadaşı olduğu duygusunu kaybeden tenis oyuncusu verilebilir. Kanımca, bir amacın köken bağlamından bağımsızlığı, ki bu durumda söz konusu olan şey budur, şeyleşme sürecini açıklayabileceğimiz iki modelden birini temsil etmektedir. Önceden tanıma olgusuna yönelik dikkat kaybolur çünkü pratiğimiz sırasında çevreyi gözlemleme ve bilme amacı o kadar bağımsız hale gelir ki diğer tüm durumsal gerçeklikleri tamamen gölgede bırakır. Burada şeyleşme sürecini açıklamak için kullanılabilecek bir diğer dikkat azalması durumu ise eylemlerimizin içsel değil dışsal belirleyicilerinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, sosyal olguların seçici bir şekilde yorumlanmasına yol açarak pratiğimizi etkileyen bir dizi düşünce kalıbı da bir durumun önemli olgularına yönelik dikkati önemli ölçüde azaltabilir. Burada bir örnek vermekten kaçınacağım çünkü vaka çok iyi bilinmektedir ve bu nedenle önemsiz bir örneklemeye ihtiyaç duymamaktadır: Pratiklerimiz sırasında, bilişsel olarak bu gerçekle bağdaşmayan düşünce kalıpları ve önyargılardan etkilenmemize izin verdiğimiz için önsel tanıyış gerçeğine olan dikkatimiz de kaybolabilir - ve bu açıdan bu durumda “unutma” değil “inkâr” veya “savunma”dan bahsetmek daha mantıklı olabilir.

Bu iki durum arasındaki ayrımla birlikte, şeyleşme sürecinin daha karmaşık bir tarz çerçevesinde açıklanabileceği

iki modelle tanışmış olduk. Bunları özetlemek gerekirse, bir tarafta amacını bağımsız hale getirerek bilişsel tutumun tek taraflı hale gelmesi ya da katılaşmasıyla yahut ikinci durumda, bir önyargı veya basmakalıp uğruna tanıyışın inkârıyla karşı karşıyayız. Ancak bu izahatla beraber hakiki bir sosyolojik açıklama düzeyine geçmemizi sağlayacak araçlar elimize geçmiş bulunuyor. Çünkü artık şeyleşme sürecinin nasıl bir biçim alabileceğine dair oldukça muhtelif fikirlere sahibiz. Bu sayede bu tür süreçlerin olası nedenselliği için günümüzün sosyal gerçekliğini inceleyebiliriz. Ayrıca karşımızda ya gözlem amacının bağımsız hale gelmesini teşvik eden kurumsallaşmış uygulamaların ya da önsel tanıyışın inkâr için zorlayan sosyal olarak etkili düşünce kalıplarının olduğu da açıktır. Fakat sosyolojik analize yönelik bu adımı araştırmamın son bölümüne kadar atmak istemiyorum (bkz. Dördüncü Bölüm), bunun yerine bu noktada şimdiye kadar ihtiyatlı bir şekilde ertelediğim bir soruna yönelmek istiyorum. Bu sorun, insanların doğal çevreyle ve kendileriyle olan ilişkileriyle alakalı olarak tanıyışın önceliğine dair şimdiye kadar geliştirilen argümanlardan bir sonuç çıkarıp çıkaramayacağımız sorusudur.

İlk iki bölümde atıfta bulunduğum üç filozof da doğayla olan ilişkimizde sempati, ilgi ya da tanıyış önceliğinden söz edebileceğimiz görüşündeydi. Nasıl ki daha tarafsız bir tutum benimsemeden önce diğer insanlardan etkilenmemiz gerekiyorsa, fiziksel çevre de daha olgusal bir etkileşimden önce niteliksel değeriyle bize gösterilmelidir. Ancak bu kapsamlı iddiadan farklı olarak Üçüncü Bölümde bağımsız kanıt olarak kullandığım teoriler kendilerini yalnızca kişilerarası dünya hakkındaki ifadelerle sınırlandırmıştır. Hem Tomasello ve Hobson hem de Stanley Cavell'in söz ettikleri özdeşleşme yahut tanıyış önceliği, ancak diğer insanlara müteallik olup insan olmayan canlılar, bitkiler ve hatta nesnelere alakalı değildir. Ancak burada Lukács'ı takiben tekrar canlandırmaya çalıştığım “şeyleşme” kavramı, yalnızca sosyal dünyanın değil, fiziksel çevrenin de şeyleştirici bir şekilde algılanması

ihtimalini hesaba katmamızı gerektiriyor. Gündelik etkileşimlerimizdeki şeyler, onları yalnızca tarafsız bir şekilde kavrayıp harici bakış açılarına göre kaydettiğimiz takdirde artık uygun bir şekilde ilişki kuramayacağımız şeylerdir. Dolayısıyla bu sezginin beni, daha önceki “tanı(n)ma” konuşmamın çok dar geçerlilik temeliyle bağlantılı bir sorunla karşı karşıya getirdiğini görmek zor değil; çünkü şimdiye kadar yalnızca diğer insanlar karşısında tanımının önceliğini korumamız gerektiği gösterilmişken, doğanın şeyleştirilmesi fikrini haklı çıkarmak nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla bu sezginin beni, şimdiye kadar “tanı(n)ma” hakkında söylediklerimin dar geçerlilik temeliyle ilgili bir sorunla karşı karşıya getirdiğini görmek zor değil, çünkü şimdiye kadar yalnızca diğer insanlar karşısında tanı(n)manın önceliğini korumamız gerektiği gösterilmişken, doğanın şeyleştirilmesi fikri nasıl gerekçelendirilebilir?

Tam burada Lukács’ın aklındaki çözüme geri dönmek değil, tamamen farklı bir yol izlemek istiyorum. Şayet Lukács’ın peşine takılacaksa başlangıçta doğaya karşı her zaman bir sempati tutumu benimsememiz gerektiğini göstermemiz yetmez. Gördüğümüz gibi, böyle bir kanıtın Heidegger’le olduğu kadar Dewey’le de üretilmesi kolay olacaktır, çünkü her ikisi de farklı şekillerde, teorik olarak ona atıfta bulunmadan önce fiziksel çevreyi niteliksel önemi içinde geliştirmiş olmamız gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Aksine, Lukács’ın böyle bir perspektiften vazgeçmenin, doğayı mümkün olduğunca nesnel bir şekilde kavrama hedefiyle nihai olarak uyumsuz olduğunu da göstermesi gerekecekti. Çünkü ancak burada da tanımının biliş üzerindeki kategorik önceliğini ileri sürülebilseydi, doğanın araçsal olarak ele alınmasının toplumsal pratiklerimizin zorunlu bir önkoşulunu ihlal ettiğini nihai olarak kanıtlayabilirdi. Bugün bu delilin nasıl temin edilebileceğini göremiyorum; hatta Heidegger ya da Dewey’de bile doğanın nesneleştirilmesinin bir şekilde kaygının ya da niteliksel deneyimin önceliğini ihlal edeceği yönündeki güçlü tez için çok az kanıt görüyorum. Bu bakımdan, Lukács’ın

dış doğanın da muhtemel olarak şeyleştirilebileceği fikrini temellendirmek için izlediği doğrudan yol bize oldukça açıktır. Hayvanlarla, bitkilerle ve hatta şeylerle etkileşimli, tanımaya müstenit bir etkileşim olasılığını etik olarak hoş karşılayabiliriz, ancak bu normatif tercihten, bu tarz bir etkileşimin yeri doldurulamazlığının kanıtlanabileceği hiçbir argüman çıkmaz. Öte yandan, Lukács'ın öznelerarası tanıyışın önceliğinin dolambaçlı yollarına ilişkin sezgisini takip etmek bana daha umut verici görünüyor. Bunu yaparken, daha önce Adorno'nun özgün taklit fikrine atıfta bulunurken kısaca değindiğim bir husustan faydalanabilirim. Adorno da nesnel dünyaya bilişsel erişimin bizim için ancak önemli bağlantı figürleriyle özdeşleşme yoluyla, yani somut ötekinin libidinal kateksis yoluyla mümkün olduğu fikrini benimsemiştir. Ancak kendisi bu genetik argümandan, burada ilgilendiğimiz soruya aydınlatıcı bir ışık tutan ek bir sonuç çıkarmıştır. Ona göre, bu tür bir özdeşleşmenin önkoşulu, yalnızca çocuğun nesnelere yönelik tutumları nesnelerin kendilerinden ayırmayı öğrenmesi ve böylece kendi içinde yavaş yavaş bağımsız bir dünya kavramı oluşturmaya anlamına gelmez. Aksine, bundan böyle kendisini içine çekilmiş hissettiği sevilen kişinin perspektifini hatırında tutup onu artık nesnel olarak sabit olan nesnenin bir başka yönü olarak görecektir. Libidinal enerjilerle beslenen somut ötekinin taklidi, bir dereceye kadar, sevilen kişinin onda algıladığı ek anlam bileşenleriyle donatılarak, bağımsız gerçekliğinin ötesinde ve üstünde nesneye aktarılır ve bir özne libidinal kateksisleri sırasında bir ve aynı nesneyle ne kadar çok başka kişinin tutumunu birleştirirse, nesnel gerçekliği içinde sonunda kendisini ona o kadar zengin yönleriyle sunar. Bu bağlamda Adorno, "tanıma"dan insan olmayan nesnelerle ilişkili olarak da bahsedilebileceğine oldukça ikna olmuştu; ancak bu düşünce yapısı onun için yalnızca bu nesnelerin diğer insanların tutumlarına borçlu oldukları tüm özel yönlere ve anlamlara saygı duymak gibi ödünç alınmış bir anlama sahipti. Belki de Adorno'nun vardığı sonuç daha da keskin

bir şekilde formüle edilmeli ve ahlak ile biliş arasındaki dahilî bir bağlantı halinde ifade edilmelidir. Diğer kişilerin bireyselliklerinin tanınması, nesneleri, bu kişilerin kendi görüşlerinde onlarla ilişkilendirdikleri tüm bu yönlerin tikelliği içinde algılamamızı gerektirir.⁹

Ancak bu normatif yoğunlaştırma, Adorno'nun yardımıyla doğanın olası bir "şeyleştirilmesi" fikrini yeniden formüle edebilmek için gerçekten ihtiyacımız olanın çok ötesine geçmektedir. Adorno'nun düşüncelerini takip edersek, doğayla interaktif bir etkileşime dair spekülasyonlara başvurmaksızın bu düşünceyi gerekçelendirme şansına sahip oluruz. İnsan varlıklarının şeyleştirilmesi, daha önce de söylediğim gibi, onların önceden tanındığı gerçeğinin gözden kaçırılması ya da inkâr edilmesi anlamına gelir. Adorno ile birlikte, şimdi bu önsel tanımın, nesnelerdeki, insanların her durumda onlara tayin ettikleri anlam yönlerine saygı duymayı da gerektirdiğini ekleyebiliriz. Ancak durum buysa, aynı zamanda diğer insanların insan olmayan nesnelere ilişkin öznel fikirlerini ve duyumlarını da tanımamız gerekiyorsa, o zaman doğanın potansiyel bir "şeyleşmesinden" kolayca söz edebiliriz. Bu, nesneleri tanıma sürecinde diğer insanların bakış açısından sahip oldukları tüm ek anlam yönlerine verilen dikkatin yitilmesinden ibaret olacaktır. İnsanların şeyleştirilmesi örneğinde olduğu gibi, bilişte de "belirli bir tür körlük"¹⁰ iş başındadır: hayvanları, bitkileri ya da nesneleri, çevremizdeki insanlar ve kendimiz için çok sayıda varoluşsal anlama sahip olduklarını fark etmeden, yalnızca olgusal olarak tanımlayıcı bir şekilde algılarız.

⁹ Ayrıca bkzn. Martin Seel, "Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen", *Adornos Philosophie der Kontemplation*, ss. 42-63. Daha önce de belirtildiği gibi (bkz. dipnot 8), benim yorumum Seel'in-
kinden sadece Adorno'nun libidinal dürtülerin bilişsel performansına ilişkin spekülasyonlarını bu normatif epistemolojinin açıklayıcı temeli olarak almam bakımından farklıdır.

¹⁰ William James, "Über eine bestimmte Blindheit des Menschen", *Essays über Glaube und Ethik* içinde, Gütersloh, 1948, ss. 248-270.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ŞEYLEŞMENİN SINIRLARI

Önceki açıklamalarımda, Lukács'ın klasik makalesinde “şeyleşme” olarak adlandırdığı şeyin iki yönünü tanı(n)ma teorisine dair düşünümlerin yardımıyla yeniden formüle etmeye çalıştım. Diğer insanlarla alakalı olarak “şeyleşme” den doğrudan söz edebilecekken bundan dış doğayla ilgili olarak yalnızca dolaylı veya türevsel anlamda söz edebileceğimiz açık hale gelmiştir. Şeyleş(tir)me diğer insanlarla ilgili olarak onların daha evvelden tanınmış olduklarını gözden kaçırmak anlamına gelirken, nesnel dünyayla ilgili olarak daha önce tanınmış olan diğerleri açısından bu dünyanın anlam çoğulluğunu gözden kaçırmak anlamına gelir. Kavramın kullanımındaki asimetri, “tanımanın” diğer insanları bilmek için olduğu gibi doğayı bilmek için de bir önkoşul olmamasından kaynaklanmaktadır. Nesnel dünyaya karşı onun bilişsel gelişim imkânını yitirmeden şeyleştirici bir tutum benimseyebilirsek de diğer kişileri önceden tanıdığımızı unuttuğumuz anda bizim için “kişi” olmaktan çıkarlar.¹ Dolayısıyla, doğal koşulların, şeylerin ya da insan olmayan canlı varlıkların “şeyleştirilmesi”, toplumsal yaşam dünyamızın yeniden üretiminin zorunlu olarak bağlı olduğu pratik bir koşulun ihlali değildir; oysa diğer insanlara karşı şeyleştirici bir tutum benimsediğimizde durum tam da budur.

Doğanın şeyleştirilmesi fikrini tamamen terk etmek zorunda kalmamak için, insan etkileşiminin tanıyış koşullarını

¹ Klasik “açıklama” ve “anlama” karşıtlığında her zaman göz önünde bulundurulması gereken şeyin tam da bu fark olduğuna şüphe yok. Örnek olarak bkz. Karl-Otto Apel, *Die “Erklären: Verstehen” Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt, 1979.

doğal dünya ile etkileşimimiz boyutuna genişletmeyi önerdim. Doğaya karşı yalnızca nesneleştirici bir tutum benimsediğimizde doğayla bilişsel ilişkimizin pratik koşullarını ihlal etmesek de, dolaylı bir anlamda diğer insanlarla etkileşimimizin epistemik olmayan koşullarını ihlal etmiş oluruz. Çünkü bu kişileri, nesneleştirici davranışlarımız sırasında doğal çevrelerinin bileşenlerine daha önce verdikleri varoluşsal anlamları göz ardı ettiğimizde bile önceden tanıdığımızı “unuturuz”. Burada, Adorno’nun özellikle *Minima Moralia*’daki bazı düşünce hatlarına atıfta bulunarak daha yüksek bir düzeye ait bir “tanımanın unutulmasından” bahsedebileceğimizi açıkça belirttim. Ancak William James, insanların “körlüğü” üzerine yazdığı ünlü makalesinde, onları çevreleyen şeylere yönelik varoluşsal suçlamalarını görmezden gelirsek, diğer insanlara dikkat etmeyebileceğimizi ve hatta kasıtlı görmezden gelebileceğimizi dosdoğru biçimde çok daha ikna edici bir şekilde göstermiştir.²

Dahası Lukács “şeyleşme” davranışının gözlemlenebileceği varsayılan sadece iki değil tam üç yönden bahsetmiştir. Diğer insanların öznelerarası dünyasına ve doğal koşulların nesnel dünyasına ek olarak, içsel deneyimler dünyasını, yani zihinsel eylemleri, gerekli sempati tavrı yerine yalnızca düşünümsel bir tavırla karşılaşılabileceğimiz fenomenal bir alan olarak tasarlamıştır. Lukács genel olarak bu tür bir öz-şeyleşme yapısının nasıl olması gerektiğini tam olarak tanımlamak için kendisini pek meşakkate sokmaz. Ancak kendi “öznelliğini”, “mizacını” ve “ifade gücünü” okuyucunun beklenen ilgilerine uyarlamak zorunda kalan gazeteciye yaptığı örnek niteliğindeki atıf,³ neredeyse yirmi beş yıl sonra Adorno’nun bile ilgili pasajı

² Bknz. William James, “Über eine bestimmte Blindheit des Menschen”, *Essays über Glaube und Ethik* içinde, Gütersloh 1948, ss. 248-270; Nesnelerin insanlar için sahip olabileceği varoluşsal ya da psikolojik anlamların çokluğu konusunda Tilmann Habermas’ın etkileyici çalışmasına bknz. *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt, 1999. Etrafımızdaki dünyanın bu anlam çokluğunun inkârı, burada doğanın ya da nesnel dünyanın “şeyleştirilmesi” olarak adlandırdığım şeydir.

³ Bknz. Georg Lukács, “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats”,

uzun uzun alıntılmasına neden olacak kadar açıklayıcı malzeme sağlamış görünüyor.⁴ Adorno da bu bağlamda, kişinin kendisiyle kurduğu bu tür bir şeyleştirme ilişkisinin yapısını ayrıntılı olarak nasıl tasavvur edeceğimizi tam olarak ortaya koymaz. Kuşkusuz, burada açıklama yoluyla öznenin kendi psişik “hususiyetlerini” “durumsal kullanıma” soktuğunda “iç nesnesine” yönelttiği söylenmektedir,⁵ ancak bu, kişinin kendi öznelliğine yönelik olumlu, şeyleştirici olmayan bir tutumun nasıl tanımlanabileceği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Lukács’ın şeyleşme kavramının bu üçüncü kompleksini bugün bir kez daha ele almak istiyorsak, bu nedenle önceki yaklaşımlarımız bağlamında kendimize, kendimizle olan ilişkimize atıfla (zorunlu) bir tanıma önceliğinden de söz edip edemeyeceğimizi sormalıyız: Heidegger’in dediği gibi, insan öznelere aynı zamanda kendilerine karşı “öncelikle ve çoğunlukla” tanıyan bir tutum benimsemeleri gerektiği, dolayısıyla yalnızca hâlâ tanıma halinde bir öz-ilişkinin şeyleşme ve böylelikle bir hata olarak adlandırılabilmesi iddiası mantıklı mıdır?

Bu soruya olumlu bir yanıt bulmak için kullanılabilecek çeşitli kuramsal anahtarlar olduğu kanaatindeyim. Mesela, Donald Winnicott’un nesne-ilişkileri teorisi, küçük bir çocuğun [bağlantı figüründen] ayrılma süreci üzerine yaptığı araştırmalardan, bireyin ruh sağlığının hayatındaki dürtülere yönelik eğlenceli-keşfedici bir yaklaşıma bağlı olduğu sonucuna varmıştır.⁶ Muhtemelen burada bu tür keşfetmeye hazır bir öz-ilişki tarzıyla kastedilen, kişinin kendisine yönelik tanıyıcı bir tutumdan bekleyeceğimiz niteliklerle esasen aynı olmasıdır.⁷ Öz-ilişkide tanınmanın önceliği tezini des-

Geshichte und Klassenbewusstsein (1923), Werke, cilt 2 (Erken dönem yazıları II), Neuwied und Berlin 1968, ss. 257-397, buradaki ifade 275.

⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, 2001, 147 (“Novissimum Organum”), s. 444.

⁵ *age.*, s. 445.

⁶ Bknz. Donald W. Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1989, ayrıca bknz. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992, s. 157 vd.

⁷ Bknz. Axel Honneth, “Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konse-

teklemenin bir başka yolu da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde "kendiyile-arkadaşlık" konusuna ayırdığı ve aslen pek de dikkate alınmamış düşüncelere geri dönmek olabilir.⁸ Burada başarılı bir öz-ilişkinin kişinin kendi dürtülerine ve duygulanımlarına iyi niyetli bir şekilde hakim olmasının önkoşuluna bağlanma biçimi, mümkün mertebe kişinin "kendi içini" tanıdığı bir tutumla birlikte yine aynı kişinin kendisiyle sürdürdüğü ilişki türünün bir göstergesi olarak da anlaşılabilir. Son olarak, belki de üçüncü bir örnek vermek gerekirse, Peter Bieri'nin kendi irademizi "kendimize mâl etme" gerekliliği üzerine yakın zamanda ortaya koyduğu düşüncelerinden de faydalanabiliriz.⁹ Bieri'nin iddia ettiği gibi, gerçek irade özgürlüğüne ancak arzularımızı ve hislerimizi basitçe kabul ederek değil, onları kendimize dile getirerek ait kılarak ulaşabiliyorsak, o zaman böyle bir kendine mâl etme sürecinin tanıyıcı bir öz-ilişkinin bizden talep ettiği şeyin ana hatları olduğu varsayılabilir. Ancak tüm bunları akla yatkın hale getirme çabaları, "tanıyış" kavramını öz-ilişkiyle alakalı olarak nasıl uygun bir şekilde kullanacağımızı zaten bildiğimizi varsaymaktadır. Bu ifadenin geleneksel kullanım alanı kişiler arası etkileşimdir, dolayısıyla şu an için insanın kendisiyle ilişkisinde de uygulanıp uygulanamayacağı ziyadesiyle müphemdir. Yalnız, bahsedilen üç düşünce tarzı ağırlıklı olarak normatif veya etik bir ideal anlamında anlaşılıyor, halbuki burada bahsedilmesi gereken sosyal-ontolojik anlamda "tanıyan" bir öz-ilişkinin önceliğidir. Şayet şeyleşme öznenin kendisiyle olan ilişkisine kadar uzanabilecekse, [şeyleşmenin] sorunlu bir sapma olarak anlaşılabilmesini mümkün kılan "orijinal", normal bir öz-ilişki biçimini önceden varsaymak mümkün olmalıdır. Bu nedenlerden ötürü, hemen kavramsal

quellen aus der Subjektkritik", *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, 2000, ss. 237-254.

⁸ Aristoteles, *Nikomaschische Ethik*, 9. kitap, 4-8. bölümler. [Türkçesi için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Ankara: Say Yayınları. (Çev.)]

⁹ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, Münih/Viyana, 2001, 10. bölüm. [Türkçesi için *Özgürlük Zanaatı: İnsanın Kendi İstencini Keşfetmesi*, çev. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi. (Çev.)]

olarak birbirleriyle ilişkili fikirlere başvurmak yerine, öncelikli olarak olgulara odaklanmak bana daha uygun görünüyor. Genellikle arzularımıza, hislerimize ve niyetlerimize atıfta bulunma şeklimiz, “tanıma” terimiyle ikna edici ve anlamlı bir şekilde tanımlanabilir.

Bu tezin gerekçelendirilmesine münasip bir başlangıç, öncelikle karşıt görüşün acaba nasıl bir şey olabileceğini ortaya koymak olabilir. Yaygın bir düşünceye göre, öznelere kendi-leriyle olan ilişkileri, nesnel dünyayla ilişki kurduğumuz varsayılan aynı modele göre tasarlanmalıdır. Nasıl ki dünyadaki şeylerin farkına onları nötr bir niyetle tanıyarak varıyorsak, kendi arzularımız ve hislerimizle de böyle bir tanıma tavrı içinde ilişki kurmamız gerekir. Özne, kendi içinde belirli bir zihnî olayla iştigal etmek için olduğu gibi gerisin geri kendine döner. David Finkelstein yakın tarihli bir çalışmasında bu öz-ilişki modelini yok yere “dedektifvari” diye tanımlamaz. Özne burada kendi arzuları ve hisleri hakkında ayrıcalıklı bilgiye sahip bir dedektif gibi görülmektedir çünkü bunları bir arama sürecinin ardından iç dünyasında bulmakta ya da “keşfetmektedir”. Buna göre, karşılık gelen niyetler her zaman öznenin kendine dönüşünden evvel mevcuttur ve bunları kişinin bilincine sunmak için geriye yalnızca keşfetmek kalır.¹⁰ Başlangıçta Lukács, Heidegger ve Dewey’in düşüncelerini özetlediğimizde, nesnel dünyayla ilişkili olarak önceden bilme halinde bir ilişki fikrinin pek de ikna edici olmadığını zaten görmüştük. Ve bu fikir öz-ilişki meselesine aktarıldığında hâlâ daha makul olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya kalmamız için ufak bir adımdır.

Bilişselci öz-ilişki anlayışının karşılaştığı ilk zorluk, öznenin bir dahilî bilme organına sahip olduğunu varsayarak “dış” nesnelerin bilişle paralelliği koruma zorunluluğundan kaynaklanır. “İçeriye” yönelik biliş eylemi ne kadar yakından tanımlanırsa tanımlansın, her zaman duyu organlarımızın nesnelerin algılanmasını sağladığı şekilde zihinsel duruma-

¹⁰ David Finkelstein, *Expression and the Inner*, Cambridge, 2003, 1. bölüm.

rımızın algılanmasını sağlayan özel bir tür duyuşsal kabiliyet varsayılmalıdır. Bu “iç göz” fikrine karşı uzun zamandır o kadar çok ikna edici itiraz ortaya atılmıştır ki, burada temsili bir örnek olarak sadece John Searle’ün gerileme argümanından bahsedilecektir. Eğer zihnî durumlarımızın farkındalığını içe dönük bir algı eylemiyle kazanacaksak, o zaman böyle bir eylemin de bir zihnî durum oluşturması gerekir, böylece açıklama için daha üst düzey bir algısal eyleme başvurmak zorunda kalırız ve bu da sonsuz bir gerilemeyle sonuçlanır.¹¹ Ancak öz-ilişkinin bir idrak süreciyle eşitlenmesinin son derece şüpheli görünmesine neden olan şey yalnızca içsel bir algı organı varsaymaya yönelik kavramsal zorlama değildir. Bu görüş için ikinci bir zorluk, deneyimlerimizin durumuna ilişkin tasvir ettiklerinin fenomenolojik olarak son derece mantıksız ve yanıltıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Arzularımız ve duyularımız bilinebilir olduğu varsayılan nesneler olarak düşünüldüğünden, nesnel dünyadaki varlıkların sahip olması gerekenler de aynı yani şahsına münhasır ve müstakil karaktere sahip olmalıdırlar. İster duygu durumları ister niyetler olsun, biz onları kendimize dönerek keşfetmeden önce zihinsel olaylar olarak her zaman açıkça tanımlanmış dış hatlarla zaten var olmalıdırlar. Bu fikir, bu tür zihnî durumların genellikle oldukça dağınık, son derece belirsiz ve muallak bir içeriğe sahip olduğu gerçeğinin hakkını vermemektedir. Daha ziyade, arzuların veya duyuların tespit edilmesi, hâlâ müphem ve puslu olan durumlara net bir anlam tayin edebilecek ek bir faaliyet gerektiriyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan, öz-ilişkiyi içinde keşfedilmeyi bekleyen mevcut olguların olduğu bir biliş eylemi kalıbına göre düşünmek sorunlu, hatta yanıltıcıdır.

Bu biliş modeline gayet zahmetsizce başka itirazlar da getirilebilir ve bunların hepsi muhtemelen zihnî durumların kendine özgü doğasıyla ilgilidir. Örneğin, arzularımız ve du-

¹¹ John Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt, 1996, s. 195. [Türkçesi için bknz. *Zihnin Yeniden Leşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera. (Çev.)]

yumlarımız o kadar az bir kesin zaman ve mekan indeksine sahip gibi görünmektedir ki uzam-zamansal olarak var olan nesneler olarak anlaşılmaları pek mümkün değildir.¹² Ancak makul bir kişisel öz-şeyleşme kavramı hazırlamak amacıyla az önce formüle edilen iki itiraz yeterli olabilir. İnsanın şeyler dünyasıyla ilişkisini salt bir idrak olarak anlamak nasıl ki mümkün değilse, öznenin kendisiyle kurduğu ilişkiyi de zihnî durumların bilişsel bir kavrayışı olarak anlamak mümkün değildir. Şimdi, bu “dedektifvari” tavra karşı, muhtemelen Nietzsche ile başlayan ve öz ilişkimizin aktif bileşenini tam anlamıyla öne çıkaran bütünüyle farklı bir model devreye sokulmuştur ve böyle bir “inşacı” tasavvur bile, kişinin kendisiyle kurduğu tanıyıcı ilişkinin önceliğinden söz ettiğimizde aklımızda olması gerekenden çok farklı bir şeydir. İnşacılık ya da David Finkelstein’in terimini tekrar kullanacak olursak “oluşturmacılık”,¹³ dedektifvari tavrın bilişsel modelinin açıklamakta başarısız olduğu öz-ilişkilerimizin bu özelliğini kullanır. Zihnî durumlarımızdan, bunların içeriği hakkında algılanabilir nesneler hakkında sahip olduğumuz türden kesin bir bilgiye sahip olmaksızın, kendimizden emin bir hakimiyetle söz etsek de değildir. Oluşturmacılık, bu asimetriden, bu durumların yaratılmasında bizim de faal olarak yer aldığımız bir şey olması gerektiği sonucunu çıkarır. Etkileşim esnasındaki muhataplarımıza belirli niyetleri ifade ettiğimiz anda, sanki onların içimizde var olmalarına izin vermeye karar vermiş oluruz. O esnadaki halet-i ruhiyemiz hakkındaki kesinsizliğin gerekliliğiyle beraber burada inşacı bir faaliyetin erdemi ortaya çıkar. Zihnî durumlarımıza, sarsıntılı bir kararla –daha sonra edimsel olarak da ifade edeceğimiz– bir içerik yükleyerek atıfta bulunuruz. Biliş modeliyle kıyaslandığında bu tasavvurun avantajı, ne içsel bir algılama yetisini varsayması ne

¹² Pascal Mercier’in (Peter Bieri) yeni romanı, bilişsel öz-ilişki modeline yönelik itirazların gerçek bir hazinesidir bkz. *Nachtzug nach Lissabon*, Münih/Viyana, 2004. [Türkçesi için bkz. *Lizbon’a Gece Treni*, çev. İlknur Özdemir, İstanbul: Sia Kitap. (Çev.)]

¹³ David H. Finkelstein, *Expression and the Inner*, 2. bölüm.

de içsel durumları nesnelerle aynı hizaya getirmek zorunda olmasıdır. Bunun yerine, arzularımız ve duyumlarımız özgür irade kararının ürünleri olarak âni olarak tayin edilir, böylece söz konusu özne bunlardan tamamen sorumlu gibi görünür.

Ancak sadece bu son açıklama bile, daha dikkatli incelenildiğinde inşacılığın da kendisinden önceki dedektifvari tavır kadar büyük açıklayıcı zorluklarla karşılaşması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kendimizle ilişkimizin içe dönük bir algı eylemi olduğu fikri içsel durumlarımızın temsili olmayan karakteri nedeniyle başarısız oluyorsa, inşacı fikir de onların engelleyici, inatçı doğası nedeniyle başarısız olur. İçsel olarak hissettiğimiz duyumların hiçbirisi, basitçe bir adlandırma eylemiyle ona keyfi bir deneyimsel nitelik kazandırabileceğimiz kadar büyük bir esnekliğe sahip değildir. Fenomenolojik olarak konuşursak, zihnî durumlarımızla çoğunlukla onlara karşı yorumlayıcı bir faaliyet serbestisi kazanmadan önce pasif bir şekilde merhametine terk edildiğimiz meşakkatler, hisler, arzular veya niyetler olarak karşılaşırız¹⁴ ve inşacılık, özneye sınırsız bir kendine atfetme kapasitesi bahşederken, duyumlarımızın bu sınırlayıcı doğasını inkâr ediyor gibi görünmektedir. Zihnî durumlarımıza aşına olduğumuz çünkü onları kendimiz yarattığımız fikri, sınırlayıcı karakterleri nedeniyle başarısız olur. Duyumlarımıza yorumsal katılım için her zaman belirli bir alana sahip olsak da, bunlar pasif teslimiyetin inatçı bir kalıntısı tarafından son derece dar bir şekilde sınırlandırılmıştır.

Şimdi, öz ilişkimizde pasif olan bir şeye yapılan bu atıf bizi tekrar biliş modeline dönmeye ve böylece içsel duyumlarımızı tekrar bağımsız nesneler olarak düşünmeye sevk etmemelidir. İnşacılık en azından içsel durumların onlara dair bir bilinçten ya da onlar hakkında bir konuşmadan bağımsız olarak var olmadıkları içgörüsünü muhafaza etmelidir. Bir ağrı, ondan etkilenen özne onun farkına vardığı anda var olur, bir arzuyu

¹⁴ Örnek olarak bkzn. Hermann Schmitz, *Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen*, *Zur Philosophie der Gefühle* içinde, ed. Hinrich Fink-Eitel & Georg Lohmann, Frankfurt, 1993, ss. 33-56.

ancak onun için bir dereceye kadar münasip bir ifade bulduğumda hissederim. İnşacılık bu hataya, bu koşullu ilişkiyi bir üretim mekanizmasına dönüştürdüğü zaman düşer; sanki her şeyden evvel ağrıyı meydana getiren bilincin kendisiymiş, sanki tüm arzularımız dilsel bir formülasyon eyleminden kaynaklanıyormuş gibi. Burada dile getirdiğimiz yahut dikkatimizi verdiğimiz şeyin tam da bu olduğu gerçeği, inşacılığın doğru başlangıç noktasından çıkardığı sonucun ne kadar saçma olduğunu gösterir. Zira pasif bir duyumun itkisi olmasaydı, dikkatimizi keskinleştirmeye ya da uygun kelimeleri aramaya bile başlayamazdık. Ancak tüm bunlar, duyusal itkinin kaynağının bütün bir kavramsal tarih-öncesinden bağımsız bir nesne olduğunu ve dolayısıyla bize ilksel tabiatın bir parçası gibi etki ettiğini varsaymamız gerektiği anlamına gelmez. Normalde arzularımıza ve duygularımıza zaten belli bir ölçüde aşınayızdır, çünkü sosyalleşme sürecimizde bunları dilsel olarak paylaşılan bir yaşam dünyasının iç bileşenleri olarak algılamayı öğrenmişizdir. Böyle bir dilsel sosyalleşmenin tarih-öncesi varolmadığı için bize tamamen yabancı ve muğlak görünen zihnî durumlar karşısında da defalarca şaşırırız. Ancak olgusal yabancılık ya da önceden desembolizasyon ile ilgili olabilecek bu durumlarda bile,¹⁵ ilgili duyumlara karşı, zaten tanıdık olanın ufkuyla karşılaştırma yoluyla yabancılıklarını daha da açabileceğimiz ve ifade edebileceğimiz bir tutum benimseyebiliriz. Öz-ilişkiyi böyle bir modele göre düşünürsek, “dışavurumculuk” olarak adlandırılacak bir model, dedektifçilik ile inşacılık arasında bir orta yol olarak kendini göstermektedir.¹⁶ Zihnî durumlarımızı ne nesneler halinde basitçe algılarız ne de onları muhayyilemiz aracılığıyla oluştururuz, ancak onları her durumda içsel olarak zaten mevcut aşinalığımıza göre ifade ederiz. Kendisine nevişahsına münhasır bir biçimde atıfta bulunan bir özne, duyumlarını ve arzularını ifade etmeye degecek bir şey olarak görmelidir.

¹⁵ Bknz. Alfred Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1970.

¹⁶ “Orta yol” fikrini de David H. Finkelstein’den alıyorum, bknz. *Expression and the Inner*, s. 58 vd.

Bu bakımdan, burada da bir önsel tanıyışın gerekliliğinden söz etmemiz yerinde olacaktır.

Böyle bir tanıma biçimi, kendisiyle her türlü iletişimin mümkün olmasından önce her zaman kişiliğiyle kabul edilmesi gereken muhatap için geçerli değildir. Bu tarz bir tanıma durumundaki mesele, öznenin, kendi zihnî durumlarıyla dışavurumcu bir temasa girebilmesi için kendi kendisiyle evvelen karşılaşmış olmasıdır. Eğer kişinin kendi arzuları ve duyguları ilk etapta ifade edilmeye değer görülmezse, özne öz-ilişkisini sürdürmek için ihtiyaç duyduğu iç benliğine erişimi bulamaz. Son zamanlarda bu tür bir kendini tanıma, Heidegger'in terminolojisine paralel olarak sıklıkla "öz-kaygı" olarak adlandırılmaktadır.¹⁷ Bununla, öznenin başlangıçta Heidegger'in şeylerle ve diğer insanlarla olan ilişkilerimizin karakteristiği olarak gördüğü kendine yönelik adanmış kaygı tutumunu besimsemesi kastedilmektedir. Böyle bir öz-kaygı yaklaşımına, kişinin kendi arzu ve duyularına değer biçmesinin içerdiğinden daha fazla etik gayret yansıtılmıyorsa, o zaman bu, tam da burada kendini tanıma olarak adlandırmak istediğim tutumla özdeşdir. Dışavurumcu bir öz-ilişki yeteneğine sahip olması gereken özne, kendi zihnî deneyimlerini aktif olarak açılmaya ve ifade edilmeye değer bulduğu ölçüde kendisini önceden onaylayabilmelidir.¹⁸ Kişinin kendisini tanımasına ilişkin bu belirleme, kabaca Harry Frankfurt'un son kitabında "öz-sevgi" olarak adlandırdığı şeye karşılık gelmektedir.¹⁹ Onun yaptığı gibi ben de arzularımız ve niyetlerimizle özdeşleştiğimiz ya da onları onayladığımız ve akabinde temel, uygun ya da

¹⁷ Bknz. Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, Frankfurt, 1986. [Üç cildin bir arada basıldığı Türkçesi için bknz. *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı. *Kendilik Kaygısı* adlı üçüncü cilt sayfa 301'de başlıyor. (Çev.)]

¹⁸ Bu kendini onaylama kapasitesinin ne ölçüde başkaları tarafından tanınmaya bağlı olduğu yakın zamanda Ernst Tugendhat tarafından bir kez daha ele alınmıştır: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Münih, 2003, 2. bölüm.

¹⁹ Bknz. Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Frankfurt, 2005, 3. bölüm. [Türkçesi için bknz. *Aşk Üzerine Sevginin Nedenleri*, çev., İstanbul: Altıkırkbeş. (Çev.)]

“ikinci dereceden isteklerimizi keşfetme çabasının kaçınılmaz olduğu bir tür öz-ilişki varsayıyorum. Kendimizi keşfettiğimiz böyle bir süreçte kendimize karşı takındığımız tavrı burada “dışavurumcu” olarak adlandırıyorum ve muhtemelen Harry Frankfurt’un aksine, Freud’un psikanalitik öğretisinde insanın kendine karşı oldukça aşık, sorgulanamaz bir tavır olarak varsaydığı şeyin bu tür bir kendini tanıma olduğuna da ikna olmuş durumdayım.

Bu sonuçlardan asıl konumuz olan Georg Lukács’ta olası bir öz-şeyleşme fikrine bir köprü kurmak için, yukarıda tartışılan iki öz-ilişki modelini biraz yeniden yorumlamak yeterlidir. Şimdiye kadar dedektifçiliğin ve inşacılığın, insanların kendileriyle olan ilişkilerini belirlemenin iki hatalı yolu olduğunu iddia ettim. Ne duyularımızı basitçe tanıyabileceğimiz tasavvuru ne de onları kendimize atfetme yoluyla inşa ettiğimiz fikri, şahsi öz-ilişkinin yeterli bir resmini vermek için uygun değildir. Bununla birlikte, bu iki modeli insanın kendisiyle ilişkisindeki olası eksikliklerin göstergeleri olarak ele almamızı engelleyen hiçbir şey yoktur. Belki “ideoloji-eleştirel” olarak adlandırılacak böyle bir perspektiften bakıldığında, dedektifçiliği ve inşacılığı orijinal bir halin değil, kişinin kendi içsel benliğiyle ilişki kurmasının eksik hallerinin uygun tanımları olarak görüyoruz. Bu şekilde işaret edilen perspektif değişikliğini, insanın kendisiyle kurduğu ilişkiyi bilişsel bir sürecin örüntüsüne göre tanımlayan dedektiflik vakasıyla makul hale getirmek çok da zor değildir. Dedektifçiliğin istemeden de olsa uygun bir şekilde ana hatlarını çizdiği sosyal tipe dair canlı bir izlenim edinmek için kendi arzularını daima keşfedilmesi ve gözlemlenmesi gereken sabit bir şey olarak gören bir kişiyi hayal etmemiz yeterlidir. Tanımlayıcı modeli de belirli bir sosyal tipin taslağı olarak deşifre edilmesi kolay olan inşacılık için de durum farklı değildir. Burada, fayda kaygısıyla üçüncü taraflara sundukları duygu ve arzuların aslında kendilerine ait olabileceği yanıltıcı bir tasavvurun içinde yaşayan insanlara atıfta bulunmak yeterlidir. Her iki örnek de dedektiflik ya da inşacılıkla özetlenen kalıplara benzeyen kendi-kendiyle-ilişki

biçimlerini kesinlikle hayal edebileceğimizi gösterirler. İlk durumda, özne zihnî durumlarına katı ve kesin bir şekilde verilmiş bir şeymiş gibi atıfta bulunurken, ikinci durumda bu durumları, karakterini duruma göre değiştirebileceği, üretilcek bir şey olarak görür. Buradaki formülasyonların, bir fenomen olarak öz-şeyleşmeyle bağlantı kurmayı kolaylaştıracak şekilde seçilmiş olması tesadüf değildir. Dedektifçilikte ya da inşacılıkta kavranan öz-ilişki biçimleri, kişinin kendi benliğini şeyleştirme sürecine karşılık gelir, çünkü her iki durumda da içsel olarak deneyimlenen durumlar, somut şekilde verilen nesnelerin modeline göre canlandırılır. Söz konusu iki yaklaşım arasındaki fark, bir tarafta kişinin kendi duygularının zaten “içsel” olarak kesin bir şekilde sabitlenmiş ve keşfedilmesi gereken nesneler olarak deneyimlenirken, diğer tarafta öncelikle araçsal olarak üretilmesi gereken bir şey olarak görülmesidir.

Şimdiye kadar söylenenlerden sonra, şayet duygu ve arzular somut varlıkların modeline göre deneyimleme biçimleri olarak anlaşılırsa, Lukács’la birlikte şahsi bir öz-şeyleşme olasılığından bahsetmek mantıklı görünüyor. Günümüzün edebiyatı, ya kendilerini gözlemleme girdabına kaptırmış ya da büyük bir gayretle stratejik olarak uygun güdü ve ihtiyaçların üretilmesi için çalışan insanların kişiliklerinin tasvirleriyle doludur.²⁰ Bugün bu duruma insanların kendi hedeflerini el yordamıyla keşfedip onları yalnızca gözlemlemek ya da hatta manipüle etmek yerine kendileriyle keşifsel bir ilişkiye girmelerinin beklendiği psikanalitik kültürün kademeli olarak gerilemesi eşlik etmektedir.²¹ Önceki değerlendirmelerimize dayanarak bu tarz öz-şeyleşme eğilimlerinden sorumlu olan şey, muhtemelen en iyi “tanımanın unutulması” kavramıyla

²⁰ Birincisi için tipik bir örnek, bkzn. Judith Hermann, *Sommerhaus, spater. Erzählungen*, Frankfurt, 1998 [Türkçesi için bkzn *Yaz Evi, Daha Sonra*, çev. İlknur Özdemir, İstanbul: Sia Kitap. (Çev.)]; ikinci için tipik bir örnek Kathrin Röggla, *Wir schlafen nicht*, Frankfurt, 2004.

²¹ Jonathan Lear, “The Shrink is in”, *Psyche* içinde, 1996, ss. 599-618.

tanımlanabilir. Gözlemlene ya da kurma biçimleri ancak “özneler” arzularının ve duyularının ifade edilmeye ve kendilerine mal edilmeye değer olduğunu unutmaya başladıklarında şahsi bir öz-ilişkide kendine yer tutabilir. Bu bakımdan, kişinin kendisinin şeyeleşmesi, diğer kişilerin şeyeleşmelerinden farklı olmayarak, dikkatin önsel tanıyış olgusuna indirgenmesinin sonucunu temsil eder. Tıpkı başkalarını her zaman önceden tanıdığımız gerçeğini gözden kaçırdığımız gibi, kendimizi de her zaman önceden tanıdığımız gerçeğini de unutmaya meyilliyizdir çünkü kendi halet-i ruhiyemize erişebilmemizin tek yolu buydu. Çünkü arzu, duygu ya da niyetlere sahip olmanın ne anlama geldiğini bilebilmek için, bunları kendimiz ve etkileşimde bulunduğumuz kişiler için anlaşılabilir kılmamız gereken, kendimizin olumlu bir parçası olarak önceden deneyimlemiş olmamız gerekir ve tıpkı diğer kişilerin tanınması gibi, kişinin kendisini tanıması da yalnızca genetik bir önceliğe sahip değildir.

Bölümün başında diğer teorilere atıfta bulunarak bahsettiğim her şeyi de içermesi gereken, kendini tanıma ve öz-ilişki meselesinin bu temel yapısının ardından meselenin diğer yönlerini tanımlamak kolaydır. Winnicott kişinin kendi ihtiyaçlarının yaratıcı-öyuncu keşfinden, Aristoteles insanın kendisiyle dostluğundan ya da Bieri kişinin kendi arzularını sahiplenmesinden söz ettiğinde, bunlar öznelerin içsel durumlarını benliklerinin ifade edilebilir ve değerli bir parçası olarak anlamaları gerektiği ölçüde kendilerine her zaman vermek zorunda oldukları tanıma türünün ek yönleridir. Bu evvelen kendini onaylama unutulur, görmezden gelinir veya savsaklanırsa, kişinin bizzat “şeyeleşmesi” olarak tanımlanabilecek öz-ilişki biçimleri için alan yaratılmış olur. Çünkü kişinin kendi arzuları ve hisleri, pasif olarak gözlemlenebilen veya aktif olarak üretilebilen maddi nesneler gibi deneyimlenir.

ALTINCI BÖLÜM

ŞEYLEŞMENİN TOPLUMSAL KAYNAKLARI

Şimdiye kadarki toplumsal şeyleşme olgusunu çeşitli (öznele-rarası, nesnel ve öznel) boyutlarıyla bir vakıa olarak tanımayı unutmaya geri götürme girişimimde, Georg Lukács'ın ana-lizinin özünü atladım. Onun bütün gözlemleri, ister çalışma hayatında, ister doğayla ilişkide, isterse de toplumsal etkile-şimde salt gözleme dayalı bir davranış biçiminin hakimiyetiyle ilgili olsun olmasın, tüm bu şeyleşme tezahürlerinin yalnızca meta mübadelesinin kapitalist genellemesinin sorumlu tutu-labileceği yönündeki teorik toplumsal tezde birleşir. Lukács, öznelere toplumsal etkileşimlerini öncelikle metaların eko-nomik mübadelesi biçiminde gerçekleştirmeye zorlandıkları anda, bu etkileşimler esnasındaki muhataplarını, mübadele edilecek mallar ve kendilerini de şeysi varlıklar kalıbına göre algılamak ve dolayısıyla çevreyle yalnızca gözleme dayalı bir ilişki kurmak mecburiyetinde olduklarına kânidir. Bu dört başı mamur teze tek bir merkezî itiraz getirmek zordur, çün-kü kendi içinde sorunlu olan çok fazla unsur içermektedir. Önceki analize göre, diğer insanları ancak kişiliklerinin önsel tanıyıışlarını gözden kaçırdığımızda “şeyleştirdiğimiz” gerçe-ğine yapılan tek atıf, Lukács'ın meta mübadelesi ile şeyleşme arasındaki denklemin esasında ne kadar da inandırıcılıktan uzak olduğuna dikkat çekmelidir, çünkü ekonomik mübade-lede etkileşimdeki muhataplar normalde en azından tüzel bir kişiler olarak varlıklarını sürdürürler. Öte yandan, Lukács teziyle, şeyleşme süreçlerine dair her analiz için temel bir müş-külât olmaya devam edecek bir görev alanının ana hatlarını çizmiştir. Tutumları şeyleştirme eğilimi yalnızca entelektüel

ya da kültürel gelişim süreçlerine atfedilmeyecekse böyle bir eğilimi teşvik eden ya da neden olan toplumsal yapıları ya da pratikleri tanımlamak gerekir. Sonuç olarak, şeyleşmenin bu tür bir “sosyal etiyojisi” (M. Nussbaum) üzerine üç bakış açısıyla birlikte bazı hazırlayıcı düşünceler geliştirmek istiyorum. Bunu yaparken, diğer insanları “tanımayı unutma”nın olası nedenleri söz konusu olduğunda daha önce düşüncelerimde rol oynayan bazı hipotezlere yaslanabilirim:

(1) Lukács, kapitalist piyasa toplumunun etkisinin otomatik olarak her üç boyutta da şeyleştirici tutumların genelleşmesine yol açtığını ve sonunda hem kendilerini, hem doğal çevrelerini hem de diğer tüm insanları şeyleştiren öznelere karşı karşıya geldiğini anlatır. Analizinin bu bütünleştirici özelliğinden bir dizi kavramsal ve olgusal hata sorumludur ve ben burada sadece konunun daha ileri düzeyde ele alınması için özellikle açıklayıcı olanları öne çıkarmak istiyorum. Kavramsal açıdan bakıldığında, ilk olarak Lukács’ın toplumsal ilişkilerin kişiliksizleşme süreçlerini şeyleşme süreçleriyle eşitleme yönünde son derece sorunlu bir eğilime sahip olduğu belirtilebilir. Bilindiği üzere, *Philosophie des Geldes* adlı eserinde, piyasa dolayımı etkileşimlerdeki artışa, etkileşim ortakları karşısında giderek artan bir karşılaştırmalı geçerliliğin ne ölçüde eşlik ettiğini inceleyen kişi Georg Simmel’dir.¹ Bununla kastedilen, ötekinin ayırt edici özelliklerinin, bir aktöre yalnızca paranın aracı olduğu bir mübadele eyleminin karşılığı olarak görüldüğü anda iletişimsel önemini yitirmesiydi. Lukács, Simmel tarafından analiz edilen bu “nesneleştirme” sürecini, aradaki temel farkı yeterince dikkate almadan, sessiz sedasız toplumsal şeyleştirme süreciyle eşitler. Çünkü parasal işlemlerle “kişiliksizleştirilen” bir ilişkide, Simmel’in de işaret ettiği gibi,² ötekinin sorumlu bir mübadele ortağı olarak kabul

¹ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Frankfurt, 1989, 4. bölüm. [Türkçesi için bkz. *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul: İthaki Yayınları. (Çev.)]

² *age.*, s. 397.

edilebilmesi için herkeste olan şahsi hususiyetlere sahip olmayı sürdürmesi gerekirken, diğer insanların şeyleştirilmesi onların insanlığını inkar etmek anlamına gelecektir. Toplumsal ilişkilerin kişiliksizleşmesi, anonim haline gelen ötekinin bir insan olarak temel olarak tanınmasını gerektirirken, şeyleşme bu önkoşulun inkârını ya da “unutulmasını” içerir. Bu açıdan şeyleşme süreci, Georg Simmel’in iktisadi mübadele ilişkilerinin çoğalması nedeniyle negatif özgürlüklerin artmasının bedeli olarak tanımladığı, toplumsal ilişkilerin genel “nesneleşme” süreciyle bir tutulamaz. Lukács’ın kategoriler sistemindeki kişiliksizleşme ve şeyleşme denklemi kadar sorunlu olan bir diğer şey de şeyleşmenin farklı boyutları arasında bir tür zorunlu birlik görme eğilimidir. Lukács her ne kadar bu üç yön –yani diğer kişilerin, nesnelerin ve kişinin kendi benliğinin şeyleşmesi– arasında kavramsal bir ayrım yapmaya çalışsa da aynı zamanda bu biçimlerin her birinin zorunlu olarak diğer iki biçimin ortaya çıkmasını gerektirdiğini varsayıyor gibidir; ona göre bunların karşılıklı etkileşimi ampirik bir sorun değil, kavramsal bir zorunluluğun sonucudur. Buna karşılık bizim analizimiz, en azından dolaylı olarak, şeyleşmenin farklı yönleri arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını göstermişti. Böyle bir bağlantıdan ancak nesnel dünyanın şeyleşmesi söz konusu olduğunda bahsedilebilir ki bu da diğer insanlara yönelik tanınmanın unutulmasının bir türeві olarak anlaşılmalıdır (bkz. bu kitabın Dördüncü Bölümündeki ilgili yerler), oysa bu şeyleştirme biçimi ile öz-şeyleşmenin birbiriyle mecburi olarak bir alakasının bulunması gerekmez. İnsanların şeyleşmelerinin belirli bir öz-şeyleşme biçimini gerektirip gerektirmediği ya da tersine, öz-şeyleşmeye her zaman diğer insanların şeyleşmelerinin eşlik edip etmediği ilginç bir soru olsa da bu soruyu önceden yanıtlamak hiçbir şekilde mümkün değildir. Her halükarda, bu tür çağrışım ilişkilerinin ortaya çıkarılabilmesi için daha fazla analize ihtiyaç duyulacaktır. Lukács’ın şeyleşme analizinde ortaya koyduğu üçüncü bir toplumsal etioloji sorunu, kategorik değil ama olgusal ya da tematik

ön kararlarıyla ilgilidir. Lukács, Marx'ın temel-üstyapı tezini izleyerek, ekonomik alanın o kadar yüksek derecede kültür şekillendirme gücüne sahip olduğunu varsayar ki, ekonomik olguların toplumun geri kalanında doğrudan sonuçları olduğu sonucuna varmakta zorlanmaz. Böylelikle, en başta ve hakikaten de yalnızca kapitalist piyasa işlemleri alanı için tanımladığı şeyeleşme olgusunun tüm toplumsal yaşam alanlarına bulaştığını doğal olarak varsayabilir. Bu bütünleştirici şeyeleşme eğiliminin resmi izahı toplumun bir yekûn hâlinde “kapitalistleştirildiği” iddiasıdır. Ancak Lukács ne aile ne de politik kamusal alan için, ne ebeveyn-çocuk ilişkisi ne de boş zaman kültürü için kapitalist pazarın ilkeleri tarafından böyle bir “sömürgeleştirmenin” gerçekten gerçekleştiğini göstermeye yönelmez bile. Kişisizleşme süreçleriyle eşitlenmeye dayandığından halihazırda sorunlu olan ekonomik temelli şeyeleşmenin bütünleştirilmesi fikri her zaman keyfî bir surete sahiptir.

Son olarak, ekonomik alanın ayrıcalıklı kılınması, Lukács'ın şeyeleşmeye ilişkin sosyolojik açıklamasında öne çıkan dördüncü ve aynı şekilde daha tematik bir sorunla da ilişkilendirilebilir. Onun inceleme metnini bugün seksen yıllık bir mesafeden okuyan biri, şeyeleşme fenomenine yalnızca mübadele süreçleriyle sıkı bir bağ halinde değindiğini hayretle, hatta taaccüple fark edecektir. Şeyeleştirici davranışın çok daha güçlü bir kanıtı olarak görmeye başladığımız her şey, yani ırkçılık veya insan kaçakçılığındaki hayvanî insanlık dışı biçimler,³ Lukács tarafından en ufak bir şekilde bile ele alınmamıştır. Bütün bir şeyeleşme tezahürünün yer aldığı sınıfın bu şekilde göz ardı edilmesi, Lukács'ın sadece dikkatinin eksik olması ya da bu tür olayları henüz algılayamamış olması gibi tesadüfi bir nitelik taşımamaktadır. Bu durum daha çok, sadece ekonomik kısıtlamaların insanların insani özelliklerinin

³ Avishai Margalit'in unutulmaz analizine bkznz. *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin, 1997, 2. bölüm, 6.

inkârına yol açabileceği önyargısıyla bağlantılı olan sistematik bir körlükten neşet eder. Lukács, tüm insan gruplarını insanlıktan çıkartan ve onları sadece birer şey olarak gösteren ideolojik kanaatlerin etkisini hesaba katmak istememiştir. Onun nazarı kapitalist meta trafiğinin davranışsal etkilerine öylesine tek taraflı odaklanmıştı ki, şeyleşmenin başka hiçbir toplumsal kaynağını dikkate alamadı.

En azından bu dört sorun, bugün Lukácsçı şeyleşme analizinin sosyolojik açıklayıcı çerçevesini tamamen terk etmeyi tavsiye edilebilir kılmaktadır. Lukács kapitalist pazar trafiğinin kurumsal genişlemesine eşlik edebilecek şeyleşme etkilerine dikkat çekmek isterken haklıdır. Bu bağlamda, her şeyden önce, diğer insanlara yalnızca meta olarak davrandığımızda ve onları yalnızca meta olarak gördüğümüzde, onlara karşı önceki sempatomizi ve tanımamızı “unutmak” zorunda olduğumuz gerçeğine odaklanmıştır. Ancak onun yaklaşımı, hem kavramsal hem de tematik olarak, kapsamlı ve farklılaştırılmış bir analiz için teorik bir temel sağlayamayacak kadar meta trafiği ve şeyleşme özdeşliğine uyarlanmıştır.

(2) Şeyleşmenin toplumsal etiyolojisini baştan inşa etmek için gerekli olan ilk adımlardan daha önce bahsetmiştim: Eğer tüm şeyleştirmelerin özünde bir “tanımayı unutma” yatıyorsa, bunun toplumsal nedenleri bu unutkanlığı sistematik olarak mümkün kılan ve sürdüren pratiklerde veya mekanizmalarda bulunmalıdır. Bununla birlikte, henüz yeterince ortaya konmamış ek bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Diğer insanların şeyleşmesi ve öz-şeyleşmenin illâ birlikte gerçekleşmemesi, bunların çok farklı sebeplerden kaynaklanabileceği anlamına gelir. Her iki biçim de tanımayı unutmanın yollarından geçse de karakterleri o kadar farklıdır ki muhtemelen sosyal kökenleri, toplumsal anlamda ortaya çıkma biçimleri bakımından da birbirlerinden büyük ölçüde ayrılırlar. Bu nedenle, şimdi sosyal inkişaflarının olası nedenlerini biraz daha kesin bir şekilde karakterize etmeye çalışırken iki tür şeyleşme tarzını ayrı ayrı ele alacağım.

Gösterildiği üzere (bkz. Dördüncü Bölüm), insanlar diğer insanlara (ya da insan gruplarına) karşı ancak aşağıdaki iki nedenden biri nedeniyle evvelki tanımları unuttukları takdirde şeyeleştirici bir tutum benimseyebilirler. Ya ötekinin yalnızca gözlemlenmesinin kendi başına bir amaç haline geldiği bir toplumsal pratiğe katılırlar ki bu da daha önceden kurulan bir toplumsal ilişkinin tüm bilincini ortadan kaldırır ya da kendilerini eylemlerinde bu orijinal tanımanın daha sonra inkârını mecbur kılan bir inanç sistemi tarafından yönlendirilmelerine izin verirler. Her iki durum da daha önce sezgisel olarak hakim olunan bir şeyin sonradan unutulmasıyla tasvir edilse de, yalnızca ilk durumda bu belirli bir pratiğin uygulanmasından kaynaklanırken, ikinci durumda belirli bir dünya görüşü veya ideolojinin benimsenmesinin sonucudur. Bu bağlamda, ikinci durumla ilgili olarak, buradaki şeyeleşmenin şeyeleştirici bir inanç sisteminin alışılmış bir türevi olduğu da söylenebilir. İnkârın gücü belirli bir pratiğin uygulanmasıyla ortaya çıkmaz, belirli bir ideolojinin içeriğinden kaynaklanır. Lukács'ın kapitalist meta mübadelesini tüm şeyeleşme biçimlerinin toplumsal nedeni olarak tanımlarken aklında olan şey sadece bu son durumdur, yani tek taraflı bir pratiğin uygulanması yoluyla şeyeleştirici bir tutumun ortaya çıkması. Bunu yaparken, yalnızca mezkûr kişiliksizleşme ve şeyeleşme arasındaki farkı değil, aynı zamanda ekonomik mübadelede her iki katılımcının hukuki statüsünün onları karşılıklı olarak salt şeyeleştirici bir tutumdan koruduğu gerçeğini de göz ardı etmiştir. Çünkü öteki ne kadar sadece bireysel faydanın maksimizasyonu açısından değerlendirilirse değerlendirilsin, mübadele sözleşmesine yasal olarak dahil edilmesi ona kişisel niteliklerinin sadece asgari düzeyde ama uygulanabilir bir şekilde dikkate alınmasını garanti eder.⁴ Lukács, modern hukuk kurumunun

⁴ Kant'ın evlilik sözleşmesini savunması, cinsel ilişkide karşılıklı şeyeleşme tehlikesine karşı bir araç olarak kesinlikle anlaşılabilir bu düşünceye dayanmaktadır. Bu yapının güçlü ve zayıf yönleri üzerine bkz. Barbara Herman, "Ob es sich lohnen

kendisini kapitalist ekonomik sistemin şeyeleşme eğilimlerinin bir sonucu olarak gördüğü için, hukukun, nihayetinde önceden tanıma olgusunun yetersiz ama daha etkili bir tercümesi olan bu koruyucu işlevini yeterince algılayamamıştır.⁵ Tabii ki bu şekilde temalaştırılan bağlantı, salt “gözlemleyen” bir pratiğin artık hukukun asgari tanınma garantilerine bağlı olmadığı ölçüde, salt şeyeleştirici bir tutum olasılığının her zaman arttığı gerçeğine ters yönde dikkat çekmektedir. İnsanları salt gözlemlenme, kaydetme ya da hesaplama pratiklerinin, yasal ilişkilere gömülmeksizin yaşam dünyası bağlamından bağımsız hale geldiği her yerde, burada tüm öznelere arası şeyeleştirmenin çekirdeği olarak tanımlanan önceden tanıma cehaleti ortaya çıkar. Günümüzde insanın şeyeleştirilmesine yönelik bu tür eğilimlerin yansıdığı toplumsal gelişmelerin yelpazesi, iş sözleşmesinin yasal içeriğinin giderek aşınmasından⁶ çocukların üstün yetenek potansiyelini yalnızca genetik olarak ölçme ve manipüle etme uygulamasının ilk işaretlerine kadar uzanmaktadır.⁷ Her iki durumda da, şimdiye kadar tanımaya dayalı birincil deneyimin inkâr edilmesine mâni olan kurumsallaşmış engellerin ortadan kalkması tehlikesi baş göstermektedir.

İkinci durumda, yani diğer insan gruplarının açıkça şeyeleştirici tipleştirmelerini içeren inanç sistemlerinin devreye girdiği durumlarda, sosyal pratik ile öznelere arası şeyeleştirme ilişkisini belirlemek daha zordur. Her ne kadar daha önce, bu tür koşullar altında bir öznenin önceki tanınmayı inkârı için

könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43, 1995, 6, s. 967-988.

⁵ Örnek olarak bkznz. Joel Feinberg, “The Nature and Value of Rights”, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980, s. 143 vd; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992, ss. 173-195

⁶ Bunun için biçilmiş kaftan, bkznz Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz, 2000.

⁷ Bknz. Andreas Kuhlmann, “Menschen im Begabungstest. Mutmaßungen über Hirnforschung als soziale Praxis”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1/2004, 1, ss. 143-153.

yalnızca bu tür ideolojilerin benimsenmesinin yeterli olduğunu söylemiş olsam da, bu tarz bir sosyal süreci, şeyleştirici tipleştirmelerin (kadınlar, Yahudiler, vb.) etkisi altında, ilgili insan gruplarının daha önce kendilerine tanınmanın toplumsal önceliği nedeniyle doğal olarak tayin edilen bu kişisel niteliklerden daha sonra tekrar mahrum bırakıldığı şekilde tasavvur etmeliyiz ki gerçekten de ırkçılığı veya kadınların pornografik temsilini açıklamaya yönelik bir dizi sosyolojik girişim böyle bir model izler. Ancak böyle bir süreç boyunca salt bir düşünce yapısının ya da tanımlayıcı sistemin daha önceden aşına olunan bir olguyu sonradan sarsma ve onu sadece sosyal olarak parçalanmış bir şekilde öylece bırakma gücüne neden sahip olduğu meselesi müphemdir. Her halükarda, Jean-Paul Sartre'ın “Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler” adlı eserinde halihazırda göstermiş olduğu gibi, insanların diğer sosyal grupların üyelerinin kişisel niteliklerini inatla inkâr etmek için bütünüyle entelektüel yollarla ikna edilebileceğini hayal etmek zordur.⁸ Bu durumda da açıklamada bir unsur olarak pratiği hesaba katmak ve tek taraflı pratik ile ideolojik inanç sistemi arasında bir etkileşim olduğunu varsaymak muhtemelen daha mantıklıdır. Diğer insanları yalnızca uzaktan gözlemleme ve araçsal olarak kavramaya yönelik sosyal pratik, tipleştirmeler yoluyla bilişsel destek bulduğu ölçüde pekişir; tıpkı bunun tersine, bu tipleştirici tasvirlerin tek taraflı pratik için uygun yorumlayıcı çerçeveyi sağlayarak motivasyonel olarak beslenmesi gibi. Bu şekilde, belirli insan gruplarının üyelerine “şey” muamelesi yapılmasına izin veren bir davranış sistemi oluşturulur, çünkü önceden tanınmaları sonrasında inkâr edilir.

(3) Yapısı itibarıyla, diğer kişilerin tanınmalarının unu-

⁸ 8 Bknz. Jean-Paul Sartre, “Überlegungen zur Judenfrage”, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek, Hamburg, 1994, ss. 9-91; Kadınların nesneleştirilmesinin “entelektüalist” bir izahına yönelik aynı derecede ikna edici bir eleştiri de Catharine MacKinnon tarafından yapılmıştır: *Feminism Unmodified*, Cambridge, 1987.

tulması, kişinin kendi benliğinin ifade edilebilir şahsiyetinin inkârından o kadar farklıdır ki, her iki şeyleşme biçimi için tek ve aynı toplumsal nedeni varsaymak son derece mantıksız olacaktır. Hem öznelararası şeyleşme hem de öz-şeyleşme için, bunların yalnızca istisnai durumlarda doğrudan özne tarafından amaçlandığını ve bu nedenle genellikle belirli pratiklere katılım yoluyla daha ziyade anonim olarak üretildiğini varsayabileceğimiz doğrudur. Ancak bu, Lukács'ın yine de varsaydığı gibi, her iki durumda da şeyleştirici bir tutuma yönelik eğilimi teşvik edenin aynı pratikler olduğu anlamına gelmez. O halde, bir öz-şeyleşme tutumu üretme özelliğine sahip olan toplumsal pratikler nasıl meydana gelebilir? Bu soruyu yanıtlamak kolay değildir, ancak en azından bir yanıtın bulunabileceği yönü önererek sonuca varacağım.

Göstermeye çalıştığım gibi, bireysel öz-ilişki de belirli bir tür önceden tanıma gerektirir çünkü arzularımızı ve niyetlerimizi ifade edilmeye ihtiyaç duyan kendi benliğimizin bir parçası olarak anlamamızı talep eder. Öte yandan, öz-şeyleşme eğilimi, benim görüşüme göre, zihnî duyularımızı yalnızca gözlemlenecek ya da üretilecek nesneler olarak algılayarak bu öncül öz-olumlamayı (yeniden) unutmaya başladığımızda ortaya çıkar. Böylece niçin bu tür öz-şeyleştirici tutumların nedenlerini, en geniş anlamda öznelararası kendilerini sunmalarıyla ilgili olan sosyal pratiklerde aradığımız kendini gösterir. Tüm sosyal eylemlerin her zaman kişinin kendi arzu ve niyetlerine atıfta bulunmayı gerektirdiğini söylememiz gerekse de, işlevsel olarak benliğin sunumuna göre uyarlanmış kurumsallaşmış uygulama alanlarını tanımlamak mümkündür. İş görüşmeleri, belirli hizmetler veya organize randevu ajansları bu durumun sadece en belirgin örnekleridir. Bireylerin kendilerini kamusal anlamda sunmalarını gerektiren bu tür kurumların karakteri büyük ölçüde değişebilir. Buna karşılık gelen yelpaze, her şeye rağmen deneysel öz-keşif için alan bırakan kurumlardan, ilgili kişiyi yalnızca belirli niyetleri taklit etmeye teşvik eden kurumsal düzenlemelere kadar uzanabilir. Benim varsayımım,

öznel en son söz ettiğim karaktere sahip benlik sunumu kurumlarına ne kadar çok dahil olurlarsa, şahsi öz-şeyleşme eğiliminin de o kadar artacağıdır. Bireyleri gizliden gizliye belirli duyumları taklit etmeye ya da kesin olarak sabitlemeye zorlayan tüm kurumsal olanaklar, öz-şeyleştirici tutumlar oluşturmaya hazır olmayı teşvik eder

Günümüzde bu yönde gelişen kurumsallaşmış uygulamalara örnek olarak iş görüşmeleri ve internet tabanlı partner aramaları verilebilir. Çalışma sosyolojisine göre, daha önceki dönemlerde iş görüşmeleri çoğunlukla başvuru sahibinin belirli bir iş için uygunluğunu yazılı belgeler veya talep edilen becerilere yönelik kanıtlar temelinde kontrol etme işlevine sahipken, artık genellikle tamamen farklı bir karaktere bürünmüştür. İş görüşmeleri her geçen gün daha fazla satış görüşmelerine benziyor çünkü başvuru sahibinin halihazırda sahip olduğu nitelikler hakkında bilgi vermek yerine gelecekteki iş ilişkisini mümkün olduğunca ikna edici ve etkili bir şekilde sahnelemesini gerektirmektedirler.⁹ Dikkatin geçmişten geleceğe kayması, büyük olasılıkla öznelere, kendi işleriyle ilgili tutum ve hislerini gelecekte “nesneler” gibi üretmek zorunda kalacakları bir şey olarak algılamayı öğrendikleri bir bakış açısı dayatır. Ayrıca bir özne ne kadar sık bu tür sahneleme dayatmalarına maruz kalırsa, tüm arzu ve niyetlerini keyfi olarak manipüle edilebilir şeylerin modeline göre deneyimleme eğilimi geliştirme olasılığı da o kadar artar. Buna karşılık, internetin bir partner bulma aracı olarak kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamalar, kişinin kendi duygularının sadece pasif bir şekilde gözlemlendiği ve kaydedildiği öteki öz-şeyleşme istikametine işaret etmektedir. Burada, standartlaştırılmış temas kurma türü, ilgili kullanıcıları önce bu amaçla sağlanan ölçekli kategorilere özelliklerini girmeye zorlarken, yeterince

⁹ Bu gelişmelere ilişkin referansları, Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde (Frankfurt) iş görüşmesinin yapısal değişimi üzerine DFG [Deutsche Forschungsgemeinschaft, Alman Araştırma Vakfı] tarafından finanse edilen bir proje yürüten Stephan Voswinkel'e borçluyum.

örtüşen özellikleri belirledikten sonra, elektronik olarak seçilmiş çiftler olarak birbirlerine karşı duygularını hızlı zaman aralıklarında e-posta mesajlarıyla bildirmeye teşvik edilirler. Bu yolun, kişinin kendi arzu ve niyetlerinin artık kişisel karşılaşmalar ışığında ifade edilmek zorunda olmadığı, aksine hızlandırılmış bilgi işlemeye uygun olarak yalnızca yayılmak ve olduğu gibi pazarlanmak zorunda olduğu bir öz-ilişki biçimini nasıl teşvik ettiğini hayal etmek için çok fazla hayal gücü gerekmez.¹⁰

Elbette bu örnekler kâhinlikle karıştırılmamalıdır; en nihayetinde bunlar daha ziyade toplumsal pratiklerin şeyeleştirici tutumların oluşumunu teşvik edebileceği yolları göstermeye hizmet etmektedir. Bunlar hiçbir şekilde bu tür şeyeleşme süreçlerinin fiili oluşumunu açıklamamıza izin verecek ampirik tahminler değildir; bu tür spekülasyonların aydınlatabildiği olgusal bir gelişme değil, olası değişikliklerin mantığıdır. Ancak belki de sonda sunulan bu düşüncelerin kendilerine özgü vaziyetten buradaki girişiminin tüm niyetiyle doğrudan alakalı bir sonuç çıkarılabilir. Son otuz yılda, toplumsal eleştiri esasen kendisini toplumların normatif düzenini belirli adalet ilkelerini karşılayıp karşılamadıklarıyla ölçmekle sınırlamıştır. Bu tür standartların temellendirilmesindeki tüm başarılarla rağmen, altta yatan unsurların farklılaştırılmasına rağmen, toplumların genel olarak geçerli adalet ilkelerinin ihlalinin farklı bir anlamda normatif olarak da başarısız olabileceği gerçeği gözden kaçırılmıştır. Muhtemelen en iyi şekilde hâlâ “sosyal patolojiler” terimiyle tanımlanabilecek bu tür kusurlar için,¹¹ şu anda toplumsal eleştiride sadece teorik bir ilgi eksikliği değil, aynı zamanda yarı makul kriterlerin eksikliği de söz konusudur. Bu sınırlama, demokratik toplumların

¹⁰ Bknz. Elizabeth Jagger, “Marketing the Self, buying an othe: Dating in a post modern consumer society”, *Sociology. Journal of the British Sociological Association*, 32, 4, 1998, ss. 795-814.

¹¹ Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen”, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, 2000, ss. 11-69.

kendi sosyal ve siyasi düzenlerini öncelikle adalet standartlarına atıfta bulunarak gözden geçirdikleri gerçeğine atıfta bulunarak haklı gösterilemez. Çünkü demokratik kamusal alandaki müzakere, belirli toplumsal gelişmelerin tüm adalet mülâhazalarının ötesinde genel olarak arzu edilir sayılıp sayılamayacağı sorusuyla karşı karşıya bırakan meseleler ve zorluklarla da tekrar tekrar karşılaşır. Genellikle “etik” olarak adlandırılan bu tür soruları yanıtlarken, felsefi olarak esinlenmiş bir toplumsal eleştiri elbette kendisi için mukaddes yorum egemenliği iddiasında bulunamaz. Ancak sosyal-ontolojik olarak desteklenmiş referanslarla dışarıdan gelebilecek olası değişimlerin mantığına katkıda bulunarak kamusal alandaki söyleme iyi argümanlar sağlayabilir ve onu bu şekilde teşvik edebilir. Lukács’ın şeyleşme kavramını tanıma teorisi açısından yeniden formüle etme girişimim böyle bir göreve çok şey borçludur. Lukács’ın seksen yıl önce yetersiz araçlarla ve abartılı bir genellemeyle öngördüğü toplumlarımızdaki bu gelişme böyle bir kaygı olmaksızın yazılamazdı.

DİZİN

A

Adorno, Theodor 14, 46, 47, 48, 61, 66, 67, 69, 70
aktör 33, 43, 82
alâkadarlık 32, 35, 41
alt gözlemleyen perspektif 34
Anderson, Elisabeth 16
Aristoteles 29, 71, 80

B

Bieri, Peter 71, 80
bilineni unutmama 62
bilişsel sosyal etkileşim modeli 52
bireysel faydanın maksimizasyon 86
birlikte deneyimleme 25
Brodkey, Harold 15

C

Cavell, Stanley 29, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 64
çalışma sosyolojisi 90

D

dahil olma 47, 50, 54
dalgınlıkla düşünmek 22
Davidson, Donald 43
demokrasi ve adalet eksiklikleri 14
demokratik kamusal alanda 92
deneyimlerin ve inançların fahişeliği 15
desembolizasyon 76
Dewey, John 28, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 47, 48, 49, 52, 54, 57, 60, 65, 72
dışavurumculuk 76
diyalektik 31
doğanın araçsal ele alınışı 65
dokuz ay devrimi 43
Dornes, Martin 46
dünya kurucu faaliyet 28

E

ekonomik mübadele süreçleri 26
el altındalık 40
etik 15, 16, 17, 24, 36, 41, 42, 44, 46, 47, 53, 55, 62, 66, 71, 77, 80, 87, 92
etik 71

F

fail 22, 43, 50
faillik 43
Finkelstein, David 72
Frankfurt Okulu 11, 14, 77, 78
Freud, Sigmund 43, 78

G

gelişim psikolojisi 42, 43, 47, 48, 52, 55, 57
Geschichte und Klassenbewusstsein 13
gözlemci 22, 23, 24, 27, 35, 56, 59

H

Habermas, Jürgen 59
Heidegger, Martin 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 65, 70, 72, 77
Hobson, Peter 44, 45, 46, 64
Holokost 14
Houllebecq, Michel 15

İ

iç göz 73
ideolojik pathos 37
ikinci doğa 21, 22, 23, 24, 28, 32, 33
İkinci Dünya Savaşı 14
iktisadileşme 14
iletişimsel eylem teorisi 59

iletişimsel tutum 35, 42, 43, 44, 45,
46, 50, 53, 59, 82
insanın gündelik icrası 30
inşacılık 74, 75, 76, 78, 79
internet 90
işlevselcilik 21, 59

J

James, Willam 69
Jelinek, Elfriede 15

K

kadınlar 88
kapitalist: ~ ekonomi sisteminin
şeyleştirici etkileri 29; ~ meta
trafiğini 85; ~ duygulanım modeli 52
kategorizasyon hatası 19, 24, 55
katılımcı perspektif 34, 35, 57
kaygı 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 53, 54,
57, 60, 65, 77, 78, 92
kayıtsızlık 22, 46, 53
kendi-kendiyle-ilişki 78
kendimize mâl etme 71
kendiyle-arkadaşlık 71
kişiliksizleşme 82, 83, 84, 86

L

libidinal kateksis 66
Lukács, Georg 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 39, 42, 47, 48, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66,
68, 69, 70, 72, 78, 79, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 89, 92

M

Marx, Karl 13, 19, 20, 84
Mead, G. H. 42, 43, 44, 45
Meta 16, 81; ~ fetişizmi 20
mevcudiyet 33, 39, 40, 59
Minima Moralia 46, 69
mizac 69
modernite 58

N

Negativen Dialektik 46

nesne 15, 16, 20, 21, 22, 23, 25, 26,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48,
49, 50, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73,
74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 89,
90; ~leştirici tutum 58, 59; ~nin
libidinal olarak ele geçirilmesi 47
Nietzsche, Friedrich 74
Nikomakhos'a Etik 71
nörofizyolojik bakış açısı 17
nöronlar 17
Nussbaum, Martha 16, 24, 82

O

oluşturmacılık 74
ontogenez 48
organik birlik 25
otizm 44, 45, 46, 61
oyun 45, 63, 80, 88

Ö

özen 54
öz-ilişki 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77,
78, 79, 80, 89, 91
özne 13, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 45, 47, 50, 51, 52, 53,
54, 56, 62, 66, 67, 69, 70, 71, 72,
74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 87,
89, 90
öznelararası ~ tanıyış 66; ~ tutum
26, 35
öznelararasılık 45
özne/nesne ikiliği 29, 30, 33, 34,
35, 37
öz-şeyleşme 69, 74, 78, 79, 83, 85,
89, 90

P

patolojikleşme 60
Philosophie des Geldes 82
Piaget, Jean 42
pistemik kesinlik ideali 50
piyasa 62, 82, 84
praksis 19, 24, 25, 26, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35
proletarya 14, 31, ~nın bilinçlenmesi 31

- S
 Sartre, Jean-Paul 50, 51, 52, 88
 Scheuermann 15
 Sellars, Winfried 41
 sempati 11, 51, 52, 53, 55, 56, 57,
 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 85
 Simmel 13, 82, 83
 somut öteki ile duygusal özdeşleşme
 55
 sosyal patolojiler 91
 sömürgeleştirme 84
- Ş
 şeyleş(tir)me 13, 14, 15, 16, 17, 18,
 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 31, 32, 33, 36, 37, 42, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64,
 67, 68, 69, 70, 71, 74, 78, 79, 80,
 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90,
 91, 92; ~nin toplumsal etiolojisi
 85; ~nin toplumsal totalizasyonu
 58; ~ ve nesneleştirme denklemi 58
 Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci 14
 şeyleştirici 17, 20, 23, 24, 25, 26,
 28, 29, 31, 32, 33, 59, 64, 68, 70,
 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91; ~
 toplumsal ilişkiler 32
- T
 tanı(n)ma: 11, 36, 37, 38, 40, 42,
 47, 60, 63, 64, 65, 68, 77, 80,
 81; ~nın unutulması 60, 61, 63,
 69, 79, 81, 82, 83, 85; ~nın biliş
 üzerindeki ontogenetik
 tarih felsefesi 31
 Tarih ve Sınıf Bilinci 37, 57
 tinin kendiliğinden faaliyeti 25
 Tomasello, Michael 44, 45, 46, 64
 toplumsal ilişkilerin kişiliksizleşmesi
 83
- U
 unutma 60, 61, 62, 63, 80, 81, 82,
 85, 89
- V
 Varlık ve Zaman 29, 30, 57
 varoluşsal yakınlık 35
 vicdan 53
- W
 Weber, Max 13, 21, 58
 Weimar Cumhuriyeti 13, 14
 Winnicott, Donald W. 70, 80
 Wittgenstein, Ludwig 50, 51
- Y
 Yahudiler 88
 Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler
 88
 yönelimli tutum 35

Uzmanlaşmanın, karmaşıklaşmanın ve olayların akış hızının arttığı, dikkatin azaldığı, hafızanın zayıfladığı çağdaş dünyanın keşmekeşinde toplum ile bireyi ilişkilerden örölü, birbirini besleyen canlı bir ağ olarak görmek gün geçtikçe güçleşiyor. Bugün kendimizi ve birbirimizi hazır kalıplara dökerek "şey"leştiriyor, sayılarla ifade edilebilen ruhsuz bir denklemin tarafları olarak tanımaya ve tanıtmaya çalışıyoruz. Modern Batı kültürünün ve sosyal bilimlerin başına bela olan özne/nesne ya da yapı/fail ikiliklerinin bize mirası olan bu bakış, bireyinden grubuna, azınlığından çoğunluğuna, toplumda ve toplum aracılığıyla tanınmayı bugün yüzlerin, kaygıların, ilgilerin ve olanakların silindiği, metaların ve niceliklerin tek gerçeklik olarak baskın çıktığı yavan bir portreye mahkûm ediyor.

Bu kitapta, çağdaş düşünceye damgasını vurmuş felsefeci ve sosyal bilimci Axel Honneth, modern deneyimi karakterize eden şeyleşme olgusunun koşullarını, sınırlarını, toplumsal kaynaklarını ve insanı insan yapagelmiş tanı(n)ma çabasının çağdaş dünyadaki patolojisini irdeliyor. Felsefeci düşünen bir sosyal bilimcinin ve sosyal bilimci donanımına sahip bir felsefecinin bakışıyla Lukács, Heidegger, Piaget, Dewey gibi isimlerle hesaplaşarak, şeyleştirmeden tanınmanın ve şeyleşmeden tanınmanın olanaklı olup olmadığını soruyor.



FOL

ŞEYLEŞME

KİTAP NO / 287

BASKI / 1



/folkkitap



/folkkitap



/folkkitap

ISBN 978-625-8242-85-0



9 786258 242850