

**KOZMOPOLİTANİZMİN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE AZINLIK
HAKLARI BAĞLAMINDA ELEŞTİREL BİR İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CANSU BİNBOĞA

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**MERSİN
AĞUSTOS - 2019**

**KOZMOPOLİTANİZMİN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE AZINLIK
HAKLARI BAĞLAMINDA ELEŞTİREL BİR İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CANSU BİNBOĞA

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

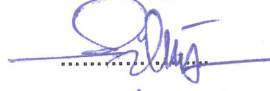
**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Eray YAĞANAK**

**MERSİN
AĞUSTOS – 2019**

ONAY

Cansu BİNBOĞA tarafından Dr. Öğr. Üyesi Eray YAĞANAK danışmanlığında hazırlanan "Kozmopolitanizmin Çokkültürlülük ve Azınlık Hakları Bağlamında Eleştirel Bir İncelemesi" başlıklı çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Dr. Öğr. Üyesi Eray YAĞANAK	
Üye	Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN	
Üye	Doç. Dr. Sadık Erol ER	

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 23.08.2019 tarih ve 2019/69 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Yusuf Gurban Topçu
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi beyan ederim.

ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

21 Ağustos 2019 / 21 August 2019

İmza / Signature

Cansu BİNBOĞA

ÖZET

Doğası gereği varlığını sürdürme ereği güden insan, aynı zamanda, daha iyi yaşama olanağına sahip olmak isteyen kültürel ve toplumsal bir varlıktır. Bu nedenle, o bu ereğini sürdürebilmek için adil, istikrarlı ve düzenli bir toplum içinde yaşamak ister. Toplumsal yaşamı insanın bu ereğine uygun olarak düzenleme çabası içinde olan ideolojiler insan doğasına en uygun yaşama biçimlerini kendi epistemolojik ve ontolojik dayanak noktalarından hareketle inşa etmeye çalışmışlardır. Örneğin liberalizm, evrensel ve monist bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte daha tekil bir dünya yaratma isteğinde olmuştur. Ahlak, kültür ve adalet anlayışı konusunda evrensel bir dünya düzeni talep eden liberalizm, çokkültürlü bir dünya düzeni içerisinde var olan sorunları gidermeye çalışsa da bu amacını gerçekleştirememiştir. Özellikle farklı kimlikler ve kültür konusunu dışarıda bırakan liberalizm, liberal değer ve kabullerle örtüşen bir dünya inşa etmek istemiştir. Liberalizmi eleştiren ve ona rakip olarak ortaya çıkan komüniteryanizm ve kozmopolitanizm, çokkültürlülük bağlamında, kimlik ve kültür, azınlık hakları, tanınma siyaseti gibi kavramlara vurgu yaparak liberalizmi aşmaya ve onun yetersizliklerini göstermeye çalışmıştır. İnsanın daha iyi yaşama kapasitesine sahip olması adına ortaya konan bu düşüncelerin her biri kendi içerisinde sorunlu olan yanlara sahiptir. Bu çalışma adil ve istikrarlı bir yaşamın olanağını liberalizm, komüniteryanizm ve kozmopolitanizm çerçevesinde irdelemiş, her birinin ahlak, adalet ve kültür anlayışına odaklanmış ve bir çözüm önerisi üretme girişiminde bulunmuştur.

Anahtar kelimeler: Kozmopolitanizm, Çokkültürlülük, Azınlık Hakları, Kültür, Kimlik.

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Eray YAĞANAK, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

In addition to natural intent of survival, humans are cultural and social beings that strive for an opportunity of a better way of living. Thus, to fulfill this goal, humans want to live in a fair, stable and orderly society. The ideologies that try to regulate the social life in accordance with this purpose have tried to build the way of living most suitable for human nature in accordance with their own epistemological and ontological bases. For example, liberalism has a universal and monist approach and it has sought to create a more singular world. Demanding a universal world order in terms of morality, culture and justice, liberalism has tried to overcome the problems that exist within a multicultural world order, but has not achieved this goal. In particular, excluding the issue of different identities and culture, liberalism wanted to build a world overlapping with liberal values and assumptions. Communitarianism and cosmopolitanism, which criticized it and emerged as its counterparts, tried to overcome liberalism and expose its inadequacies in the context of multiculturalism by emphasizing concepts such as identity and culture, minority rights, and politics of recognition. Each of these ideologies that were put forward in order for us to have a better living capacity has its own problematic sides. This study examines the possibility of a fair and stable life within the framework of liberalism, communitarianism and cosmopolitanism, focusing on the understanding of morality, justice and culture of each, and attempts to produce a solution.

Keywords: Cosmopolitanism, Multiculturalism, Minority Rights, Culture, Identity.

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Eray Yağanak, Department of Philosophy, The University of Mersin, Mersin.

TEŞEKKÜR

Çalışmamda desteğini esirgemeyen değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Eray Yağanak'a teşekkürlerimi sunarım.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. LİBERALİZMİN KÖKENLERİ VE TEMEL ARGÜMANLARI	7
2.1. Ana Temalarıyla Liberalizme Bir Bakış	8
2.2. Liberalizmde İnsan Doğası ve Birey	15
2.3. Liberalizmde Haklar Siyaseti ve Eşit Haysiyet Politikasının Tarihsel Kökenleri	26
2.4. Kant'ın Dünya Yurttaşlığı ve Ebedi Barış Düşüncesi	38
2.5. Kozmopolitan Liberallerin Çokkültürlülüğe Bakışı	49
3. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK	63
3.1. Çokkültürlülüğün Anlamı ve Gelişimi	64
3.2. Çokkültürlülük; İnsan Doğası ve Birey	73
3.3. Çokkültürlü Toplumda Hak Taleplerine Bir Bakış	83
3.4. Çokkültürlü Toplumun Politik Yapısı	92
4. KOZMOPOLİTANİZM VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK	106
4.1. Küresel Çağ'ın Etkileri	107
4.2. Ötekini Anlamak	114
5. SONUÇ	127
KAYNAKLAR	131
ÖZGEÇMİŞ	134

1. GİRİŞ

İnsan, duygu ve akıl sahibi bir varlıktır. Duygu sahibi bir varlık oluşu onun, eğilimleri, güdüler, arzuları olan bir varlık oluşuna, akıl sahibi varlık oluşu ise onun, hesap edebilen, doğruyu yanlış ayırt etme yetisine sahip olan ve rasyonel yetilerine bağlı olarak kendini kontrol edebilen bir varlık oluşuna işaret etmektedir. İnsanın içgüdülerinin, isteklerinin ve tutkularının, bir başka deyişle, toplumsallık dışı olarak gösterilen niteliklerinin onun türdeşleriyle bir arada yaşayabilmesinin önündeki engellerin başında geldiği söylenebilir. İnsan, muhafazakarların iddia ettiği gibi, günahkâr, yağmalamaya eğilimli bir varlıksa bu uzun süre yan yana yaşamayı engelleyebilecek bir durumdur. Nitekim, toplum sözleşmesi tasavvurlarına baktığımızda insanın toplum dışı niteliklerinden doğabilecek sorunlar hukuk düzeni altına girmeyi gerektirmiştir. Bu bağlamda, ideolojiler açısından bakacak olursak, her ideoloji insanın nasıl bir doğaya sahip olduğuna ilişkin görüşler ortaya koyarak farklı dünyalar inşa etmekte ve insanın varlığını en iyi şekilde nasıl sürdürebileceğine ilişkin farklı kavramsal çerçeveye sahip olmaktadır. Liberalizm, insanı akıl sahibi, atomik ve izole bir varlık olarak ele almakta evrensel insan doğası anlayışına tutunarak kültürün etkisini görememektedir. Çokkültürlülük özellikle komüniteryanizm ise insanın toplumla ilişkisini kesmeden kültür ve toplum tarafından biçimlendirilen bir insan doğası anlayışına vurgu yaparak aidiyet, kimlik, sadakat gibi kavramları ön plana çıkarmaktadır.

İdeolojilerin ya da alternatif teorilerin bireye bakışı onların ahlaki, politik ve kültürel tavırlarının ne yönde olduğunu gösteren bir ipucu olarak görülebilir. Aynı zamanda insan doğasına ya da bireye bakışları kendi içlerinde yaşadıkları çelişkileri, çıkmazları da görebilmek açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda, bu çalışma, başta kozmopolitanizmin eleştirisini yapabilmek ardından çokkültürlülüğün de sorunlarını ortaya koyabilmek açısından onların, bireye ve insan doğasına bakışlarını temel nokta olarak ele almıştır. Örneğin liberalizm bir yandan bireylerin eşsiz ve benzersiz, kendine has ve özel olduğunu vurgularken diğer yandan kültür üstü insan anlayışına tutunmaktadır. Liberalizmin kendi içinde yaşadığı bu çelişki “dünya devleti”nin yaratılabilir olup olmadığı, insanların tekil bir ahlaki cemaat oluşturup oluşturamayacakları, farklılıklara ne ölçüde hoşgörü gösterilebileceği, etkileşim ve diyalogun nasıl yaratılacağı gibi pek çok konuyu irdeleme imkânı vermektedir. Aynı şekilde, çokkültürlülüğün de kendi içinde yaşadığı ve doğurabileceği sorunlar göz önünde bulundurularak, çokkültürlü bir bakış açısının nasıl edinilebileceğine dair bir çözüm önerisi üretme girişiminde bulunulmuştur.

Kısaca, bu çalışma, liberalizmin düşünsel köklerini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz kozmopolitanizmin sunduğu dünya ile çokkültürlülüğün özellikle de komüniteryanizmin sunduğu dünyayı karşılaştırarak her birinin güçlü ve zayıf yanlarını betimleyerek bir karşılaştırma yapacak ve kozmopolitanizmin bir mit olduğunu göstererek, çokkültürlü dünya

gerçeğinden hareketle, bir çözüm önerisi üretmeyi amaçlayacaktır. Bu amaç doğrultusunda, liberalizmin, liberal çokkültürlülüğün ve komüniteryanizmin hem kendi içlerindeki hem de birbirleriyle olan gerilimlere yer verilecek, aralarındaki ayrım noktaları gösterilerek her birinin ahlaki, kültürel ve politik bakış açıları sunulacaktır.

Kozmopolitanizm, dünya devletine duyulan inanç olmakla birlikte, liberal değerler ve kabuller üzerinde yükselmektedir. Liberalizmin özüne evrensel insan doğasını yerleştirmesi ve bu doğanın kültürden etkilenmediğini vurgulaması kültürel, ahlaki ve politik anlamda tekil bir dünya yaratma arzusunda olduğunun bir göstergesi olabilir. Çünkü liberalizmde insanın asli ve değişmez niteliklerinin temele yerleştirilmesi insanın, kültürel bir varlık olduğu gerçeğini atlamasına, onun hayatına anlam katan kültür, kimlik, etnisite gibi kavramları dışarıda bırakmasına neden olmaktadır. Bu durum, farklılıkların yorumlanması ve kültürler arasında yaratılabilecek olan etkileşim ve diyaloga zarar verebilmektedir. İnsanın kültürel bir varlık olduğu ve kültür tarafından biçimlenebilen doğaya sahip olduğu görülemediğinde bu, insanları tek bir bakış açısına hapsedebilmekte ve farklılıkların yorumlanmasını engelleyebilmektedir. Çokkültürlülüğün özellikle komüniteryanizmin insanı kültür ve toplum tarafından biçimlendirilen bir doğaya sahip olduğunu iddia etmesi de sorunludur. Bu durum insanı kültürü içerisine hapsedebilir, seçme özgürlüğünü elinden alabilir, milliyetçilikleri tetikleyebilir, insanları bir arada tutan bağı ortadan kaldırabilir. Etnik ve kültürel kimlik vurgusu en az tekil kimlik vurgusu kadar zarar verici olabilir. Liberalizmin seçim yapabilen, eşit ve özgür fakat, atomik ve izole bireyi karşısında komüniteryanizmin, kültür ve toplum tarafından şekillenen bireyi bu çalışmada temele yerleştirilmiştir. Bu temel doğrultusunda hem liberalizmin hem de çokkültürlülüğün ahlaki, politik ve kültürel tavırları ortaya çıkarılarak her iki tarafında olumlu ve olumsuz yanları betimlenmeye çalışılmıştır. Liberalizmin de komüniteryanizmin de tek başlarına insan için ideal bir yaşam sunmadıkları iddia edilerek çokkültürlü dünya gerçeğinden hareketle, öncelikle, buna uygun bir bakış açısı geliştirmek gerektiği vurgulanmıştır. Bu bakış açısının da ancak uygun bir eğitimle yaratılabilir olduğuna değinilmiştir.

Bu çalışmanın birinci ana bölümünde liberalizm, ana temaları bağlamında ele alınıp tanıtılacak ve kozmopolitanizm ile arasındaki ilişki gösterilerek bu ideolojinin insan doğasını, adaleti, kültürü nasıl ele aldığı gösterilecektir. Bu anlamda bu çalışmanın sınırı, hem liberalizmin hem de çokkültürlülüğün ahlaki, politik ve kültürel bakış açılarının gösterildiği bir alanı kapsayacaktır. Kozmopolitanizmin büyük ölçüde liberal değerler ve kabuller üzerine kurulu bir inanç olması öncelikle liberal ideolojinin ahlaki, kültürel ve politik boyutuyla irdelenmesini gerektirmektedir. Liberalizmin eşitlik, özgürlük, birey, akıl, hoşgörü gibi ana temalarıyla kısaca tanıtılmasının ardından onun, insan doğasına bakışına yer verilecek, evrensel bir insan doğasına tutunan tavrının bu ideolojinin ahlaki, politik ve kültürel bakış açısını belirlemede ne kadar etkili olduğu gösterilecektir. Liberalizmin insanı bencil, hesap edebilen,

kendi çıkarı peşinde koşan bir varlık olarak konumlandırmasının yanında makul ve fedakâr bir varlık olduğuna değinmesi ahlaki kozmopolitanizme duyulan inancın temelini göstermek adına önemli bir noktadır. Çünkü ahlaki kozmopolitanizm, insanların dil, din, ırk, etnisite, sınıf v.b. ayrımlar yapmaksızın herkesin bir ötekine karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevi merkezine yerleştirmektedir. Her bireyin bir ötekini insanlık ailesinin bir üyesi olarak görmesi ve ödevini yerine getirmesi ancak insan, fedakâr ya da makul bir insan olarak konumlandırıldığında ortaya çıkacak olan bir inançtır. Böylesi bir tekil ahlaki cemaat oluşturduğumuz fikri, ahlaki kozmopolitanizmin olasılığını tartışmaya fırsat vermekte ve önündeki engellerin gösterilmesi ise bu çalışmaya içerik kazandırmaktadır. Bu çalışma, ahlaki kozmopolitanizmin önündeki engeller olarak etnik temelli ulusalcılığı, modern dönemin sıkıntılarından biri olan bireyciliği ve faydacılığın insanı kendi çıkarı peşinde koşan varlık olarak konumlandırmasını göstermiştir. Kişi-kişi ilişkisinde duygudaşlığın geliştirilebilir olduğu ancak bunun evrensel düzeyde yaratılamayacağı iddia edilecektir.

Liberalizm, bütün insanları aynı haklarla donatan bir başka deyişle, biçimsel eşitlik anlayışını temele yerleştiren ve insan hakları bağlamında küresel adalet anlayışına tutunan bir ideolojidir. Liberalizmin ahlaka bakışı kadar adalet ve eşitlik anlayışını da ortaya koyabilmek adına liberalizmin, evrensel insan haklarına yapmış olduğu vurgunun azınlık haklarına olanak sağlayıp sağlamadığı da tartışılacak ve böylesi bir anlayışın çokkültürlü dünyanın sorunlarına çözüm üretmede yetersiz olduğuna değinilecektir. Aynı zamanda liberalizmin, küresel adalet anlayışı, dünya devletine duyulan inanç, Kant'ın düşüncelerinden hareketle ele alınacak ve politik kozmopolitanizmin olasılığı tartışmaya açılacaktır. Kant'ın yeryüzünün ortak mülkiyet olduğuna dair söyleminden hareketle bu durumun yaşanan somut bir gerçeklik olmadığına değinilecektir. Çünkü toprak parçaları bir kez çevrildiğinde benimki ile seninki arasında ayrımları ortaya çıkaracak ve bu durum sınırların korunmasını beraberinde getirerek dünya yurttaşlığı fikrinin yaratılabilir olmadığını iddia etmeyi olanaklı kılacaktır. Aynı zamanda politik anlamda kozmopolitliğe ulaşmanın önündeki diğer engellere de değinilmiştir. Etnik temelli ulusalcılık, mülteci ve sığınmacıların statülerindeki belirsizlikler ve insan haklarının kapsamının genişletilememesi, devlet çıkarlarına kurban edilmesi gibi durumların politik kozmopolitanizmin yaratılabilir olmasını engelleyen durumlar içerisinde olduğu vurgulanmıştır. Bu çalışmada, liberalizmin çokkültürlülüğe bakışına da yer verilerek Locke, Rawls ve Mill gibi liberallerin çeşitliliğe ve farklılığa verdikleri tepkilerden hareketle liberallerde hoşgörünün sınırı olduğu gösterilecektir. Liberalizmin kendi ilke ve kabullerini varılması gereken son nokta olarak göstermesi ve kendini modernlikle ilişkilendiren tavrının etnisite, görecilik, aidiyet gibi durumları dışarıda bırakarak farklılıklara yaklaşan tavrının asimilasyoncu bir karakterde olduğu da vurgulanacaktır.

Liberalizmin değer ve kabullerini eleştirebilmek, alternatif bir teoriyi irdeleyebilmek ve bir çözüm önerisi geliştirebilmek açısından çokkültürlülük, bu çalışmanın ele alacağı diğer bir perspektif olacaktır. Bu çalışmanın ikinci ana bölümü olan çokkültürlülük, liberalizmden farkını gösterebilmek açısından ana temaları bağlamında ele alınacak, anlamı ve gelişiminden söz edilecek, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm açısından da çalışmanın temel problemi ele alınarak soruna derinlik kazandırılacaktır. Çokkültürlülük, tanınma siyaseti, kültür ve kimlik, azınlık hakları, çeşitlilik temalarına sahip olmakla liberalizmden ayrılan bir yana sahiptir. Bir ideoloji olarak adlandırılmaktan çok teorik bir duruş, siyasal bir pratik ya da bakış açısı olarak ele alınmaktadır. Liberalizmin ortaya koymuş olduğu kültür üstü insan, biçimsel eşitlik tavrına karşıt olarak tanınma siyasetini temele yerleştirmekte ve insanı kültürel bir varlık olarak ele almaktadır. Özellikle komüniteryanizmin insanı kültür ve toplum tarafından biçimlendirilen bir varlık olarak ele alması çokkültürlülük perspektifine bambaşka bir boyut kazandırmaktadır. Böylesi bir kültür ve kimlik vurgusu, haklar siyaseti ya da biçimsel eşitlik anlayışına tepki biçimi olarak azınlık haklarının savunulmasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda bu bölüm, liberalizmin temel dayanak noktalarını da ele alarak çokkültürlülüğün özellikle komüniteryanizmin insan doğası, adalet ve eşitlik anlayışı, kültüre bakışına yer verecek ve iki farklı teorik duruşu kıyaslayacak, hangisinin daha tercih edilebilir olduğundan söz edecek ve bir çözüm önerisi ortaya koymaya çalışacaktır.

Liberalizmin düşünsel köklerinin yaratmış olduğu dünya devleti ya da dünya vatandaşlığı inancı, ahlaki düzeyde tekil bir ahlaki topluluk oluşturduğumuz düşüncesi özellikle çokkültürlülük gelişme gösterdikçe eleştirilmekte hatta komüniteryanizm tarafından liberalizmin çizdiği dünya kültürel emperyalizm biçimi olarak görülmektedir. Bu anlamda 1980 ve 1990'lı yıllara damgasını vuran liberalizm ve komüniteryanizm çekişmesi bu çalışmada ahlaki, kültürel ve politik boyutlarıyla tartışılacaktır. Liberalizmin tekil bir dünya yaratma arzusu içerisinde olması ve aidiyet, kültür, kimlik konularını dışarıda bırakan tavrı, kültürü insanın yaşamına anlam katan bir değer olarak görememesi, insanı yükümsüz ben olarak konumlandırması ve azınlık haklarını ayrımcılık yaratacağı nedeniyle reddetmesi liberal ideolojinin en önemli eksikliklerindendir. Komüniteryanizm ise insana kültürel ve toplumsal bir arka plan kazandırır, grup üyeliği çerçevesinde güvenlik hissinin yarattığı rahatlığı sunar, fakat bu grup üyeliği ya da kimlik vurgusu bir baskı aracı olarak da kullanılabilir. Liberal çokkültürlülük ise liberalizmi aşmaya çalışır ve özellikle Kymlicka'nın düşünceleri bağlamında azınlık haklarının liberal bir teorisini yaratsa da tam anlamıyla çokkültürlü dünyanın soru ve sorunlarına cevap verememektedir. Bu nedenle bu çalışma, kozmopolitanizm eleştirisi yapmayı hedeflese de bir arada, adil ve istikrarlı bir yaşam için üretilen tüm fikirleri –liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizmi de- olumlu ve olumsuz özellikleri bağlamında ele alıp eleştirecektir.

Liberalizm, liberal çokkültürlülük, komüniteryanizmin bakış açıları ele alındığında her birinin kendi içlerinde gerilimleri, sorunları ve yetersizlikleri vardır. Bu çalışma her birinin güçlü ve zayıf yönlerini betimleyerek hangisinin daha tercih edilebilir yapıda olduğunu irdelenecek ve komüniteryanizmin insan doğası konusundaki yaklaşımının daha tercih edilebilir karakterde olduğunu iddia edecektir. Fakat komüniteryan insan doğası anlayışının tercih edilebilir olduğu söylene de komüniteryanizmin bir arada yaşama adına en uygun ve en doğru yaklaşımı sunan bir karakterde olmadığı da vurgulanacaktır. Önemli olanın çokkültürlü bir bakış açısı yaratabilmek olduğuna değinilecek ve bunun da çokkültürlülüğü özümsetecek bir eğitim ile gerçekleştirilebilir olduğu iddia edilecektir. Rastlantısallığın¹ vurgulandığı bir eğitim ile komüniteryanizmin doğurabileceği sorunların aşılabileceği vurgulanacaktır. Müphemliğin, heterojenliğin ve değişimin olduğu dünya düzeninde artık sabitliğin, merkez arama çabalarının, karşıtlıklar üzerinden düşünmenin anlamsız olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Komüniteryan insan doğasının tercih edilebilir olduğunu söylemek hem üzerinde durabileceğimiz bir temel sağlayacak hem de rastlantısallığın vurgulandığı bir eğitim ile harmanlandığında ortaya konan çözüm önerisi ile çelişki göstermeyecektir.

Bu çalışmanın üçüncü ana bölümü ise bu çalışmanın temel sorununu küreselleşmenin etkilerine değinerek ele alacak ve yine kozmopolitanizmin bir mit olduğunu göstermeye çalışacaktır. Ayrıca liberalizmin ve komüniteryanizmin ben-öteki ilişkisini nasıl ele aldıkları gösterilecek ve bu ikili ilişkiye yaklaşımları daha önceki bölümlerde ortaya konan ahlaki, politik ve kültürel yaklaşımlarının sağlamasını yapmaya imkân verecektir. Liberalizm ve komüniteryanizmin yanına bir de perspektifçilik eklenerek tüm bu yaklaşımların olumlu ve olumsuz yanlarına vurgu yapılacaktır. Amaç, çokkültürlü bir dünyada çokkültürlü bir bakış açısı yaratabilmenin etkileşim ve diyalog ile mümkün olduğunu gösterebilmektir. Bu etkileşim ve diyalogun yaratılabilmesinde, her biri farklı sorunlara sahip olsa da, özellikle tekil kimlik yaratma ısrarının bu etkileşimselliği kurabilmede büyük sıkıntılar doğurduğu ve içe kapanmaya sebep olabileceği iddia edilecektir.

Sonuç bölümünde ise liberalizm, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm tüm savları göz önünde bulundurulduğunda hiçbirinin insan için ideal ve yaşanılabilir bir dünya yaratamadığını aynı haklara sahipken ve aynı dünyayı paylaşıyorken bir arada yaşayabilmenin öncelikle zihinlerde yaratılabilecek bir değişimle mümkün olduğundan söz edilecektir. Böylesi bir değişimin rastlantısallığı vurgulayan bir eğitimle yaratılabilir olduğu iddia edilecektir. Bu anlamda, komüniteryanizmin insana bakışının yani toplum ve kültür tarafından

¹ Bu çalışmada sözü edilen rastlantısallığın çokkültürlü bir dünyada bu gerçekliğe uygun bir bakış açısını geliştirmede etkili olabileceği iddia edilecektir. Çünkü insanlar genellikle yaşamlarını belli değerler, inançlar, kurallar ile sürdürürler ve bunları rastlantısallığın tayin ettiği şeyler olarak görmezler: “(...) sayısız âlemler içinde kendisinin bel bağladığı âlemi salt bir rastlantının tayin etmiş olduğuna ve kendisini Londra’da bir Anglikan papazı yapan aynı etkenlerin pekâlâ onu Pekin’de bir Budist ya da Konfüçyüs rahibi de yapabilirliğine asla aldırış etmez” (Mill, 1859/2014:35).

şekillendirildiğimiz yönündeki düşüncesinin sabitlik yerine aslında özünde değişimi barındıran bir yaklaşım olduğu fikrinden hareket edilecektir. Fakat yine de ister komüniteryanizm ister liberalizm isterse liberal çokkültürlülük olsun her birinden doğabileceği iddia edilen sorunların çokkültürlü dünya gerçekliğine uygun bir eğitimle aşılabileceği iddia edilecektir.



2. LİBERALİZMİN KÖKENLERİ VE TEMEL ARGÜMANLARI

Bu bölümde ilk olarak liberalizmin adalete, bireye, insan doğasına, özgürlüğe ve çeşitliliğe bakışı ele alınacak, liberalizmin belli başlı ana temalarından hareketle bu ideolojinin hangi dayanaklara ya da kökenlere sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Liberalizmin, çokkültürlülükten ayrılan yanlarını ortaya koyabilmek ve yeri geldiğinde ikisini kıyaslayabilmek adına liberalizmin tanıtılması aynı zamanda bu ideolojinin katkılarının yanı sıra yetersizliklerini ya da hatalarını da göstermek gerekmektedir. Bu amaçtan yola çıkarak bu bölümde ve alt başlıklarında kozmopolitanizmin, büyük ölçüde liberal değerler ve kabuller üzerine kurulan bir inanç olduğu vurgulanacak ve kozmopolitanizm eleştirisi yapabilmek adına da ilk olarak liberalizmin belli başlı temalarına değinilecektir. Özellikle liberalizmin bir ideoloji olarak gerçekliğin içini hangi kavramsal örüntülerle doldurduğu gösterilmeye çalışılacak ve buradan hareketle, ilk olarak, nasıl bir insan doğası tasvirinde bulunduğu anlatılacaktır. Liberalizmin akıl sahibi, özgür ve makul bireye yani evrensel, değişmez asli bir doğaya sahip olduğumuz fikrine tutunması, özellikle ahlaki anlamda kozmopolitanizme duyulan inancın nereden geldiğini göstermek ve böyle bir kozmopolitliğin gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini tartışmaya olanak verecektir. Ardından diğer alt başlıkta liberalizmin haklara ve adalete bakışı sunulacak, biçimsel eşitlik fikrinden yola çıkılarak, evrensel insan hakları bağlamında evrensel bir adalet anlayışını benimsediğine değinilecek fakat, bu durumun özellikle renk körü bir tavra sahip olmasından dolayı azınlık haklarına olanak tanıyıp tanımadığı ve insan haklarının azınlık haklarını içerip içermediği sorgulanacaktır. Bu alt başlığı destekleyebilmek ve tartışabilmek adına diğer bir alt başlıkta Kant'ın fikirlerine değinilecek ve politik anlamda kozmopolitanizmin olasılığı tartışılacaktır. Özellikle Kant'ın misafirperverlik ve geçici ziyaret hakkını bir kozmopolit hak olarak sunması fakat, misafirliğin kalıcı olabilmesinin özel anlaşmalara bağlı olduğunu söylemesinden yola çıkarak ahlaki ve politik anlamda kozmopolitanizmin olasılığı sorgulanacak, böyle bir kozmopolitliğe ulaşılamadığı ve ulaşılabilmesinin de önünde pek çok engelin olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak da liberalizmin kültüre ve çeşitliliğe yaklaşımından hareketle bu ideolojinin, ahlak ile kültürü ayıran tavrı ve yaşanmaya değer olan iyi hayat anlayışlarından yalnızca birini telos olarak gördüğü ve bunun da kültürel anlamda genellikle liberalizmde hoşgörünün bir sınırı olduğu, iyi hayat anlayışları arasında hiyerarşi kurduğu ve bunun da asimilasyoncu bir eğilimi doğurduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Genel olarak alt başlıklarda liberalizmin evrenselliğe olan tutkusunun ahlaki, kültürel ve politik anlamdaki yansımalarının neler olduğuna değinilecektir. Evrensel bir insan doğası, adalet ve ahlak anlayışına sahip olduğunun gösterilmesi tezin problemiyle de doğrudan ilişkilidir. Başka bir deyişle, liberalizmin hangi epistemolojik ve ontolojik dayanaklara sahip olduğunu gösterebilmek adına onun, insan doğasına, adalet anlayışına, kültüre bakışına yer verilecektir.

Evrensel insan doğasının kültüre karşı duyarlı olup olmadığı, evrensel adalet anlayışının çokkültürlü dünyanın sorunları söz konusu olduğunda buna ne ölçüde cevap verebildiği, böylesi bir evrenselliğin derin çeşitlilikle nasıl bir arada olabileceği kısacası bütün insanlar aynı haklara sahipken bu hakların, nasıl kullanılacağı ve sınırının ne olacağı yani adaletin ve dengenin evrensellik ve yerellik arasındaki gerilimde nasıl yaratılabileceğini göstermek tezin hem amacını hem de problemini ortaya koymaktadır. Tezin temel problemi olan adalet kavramı, liberalizm ve çokkültürlülük çerçevesinden ele alınacaktır. Uyumun ve dengenin kendiliğinden yaratılamayacağı ve bir arada yaşayabilmek, iyi bir yaşam sürebilmek hatta varlığımızı sürdürebilme çabası ya da arzusu içinde olmamız bu tezin ele aldığı problemin de neden önemli olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan da liberalizmin temel argümanlarından hareketle kozmopolitanizmin olasılığı tartışılmakta ve böyle bir olasılığın (özellikle politik ve ahlaki açıdan) gerçekleştiğini ya da gerçekleşebileceğini düşündüğümüz takdirde çokkültürlülük ile nasıl bir uzlaşım yaratabileceği evrensellik ve yerellik çatışmasından hareketle tartışılacaktır.

2.1. Ana Temalarıyla Liberalizme Bir Bakış

Çokkültürlülük tartışmaları özellikle 1980 ve 1990'lı yıllar arasında liberaller ve cemaatçilerin (komüniteryanlar) farklı bakış açıları ile görünür olmuştur. Çokkültürlülüğün dünyayı anlama ve anlamlandırma sürecinde nasıl bir ontolojik ve epistemolojik bir dayanağa sahip olduğunu açığa çıkarmak, aynı zamanda, liberalizmin de hangi ana temalara ve niteliklere sahip olduğuyla ilgili gözükmemektedir. Çünkü “çok- kültürcülük, kendi başına bir ideoloji olmaktan daha çok bir ideolojik arenadır” (Heywood, 1992/2016:353). Özellikle çokkültürlülük gibi yeni ideolojik tartışma arenaları ya da alternatif teoriler klasik ideolojilerden bağımsız bir karaktere sahip değildir. Ana akım ideolojilere yaslanmaya eğilimli oldukları için melez bir karaktere ve diğer ideolojilerle kesişen niteliklere sahip olmaktadır (Heywood, 1992/2016:38). Dolayısıyla çokkültürlülüğün de liberalizm gibi ana akım bir ideolojiden tam anlamıyla bağımsız ve kopuk olmadığı düşünüldüğünde onun, liberalizme alternatif bir teori olarak ortaya çıktığı söylenebilir. O halde, liberalizmin hangi ana temalara sahip olduğunu açığa çıkarmak yeri geldiğinde kozmopolitanizmin, çokkültürlülük ve azınlık haklarına olanak sağlayıp sağlamadığını göstermek adına faydalı olacaktır.

Siyasi ideolojilerin feodalizmden sanayi kapitalizmine geçişin içinden çıktığı (Heywood, 1992/2016:36) düşüldüğünde liberalizmin de bu ideolojiler içinde yer alan ana akım ideolojilerden biri olduğu söylenebilir. Liberalizm ve liberal terimi aslında 14. yüzyıldan beri çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır:

‘Liberal’ terimi 14. Yüzyıldan beri kullanılmakta olup çok çeşitli anlamları bulunmaktadır. Latince *liber* özgür insanlar sınıfını ifade etmekteydi; bir diğer deyişle serf veya köle

olmayan insanları anlatıyordu. Yemek ve içki servislerinde porsiyonları bol tutmayı anlatmak üzere 'liberal'in kullanılmasında olduğu gibi, cömert anlamına gelmekte veya toplumsal tavırlara ilişkin olarak, açıklığı veya açık fikirliliği anlatmaktadır (Heywood, 1992/2016:47).

Liberalizm ve liberal terimi farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmış ancak, terim 19. yüzyılda siyasi bir içeriğe sahip olmaya başlamıştır. Liberalizm, "Avrupa kaynaklı, İspanyolcadan türetilmiş bir kelime olmakla beraber, aslı Latince'dir. İspanyolcadan İngilizceye geçmiş ve ilk defa 19. Yüzyıl'ın başlarında siyasi terminolojiye girmiştir" (Yayla, 2015:27). Genel itibarıyla, liberalizm, özünde bireyi temele alan bir ideolojidir. Özellikle de feodalizmden sanayi kapitalizmine geçişte doğan bir ideoloji olduğu için sanayi öncesine dayanan tüm fikir ve değerler kümesini reddederek vücuda gelmiş bir ideolojidir. Yani feodal dönemde sözü edilen sıra-düzenli toplum yapısı, verilmiş statüler, sınıflar arası geçişin söz konusu olmadığı, insanın aynı zamanda birey olduğunun idrak edilemediği, kimlik, tanınma gibi problemlerin bir sorun olarak dahi görülmediği bir dönemin reddi ile birlikte doğan bir ideolojidir. Zaten tam da bu nedenle liberalizm, Aydınlanma projesinin bir parçasıdır (Heywood, 1992/2016:54). Bu bakımdan, hem modern hem de liberal gelenek içerisinde birey ve bireyin özgürlüğü ana temaların başında gelmektedir. Bir başka deyişle, "liberalizmin tek vasıflı bir tanımlamasını yapmak gerekseydi, herhâlde, "liberalizm bireyci bir toplum sistemidir" demek yeterli olurdu" (Yayla, 2015:154). Liberalizmde bireyin eşsiz ve benzersiz bir kimliğe sahip olduğu düşüncesi, aynı zamanda her bireyin diğerleriyle aynı statüye sahip olması, özellikle de klasik liberalizm içinde yer alan minimal devlet anlayışı ile paralel olan özgürlük fikri liberalizmin kendi dönemi içerisinde son derece ilerici bir ideoloji olduğunu bize göstermektedir. Fakat, liberalizmin birey kavramının kendi içerisinde bir çelişkiye sahip olduğu da söylenebilir. Çünkü ilk vurgu her insanın benzersiz olduğuna dikkat çekerken, ikinci vurgu her bireyin diğerleriyle aynı statüyü paylaşmakta olduğuna dikkati çekiyor (Heywood, 1992/2016:50). Liberalizmin içerisinde yer alan bu gerilim yani bireyin bir yandan biricik bir kimliğe sahip olduğu, diğer yandan da evrensel ve ortak bir kimliğe sahip olduğu düşüncesi, ileride sözü edilecek olan, çokkültürlülük tartışmalarının temelinde yer alan eşit haysiyet politikası ile farklılık politikası arasındaki gerilimi de ifade etmektedir.

Liberalizm, aynı zamanda, feodal dönemden farklı olarak akıl kavramına da önemli bir vurgu yapmaktadır. Birey eşsiz ve benzersiz bir kimliğe sahip olmakla birlikte ayrıca akıl sahibi de bir varlıktır. İnsanın modern çağ içerisinde akıl sahibi bir varlık olarak nitelendirilmesi özellikle onun, içinde yaşadığı değerleri eleştirebilmesi ve yeri geldiğinde reddedebilmesi yani kendi kaderini kendi tayin edebilen bir varlık olması anlamına gelmektedir. Aynı zamanda batıl inançlarının yerini de artık rasyonel ve bilimsel açıklamalar almaya başlamıştır. Liberal ideolojide birey ve bireyin rasyonel yetilere sahip bir varlık oluşunu takip eden diğer bir unsur ise özgürlüktür. Özgürlük, liberalizm içinde en fazla kıymet verilen değerdir (Yayla, 2015:164).

Genellikle liberalizm içinde özgürlüğün yönetim anlayışıyla paralel bir şekilde ilerlediği söylenebilir. Çünkü liberalizm de diğer ideolojilerde olduğu gibi bir dönüşüm geçirmiş ve bu dönüşüm de aslında temelde yönetim anlayışına bakıştaki farklılıktan kaynaklanmıştır. Yani klasik ve modern liberalizmin özgürlüğe bakışı farklılıklar göstermektedir. Özellikle “19. yüzyılın başlarında Fransız liberal Benjamin Constant sosyal yaşama doğrudan ve kolektif katılımı ifade eden ‘antik çağın özgürlük anlayışı’ ile devletten ve diğer insanların tecavüzünden bağımsızlığa karşılık gelen ‘modern özgürlük’ anlayışını birbirinden ayırmıştır (Heywood, 1994/2017: 310-311). Aynı zamanda 20. yüzyıl gibi bir dönemde de Isaiah Berlin negatif özgürlük teorisi ile pozitif olan arasında ayrım yapmıştır (Heywood, 1992/2016:52). Klasik liberalizm negatif bir özgürlükten söz ederken, modern liberalizm pozitif bir özgürlükten söz etmektedir. Isaiah Berlin bunu şu şekilde dile getirir:

(...) “negatif” anlam olarak adlandıracağım ilki şu sorunun cevabıyla ilgilidir: “Öznenin –bir kişi ya da kişiler grubunun- başka kişilerin müdahalesi olmadan içinde yapabileceğini yapmakta veya olabileceğini olmakta serbest bırakılması gereken alan nedir?” “Pozitif” anlam diyeceğim ikincisi ise şu sorunun cevabıyla ilgilidir: “Bir kimsenin şunu değil de bunu yapmasını veya olmasını belirleyebilen kontrolün veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?” Bunlara verilecek cevaplar yer yer örtüşebilir olsa da, bu iki soru birbirinden kesinlikle farklıdır (Berlin, 1958/2007:62).

Berlin’in yapmış olduğu ayırmadan da anlaşılacağı üzere negatif ve pozitif özgürlük anlayışı temelde farklı soruları kapsamaktadır. Negatif özgürlük, özünde bireyin rahat bırakıldığı, başkaları tarafından müdahale edilmediği veya zorlanmadığı ölçüde özgür olduğunu (Heywood, 1992/2016:67) ifade etmektedir. Başlangıçta da söylendiği üzere liberalizm birey odaklı işleyen bir zemine sahip bir ideolojidir. Dolayısıyla klasik liberalizm taraftarlarının minimal devleti ve negatif özgürlüğü benimsiyor olmaları da yine doğrudan birey temasıyla paralel bir şekilde ilerlemektedir. Yani negatif özgürlüğün sözünü ettiği şey ve müdahalesizlik alanı doğrudan özel ve kamusal alan arasındaki ayrıma bizi götürecektir ve bu da devletin birey karşısındaki gücünü ve sınırını belirleyen yine birey olduğunu bize göstermektedir. Pozitif özgürlük anlayışında ise bireyin kendi kendisinin efendisi olma isteği vardır (Berlin, 1958/2007:69). Aslında negatif ve pozitif özgürlük arasında sözü edilen ayrımın büyük bir tarihsel dönüşümün ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü klasik liberalizmin minimal devlet anlayışı, bireye ve insan aklına duyduğu sonsuz güven, devletin ekonomi, inanç, aile, iş v.b alanlardan elini eteğini çektiği bir yönetim anlayışını beraberinde getirmiştir. Liberalizmin ön plana çıkardığı meriktokratik toplumlar ve Protestan ahlakı bireyin çalışarak statüsünü artıracığına dair inancı da aşılamağa başlamıştır. Fakat, zaman içinde kimi kesimin zenginleştiği ama toplumun geri kalanlarında ise yoksulluk, gecekondulaşma, eğitim, sağlık problemlerinin doğduğu görülmüş ve insanın gerçek anlamda insanca yaşayabilmesi adına devlete düşen görevin artırılması gerektiğine dair fikirler ortaya çıkmıştır. Böylece negatif ve pozitif özgürlük

arasındaki ayrım da ortaya çıkmaya başlamıştır. Biri salt anlamda bireyin temel hak ve özgürlüğüne vurgu yapmış ve özgürlüğe yapılan her türlü müdahaleyi bir özgürlük kaybı olarak nitelendirmiş, diğeri ise özgürlüğün temeline eşitlik kavramını da ekleyerek gerçek anlamda temel hak ve özgürlüklere kavuşabilmenin eşitsizliği gidererek yaratılabileceğine inanmıştır.

Negatif özgürlük, bir şeyden özgürlüğü (freedom from) dile getirirken, pozitif özgürlük bir şeye özgürlüğü (freedom to) dile getirmektedir. Yani negatif özgürlükte devlet sadece insanların can ve mal güvenliğini korumalı ve onun haricinde insanları her türlü alanda serbest bırakmalıdır. Pozitif özgürlükte ise devlet müdahale alanını artırmalı ve insanların kendilerini gerçekleştirebilmelerinin önündeki engelleri ortadan kaldırmalıdır. Yalnız Berlin'in yapmış olduğu bu ayrım eleştirilere de konu olmuştur. İki özgürlük kavramı arasındaki ayrımın dil kaynaklı bir sorun olduğunu düşününler de vardır. Örneğin eğitim alma özgürlüğü (freedom to) ile cehaletten özgürlük (freedom from) eş değerdir (Heywood, 1994/2017:311). Bu eleştirileri göz ardı etmemekle birlikte klasik ve modern liberalizm arasındaki temel ayrım noktaları genellikle temele yerleştirdikleri özgürlük anlayışlarından hareketle anlatılmaktadır.

İki özgürlük kavramı arasında yapılan bu ayrım ve ona yöneltilen eleştiriler daha ayrıntılı bir inceleme yapmayı hak etse de şimdilik liberalizmin ana temalarını gösterme açısından yeterli olduğu söylenebilir. Ayrıca bu özgürlük anlayışları arasında yapılan ayrım çokkültürlülüğün gelişimi açısından da son derece önemlidir. Çünkü çokkültürlü politikaların uygulanabilmesi doğrudan refah sistemi ile alakalıdır. Yani pozitif özgürlük anlayışının getirdiği refah devletçi sistem ve devletin etki alanının artırılmasına ilişkin söylemler çokkültürlülüğün de kendine zemin bulabilmesine olanak tanımıştır. Klasik liberal çizginin öne sürdüğü argümanların toplum içinde dezavantajlı grupların durumunun iyileştirilmesine dönük bir yana sahip olmadığı düşünüldüğünde, çokkültürlülüğün de pozitif ayrımcılığı gerektirdiği görüldüğünde refah devletinin önemi de ortaya çıkmaktadır. Çünkü “refah devletinin düzenlemelerinin büyük bir bölümü bir pozitif ayrımcılık mantığıyla işler” (Doytcheva, 2005/2016:98).

Liberalizmdeki diğeri bir ana tema ise adalet ve eşitliktir. Liberalizm, insanların her birinin eşit ahlaki değere sahip olması anlamında eşit olarak doğduğunu düşünür (Heywood, 1992/2016:55). Nitekim bunu bütün insanların doğal haklara sahip olduğu düşüncesinden hareketle temel insan haklarına yaptığı vurguda görmek mümkündür. Liberalizm, farklılık körü olarak nitelendirilen bir adalet anlayışına sahiptir. Çünkü bu ideolojiye göre “haklar, erkekler, beyazlar, Hristiyanlar veya zenginler gibi özel bir kişilik sınıfına hasredilmiş olmamalıdır” (Heywood, 1992/2016:56). Bu yönüyle liberalizmin biçimsel eşitliğe önem verdiği de görülmektedir. Biçimsel eşitlik ise özleri itibarıyla insanların ortak olmalarından dolayı tüm insanların eşit olduğunu iddia eder (Heywood, 1994/2017: 351). Liberalizmin haklar

konusundaki bu tarafsızlık çizgisi başka bir deyişle, renk körü tutumu özellikle çokkültürlülük gelişim gösterdikçe en tartışmalı konulardan biri haline gelmiştir.

Liberalizmin çokkültürlülük açısından bakıldığında yine önemli bir tartışmaya sebep olan ana temalarından biri ise hoşgörü kavramıdır. İlk bakışta kulağa son derece hoş gelen bu kavram da tartışmalara sebep olmuştur. Hoşgörü kavramı doğrudan farklılık ve çeşitlilik ile ilgili bir kavramdır. Çünkü herkesin bir ve aynı olduğu bir yerde hoşgöründen söz etmekte anlamsız kalır. Liberalizmde de çeşitlilik daha çok hoşgörü ile ilişkilendirilir (Heywood, 1992/2016:57). Ancak çokkültürlülük savunucuları özellikle de komüniteryenler ile birlikte kültüre, çeşitliliğe, kimliğe dair bakış açılarının değiştiği düşünüldüğünde liberalizmin hoşgörü ve çeşitlilik anlayışının da neden eleştirildiği daha iyi anlaşılacaktır.

Liberalizmin, ana temaları bağlamında düşünüldüğünde, kozmopolitanizm ile yakından ilişkili olduğu ya da kozmopolitanizmin de liberal değerleri içerdiği görülecektir. Çünkü liberalizm özü itibarıyla her ne kadar bireylerin benzersiz kimliklerinden söz etse de temele evrensel insan doğasını, aşkın rasyonaliteyi, temel insan haklarını, devletin tarafsızlığını, çeşitliliği yerleştirmektedir. Bunlar aynı zamanda kozmopolitan inancın yani dünya yurttaşlığına olan inancın köklerini de göstermektedir. O halde, kozmopolitanizmin tarihsel süreç içerisinde hangi köklerden geldiğine, anlamına ve ne tür argümanlara sahip olduğuna bakmak gerekir. “Kozmopolitanizm, kelime anlamı olarak, bir *cosmopolis*’e veya ‘dünya devleti’ne olan inanç demektir” (Heywood, 1992/2016:229). Yani insanların kendilerini sadece doğdukları ülkenin vatandaşı olarak değil tüm dünyanın vatandaşı olarak görmeleri gerektiğine duyulan bir inançtır. Bu açıdan bakıldığında “kozmpolitanizm söylemi öncelikle, her uygar insanın toplumlar arasından bir topluma ait olduğu şeklindeki geleneksel görüşün reddine işaret ediyordu” (Appiah, 2006/2017:12). Kozmopolitanizmin tarihsel kökenleri ise Antik Çağ’a kadar geri götürülebilecek bir yapıdadır. Kozmopolitanizmin özellikle Stoa felsefesinden geldiği düşünülmekle birlikte Kiniklerden geldiği de söylenmektedir. Appiah’a göre “kozmpolitanizm en az MÖ 4. Yüzyılda yaşamış olan ve kozmpolit, yani “kozmos yurttaşı” terimini icat eden kiniklere kadar uzanır” (Appiah, 2006/2017:11). Fakat, bazı düşünürler, özellikle bu konuda, Stoa ve Kiniklerin açıkça birbirinden ayrıldığına değinmektedir. Çünkü Stoa felsefesinde ana temalardan biri kozmostur. Aslında bu kozmos, bir bütüne işaret etmekle birlikte insanın da bu bütünün bir parçası olduğunu bize göstermeye çalışan bir felsefeye sahiptir. Özellikle kozmpolitanizmin evrensel bir duygudaşlık durumu ile ilgili olduğu düşünüldüğünde Stoacılar, bilge kişinin toplumda kendi kendisiyle yaşayan kişi olduğunu öne süren Kiniklerden açıkça ayrılırlar (Brun, 1958/2003:107). Bunu Diyojen’in kozmpolitanlığa bakışında da görmek mümkündür. Çünkü Diyojen yerel örf, adet ve geleneklere sıkı sıkıya bağlanmayı reddeden ve “ben bir dünya vatandaşı” diyen bir filozofken Stoacılar’a göre bir kişinin dünya vatandaşı olması için yerel aidiyetlerden vazgeçmesi gerekmiyordu (Çınar, 2016:28).

Stoa felsefesinin kozmopolitan yaklaşımının temelinde onların kozmosa olan bakış açıları ve ona olan inançlarının yattığı söylenebilir. Çünkü Stoa felsefesinde kozmosun muhteşem bir düzene, nizama, ahenge sahip olması aynı zamanda iyi ve adil yapısı doğal haklara kadar götürülebilecek bir süreci başlatır. Aynı zamanda onlara göre doğa, dünyada hareket etmemiz için bir beden ve dünyaya uyum sağlamamız için ise aklı temin etmiştir (Ferry, 2006/2009:21). Aslında kozmopolitanizmin Stoa felsefesinden geldiğinin söylenmesindeki en büyük pay Stoacıların akla yaptıkları vurgudan ileri gelmektedir. Çünkü onlara göre akıl, tüm insanlarda ortak olarak bulunan bir yetidir. Bu bakımdan da bilge kişi, bu kozmosun içinde evrensel bir duygudaşlık kurmayı da bilen kişi olarak kendini gösterir. Şimdiye kadar sözü edilen evrensel duygudaşlık kurma, aklın insanlarda ortak bir yeti olması, insanların bir bütünün parçaları oldukları ve birlikte nefes aldıklarına dair söylemler aslında kozmopolitanizmin daha çok ahlaki kısmına vurgu yapmaktadır. Bir başka düşünme süreci ise işin politik kısmıyla da ilgilidir. Stoacılar yalnızca ahlaki söylemlerde bulunmamışlar aynı zamanda yine bu ahlaki söylemlerinden hareketle politik argümanlar da öne sürmüşlerdir. Stoacılar bu konuda evrensel yasanın hüküm sürmesi gerektiğine inanıyorlardı. Yani onlar devletin içinde insanların farklı yasalara sahip olup ötekileri yabancılar ya da düşmanlar olarak gören halklara bölünmüş bir dünya düzenine karşı çıkıyorlardı ve bütün insanların ortak bir yasa altında yaşamaları gerektiğine inanıyorlardı (Brun, 1958/2003:108). Başka bir deyişle, onlar polisin yasalarıyla bağlı yurttaşlar yerine, doğal hukukun eşitlik düzeni içinde yaşayan evrensel insan topluluğuna inanırlar (Çınar, 2016:29).

Görüldüğü üzere kozmopolitanizm, Antik Çağ'a kadar geri götürülebilecek bir tarihsel geçmişe sahip olan, evrensel duygudaşlık durumuna vurgu yapan, evrensel yasanın hüküm sürmesi gerektiğine inanan ve böylesi bir dünya düzenini talep eden bir inançtır. Başka bir deyişle ise "kozmpolitanizm, bireyin insanlık adı verilen büyük komüniteye aitliğini savunan, yerel nitelikteki bağlılığın yerini evrensel bağlılığın aldığı, evrensel düşüncelerin benimsendiği, tüm dünyanın ülke ya da vatan olarak görüldüğü (....) bir kavramdır" (Çınar, 2016:25). Bu noktada kozmopolitanizm ile liberalizm arasındaki ilişki açığa çıkmaktadır. Çünkü liberalizm evrensellik temasına sahip olan bir ideoloji olmakla birlikte kozmopolitanizmin de ahlaki, siyasi ve kültürel açılardan ele alındığında büyük ölçüde liberal değerler ve fikirler üzerine inşa edildiği görülecektir. Zaten hem liberalizm hem de kozmopolitanizm özünde evrensel insan doğasını, akıl kavramını, çeşitliliği, tüm insanların tekil bir ahlaki cemaat oluşturduğunu ve farklılıklara hoşgörü ile yaklaşmak gerektiğini iddia eder. Dolayısıyla kozmopolitanizm, dünya yurttaşlığına duyulan bir inançsa, liberalizmin de bu inancı ifade eden bir ideoloji olduğu söylenebilir.

Kozmopolitanizmin ya da liberal ideolojinin en önemli tartışma noktalarından biri de evrenselliğe yapmış oldukları vurgudan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan da zaten çokkültürlülük,

liberalizmi evrenselliğe yapmış olduğu bu vurgudan dolayı eleştirmiştir. Çünkü liberalizm, evrensel kimliğe, evrensel bir ahlak ve akıl anlayışına vurgu yaparak aslında monist bir yaklaşım sergilemektedir. Her ne kadar liberal gelenek içinde kültür ve çeşitlilik kavramları kullanılıyor olsa da liberalizmin kültürden ve farklılıktan neyi anladığı da, ileride gösterileceği üzere, tartışmalıdır. Bu anlamda liberalizmin aydınlanma döneminin bir parçası olduğu ve bu dönemin de her ne kadar çeşitlilik vurgusu yapsa da tek tip bir hayat tarzını ya da tek bir iyi hayat görüşünü ön plana çıkardığı söylenmektedir. Fakat kozmopolitanizm, monist bir perspektif olmakla birlikte bu kavramı sadece “genel ve evrensel bir çerçeve” yaratan yaklaşım olarak sunmak da hataları doğurabilmektedir. Bu bakımdan da kozmopolitanizmi ahlaki, siyasi ve kültürel açıdan tanımlamak gerekir:

Ahlaki kozmopolitanizm, dünyanın, içindeki insanların (potansiyel olarak) yeryüzündeki diğer tüm insanlara yönelik, milliyetleri, dinleri, etnik kimlikleri ve benzeri ne olursa olsun, yükümlülükler altında bulunduğu tek bir topluluk oluşturduğuna olan inançtır. Ahlaki kozmopolitanizmin tüm biçimleri, en çok da insan hakları öğretisine bağlı olarak, her bireyin eşit ahlaki değere sahip bulunduğu inancını esas almaktadır. Siyasi kozmopolitanizm (bazen ‘hukuki’ veya ‘kurumsal’ kozmopolitanizm de denilmektedir), küresel siyasi kurumların, muhtemelen de bir dünya yönetiminin olması gerektiği inancıdır” (Heywood, 1992/2016:229).

Kültürel kozmopolitanizm ise tüm görecilik biçimlerini ve etnisite düşüncelerini reddederek farklılıkların tanınmasını ve farklılıklara saygı duyulması gerektiğini ifade eder. Ahlaki kozmopolitanizm daha çok kişi-kişi ilişkisi bağlamında bir tanıma sahiptir. Bir başka deyişle, ahlaki kozmopolitanizm, insanların özellikle birbirleriyle olan ilişkilerinde ayırım gözetmemeyi esas alarak temele ödev kavramını yerleştirir. Yalnız ahlaki kozmopolitanizm, devletler arası ilişkilerde ya da yönetim anlayışı konusunda bir ödevden söz etmez. Politik kozmopolitanizm ise işin yasa, yönetim, haklar gibi siyasi kısmına yönelir. Kültürel kozmopolitanizm ise doğrudan farklılık, çeşitlilik ve bunların tanınması, saygı gösterilmesi problemine eğilir. Bu açıdan bakıldığında kozmopolitan ahlak, siyaset ve kültür tanımları birbiriyle ilişkili olmakla birlikte ilgili oldukları bağlamlarda ele alınmalıdır. Fakat kozmopolitanizmin ahlak, politika ve kültür ile ilgili görüşleri özellikle komüniteryan düşünce tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Bu nedenle, evrensellik ve yerellik savunucuları farklı epistemolojik ve ontolojik dayanaklara sahiplerdir. Kozmopolitanizmin tüm bu özellikleri ve ahlak, siyaset, kültür arasında yapılması zorunlu gözükten ayrımları dikkate alarak nasıl bir birey ve insan doğası, haklar görüşü, kültür anlayışı ortaya koyduğunu incelemek sorunun anlaşılması için yararlı olacaktır.

2.2. Liberalizmde İnsan Doğası ve Birey

Hem modern hem de liberal değerleri sanayi öncesi tüm değer ve inançlardan ayıran en önemli nitelik bireye verdiği değerdir. Çünkü liberalizm, Aydınlanma döneminin bir parçası olmakla birlikte Aydınlanmanın özünü oluşturan her türlü değere kendi içinde yer vermektedir. Başka bir deyişle, liberalizm aslında Aydınlanmanın bilmeye cesaret edebilen, eleştiren, sorgulayan, özgür insanını kendisine dayanak olarak alan bir ideolojidir. Ancak bu diğer ideolojilerin birey kavramını reddettiği ve ona ideolojileri içerisinde yer vermedikleri anlamına da gelmemektedir. Sonuçta ideolojilerin ana malzemesi insandır ve her ideoloji kendi epistemolojik dayanak noktalarından hareketle bu insanın daha iyi bir şekilde varlığını sürdürmesinin yolunu bulmaya çalışır. Fakat, her ideolojinin kendi içinde benimsediği büyük bir siyasi ilke mutlaka olacaktır. Bu büyük siyasi ilke de liberal ideoloji için birey ve bireyin özgürlüğüdür. Örneğin muhafazakarlık için bunun otorite ve gelenek, milliyetçilik için ise millet, milli bir kimlik, vatan sevgisi gibi kavramların olduğu söylenebilir. İdeolojileri doğru bir şekilde anlayabilmek için ilkin bilinmesi gereken şey ideolojilerin geçirgen ya da içi içe geçen bir yapıda olduğunu bilmektir. Başka bir ifadeyle ise ideolojilerin net ve içsel tutarlılığa sahip olmadığını görebilmektir:

(...) ideolojilerin hemen hepsi siyaset felsefelerinin net biçiminden ve içsel tutarlılığından yoksundurlar: ideolojiler ancak *az* veya çok tutarlıdır. Bu belirgin biçimsizlik, kısmen ideolojilerin dışı sıkı sıkıya kapalı düşünce sistemleri niteliğinde olmamalarından kaynaklanmaktadır; aksine ideolojiler tipik olarak başka ideolojilerle örtüşen ve birbiri içine geçen akışkan fikir kümeleridir (Heywood, 1992/2016:34).

İdeolojilerin kendi içlerindeki tutarsızlık ya da biçimsizlik aynı zamanda birbirleriyle olan gerilimleri her ideolojinin gelişimini de sağlamıştır. Muhafazakarlık, liberalizm, sosyalizm gibi ana akım ideolojilerin genellikle sanayi döneminde gelişme gösteren ideolojiler olduğu düşünüldüğünde liberalizmin, özellikle birey kavramına ilişkin farkını bu ideolojilerle kıyaslayarak anlamak zor görünmektedir. Liberalizmin bu konudaki farkının ve ilerlemeci tavrının ancak sanayi öncesi dönemle kıyaslanarak ortaya çıkacağı söylenebilir. O halde, feodal dönemin nasıl bir yapıda olduğuna kısacada olsa bakmak faydalı olacaktır. Feodal dönem toprağa bağlı bir üretim sisteminin ve hiyerarşinin söz konusu olduğu bir dönemdir. Üretim ilişkisi lordlar ve serfler arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Serfler köle değildirler, ailelerinden ve topraklarından koparılamazlar ama özgür olmaktan da çok uzak olan bir sınıftır. Lordlar ise serflerin emeğiyle geçinmektedir. Siyasal güç lordun elinde yoğunlaşmış ve bu da serflerin sömürüldüğü bir sisteme yol açmıştır (Hunt, 1949/2005:34). Aslında Ortaçağ'da da örneği gördüğümüz sınıflar arasındaki gerilimler ve çatışmalar zaman içinde kapitalist toplumlarda da işçi ve kapitalist arasında yaşanmaya başlamıştır. Bu sınıflar arasındaki gerilimler Ortaçağ'da

başlamamıştır, tarihin her döneminde örneğine rahatlıkla rastlayabileceğimiz türdendir. Marx, sınıflar arasındaki bu çatışmayı en iyi şekilde anlatan düşünürlerden biridir. Marx'a göre:

Tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşımının tarihidir. Özgür yurttaşlar ile köleler, particiler ile plepler, toprak beyleri ile toprak köleleri, lonca ustaları ile çıraklar, sözün kısası ezenler ile ezilenler sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümünden devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir savaşım içinde olmuşlardır (Marx ve Engels, 1848/2013:49-50).

Tarihin her döneminde rastlayabileceğimiz sınıflar arasındaki çatışmaların ilerlemeyi de beraberinde getirdiği sonucunu bize gösterir. Dolayısıyla hem tarihsel süreçlerde hem ideolojilerdeki dönüşümler gelişimleri de beraberinde getirmiştir. Tıpkı feodal dönemden modern döneme geçişte olduğu gibi. Farklılıkların ortaya konulabilmesi her zaman bir ötekine muhtaçtır. Tam da bundan dolayı feodal dönemi feodal yapan, Aydınlanma dönemini de modern yapan nitelikler birbirleriyle olan ayrımlarından kaynaklanmaktadır. Örneğin modern dönemi modern yapan en önemli şey, feodal dönemin tam aksine, hiyerarşik bir sisteme yer vermemesi ve bireylerin toplum içinde özgür bırakılmasından ileri gelmektedir. Gerçi liberalizmin toplum içinde yükselişi ve alçalışı kendine bırakılan birey profili de sorunları beraberinde getirmiş hatta liberalizm kendi içinde bu sebepten ötürü farklı bir yönde gelişme göstermeye başlamıştır. Özellikle klasik liberalizmde rastladığımız sosyal darwinizm anlayışı (zayıf olanların yok olup gideceği güçlü olanların ise hayatta kalacağı) bireyi kendisiyle başa başa bırakmakta ve devlet yardımı olmaksızın bireyin hayatta kalabilmesine odaklanmaktadır. Modern liberalizm ise bireyin kendini gerçekleştirebilmesi adına devlet tarafından desteklenmesi gerektiğini düşünür. Bu durumda da klasik liberalizm ve modern liberalizm arasında bir ayrım noktası oluşur. Yine de liberalizm kendinden önceki dönemden farklı olarak doğal aristokrasi gibi bir düşünce yapısını reddetmiş ve meritokrasi inancını temele yerleştirmiştir. Yani bireyler arasındaki eşitsizliğin ya da hiyerarşinin doğadan ya da doğuştan geldiğini ve bunun değiştirilemeyeceğine dair düşünce yapısı terk edilmiş ve bireylerin aslında çok çalışarak kendi statülerini artıracaklarına dair inanç yerleşmeye başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, modern dünya özellikle de feodal dönemden çıkıp gelmiş yarı köle bir insan için oldukça yüksek değerler ve fırsatlar sunmuştur. Yalnız hiçbir tarihsel dönem ya da ideoloji doğduğu gündeki gibi kalamayacağından liberalizmin meriktokrasi inancı da kapitalizmi ve serbest piyasa ekonomisini körüklemeye başlamıştır. Bu durum aşağıdaki alıntıda açık bir şekilde görülebilir.

Ancak işçiler daha yüksek ücret alır ve daha fazla mal satın alırken genel mutsuzluk ve endişe devam etti. Sona erdirmek niyetinde oldukları problem ücretlerindeki artışın yetersiz olmasıydı. Durumlarının temel nedenini yanlış algılayarak, aldıkça daha muhtaç hissedilen, hızlandıkça adımın yetersiz görüldüğü, daha çok çalıştıkça gereksinimin gelecekte daha da çok çalışmayı gerektirecek kadar artar görüldüğü bir Alice Harikalar Diyarı koşu bandına sıkça çıkarlar (Hunt, 1949/2005:32).

Modern dünyanın ortaya çıkardığı en önemli sorunlarından biri de, görüldüğü üzere, serbest piyasa ekonomisi ve tüketim kültürüdür. Liberalizm ve modernizmin temel argümanları feodal dönemden çok farklılaşmakla birlikte böylesi sorunları ve iç çelişkileri de bünyesinde barındırmaktadır. Fakat, liberal ideolojinin, doğal aristokrasi düşüncesini reddetmekle birlikte aslında, kendi dönemi içerisinde ele alınacak olursa, son derece ilerici bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Çünkü liberalizm, meritokrasi inancını ortaya koyarak aslında feodal dönemden farklı olarak toplum içinde bireyi görünür kılmıştır. Fakat unutulmamalıdır ki liberalizm, her ne kadar meritokrasi inancını benimsemiş olsa da doğadan kaynaklanan eşitsizliği kabul etmektedir. Yani liberallere göre insanlar farklı yeteneklere, güçlere, zekâlara sahiplerdir bu nedenle de insanlar arasında bir eşitsizlik mutlaka söz konusu olacaktır. Bu anlamda muhafazakarlıkla aynı görüştedir. Liberaller farklı olarak bu eşitsizliklerin giderilebileceğine inanmışlardır. Onlar için önemli olan şey özellikle de modern liberaller için doğadan kaynaklanan bir eşitsizlik olsa da insanlara fırsat eşitliği verebilmektir. Muhafazakarlar ise eşitsizliğin çok daha derin kökleri olduğuna inanmışlardır (Heywood, 1992/2016:102). Özellikle eşitlik ve özgürlük gibi siyaset felsefesinin ana damarları özsel olarak tartışmalı kavramlar kategorisine girmektedir ve her ideolojinin bu kavramlara yükledikleri anlam farklılıklar göstermektedir. Aslında ideolojiler arasındaki farklılıkların büyük bölümü her ideolojinin insan doğasına bakıştaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, farklı epistemolojik ve ontolojik dayanaklara sahip olmalarıdır. Özellikle epistemolojik anlamda dünyayı farklı bir anlama ve anlamlandırma çabası içine girerler, gerçekliğin içini farklı kavramsal örüntülerle doldururlar.

O halde, ilk olarak insan doğası kavramına, liberalizmin nasıl bir insan doğası görüşüne sahip olduğuna aynı zamanda nasıl bir birey anlayışı ortaya koyduğuna bakmak gerekir. Tüm bunlar ortaya çıkarılınca kozmopolitanizmin sözünü ettiği evrensel duygudaşlık durumunun nasıl bir kökene sahip olduğu, evrensel insan doğasına ve ortak kimliğe ya da akla ve türdeşliğe yaptığı vurgu da ortaya çıkmış olacaktır. İnsanlık tarihi boyunca akıl sahibi bir varlık olarak nitelendirilen insanın nasıl bir doğaya sahip olduğu tartışmaya açık bir konu olmuştur. İnsan doğası kavramı değişebilir olmaktan çok değişmez olan niteliklere odaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa “insan doğası tüm insanların asli ve değişmez özelliklerini ifade eder. O, insanların eğitim ve sosyal tecrübe sonucunda elde ettiklerinin zıddına insan yaşamının doğuştan ve ‘doğal’ olarak sahip olduğu özelliklerine vurgu yapar” (Heywood, 1994/2017:20). Şunu da belirtmek gerekirse, böylesi bir insan doğasının var olup olmadığı şayet varsa nasıl bir yapıda olduğunu ortaya çıkarmak da imkânsızdır. Çünkü “ (...) “insan doğası” kolayca tanımlanamayan, zihinsel yetileri yerinde olan her insanın algılama, akıl yürütme, davranış, düşünme, duygu vb. özelliklerini içeren ve bu özelliklerden hareketle insanın içinde bulunduğu sosyo-politik yapıya ilişkin değerlendirmelerin kendisini görünüşe çıkardığı karmaşık bir

yapıdır” (Yağanak, 2017:446). Dolayısıyla ideolojiler hakkında hüküm vermek de hatalı olabilmektedir. Çünkü,

(...) ideolojilerin doğru veya yanlış olarak değerlendirilebileceklerini ileri sürmek, onların, mahiyetleri gereği bilimsel çözümlemeye tâbi tutulamayacak olan değerleri, hayalleri ve emelleri içerdiği ile ilgili hayati bir noktayı da gözden kaçırmak demektir. Hiç kimse bir adalet teorisinin diğerine yeğ tutulması gerektiğini ‘kanıtlamaz’, tıpkı insanların haklara sahip oldukları, özgürlüğü hak ettikleri veya doğaları gereği bencil ya da toplumsal varlıklar oldukları yolunda ortaya atılmış rakip insan doğası kavramlarını cerrahi müdahale yoluyla kesin olarak doğrulamanın mümkün olamaması gibi (Heywood, 1992/2016: 36).

İnsan doğasına ilişkin farklı görüşler söz konusu olsa da hepsinin ortak noktası bu özelliklerin doğuştanlığına vurgu yapmalarıdır. Fakat, bu konuda bir ayrıntıyı da atlamamak gerekir. İnsan doğasının sabit ve verilmiş olduğunu yani doğuştanlığını vurgulayanlar da toplum tarafından şekillendirildiğini söyleyenler de var. Yalnız bunlar tam anlamıyla birbirlerini de dışlayan karakterlere sahip değillerdir. Örneğin Parekh gibi çokkültürcüler insan doğasının toplum tarafından şekillendirildiğine inanır ama evrensel insan doğasını reddetmezler. Peki, insan doğasına ilişkin bakış açıları onun nasıl bir öze sahip olduğundan söz eder? Özellikle liberal ideoloji evrensel insan doğasına vurgu yapan bir ideoloji olduğu için önce herkeste ortak olarak bulunan akıl kavramına vurgudan yola çıkarak bir insan doğası tasvirinde bulunur. Yani insan özgür iradeye sahip, rasyonel, hesap edebilen ve hatta çıkarıcı bir varlıktır. Aynı zamanda fedakâr, hoşgörülü, mutluluk peşinde koşan da bir varlıktır. Fakat muhafazakarlık, liberalizmin akla yaptığı bu vurguyu arzuya yaptığı vurguyla hem eleştirir hem de yeni boyut kazandırır. Çünkü muhafazakarlara göre insan aslında akıyla değil arzularıyla hareket eden bir varlıktır. Bunun yanı sıra özellikle muhafazakar olarak nitelendirilen Hobbes için insanlar birbirlerinin kurdudurlar. İnsanlar bencil, açgözlü, birbirini yağmalamaya eğilimli ve birbirleri için güvensizlik oluşturacak bir yapıdadırlar. Hobbes’un deyişiyle,

Doğanın, insanları, bu şekilde ayırması ve “bir diğerini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli kılması”², bu konuları iyice düşünmemiş birine garip gelebilir: ve böyle bir insan, duygulardan hareketle varılan bu sonuca inanmayarak, bunun deneyimle doğrulanmasını isteyebilir. O halde, kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün onları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar (...) (Hobbes,1651/2011:102).

Hobbes’un insana bakışı ile de insan doğasına bakışlar arasındaki farklılıkları görmek mümkündür. Ama tüm bu farklılıklara rağmen genel nitelikler olarak insanın bencil, açgözlü, rasyonel, makul, çıkarıcı bir varlık olduğu konusunda özellikle sağ kanat ideoloji hem fikirdir. Daha ayrıntılı bir ifadeyle, klasik liberalizm ve muhafazakarlık gibi sağ kanat ideolojiler daha kötümser bir tablo çizerken, sosyalizm ve modern liberalizm gibi yumuşak sol kanat ise iyimser bir insan doğası görüşünden hareket eder. Burada açığa çıkarılması gereken nokta ise insan

² Vurgu bana ait.

doğası ile kurgulanmak istenen sosyo-politik düzen arasında bir ilişki olduğudur. Bir başka deyişle, insan doğasına ilişkin tasarımların, yaratılmak istenin sosyo-politik düzenin belirleyici faktörü olduğu söylenebilir. Örneğin Hobbes, karamsar bir insan doğası anlayışına sahiptir. Hobbes'a göre insan bencil, çatışmacı ve kötü bir varlıktır. Dolayısıyla bu durum uzun süre yan yana yaşamayı engelleyecek ve bir egemene gereksinim ortaya çıkacaktır. Aslında Hobbes'un insanı bu şekilde ele alması onun oluşturmak istediği düzene meşru bir temel oluşturmaktadır. Nitekim, böylesi benci ve kötücül bir insanı uysallaştıracak, egemenin buyruklarına uyacak bir yurttaş anlayışı başka türlü meşrulaştırılmazdı (Yağanak, 2017:449). Dolayısıyla ideolojik kanatlar arasındaki farklılıkların temelinde onların insan doğasını ele alışları son derece etkilidir.

İki ideolojik kanat arasındaki farklılık aynı zamanda onların ceza sistemine bakışlarını da ortaya koymaktadır. Liberaller özellikle de sol kanat liberaller ve sosyalistler muhafazakarlarda olduğu gibi bireyi ahlaken kusurlu bir varlık olarak görmezler. Onlara göre kötülük bireyin kendisinden değil, toplumsal koşullardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de ortada bir suç varsa en iyi yol ıslah ve reformdur. Bu nedenle de uygun ceza, hapis cezasıdır. Fakat muhafazakarlık ise insanın kusurlu ve kusursuzlaştırılmaz olduğunu ileri sürmektedir (Heywood, 1992/2016:96). Bu nedenle de ahlaken kusurlu olan bu varlık suç işlediye kısasa kısas ilkesi ile cezalandırılmalıdır. İnsan doğasına bu bakışlar özellikle de liberallerin bakışı onların bireye bakışlarıyla da paralellik göstermektedir. Şu durumda liberal filozofların bireye bakışı ile felsefelerinin temeline yerleştirdikleri evrensel insan doğası ya da evrensel kimlik anlayışlarına daha da somutluk kazandıracaktır. Liberallerin komüniteryen düşünürlerden farklı olarak ön plana koydukları ortak kimlik ve evrensel bir insan doğası anlayışı aslında liberallerin akıl kavramına yükledikleri anlamda gizlidir. Çünkü modern dönemde insan aklına yapılan vurgu aslında bu aklın her insanda az çok aynı çalışması ve benzer olmasından ileri gelmektedir. Daha doğrusu akıl, tüm insanlarda ortak olarak bulunan bir yeti olmakla birlikte hem eşitliği hem de türe yapılan vurgunun temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda ahlaki açıdan ele alınacak olursa da modern dönemin ve liberallerin akla duydukları sonsuz güven onların aklın, doğru yolu gösterici bir yeti olması inancını da beraberinde getirmiştir.

Liberal olarak nitelendirilen Locke için akıl, ortak olan bir yetidir ve bir doğa yasasıdır. Yani Locke için devletin olmadığı doğa durumunda bile herkesi bağlayıcı olan bir yasa vardır ve bu yasa da akıldır. Locke'a göre insanlar akla danışmak zorundadırlar ve bu akıl da "(...) herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir" (Locke, 1689/2016:15). Görüldüğü üzere, Locke'ta aklın doğru yolu gösterici olduğuna inanç vardır. Bu nedenle Locke için esas sorun doğa yasasının ihlali ile başlamaktadır. İnsanlar bir arada yaşama zorunluluğuna sahiplerdir ama herkesi bağlayıcı olan aklın gösterdiği doğru yoldan sapanlar da

olacaktır ve esas sorun da bu noktada başlar. Çünkü bu noktada aklın doğru yolundan sapanlar diğerleri için tehlikeli hale gelmeye başlayacaklardır ve bu durum Locke'ta toplum sözleşmesi yapmaya kadar giden süreci başlatır.

Kant da bir liberal olarak akla duyduğu sonsuz güveni ve doğru yolu gösteren bir yeti oluşunu felsefesinin temeline yerleştirmiş bir filozof olmakla birlikte aynı zamanda insanı doğası gereği arzulara sahip bir varlık olarak da nitelendirmiştir. Diğer bir deyişle, Kant için insan hem heteronom hem de otonom bir varlıktır. Bir yanıyla eğilimleri ve güdülerini olan bir varlıkken, diğer yanıyla da akıl sahibi bir varlıktır. Bu durum Kant'ta antagonizmin de temelini oluşturmaktadır. Aydınlanma düşünürü olan Kant için bu durum sadece bir tercih meselesidir. Başka bir deyişle, aklın yolunda gitmek ve istekleri bastırabilmek seçim meselesidir. Çünkü Kant'ta insan tabiatı itibarıyla zaten ahlaki bir varlık değildir. Kant bunu şöyle dile getirir:

Acaba insan tabiatı itibarıyla ahlaken iyi midir kötü müdür? İnsan tabiatı itibarıyla ne iyi ne kötüdür, çünkü o tabiatı itibarıyla ahlaki bir varlık değildir. O ancak aklı ödev ve yasa fikrini geliştirdiğinde ahlaki bir varlık haline gelir. Ne var ki insanın her türlü kötülüğe karşı tabii bir temayülü-yatkınlığı olduğu söylenebilir, çünkü temayül ve dürtüleri onu bir yöne sürükler, aklı ise başka bir yöne sevk eder. O ancak erdemle, bir başka söyleyişle kendi kendini sınırlayarak ahlaki anlamda iyi olabilir, her ne kadar kötü eğilimleri uyur vaziyette olduğu sürece masum olabilirse de (Kant, 1803/2013:123).

Kant için insan kötülüğe eğilimli bir varlık olsa da aklın yolundan ilerlediğinde içinde gelişmemiş halde bulunan nüveleri geliştirebilme olanağına sahiptir. Yalnız bu nüveleri geliştirmek insanın işidir ve insan bunun için çalışmalıdır, mücadele etmelidir. Tanrısal Kayra insanın tabiatında saklı halde bulunan iyiyi kendisinin ortaya çıkarmasını bekler. Bu nedenle Kant'a göre insan, kendisini iyiye götürecektir her türlü eğilimi geliştirmelidir (Kant, 1803/2013:37-38). Bu da eğitimle geliştirilebilecektir. Görüldüğü üzere Aydınlanma dönemi düşünürü olan Kant için de akıl, doğru yolu gösteren ve peşinden gitmemiz gereken tek yetidir.

Rawls, adalet teorisinin tutarlılığı bakımından iyimser bir insan görüşü ortaya koymuştur. Çünkü Rawls, hakkaniyet olarak adaletin yaratılabilmesi için son derece sistematik bir çalışma ortaya koymaktadır. Rawls, yaratmaya çalıştığı adalet teorisinin temeline orijinal pozisyon, bilgisizlik peçesi, düşünümsel denge, maximin kuralı, pareto optimumu gibi araçları yerleştirmiştir. Özellikle de orijinal pozisyon olarak tabir edilen ve doğa durumuna karşılık gelen kısımda Rawls, özneyi rasyonel ama makul bir varlık olarak tanımlamıştır. Tüm sisteminin temeline böyle bir özneyi yerleştiren Rawls'un öğretisinde "orijinal pozisyonda konumlanan birey, kendi çıkarını gerçekleştirme arayışı içinde olan ve bu dürtüyle yönlendirilmekle birlikte, kendi çıkarını elde etme ya da hayat planını gerçekleştirme arayışında hiçbir sınır tanımayan bencil özne değildir" (Kocaoğlu, 2017:38-39).

Bentham ve Mill gibi faydayı maksimize etme isteğini temele yerleştiren faydacı düşünürler için insan rasyonel, kendi çıkarları peşinde koşan bir varlıktır. Kant'ın tüm ahlak

felsefesinde sözünü ettiği pek çok şeyle taban tabana zıt bir karaktere sahiptir faydacı teori. Çünkü Kant gibi “kategorik buyruğu” temele yerleştiren ve mutluluğu hiçbir zaman amaç olarak göremeyen bir düşünürün aksine faydacılar, insanı mutluluk ve haz peşinde koşan bir varlık olarak tasvir etmişlerdir. Faydacılık öğretisi, faydayı ya da en yüksek mutluluk ilkesini ahlakın temeline yerleştiren bir öğretilerdir. Örneğin John Stuart Mill’e göre eylemlerimiz mutluluğun gelişimine yol açtığı oranda doğru, mutluluğun tersini ürettiği oranda yanlıştır. Mutluluk, acının yokluğu ve hazzır, mutsuzluk ise hazzın yokluğu ve acıdır (Mill, 1863/2017:61). Bentham’a göre ise “doğa, insanoğlunu iki muktedir hükümdarın emrine vermiştir: *Istırap ve haz*. Ne yapmamız gerektiğini de ne yapacağımızı da belirleyen bunlardır (...) yapacağımız her işi, ağzımızdan çıkan her sözü, aklımızdan geçen her şeyi bu ikisi belirler (...)” (Bentham, 1789/2017:17). Fakat, Bentham ve Mill faydacı bir teori içerisinde ele alınsa da birbirlerinden farklılıkları olduğu da unutulmamalıdır. Mill için insanlar haz ve mutluluk peşinde koşarsa da bunlar için kendilerinden ödün vermezler. Çünkü Mill’e göre insanlara hayvani hazların tümüne sahip olacakları sözü verilse bile düşük bir hayvan olmayı tercih etmeyeceklerdir. Ona göre hiçbir akıllı insan aptal olmaya razı olmaz (Mill, 1863/2017:65).

Görüldüğü üzere Locke, Rawls, Kant, Bentham, Mill gibi liberallerin düşünceleri irdelendiğinde onların evrensel insan doğası anlayışına sahip oldukları göze çarpmaktadır. İnsan genellikle rasyonel, hesap edebilen, mutluluk peşinde koşan ve aynı zamanda makul olan bir insandır. Yani tüm bencilliği ve doyumsuz isteklerinin haricinde ötekini de düşünerek eylemde bulunan ya da bulunmak zorunda olan bir varlıktır. Bu en etkili ve en derin ifadesini Kant’ın ahlak yasasında bulur. Çünkü Kant’a göre “(...) insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir” (Kant, 1785/1995:45). Kant’ın bu ahlak yasasının Aydınlanmanın zeminini oluşturduğu düşünülecek olursa pek çok liberalin Kant’ın bu fikrini benimsediği söylenebilir. Yalnızca faydacı düşünürleri bu noktanın dışında tutmak gerekecektir. Çünkü onlarda amaç mutluluğu elde etmek olduğu için mutluluğa giden yolda birkaç kişi feda edilebilir. Neticede faydacılık çoğunlukçu sonuçlar yaratacak bir formüldür (Heywood, 1992/2016:70). Kant’ın akıl sahibi ama aynı zamanda ötekini de düşünerek eylemek zorunda olan birey profili 20. yüzyıl düşünürü olan Rawls ve Nozick gibi düşünürlerde de etkisini devam ettirmektedir. Örneğin Rawls’ta birey rasyonel ama makul olan bireydir. Rawls’a göre makuliyet fedakârlık ve bencillik arasında sağlanan dengedir (Kocaoğlu, 2017:101). Bu da demektir ki Rawls’ta da özne salt anlamda bencil değildir. Bunu Rawls’un teorisinde en iyi görebileceğimiz yer fark ilkesidir. Çünkü Rawls’un adalet ilkelerinden ikincisini oluşturan fark ilkesinin özünde duygudaşlık, kardeşlik gibi duygulara odaklandığı söylenebilir. Yani toplumda avantaj sahibi insanların dezavantajlılara yardım edebileceğine dair inanç, fark ilkesinin de temelini

oluşturmaktadır ve bir kez daha görülür ki Rawls fedakâr bir özneyi siyaset felsefesinin temeline yerleştirir. Nozick'te de bireyler rasyonel ve ihlal edilemeyecek haklara sahiplerdir ama her bireyin ötekine karşı ödevleri vardır. Bu ödevler, doğruyu söylemek, sözlerini tutmak, şiddetten kaçınmak gibi ödevleri içermektedir (Kocaoğlu, 2014:51).

Liberallerin tüm bu insan doğasına bakışlarından hareketle aslında kozmopolitanizme daha doğrusu ahlaki bir kozmopolitanizme olan inançlarının da nereden kaynaklandığını görmek olanak hale gelmiştir. Çünkü daha öncede dile getirildiği gibi kozmopolitanizmin kökleri Stoacılara kadar geri götürülebilmektedir ve Stoacılar da kozmopolitanizmi, en azından ahlaki anlamda, evrensel duygudaşlık kurabilmek ve bütünü bir parçası olabilmekle ilişkilendirmişlerdir. Bu noktada ahlaki kozmopolitanizm çerçevesinden bu durumu irdelemek gerekecektir. Ahlaki kozmopolitanizm, dil, din, etnik köken, sınıf v.b. ne olursa olsun herkesin bir diğerine karşı aynı yükümlülüklerle sahip olduğunu ve insanların bu anlamda tek bir topluluk oluşturduğuna duyulan inançtır. Diğer bir deyişle, insan olmayı her türlü kimlik bağının üzerine yerleştirmektedir. Bu anlamda, başka bir ifadeyle söylenecek olursa, kozmopolitanizm anlayışında iç içe geçmiş iki ilmek vardır:

Biri, ötekileri karşı yükümlülüklerimiz olduğu düşüncesidir; hısnımlık, akrabalık ve benzeri ilişkilerle bağlı olduğumuz kişilerin, hatta paylaşılan bir yurttaşlığın getirdiği daha resmi bağların ötesine uzanan yükümlülükler. Diğeri ise, sadece insan hayatının değerini ciddiye almaktır, bu da o insanların, onlara değer katan adet ve inançlarına ilgi göstermek demektir (Appiah, 2006/2017:13).

Bu anlamda, özellikle Kant ve diğer kozmopolitan liberaller böylesi bir ahlaki kozmopolitanizmin yaratılabileceğini düşünürler. Çünkü, onlar, gösterildiği üzere, rasyonel ama fedakâr da olan bir birey profilinden hareket etmişlerdir. Bir başka deyişle, modern dönemde insanın bencil, çıkarıcı ama bir yanıyla da fedakâr olması ya da diğerlerini de düşünerek eylemesi onun insan olmak bakımından diğerleriyle duygudaşlık kurabilecek bir yapıda olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda türe yaptıkları vurgu ve herkesin bir diğerine karşı olan yükümlülükleri üzerinde temellenen ahlaki kozmopolitanizm inancının modern dönemde özellikle Rousseau ve Kant'ta anlamını bulan ahlaki sesle bir bağı olduğunu da belirtmek gerekir. Bir başka deyişle, modern dönemin bireyselleşmiş kimlik anlayışının ve insanın doğruyu, yanlışını kendi içine dönerek bulabildiğine dair inancın, aynı zamanda, liberallerin ahlaki kozmopolitanizminin kökeni de oluşturduğu söylenebilir.

18. yüzyılda kimlik bir dönüşüme uğramış ve bireysel kimlik farklı bir boyut kazanmaya başlamıştır. Daha doğrusu feodal dönemde sözü edilmeyen kimlik ve tanınma problemleri modern dönemde dillendirilmeye başlamıştır. Modern dönemde sözü edilen kimlik ise daha çok bireyselleşmiş, kendimize dair keşfettiğimiz bir kimliktir. Çünkü modern dönemde kimlikten daha çok insanların kendi içlerine dönmeleri, benliklerinin derinliklerine inmeleri anlaşıyordu. Çünkü 18. yüzyıl, insanların ahlaki bir duyguyla dünyaya geldiklerine inanmaktadır. Bu ide

kendi özel varoluş biçimine sadık kalma idealidir ama Taylor buna sahicilik ideali, der (Taylor, 1992/1996:44). Bu kavram aslında insanların bir tür ahlak duygusuyla dünyaya geldiğini neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleyen bir sezgiyle doğdukları inancını çıkış noktası olarak almaktadır (Taylor, 1992/1996:44). Bu noktada da modern dünya tüm insanların böylesi bir duyguyla dünyaya geldiklerine inanmış buna bağlı olarak da hem tüm insanların aynı ahlaki değere sahip olduklarını hem de içlerindeki ahlak yasasına uymak zorunda oldukları inancını ortaya çıkarmıştır. Taylor, bu noktada ahlaktaki vurgunun değiştiğini dile getirir. Başlangıçta bu ses sadece bize yapılacak doğru şeyin ne olduğunu söylemekteydi, ahlaki vurgu yer değiştirince artık kulak vermemiz gereken bu ses gerçek ve tam bir insan olabilmek için edinmemiz gereken bir şeye dönüşmüştür (Taylor, 1991/2017:32). Görüldüğü üzere modern dönemde kimlikten anlaşılan şey aslında evrensel bir kimliktir. Evrensel olmasının anlamı ise bütün insanların böylesi bir ahlak duygusuyla dünyaya gelmelerinden kaynaklanmaktadır.

Liberallerin evrensel insan doğası anlayışı yani insanların bencil, hesap edebilen, çıkarıcı ama aynı zamanda makul ve hoşgörülü birey anlayışı ve buna paralel olarak modernizmin ahlaki bir duyguya ya da sezgiye sahip birey profili ahlaki kozmopolitanizmin temel dayanaklarını bize göstermektedir. Çünkü insanın fedakâr, acıma duygusuna sahip, hoşgörülü tavrı kozmopolitanizmin ana hattını oluşturan evrensel duygudaşlık durumunu rahatlıkla temellendirmektedir. Ayrıca bütün insanların ahlaki ses ile dünyaya gelmeleri ise özellikle ahlaki anlamda insanların aynı değerde ve eşit olduğunu göstermektedir. Fakat bu noktada şunu belirtmek gerekir; insanların ahlaki sese sahip olmaları bütün insanların bu sesi dinleyecekleri anlamına gelmemektedir. Peki, gerçekten de ahlaki anlamda bir kozmopolitan bakış açısı yaratılabilmiş midir ya da yaratılabilecek midir?

Ahlaki açıdan ele alınacak olursa böylesi bir kozmopolitanizmin yaratıldığı ya da yaratılabileceğini söylemek zor görünmektedir. Daha doğrusu kişi-kişi ilişkisinde olası bir duygudaşlık durumu yaratılabilir ancak reel dünya içerisinde insanlar, insan olmayı her türlü kimlik bağının ötesine yerleştirmekte ve birbirlerine karşı olan ödevlerini yerine getirmekte zorlanabilirler. Bunun ilkin liberalizmin kendi içinde taşıdığı çelişkilerden kaynaklandığı söylenebilir. Liberal ideoloji özellikle de klasik liberalizm, faydacılık teorisine de yaslanmaktadır. Faydacılık teorisi de daha öncede belirtildiği gibi çoğunlukçu sonuçlar doğurabilmektedir. Başka bir deyişle, faydacılık en yüksek sayıda kişinin en yüksek düzeyde mutluluğunu hedef aldığı için bu teorinin çoğulculuktan çok çoğunlukçuluğa yaslanmaya eğilimli olduğu söylenebilir. Çünkü faydacılık ahlakı rakamlara indirgemektedir. Bunun toplumsal ve kültürel bağlamda düşündüğümüzde çoğunluğun çıkarı azınlığın çıkarından daha baskın olacağından bu durumda marjinalize edilmiş ve toplumda kıyıya köşeye itilmiş insanların ya da toplumsal grupların feda edilmesinde de faydacı teori büyük ölçüde sorun görmeyecektir. Örneğin Bentham toplumun menfaatini etkileyen bir eylemin genel eğilimini

hesap edebilmek için şunların yapılması gerektiğini söyler: Her hazzın ilk andaki değeri, her ıstırapın ilk andaki değeri, bundan sonra ortaya çıkan hazlardan her birinin değeri, bundan sonra ortaya çıkan ıstırapların her birinin değeri ve bütün hazların değerlerini toplayıp bir yana ıstırapını bir yana koymak ve sonuç haz lehine ise eylem iyiliğe, ıstırap tarafında ise kötülüğe eğilimli olduğunu görmek (Bentham, 1789/2017:38-39). Fakat bu türden bir formülü eksiksiz bir şekilde uygulamak mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki hazzın ve acının her toplum ve kültür için farklı anlamlara geldiği düşünüldüğünde ve birisi ya da bir kültürel grup için hazzın ve acının mahiyetinin değiştiği düşünüldüğünde faydacılığın formülasyonu özellikle baskın kültürün kayırdığı bir toplum düzeni içinde çoğunluğa sırtını dayayacaktır ve azınlığın lehine sonuçlar yaratılamayacaktır. Çünkü Bentham’a göre haz iyilik, kazanç, elverişlilik, çıkar, fayda, mutluluktur; acı ise kötülük, zarar, mutsuzluktur (Bentham, 1789/2017:39). Görüldüğü üzere Bentham aslında hazzın ve acının nelere karşılık geldiğini belirtmiştir, fakat önemli olan şey hazzın ve acının her kültürel grubun mensupları için farklılık göstereceğidir. Dolayısıyla modern ulus devletlerin bir kalıntısı olarak nitelendirilebilecek olan homojen bakış açısı ve baskın kültürü kayırma gibi bir dünya düzeni içerisinde faydacılığın da çoğunluğun lehine, azınlığın ise aleyhine olabilecek bir formülasyona sahip olduğu söylenebilir.

Ancak böylesi bir ahlaki kozmopolitanizmin gelişmekte olduğuna inanlar da yok değildir. Örneğin Heywood’a göre “siyasi kozmopolitanizm her ne kadar uygulanabilir olmayan ve (muhtemelen zorbalık niteliği taşıyan bir dünya yönetimi fikriyle bağlantılı olduğu için) istenmeyen bir şey olarak görülmekteyse de insanların kendilerini yalnızca milli yurttaşlar olarak değil küresel yurttaş olarak da görmelerini mümkün kılan bir ahlaki kozmopolitanizm biçimi gelişmekte olabilir” (Heywood, 1992/2016:228). Aslında ahlaki kozmopolitanizmin gelişmekte olduğuna dair inanç büyük oranda göçler sonucunda toplumların heterojen bir modeli benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Etnik ve kültürel düzeyde hızla artan çeşitlilik, homojen toplumun artık geçmişe ait bir kalıntı olarak görülmesine sebep olmuştur. Böyle bir dünya düzeninde de artık kültürlerin iç içe geçtiği ve insanların farklılıklara aşına olmaya başladığı söylenebilir. Ancak bunun etnik temelli bir milliyetçiliği aşabilecek kadar güçlü bir kaynaşma ya da güçlü bir duygudaşlık durumunu yaratabileceğini söylemek zor görünmektedir. Örneğin “Çin mutfağı, başlangıçta Batı için egzotik bir ithalattı, ancak zamanla batı kültürünün birçok üyesi onu sevmeye başlayarak yiyecek kültürünün ayrılmaz bir parçası haline getirdiler” (Parekh, 2000/2002:280). Böylesi yeme-içme kültürü gibi basit bir örnekten yola çıkılacak olursa ahlaki ve özellikle kültürel açıdan bir alışkanlığın yaratıldığını ya da bir kozmopolitliğin geliştiğini söylemek daha mümkün gözükmemektedir. Ancak bir de şu örneği göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır. Örneğin bazı Hristiyan Amerikalılar güney Sudan’daki cefa çeken Hristiyanlara para yardımı yapıyorlar; yazarlar, uluslararası PEN aracılığıyla dünyanın diğer yerlerinde hapisteki yazarların özgürlüğü için kampanya düzenliyorlar, İsveç’teki kadınlar

Güney Asya'daki kadın hakları için çalışıyorlar, Pencap'taki Hintliler Kanada ve İngiltere'deki Pencaphılar akıbeti için kaygı duyuyorlar (Appiah, 2006/2017:114). Yani insanlar arasında bir duygudaşlık durumunun yaratılabilmesi elbette ki olası bir şeydir. Fakat bunun evrensel düzeyde yaratılabilmesinin önünde engeller olduğu da diğer bir gerçekliktir. Çünkü insanlar arasında, Appiah'ın da dediği gibi, ortak kimlikten gelen bir sıcaklık olacaktır. Ancak kozmopolitanizmin temel ilkesi bütün insanları sevebilmek, onlarla duygudaşlık kurabilmek ve en önemlisi de bütün insanları umursamaktır. Fakat bu noktada bir kuşkucu şunu da dile getirebilir: "Bize bütün insanları umursamamızı söylüyorsunuz. Fakat biz-milli, ailevi, dini ve benzeri- bir kimliği paylaştığımız insanları umursuyoruz. Ve bu kimlikler psikolojik enerjilerini her iç gruba karşı bir dış grup olması olgusundan alıyorlar. Amerika'yı sevmek kısmen Amerika'nın düşmanlarından nefret etmekle veya onlardan hoşlanmamakla ilgilidir (...)" (Appiah, 2006/2017:113). Bu noktada insanların salt anlamda insan olmayı her türlü kimliğin üzerine yerleştirebileceğini söylemek böyle bir dünya düzeni içinde zor görünmektedir ama imkânsız olduğunu söylemek de iç karartıcı olacaktır. Çünkü insanların ortak kimlikten gelen bir sıcaklığa sahip olmaları aslında birisini bilebilmek ve anlayabilmek için o olmak gerekir mantığından hareket etmektedir. Ancak "(...) birisi olmak onu bilmenin ne gerekli ne de yeterli koşuludur. Yeterli değil çünkü birisi olabilir fakat yine de onun yaşamının ne olduğunu bilemeyebilirsiniz. Gerekli değil çünkü bazen bir deneyimi yaşamasanız ve bunu yaşayanlardan çok farklı olsanız bile bunun anlamını kavrayabilirsiniz" (Fay, 1996/2012:45). Böyle bir düşünceden hareket edecek olursak da ahlaki ve kültürel anlamda kozmopolitanizmin imkânsız olmadığı sonucuna varılacaktır.

Ahlaki kozmopolitanizmin gelişmekte olduğunu söylemeyi zorlaştıran diğer ve en önemli durumlardan birinin, Taylor'ın deyişiyle, sahicilik ideali olduğunu söylenebilir. Zaten Taylor için modernliğin sıkıntılarından biri bireyciliktir. Modern dönemde sözü edilen içimizdeki ahlaki ses ya da sezginin olduğuna dair inanç bireylerin sürekli olarak kendi içlerine dönmelerine dair bir telkini de beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda Aydınlanma ile birlikte vurgunun bireye dönük olması, bireyin hayatının yönünü belirleyebilecek kapasitede olmasına yapılan vurguyla birlikte bireycilik bir sorun oluşturmaya da başlamıştır. Başka bir bakış açısıyla söylenecek olursa, insanlar amaçlarını yitirmeye başlamışlardır:

Bu amaçsızlık bir daralmayla bağlantılıydı. İnsanlar bireysel yaşamlarında yoğunlaşınca geniş görüş açılarını yitirdiler. Tocqueville, demokratik eşitlik bireyi kendine döndürür, "ve en sonunda onu tamamen kendi yüreğinin yalnızlığına kapama tehdidi taşır" der. Başka bir deyişle, bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerine odaklanmadır; bu da yaşamlarımızı tatsızlaştırır ve daraltır, anlamını azaltır, başkalarına ya da topluma karşı kayıtsız hale getirir (Taylor, 1991/2017:12).

Şu durumda modernliğin getirdiği en önemli sıkıntılardan birinin bireycilik ya da içe dönüklük durumu yarattığı düşünüldüğünde de ahlaki kozmopolitanizmin en azından

insanların birbirlerine karşı ödevleri olduğuna dair düşünceyi yaratmayı zorlaştırdığı görülecektir. Çünkü insanlar artık kendilerine odaklanmışlar ve kendini gerçekleştirme kültürü insanların başka meseleleri unutmalarına, kendi isteklerini ön planda tutmasına yol açmıştır (Taylor, 1991/2017:22). Bu denli bir bireyciliğin kök saldığı bir düzen içinde insanlar ne insan olmayı her türlü kimliğin üzerinde tutabilirler ne de kendi “ben”lerini aşıp kendilerini bu bütünün bir parçası olarak görebilir ve diğerlerini umursayıp onlara karşı olan ödevlerini yerine getirebilirler. Ancak, diğer yanıyla, bireyciliğe vurguyu ortadan kaldırmak da gericiliğe düşmemize sebep olabilir. Dolayısıyla böyle bir tavır yani bireyciliği ya da sahicilik kültürünü reddetmek de hatalı olabilmektedir. Bu noktada Taylor, sahiciliği yerden yere vuranların da göklere çıkaranların da hatalı olduğunu düşünüyor ve çözüm yolu olarak da sahiciliği anlamı üzerine savaşmak gerektiğini, kendini gerçekleştirmenin benlik ötesindeki sorunları dışlamak şöyle dursun, onu zorunlu kıldığına ikna etmeye çalışmak olduğunu dile getiriyor (Taylor, 1991/2017:70).

Sonuç itibarıyla ahlaki anlamda bir kozmopolitanizmin gelişmekte olduğuna inanmak hatalı değilse bile böyle bir kozmopolitanizmin gelişmesinin önünde pek çok engel olduğu da inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bu engellerin başında ilk olarak modernizmin bireycilik anlayışı gelmektedir. İnsanların kendi içlerine döndükleri bu süreçte insanlar artık benlik ötesi sorunları dışlamaya başlamışlardır. Diğer yandan, insanların günümüz dünyasındaki gibi bir politik düzen içinde yaşadıkları hesap edildiğinde “biz” ile “öteki” arasındaki ayrım insanların ortak kimlikten gelen insanlara saygı ve sevgi duyduğu bir gerçekliği ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda insanın doğası gereği de bencil ve faydacı bir varlık olduğu savından yola çıkacak olursak da sadece kişi-kişi ilişkisinde bile evrensel duygudaşlığın önünde bir engel daha doğduğu görülecektir.

2.3. Liberalizmde Haklar Siyaseti ve Eşit Haysiyet Politikasının Tarihsel Kökenleri

Liberalizmin haklara bakışı ve feodal dönemden farklı olarak şeref kavramının yerini haysiyet kavramının alması doğrudan adalet ve eşitlik kavramlarını da göz önünde bulundurmaya gerektirecektir. Bu çokkültürlülük perspektifiyle ilişkili olan azınlık haklarına ilişkin sorunun da temelini oluşturmaktadır. Çünkü çokkültürcülük savunucuları azınlık haklarını ön plana çıkarma çabası içerisinde olmakla birlikte doğrudan liberalizmin biçimsel eşitliğini ve farklılık körü siyasetini eleştirmişlerdir. Bu bakımdan, liberal ideolojinin ve kozmopolitan liberallerin haklara, adalete ve eşitliğe bakışlarıyla birlikte kozmopolitanizmin azınlık haklarına olanak sağlayıp sağlamadığı, kozmopolitanizm içerisinde azınlık haklarının yeri, kozmopolitanizmin grup farkına dayalı haklara bakışının ne olduğu da ortaya çıkmış olacaktır. Liberallerin ve çokkültürlülük savunucularının özünde birbirinden ayrıldıkları pek

çok yer olmasına rağmen özellikle haklara, adalete bakışlarındaki ayrım iki taraf arasındaki ayrımı daha da belirginleştirmektedir. Çünkü liberaller ve komüniteryenler arasındaki temel çatışma noktalarından biri, liberallerin eşit haysiyet politikası yani farklılık körü siyasetini benimsemeleri ve komüniteryenlerin ise farklılık politikasını benimsemeleridir. Fakat, çokkültürcülüğün taraftarları özellikle de komüniteryenlerin azınlık haklarından söz etmeleri onların temel insan haklarını reddettikleri anlamına gelmemektedir. Farklılık iki tarafın adalete ve eşitliğe bakışlarının birbiriyle aynı olmamasından kaynaklanır. Çünkü adalet, eşitlik, özgürlük, hoşgörü, insan hakları gibi kavramlar onları geliştirenlerin görüşlerinden ayrılamazlar: “Siyasi kavramların incelenmesinde karşılaşılan ilk problem bu kavramların genellikle –ya da bazılarının iddia ettiği üzere hiçbir zaman- onları geliştirenlerin ahlaki, felsefi, ideolojik görüşlerinden ayrıştırılamamasıdır” (Heywood, 1994/2017:5). O halde, çokkültürlülüğün özellikle haklar bakımından sorununu anlayabilmek için öncelikle liberalizmin haklar konusunda nasıl bir tavır takındığına değinmek gerekir.

Liberalizm, bütün insanların aynı ahlaki değere sahip olduğu inancından yola çıkarak, insanların eşit olduklarını iddia eder ve bunu da doğal hakların ya da temel insan haklarının temeline yerleştirir. Bu bakımdan liberaller şereften değil, haysiyet kavramından hareket ederek hakların belirli özel bir sınıfa verilemeyeceğini, dil, din, ırk, renk, cinsiyet v.b. durumlardan ötürü hiçbir ayrım gözetmeksizin herkesin aynı haklara ve özgürlüklere sahip olduğunu modern dünyanın temeline yerleştirmiştir. Biçimsel eşitlik anlayışı ile hukuk önünde eşitliği yaratmaya çalışmışlar ve “tek kişi, tek oy; tek oy, tek değerdir” denilen demokrasi ile de eşitliği yerleştirmeye çalışmışlardır. Aynı zamanda feodal dönemin doğal aristokrasi anlayışını kırarak fırsat eşitliği temelinde toplumda adaleti yaratmaya çalışmışlardır. Fakat, bu adaleti yaratma sürecinde klasik ve modern liberalizmin farklı savları vardır. Klasik liberalizm daha çok sosyal darwinizm inancına bağlı kalmıştır. Yani bireyler kendi hayatlarından ne bekliyorlarsa ve ne yapabiliyorlarsa onu yapacaklardır. Yeteneği olanlar ve çalışma iradesi olanlar gelişecek, tembel olanlar gelişemeyecektir (Heywood, 1992/2016:72). Modern liberalizm ise daha çok refah devletçi bir sistemle yaratılması gereken bir fırsat eşitliğinden söz etmektedir. Yani insanlar güç, yetenek, zekâ bakımından eşit değildirler bu nedenle de hem toplumsal ve ekonomik sebeplerden ötürü hem de fiziksel sebeplerden ötürü insanların desteklenmesi gerekir. Çünkü toplum içinde kimi kesim insan, kaynaklara ulaşmada daha avantajlıyken, kimi kesim bunları elde etmekten çok uzaktadır. Aslında klasik ve modern liberalizmin adalete, eşitliğe, özgürlüğe bakışları arasındaki farklılıklar yoksunluk ve yoksulluk arasındaki ayrımı görebilmekten ileri gelir. Bunu da en iyi Berlin dile getirmiştir:

Eğer benim yoksulluğum ekmek satın almaktan veya dünya seyahatinin yahut davamın mahkemece dinlenmesinin bedeli ödemekten beni alıkoyan türden bir hastalık olsaydı, bu imkânsızlığı özgürlüğün –en azından siyasi özgürlüğün- yokluğu olarak tanımlamak doğal olmazdı. Eğer ancak, benim muayyen bir şeyi elde edemememin, başka insanların benim

onu satın alacak kadar paraya sahip olmamı engelleyen düzenlemeler yapmış olmalarından ileri geldiğine inanırsam, kendimin cebir veya köleliğin mağduru olduğunu hissederim. Başka bir ifadeyle, terimin bu şekilde kullanılması benim yoksulluk veya zayıflığının nedenlerine ilişkin belirli bir sosyal ve ekonomik teoriye bağlıdır (Berlin, 1958/2007:62-63).

Kısaca insanların bir şeyi yapmakta özgür olması ya da engellenmemesi hem yoksunluk hem yoksulluk ile ilgilidir. Fakat yoksunluk durumunda bunu özgürlüğün yokluğu olarak tanımlamak Berlin'e göre doğru değildir. Ancak modern liberalizm için gerçek anlamda adaleti yaratmak insanların önündeki engellerin (fiziksel engeller ya da sosyal ve ekonomik koşullardan kaynaklanan engeller) kaldırılmasından ve insanların engellendiğini hissettiği konularda desteklenmesinden geçer. Bu nedenle de modern liberalizm refah devletini destekler. Çünkü refah devletçi bir sistemin mantığı pozitif ayrımcılıkla işlediği için toplumda dezavantajlı kesimin desteklenmesi hedef alınır. Her toplumda mutlaka hem fiziksel hem de yapılan düzenlemelerden dolayı zaten dezavantajlı konumda olanlar ya da dezavantajlı konuma düşürülenler mutlaka olacaktır. Bu nedenle "(...) klasik liberalizm, yaşanan somut bir gerçeklik değil, bir idealdir" (Yayla, 2015:221). Çünkü artık devletler refah devletçi sistemlerle işlemektedirler. Bu anlamda bireyin özgürlüğüne zarar gelmemesi adına hayatının tüm sorumluluğu bireye bırakılmış minimal devlet anlayışı ve böyle bir adalet sistemi reel dünyada karşılığını bulmaktan uzaktır. Ne var ki bu refah devletçi sistemlerin yaygınlık kazanması ile birlikte çokkültürlülük de gelişme göstermeye başlamıştır. Çünkü refah devletini sadece iktisadi düzenlemeler yapan bir devlet olarak görmek, çokkültürlülük perspektifinden bakabilmenin önünde engel oluşturabilir. Özellikle sanayi sonrası toplumlar ekonomik açıdan ihtiyaçlarını daha rahat giderebilen toplumlar olarak ortaya çıktıkları için artık sorunlar yön değiştirmeye başlamıştır. Bu sorunlar içinde toplumsal cinsiyet eşitliği, dünya barışı, kültürel tanınma, çevrenin korunması ve hayvan hakları gibi sorunlar yer almaktadır (Heywood, 1992/2016:40). Bu anlamda çokkültürlülüğün temel dertlerinden birinin baskı altında tutulan grupların durumunun iyileştirilmesi için mücadele vermek gerektiği yönünde olduğu düşünüldüğünde bu mücadele anlamını yine refah devletçi bir sistem içinde bulacaktır. İşte tam da bu noktada görülmesi gereken şeylerden biri adalet ve eşitliğe bakışın boyut değiştirmeye başladığıdır. Sanayi toplumlarında daha çok sınıflar arası ayrım ve dayanışma gibi toplumsal hareketler daha fazla gözlemlenirken, sanayi sonrası toplumlarda ekonomik anlamda refah kısmen de olsa arttığından sorunlar yön değiştirmekte ve kimlik hareketlerinde bir artış gözlemlenmektedir. Bu anlamda etnik bir yeniden canlanış toplumsal hareketleri ve sorunları bambaşka bir yere taşımaya başlamıştır.

Bu bağlamda, liberalleri komüniteryenlerden ayıran en önemli unsurlardan biri haklara bakışlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü liberaller ayrım gözetmeme ve kültürel tarafsızlık gibi bir adalet anlayışından hareket ettikleri için temel insan haklarının zorunlu ve yeterli olduğunu

düşünürler. Bu bakımdan da birey haklarını ihlal edilemez, çiğnenemez, vazgeçilemez haklar olarak nitelendirirler. Liberallerin 20. yüzyılda insan hakları olarak adlandırılan hakları aslında John Locke'un doğal haklar anlayışında temellenmektedir. Locke için doğal haklar sözleşmeden önce de tüm insanların sahip olduğu haklardır. Bu haklar hayat, hürriyet ve mülkiyettir. Locke'un tüm modern dünyanın haklar anlayışının temeline yerleştireceği doğal haklar teorisi tüm insanların doğal durumda yani devletsizlik durumunda da var olan eşitlik ve özgürlük durumuna odaklanır:

Bu durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur. Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olamadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur (...) (Locke, 1689/2016:13).

Aynı zamanda mülkiyet de eşitlik ve özgürlük gibi Locke'un felsefesinde bir doğal hak olarak nitelendirilmiştir. Çünkü Locke'a göre Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa vermiştir (Locke, 1689/2016:39). Bu nedenle de insanoğluna ortaklaşa verilen bu dünyada insanlar emek vererek mülkiyet elde edebilirler. Locke'un doğal haklar anlayışı, özellikle insanların eşit ve özgür doğduğuna dair inanç, aynı zamanda her insanın bir diğerinin haklarını göz ardı etmeden eylemde bulunması zorunluluğunu da beraberinde getirir. Fakat, bu zorunluluk, özellikle, sözleşme varsa söz konusu olabilecek bir durumdur. Çünkü doğal durumda aklın yolundan sapacak insanlar da mutlaka olacaktır. Tüm modern dönemin ve hukukun temelini belirleyen bu haklar anlayışı görüldüğü üzere kökenini Locke'un doğal durumunda ve bu durumda sahip olduğumuz doğal haklar anlayışında bulmaktadır. Yani bu haklara sahip olabilmek için insan olmak yeterli ve zorunlu bir koşuldur. Fakat, bu noktada insan haklarından söz ederken her insanın bu haklara sahip olması gerektiği gibi temel bir fikirden hareket edilir ama neden bu haklara sahip olduğu ya da hak edip etmediği gibi bir sorunsaldan hareket edilmez. Bu anlamda "doğal haklar sadece ahlaki iddialar değil, bilakis insanın en temel iç saiklerinin bir yansımasıdır. Bu anlamda onlar insanın gerçek var oluşunun temel şartlarını oluştururlar. Doğal haklar teorileri, ahlaki sistemler oldukları kadar aynı zamanda psikolojik modeldirler" (Heywood, 1994/2017:230).

John Locke'un bu doğal haklar anlayışını bir asır sonra Thomas Jefferson (1743-1826) hayat, hürriyet ve mutluluk arayışı olarak tanımlar. Jefferson'un deyimiyle, "Şu gerçekleri apaçık kabul ediyoruz ki; tüm insanlar eşit yaratılmıştır, Yaratan tarafından insanlara yaşama hakkı, özgürlük ve mutluluğa erişme hakkı gibi doğasından gelen ve [bazı] devredilemez haklar bahşedilmiştir" (Jefferson, 1776/2012:54). 20. yüzyılda dini inançların zayıflaması doğal hakların sekülerleşerek insan hakları formunda yeniden ortaya çıkmasına neden olmuştur (Heywood, 1994/2017:230). İnsan haklarının en temel özelliği dil, din, etnik köken, sınıf v.b göz

önüne alınmaksızın herkesin insan olma hasebiyle bunları elde etmiş olmalarıdır. Bu anlamıyla da evrenselidir.

İnsanların insan olmalarından ötürü elde etmiş oldukları bu haklar Locke ile birlikte doğmamıştır. Locke sadece bu hakları doğal hak olarak göstermeye çalışmış ve 17. yüzyıl gibi bir dönemde bunu ön plana çıkarmıştır. Aslında insanların eşitliği, özgürlüğü ve yurttaş olmasından kaynaklı haklara sahip oluşu liberalizmin tarihiyle de doğru orantılıdır. Her ne kadar liberalizm 19. yüzyıl'dan önce var olmamış olsa da üç yüzyıl boyunca geliştirilmiş olan fikirlerle teoriler üzerine inşa edilmiştir (Heywood, 1992/2016:47). Bu nedenle Antik Çağ'dan beri izlerine rastlayabileceğimiz bir yapıdadır. En azından liberalizmin ayrılmaz bir parçası olan demokrasi, insanların eşitliği, özgürlüğü gibi kavramları kısmen de olsa Eski Yunan ve Roma Cumhuriyeti örneğinde görmek mümkündür. Eski Yunan'daki polis, kent ile devlet kavramının kaynaşmasından, iç içe geçmesinden oluşturulmuş yeni ve özgün siyasal oluşumdur (Anıl, 2006:85). Polis ile birlikte insanlar siyasal anlamda bir güvence içinde yaşamaya başlamışlar ve ancak böyle bir siyasal oluşum içinde yurttaş olarak görülmeye başlamışlardır. Eski Yunan'da da sınıflı bir toplum yapısı söz konusuydu ve bu sınıflar arasındaki sorunlar yasaların ortaya çıkma zeminini oluşturmuştur. Özellikle aristokratlar büyük servetler biriktirmişler, özgür köylülerin sınırlı üretimlerine dayanılmaz bir rekabet ortamı oluşturmuşlar ve onları önce fakirliğe sonra da işçiliğe kabule sürüklemişlerdir (Anıl, 2006: 89). Bu sınıflar arasında isyanı ortaya çıkardığından böylesi durumlarda yasaya (Drakon Yasaları) sığınma gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Fakat özellikle Eski Yunan en parlak dönemini Perikles zamanında yaşamaya başlamıştır. Çünkü bu dönemde Atinalı bir anne babadan doğan herkes Atinalı sayılıyordu ve bütün yurttaş hak ve yetkilerine sahip oluyordu (Anıl, 2006:109). Özellikle de Atinalı erkekler kadınlardan daha geniş hak ve yetkilere sahiptiler. Yani Eski Yunan'da da kısmide olsa bir hak, vatandaşlık, seçilme hakkı gibi kavramlardan söz edilmektedir. Çünkü yurttaşlar yasaların yapımına katılabiliyorlar, oy kullanabiliyorlar, seçme ve seçilme hakkına sahip olabiliyorlardı. Fakat bu hak özgür olarak doğmuş varlıklı erkeklerden oluşan küçük bir azınlığa tanınmıştır (Heywood, 1994/2017:225). Roma Cumhuriyeti'nde de aynı şekilde demokratik değerlerden sınırlı vatandaşlar yararlanabilse de uygulama alanını orada da bulabilmiştir. Hatta modern dönemde tam anlamıyla gelişme gösteren liberal fikirler ve değerlerde Yunan'dan çok Roma örnek alınmıştır:

Siyasal yaşamın yapısı, amaçları, ahlakı, ve sınırları üzerine derinlemesine düşünmek eski Yunan'da başladı. Ama "soylu atalarımız", 17. yüzyıl ortasının İngiliz parlamentosunun erkekleri, İskoç sözleşmecileri, Hollandalı, Amerikalı, Fransız cumhuriyetçiler, siyasi yönetimin insanların eskiden söyledikleri gibi, otokrasi ve kraliyet olması gerektiğini, aslında bu türden siyasi yönetimleri yıkmak gerektiğini öne sürdüklerinde daha iyi yönetim biçimlerinin olanaklı olduğunun kanıtını bulmak için dönüp Yunanistan'a değil, Roma'ya baktılar. Bu biçimleri ve ilkeleri cumhuriyetçi diye adlandırdılar (Crick, 2002/2012:39).

Her ne kadar Yunan ve Roma'da halktan halkın tamamı anlaşılmasa da ve yurttaşlıktan ve haklardan sınırlı bir kesim yararlanıyor olsa da polis gibi ilk özgün siyasal oluşumlara, yurttaşlık, hak, özgürlük gibi kavramlara, bireyin eşitliği, özgür oluşu, akıllı sahibi bir varlık oluşunun izlerine Antik Çağ'da rastlanmaktadır. Daha sonra özellikle modern döneme geçişte İngiliz, Amerikan ve Fransız Devrimleri ile birlikte liberal değerler gelişme göstermeye başlamıştır. Çünkü Roma Cumhuriyeti tarihi içinde farklı şekillere dönüşen siyasal yönetimlere şahitlik ettiği için cumhuriyetten, oligarşiye oradan da imparatorluğa dönüşmesi ile birlikte liberal değerler de unutulmaya başlamıştır. Ancak tek tek gerçekleşen bu devrimler ile birlikte hem demokrasi hem de liberalizmin fikirler kümesi, haklara bakışı doruk noktasına çıkmaya başlamıştır.

Özellikle Fransız Devrimi ile birlikte tam anlamıyla gelişme gösteren eşitlik, özgürlük, kardeşlik sloganları Rousseau'nun da katkılarıyla liberalizmi zirveye taşımıştır. Çünkü Rousseau'ya göre halk yalnızca mülkleri ve eğitimleri dolayısıyla yurttaş olmaya hak kazananlar değildi; halk herkes olabilirdi (Crick, 2002/2012:76-77). Dolayısıyla Jakobenler de Rousseau ile birlikte yeni bir ilke keşfetmişlerdi ama tabi ki Jakobenlerin yaptıklarından dolayı Rousseau suçlanamaz (Crick, 2002/2012: 76). Aslında 1789'da gerçekleşen devrimde Rousseau hem haklar adına hem demokrasi adına evrensel bir zemin göstermiştir. Önceden de sözü edildiği gibi Rousseau ile birlikte "halk herkes olabilirdi" düşüncesi doğmuştur. Bunun ise temelde iki sebebi vardır. İlki, Rousseau'nun "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" demesidir (Rousseau, 1762/2017:4). Burada anlatmak istediği şey tiranlığın ve sıradüzenli toplumun yapay anlaşmalarını başımızdan attığımızda özgür olacağımızdır (Crick, 2002/2012:77). Bu da halkın iradesiyle gerçekleştirilecek bir durumdur. İkincisi ise Rousseau'nun genel irade kavramıdır. Bu iradeye ise bütün insanlar doğası gereği sahiplerdir. İşte tam da bu noktada Rousseau, yeni ve evrensel bir ilke keşfetmiş olur. Aslında genel irade gibi bir kavramdan hareket eden Rousseau, meselenin ahlaki kısmına odaklanmaktadır. İnsanın başından beri varlığını en iyi şekilde türdeşleriyle nasıl sürdürebileceğinin zemini, bu genel irade kavramında saklıdır. Çünkü bu irade özel iradeden farklı olarak ötekileri de düşünüp eyleme zorunluluğunu beraberinde getirir. Genel irade aslında kamunun iyiliğidir ve istencin genel olabilmesi için eğilimlerden sıyrılması gerekir. Tam da bu nedenle Rousseau'ya göre salt itkilere itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür (Rousseau, 1762/2017:19). Üstelik ona göre insan zaten acıma duygusuna sahip ve fedakâr bir özne olduğu için zaten bu iradeye de doğuştan sahiptir. Fakat bu irade ancak toplum sözleşmesi yapınca ortaya çıkacaktır. Bu noktada üzerinde durulması gereken şey Rousseau ile birlikte de modern dönemde insanların eşit ve özgür oluşlarına vurgu yapılmasıdır. Rousseau'ya göre "(...) her insan özgür ve kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya geldiği için, her ne bahane olursa

olsun, hiç kimse onu isteği dışında buyruk altına alamaz. Bir kölenin oğlu da kendisi gibi köle doğar demek, insan olarak doğmadığını ileri sürmektir” (Rousseau, 1762/2017:102).

İnsanın eşit, özgür, haysiyet sahibi bir varlık olması 1948 Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi’nin temelini oluşturmakla birlikte insana atfedilen bu nitelikler Aydınlanma döneminin vurgusudur. Bu nedenle, aydınlanma filozofu olan Kant’ın haklara bakışını irdelemek faydalı olacaktır. Kant’ın haklar anlayışına bakacak olursak Kant için eşitlik, özgürlük, bağımsızlık temel insan haklarıdır. Aslında bu hakların temelinde kategorik buyruk yatmaktadır. Kant’ta kategorik buyruğun üç formülasyonu vardır ve aslında bunlar Kant’ın haklara, özgürlüğe bakışını da ortaya koymaktadır. Birinci formülasyon: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 1785/1995:38). Burada özne hiçbir otoriteye dayanmadan kendi kendine evrensel ahlak yasası koyar ve bu anlamda bu formülasyon negatif özgürlüğü içerir (Çörekçioğlu, 2017:13). İkinci formülasyon: “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık (...) sırf araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır (...) bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir” (Kant, 1785/1995:45). Bu formül ile de eşitlik fikri ortaya çıkar. Çünkü bu formül bütün insanların birbirlerine karşı olan tavırlarına daha doğrusu özgürlüklerine sınır koyar. Bu anlamda da hiç kimsenin diğerinden farklı olmadığını, eşit olduğunu gösterir. Üçüncü formülasyon ise amaçlar krallığıdır. Bu akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla oluşturduğu sistematik birliktir (Kant, 1785/1995:51). Bu birlik içinde insan amaçlar krallığının bir üyesi olduğu için genel yasaya göre eylemek zorundadır. Böylece herkesin bağımsızlığı garanti altına alan bir hukuk topluluğu ortaya çıkar. Kant’ta eşitlik, özgürlük, bağımsızlık hem adalet ilkeleri hem de insan hakkı olarak nitelendirilebilecek bir yapıdadır.

Temel insan hakları denildiğinde bu haklar genellikle hayat, hürriyet ve mülkiyet hakkı olarak görülmektedir. Eşitlik, özgürlük, can ve mal güvenliği bir insanın insanca yaşaması adına var olması gereken haklar olarak sunulmuştur. Bu temel haklara sahip olmak için insan olmak yeterli ve zorunlu bir koşul olarak gösterilmiş ve özellikle Kant’ın katkılarıyla birlikte bu haklar ilerleyen süreçte Evrensel Bildirge olarak karşımıza çıkmıştır. Zaman içerisinde negatif hakların yeterli olup olmadığı, pozitif hakların da bu haklara eklenmesi gerektiği türünden tartışmalar da yapılmıştır. Bu noktada temel insan haklarına bakışta görüş açılarını genişletebilmek adına Rawls ve Nozick gibi 20. yüzyıl düşünürlerine de bakmak gerekir. Rawls ve Nozick aslında haklar açısından temel tartışma noktalarının başında yer alan negatif ve pozitif haklar konusunda farklılıklara sahip olan düşünürlerdir. Rawls, klasik liberal çizgiyi devam ettirmekle birlikte aslında negatif hakların yanı sıra pozitif haklar da verilmesi gerektiğini iddia eden bir düşünürdür. Yani Rawls, bir sosyal demokrat olarak adaletin özellikle ikinci ilkesinin yaratılabilmesi için negatif özgürlük düşüncesini reddetmeden pozitif özgürlüğün de verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat, Rawls’u özellikle kozmopolitan bir liberal yapan en önemli

şeyin temel hak ve özgürlüklere eşitlikten daha öncelikli bir yer vermesinden ileri geldiği söylenebilir. Çünkü Rawls, adalet ilkelerini lexical düzen dediği bir düzen içinde bulabileceğimizi ifade etmektedir. Bu özellik, ikinci ilkeye hareket etmeden önce ilk ilkenin tamamen karşılanması gerektiğini vurgular (Kocaoğlu, 2017:72). Yani öncelikle birincil değerler tam anlamıyla karşılanmalı daha sonra fark ilkesi ile eşitsizlikler giderilmelidir. Bu temel hak ve özgürlükler ise konuşma, toplanma, mülkiyet, seyahat, düşünce gibi özgürlüklerdir. Yani Rawls'a göre bir toplumda adalet yaratılmak isteniyorsa öncelikle temel haklara ve özgürlüklere herkesin ulaşabilmesini sağlamak gerekir ve daha sonra dezavantajından ötürü özgürlüğü sınırlanan insanlara bunları giderme fırsatı ve en sonunda da doğadan kaynaklanan ve fırsat eşitliği ile giderilemeyen eşitsizliği fark ilkesi ile de düzenlemek gerekir. Bir liberteryen olan Nozick için ise önemli olan bireyin temel hak ve özgürlüklerini korumaktır. Nozick'e göre bunlar ihlal edilemez ve bireyin biricik haklarıdır. Minimal devlet anlayışını benimseyen Nozick için negatif özgürlük ve bireyin temel hakları yeterli ve zorunludur. Bu nedenle de pozitif özgürlüğü reddeder. Nozick, yargı ve güvenlik koşullarını iyileştiren düzenlemeler dışındaki pozitif hakları kabul etmemektedir (Kocaoğlu, 2014:56). Nozick, Rawls'tan farklı olarak, refah devletinin bir bağımlılık kültürü yaratacağını düşündüğü için böylesi pozitif hakları reddetmektedir. Rawls gibi bir sosyal demokrat için bizim ötekilere karşı bir sorumluluğumuz vardır ve toplumdaki eşitsizlikler fark ilkesi ile giderilebilecektir. Nozick de toplumdaki diğer insanlara karşı sorumlu olduğumuzu bilir ama minimal devlet anlayışından hareket ettiği için bunu hayırseverlikle ilişkilendirir. Yani insanlar başkalarına yardım etmek istiyorlarsa edebilirler ama bu devletin zorlaması ile değil rıza ile olmalıdır. Bu nedenle de Nozick'e göre pozitif haklar hayırseverlikle sağlanmalıdır. John Stuart Mill de üç özgürlük türünden söz etmiştir. Bunlar vicdan özgürlüğü, beğenilerde ve uğraşılarda özgürlük ve toplanma özgürlüğüdür (Mill, 1859/2014:26). Vicdan özgürlüğü, bilimsel, ahlaki, dinsel konulardaki düşünce ve duygu özgürlüğünü ifade eder. Beğenilerde ve uğraşılarda özgürlük yaşamımızı bir başkasına zarar vermeden ve zarar da görmeden kendi karakterimize uyacak biçimde düzenlemektir. Toplanma özgürlüğü ise yine başkalarına zarar vermeden bir amaç için birleşme özgürlüğüdür. Mill'in sözünü ettiği ve tanımladığı bu üç özgürlük türü aynı zamanda bireylerin haklarıdır da. Mill'e göre hükümetin şekli ne olursa olsun bu özgürlüklere tümüyle saygı göstermeyen hiçbir toplum özgür değildir (Mill, 1859/2014:26).

Görüldüğü üzere haklara bakışın tarihsel kökenlerine baktığımızda da hak fikri, hem dönem hem de liberallerin kendi içlerindeki ayrımlar ve farklılıklar göz önünde bulundurulmakla birlikte bireylerin eşitliği ve özgür oluşlarından hareketle temellendirilmektedirler. Örneğin Rousseau ve Kant gibi düşünürler daha çok eşitliği ve özgürlüğü ahlaki açıdan ele almışlardır. Rousseau'nun genel irade kavramı, Kant'ın ahlak yasası anlayışı aslında tüm insanları eşit olduğu düşüncesini ahlaki bir yaklaşımla

temellendirmektedir. Özellikle de modern döneme geçildiğinde feodal dönemdeki şeref kavramının yerini haysiyet kavramına bırakması ile birlikte de eşitliğin ve dolayısıyla tüm hakların evrensel olduğunun göstergesi olmuştur. İnsanın haysiyet sahibi bir varlık olmasından kaynaklı bir şekilde de hakların evrensel ve sarsılmaz bir zemine sahip olduğu düşünülmüştür. Örneğin bir fayda teorisyeni olan Mill için de haysiyet tüm insanlarda bulunan bir duygudur ve aynı zamanda mutluluk için de zorunludur: “Tüm insanlar şu veya bu şekilde bu duyguya sahiptir ve bir kişide bunun ne kadar güçlü olacağı, ona bahşedilen yüksek yetilerin ne kadar iyi olduğuyla kabaca orantılıdır. Güçlü bir haysiyet duygusuna sahip olanlarda, haysiyetleri mutlulukları için öyle zorunludur ki (...)” (Mill, 1863/2017:66). Genel itibariyle baktığımızda ise özellikle modern dönemde Locke, Kant, Rawls, Nozick, Mill gibi düşünürlerin, liberal olan ya da liberal olmayan çokkültürcülerin aksine birey haklarını ön plana çıkardıklarını, bunların yeterli ve zorunlu olduğunu düşündüklerini bu nedenle de bu hakları evrensel, vazgeçilemez haklar olarak nitelendirdiklerini görürüz. Aynı zamanda özellikle BM 1948’de yayınladığı İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile de bütün insanların eşit, özgür, onur sahibi olmalarından kaynaklı olarak temel insan haklarına sahip oldukları gösterilmiştir ve bu bildirge hala pek çok sözleşmenin ve bildirilerin temelini oluşturmaktadır. Bu bildirge ile dil, din, ırk, v.b ayrım gözetilmeksizin bütün insanların hak ve özgürlüklere sahip olduğu, herkesin yaşama hakkı olduğu, hiç kimsenin kölelik altında bulundurulamayacağı, keyfi olarak tutuklanamayacağı, herkesin evlenmeye, çalışmaya, eğitim almaya, her devletin sınırları içinde seyahat ve oturma özgürlüğüne sahip olması gibi negatif ve pozitif haklardan söz edilmekte ve bunların evrensel oluşuna vurgu yapılmaktadır.

Genellikle modern dönemde haklara dair fikirlerin daha da olgunlaştığı ve özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra evrensel bildirgelerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Modern dönem boyunca haklara dair evrensel perspektif aslında politik anlamda bir kozmopolitanizmin yaratılmaya çalışıldığının bir göstergesi olabilir. Çünkü özellikle Locke’un doğal haklar anlayışı, Kant’ın kategorik buyruğunda temellenen temel insan hakları fikri, Rousseau’nun genel irade kavramı hem ahlaki hem politik anlamda bir evrensel zemini yerleştirmeye çalışmaktadır. Yani Kant’ın ve Rousseau’nun ahlaki ses yaklaşımı, doğa bizim bu sesi duymamızı engellese de, aslında bütün insanlarda böyle bir sezginin oluşu, evrenselliğin de ahlaki açıdan temellendirilmesidir. Bunun politik tezahürü ise Evrensel İnsan Hakları Bildirgesidir. Böylece kozmopolitan bir yaklaşım çerçevesinde modern ulus devletler kapsayıcı bir karaktere sahip olmuş ve hukuki bakımdan her vatandaşının eşit olduğunu dile getirmiştir. Fakat modern ulus devletlerin genellikle kendilerini merkezileştirme isteklerinden kaynaklandığını söyleyebileceğimiz böylesi evrensel haklar tablosu zaman içinde eleştirilmeye başlanmıştır. Çünkü modern ulus devletlerin homojenleştirici çabalarının aksine zaman içinde toplumların heterojen bir modeli benimsemek zorunda kalışları aynı zamanda toplum içinde var olan alt

kimlikleri de tanıma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Bu nedenle ilk olarak 19. yüzyılda Marxist teori bu hakları biçimsel, burjuva hakları olarak görmüş ve eleştirmiştir (Doytcheva, 2005/2016:21). Aynı zamanda Bentham'da bu hakları asılsız ifadeler ya da süslü saçmalıklar olarak nitelendirmeye başlamıştır. En önemlisi de 1960 civarlarında vücut bulmaya başlayan çokkültürlülük kuramcıları “insan hakları düşüncesinin özellikle hakim kültürel grubun değer ve normlarının azınlık kültürlerinin değer ve normlarından üstün olduğunu ifade eden kavim merkezli (*ethnocentrism*) bir anlayışı yansıttığına dikkat çekerler” (Heywood, 1994/2017:234). Başka bir deyişle, çokkültürlülük kuramcıları temel insan haklarını reddetmemekle birlikte bu hakların bir toplum içinde çoğunluk kültürünü kayırdığını ifade etmek ister.

Modern ulus devletlerin kapsayıcı karakterleri ve kendi içindeki tüm vatandaşları kimlikleri ne olursa olsun aynı haklar ve yükümlülüklerle donatıyor oluşu modern sonrası dönemde sıkıntılı bir hal almaya başlamış ve azınlık hakları tartışılır hale gelmiştir. Aslında bunun kökeninin insanların negatif haklara mı pozitif haklara mı sahip olması gerekir tartışmasında yattığı söylenebilir. Örneğin Rawls negatif özgürlük ve hakların yanında pozitif özgürlük ve hakların da olması gerektiğini savunurken Nozick gibi bir liberteryen bireylerin sadece negatif haklara ve özgürlüğe sahip olması gerektiğini düşünür. Sonuçta pek çok sözleşmenin ve hukukun temelini Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'ndeki maddeleri temel aldığı düşünüldüğünde bireylere hem negatif hem de pozitif haklar verildiği görülecektir. “Negatif haklar devlet gücünü sınırlama yükümlülüğü getirirken pozitif haklar devlete ekonomik yaşamı yönetme ve çok çeşitli sosyal hizmetler sunma vazifesi yükler” (Heywood, 1994/2017:241). Peki, evrensel insan hakları ne kadar yeterli ve kapsayıcıdır? Yoksa kapsayıcı olmaktan çok asimile edici midir?

İnsanlar politik topluluğun bir üyesi olma anlamında vatandaş, kültürel topluluğun üyesi olması anlamında da kültürel bir varlıktır. Vatandaşlık en basit ifadesiyle siyasi bir topluluğun haklarla ve yükümlülüklerle donatılmış bir üyesidir (Heywood, 1994/2017:250). Gerçek anlamda sorun da bu noktada doğmaktadır. Çünkü vatandaşlığın bu şekilde tanımlanması da aslında vatandaş ile yabancıyı ya da ötekini birbirinden ayırmak demektir. Örneğin bir ülkede yaşama ve çalışma hakkı vatandaşlık hakkıysa bu haktan yabancılar ve başka ülkenin vatandaşları yararlanamayacak demektir. Aynı zamanda bir toplumda sadece hukuki anlamda bir vatandaşlık elde etmek de insanların tam vatandaş olduğunu göstermez. Eğer o ülkede yaşayan alt kültürel gruplar asimile edilmeye çalışılıyorsa, ayrımcılığa uğruyorlarsa, mağdur ediliyorsa her zaman ikinci ya da üçüncü sınıf vatandaş olacaklardır. Bu noktada modern ulus devletlerin evrensel insan hakları ile yaratmaya çalıştıkları siyasi kozmopolitanizm çabaları özellikle çokkültürlülük gelişme gösterdikçe sıkıntıya girmiştir. Çünkü modern sonrası dönemde vatandaşlık kavramı da dönüşüme uğramaya başlamış ve en önemlisi de her

toplumun içinde var olan gruplar tanınma savaşımı vermeye başlamışlardır. Böylece de azınlık hakları tartışılır hale gelmiştir. Çünkü çokkültürlülük “(...) bir takım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan ayrıca bunları siyasi normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasi programı ifade eder” (Doytcheva, 2005/2016:17).

Bu noktada politik kozmopolitanizmin azınlık haklarına yer verip vermediği, tikel kimlikleri nasıl algıladığı, azınlık haklarına olanak sağlayıp sağlamadığı da ortaya çıkmaktadır. En başından dile getirildiği gibi liberalizm, ayırım gözetmeme politikasından hareket etmektedir. Bu noktada her toplumda farklı kimliklerin varlığını sürdürebilmesi için haklar verilmesini de bölücü bir faaliyet olarak nitelendirmektedir. Bunun toplumdaki bütünlükçü yapının altını oyacağı düşünülür. Örneğin kozmopolitan bir liberal olan Rawls için de toplumda farklı gruplar istedikleri yaşama biçimini sürdürmekte özgürdürler ama onlara kendi kültürlerini korumak için ayrıcalıklı haklar vermek bir bölücülüktür ve bu reddedilmelidir. Bu anlamda kozmopolitanizmin siyasi anlamda azınlık haklarını içermediği söylenebilir. Daha önce dile getirildiği gibi evrensel insan hakları beyannamesi örnek alınacak olursa bu bildirgede negatif ve pozitif haklar verildiği görülecektir. Fakat, bunları azınlık hakları olarak görmek ve bunun toplum içinde alt kimlikleri de kapsadığını ve yeterli olduğunu söylemek hatalıdır. Çünkü tarih artık modern ulus devletlerin homojenleştirici bakış açısı ve uygulamalarını geçmişteki bir kalıntı olarak nitelendirmektedir. Artık özellikle Kanada, Avustralya başta olmak üzere ülkeler heterojen bir toplum modelini benimsemeye başlamışlardır. Bu anlamda da her ülkenin vatandaşına çalışma, evlenme, mülkiyet, din, vicdan, düşünce v.b. haklar tanımanın hem yetersiz olduğu hem de daha bunların tam anlamıyla uygulamadığı görülmektedir. Çünkü artık toplum içindeki bireylerin ve grupların talepleri değişmeye başlamıştır. Türdeşliğin, homojenliğin yerini çeşitlilik almaya başlamıştır. “Bu nedenle modern devletlerin merkezi iktidarlarının yapısı, günümüz bakış açısında doğallığı ifade eden kültürel topluluklar lehine bozulmalıdır fikri ile karşı karşıya kalmaktadır” (Say, 2013:114). Özellikle çokkültürlülük gelişme gösterdikçe toplum içinde var olan farklı kimlikler tanınma için mücadele vermeye başlamış ve kültürel haklar talep etmeye başlamışlardır. Yani mesele artık sadece resmi anlamda bir vatandaşlık ve temel haklardan yararlanabilmek değil, aynı zamanda farklı kimliklerin farklı taleplerine karşılık verebilmektir. Çünkü özellikle göçler, toplumların daha karmaşıklaşmış ilişkiler ağına sahip olduğunu göstermekte, bu anlamda da bir toplumda farklı ve özel kimlikler bu farklılıklarının tanınmasını istemektedirler. Bu da azınlık ile çoğunluğun karşı karşıya gelmesidir. Genellikle de “azınlıklar ve çoğunluklar dil hakları, bölgesel özerklik, siyasi temsil, müfredat değişikliği, toprak iddiaları, göç ve vatandaşlığa kabul politikası gibi meselelerde, hatta ulusal marş ya da resmi tatiller gibi ulusal sembollerde giderek daha sık karşı karşıya geliyorlar” (Kymlicka, 1995/1998:25-26). Bunlar aynı zamanda azınlıkların talepleridir. Böyle bir tarihsel dönüşümde artık tek sorun sadece iktisadi anlamda bir refaha kavuşmak değildir,

aynı zamanda alt kimlikler tanınma savaşımı da vermeye başlamıştır. Liberalizmin ve siyasi milliyetçiliğin, muhafazakarlığın ve aslında pek çok ideolojinin temel sorununun düzen ve istikrar yaratma arzusu olduğu düşünüldüğünde evrensel insan hakları düşüncesi ilk referans kaynağı olmuştur. Bunun modern ulus devletlerin belirli kaygılarından ötürü başvurdukları homojenleştirici bir çaba olduğu söylenebilir. Tam da bu nedenle Kymlicka'nın dediği gibi,

(...) bir homojen yapı yaratmak için hükümetler tarih boyunca kültürel azınlıklara ilişkin çok çeşitli politikalar izlemişlerdir. Belli azınlıklar ya kitlesel sürgün (şimdi artık "etnik temizlik" dediğimiz şey) ya da soy kırım yoluyla fiziksel olarak ortadan kaldırılmıştır. Başka bazı azınlıklar çoğunluğun dilini, dinini ve âdetlerini benimsemeye zorlanarak baskı yoluyla asimile edilmiştir. Diğer bazı örneklerde ise azınlıklar, fiziksel tecrit ve ekonomik ayrımcılığa tabi tutularak ve siyasi haklardan mahrum bırakılarak, yabancı muamelesi görmüştür (Kymlicka, 1995/1998:27).

Politik açıdan da bir kozmopolitanizmin yaratılmaya çalışılması söz konusu olmuştur. Ancak bu çabanın zaman içinde başarısızlığa uğramasının en önemli sebeplerinden biri kozmopolitanizmin azınlık haklarına yer vermeyişi ve daha da önemlisi temel insan hakları adı altında farklı taleplerin susturulması ve görmezden gelinmesidir. Ama etnik bir yeniden canlanış ile birlikte özellikle ABD'deki siyahi bilinci hareketinin etkisiyle birlikte bildirgeler, sözleşmeler de değişikliğe uğramaya başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bireysel, evrensel, insan hakları teşvik edilmiş, eşit muamele gören azınlıkların da özgül korumalara ihtiyacı kalmamıştı ve Birleşmiş Milletler azınlık haklarına gönderme yapmaya son vermiş, aynı zamanda İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi de kimlik ve kültüre dair konuları dışarıda bırakmıştır (Doytcheva, 2005/2016:70). Tam da bu nedenle çokkültürlülük perspektifi liberalizmi ya da kozmopolitanizmi kültürel emperyalizm biçimi olarak resmetmiştir. Fakat zaman içinde azınlık haklarını belirleyen bildirgeler ve beyannameler ortaya çıkmaya başlamıştır. Genel olarak bir toplum içindeki azınlık gruplarının talepleri özerklik, anadilde eğitim, geleneksel ve dinsel pratiklerini sürdürebilmek, kılık ve kıyafette muafiyet gibi taleplerdir. Ama böylesi azınlık haklarına ne 1948'deki Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nde ne de 1954'teki Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde rastlanmaktadır. 1961'de Avrupa Konseyi ulusal azınlıklara daha geniş haklar tanınması için Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine ek bir protokol önermiş ancak öneri kabul edilmemiştir (Doytcheva, 2005/2016:70). Ancak daha sonraki süreçlerde 1966 BM, 1990 AGİK(Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı), 1992 Avrupa Konseyi'nde azınlıklara ilişkin haklar verildiğini görmekteyiz.

Sonuç olarak çokkültürlülük kuramcıları azınlıklara haklar verilmesini öne sürerek farklılık politikası fikrini benimsemektedirken, kozmopolitan liberaller yerellikten ziyade evrenselliği savundukları için farklılık körü siyasetini benimsemişlerdir ve ayrıcalıklar vermenin ayrımcılığa yol açacağını düşünmüşlerdir. Özellikle 1970 civarlarında çokkültürlülük gelişim gösterdikçe ve en önemlisi göçler arttıkça azınlıklara ilişkin düzenlemeler yapılmaya da

başlanmıştır. Her ne kadar kozmopolitanizm siyasi, ahlaki ve kültürel açıdan monist bir yaklaşıma sahip olsa ve azınlıkları ve onların taleplerini tam anlamıyla nereye yerleştireceğini bilemese de çokkültürlülük uygulamalarıyla da başka türlü sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Daha doğrusu çokkültürlülüğün ve azınlıkların taleplerinin karşılanabilmesi de doğrudan o ülkenin ekonomisi, coğrafik yapısı, kültürel grupların ulusal azınlıklardan mı yoksa göçmenlerden mi oluştuğu gibi pek çok durumla da ilişkilidir. Yani çokkültürlülük uygulamaları farklı ülkelerde farklı şekiller alabilir. “Bu farklılık, ülkelerin sahip oldukları yapısal, tarihsel, sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel özelliklerle birebir bağlantılıdır” (Yanık, 2013:193). Bu nedenle Walzer, ne zaman liberalizm 1’i ne zaman liberalizm 2’yi seçmeliyiz diye sorar (Walzer, 1992/1996:107). Belki de başta politik kozmopolitanizm olmak üzere ahlaki ve kültürel açıdan da hem kozmopolitanizm hem de çokkültürlülük adına 11 Eylül saldırısının etkisi büyük olmuştur:

11 Eylül’ün ardından, “biz” ve “onlar” bölünmüşlüğü üzerine pek çok sinirli tartışma yapıldı. Çoğu kez sorgusuz sualsiz kabul edilen şey, çatışmaların sonuçta değerler arası zıtlıklardan çıktığı bir dünya tasviridir. Biz bir şeyin iyi olduğunu kabul ediyoruz; onlar ise başka bir şeyin. Dünyadan yansıyan bu resmin derin düşünsel kökleri vardır; bu kökler düşündürücüdür, iyi işlenmiştir, akla yakındır. Ve bence yanlıştır (Appiah, 2006/2017:18).

2.4. Kant’ın Dünya Yurttaşlığı ve Ebedi Barış Düşüncesi

Kant’ın dünya yurttaşlığına ve ebedi barışa dair düşüncelerini irdelemek politik kozmopolitanizmin olanağını tartışabilmek adına iyi bir çerçeve sunmaktadır. Kant’ın politikaya dair düşünceleri özellikle onun insan doğasına, ahlaka bakışından ayrılamaz. Çünkü Kant, kendi felsefesi içinde sistematik bağlantılar kurar: “(....) Kant’ın felsefesi epistemolojiden estetiğe, hukuk ve politika felsefesinden tarih felsefesine, antropolojiden din felsefesine, her biri kendi içinde sağlam temellendirmelere sahip birçok parçadan oluşur. Kant bunlar arasında sistematik bağlantı kurma çabasından asla vazgeçmez (....)” (Çörekçioğlu, 2017:20-21). O halde, Kant’ın siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini anlayabilmek adına, önceden belirtildiği üzere, Kant’ın insana bakışına bakmak faydalı olacaktır.

Kant, Aydınlanma döneminin en önde gelen düşünürlerinden biri olması itibarıyla Kant’ın insana ve insan aklına duyduğu sonsuz güven aslında modern dünyanın temellerini belirlemiştir. Kant’a göre insan içgüdüye sahip olmadığı için kendine ait bir akla ihtiyaç duyar (Kant, 1803/2013:32). Kant’ın akla yaptığı vurgu onun Aydınlanmaya yapmış olduğu vurguyu da gösterir. Çünkü Kant’ta “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır” (Kant, 1784/1984:213). Kant, bu ergin olamayışı aslında insanın aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışına bağlamaktadır. Yani Kant için önemli olan akıl sahibi varlıkların bilmeye cesaret edebilmeleri ve akıllarını kullanabilmeleridir.

Kant'ta, insan akıl sahibi bir varlık olmasının yanı sıra aynı zamanda dürtüleri, eğilimleri de olan bir varlıktır. Doğası gereği ahlaki bir varlık olmayan insan ancak kendi kendini sınırlayarak, eğitimle içinde bulunan iyinin nüvelerini geliştirebilmektedir. Yani Kant'a göre insanın toplumdışı nitelikleri disiplin altına alınmalıdır. Aslında diğer pek çok toplum sözleşmecisi gibi Kant'ta da insanı sözleşme yapmaya götüren en önemli unsur, insanın heteronom yanından kaynaklanmaktadır. Fakat Kant, insanı akıl ve duygu sahibi varlık olarak konumlarken bunlardan birini yok etmekten söz etmez. Yani insanların arzularını yok saymaz, bunların yok edilmesini de istemez. Sadece bunların disiplin altına alınmasını ister. Hatta insan doğaya kendisini kıskanç, bencil, doymak bilmeyen arzulara sahip bir şekilde yarattığı için teşekkür etmelidir:

İnsanda (...) bu toplum dışı nitelikler olmasaydı, o tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün becerileri sonsuza dek çekirdek halinde gizli kalırdı (...) insan doğaya, kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı insandaki bütün üstün yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uyuklardı (Kant, 1784/1982:121).

Kant'ta, insanın hem heteronom hem de otonom bir varlık olarak konumlandırılması toplum sözleşmesinin, uluslararası hukukun ve dünya yurttaşlığının temelini oluşturmaktadır. Çünkü insan heteronom bir yapıya sahip olmak ile birlikte ancak toplum içinde kendini kontrol edebilmektedir ve bu durum sözleşme yapmayı mecbur kılmaktadır. Akıl ise Kant'ta uluslararası hukukun ve ebedi barışın temelini oluşturmaktadır. Çünkü ona göre "akıl gösterdiği yön yasadışı vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir" (Kant, 1784/1982:123). Bu anlamda, Kant'ta, dünya yurttaşlığı ve ebedi barış adına toplum sözleşmesi ilk basamaktır. Bu ise doğrudan diğer pek çok toplum sözleşmecisi düşünürde olduğu gibi insan doğasından kaynaklanan bir durumdur. Yani insan doğası gereği bencil, açgözlü, iktidar elde etme ve mülkiyet isteği gibi durumlardan ötürü bir arada yaşamının koşulunu kendi haline bırakılırsa elde edemeyecektir. Bu bakımdan, Kant da diğer toplum sözleşmecileri gibi insanların bir hukuk düzeni altına girmeleri gerektiğini düşünür. Çünkü pek çok toplum sözleşmecisinin özellikle de Hobbes'un doğa durumu tasvirlerine bakıldığında ortak olarak çıkan tek sonuç, insanların kendi kendilerine, kendi doğal halleri ya da özgün durumları içinde bir arada yaşamının yolunu bulamamalarıdır. Bu nedenle de zaten kendiliğinden anlaşmanın veya doğal ahengin olduğu yerde siyaset bulunmaz (Heywood, 1994/2017:64). Tam da bu nedenle siyaset, doğal durumdan sözleşme yapma durumuna geçmekle ortaya çıkan bir faaliyettir. Nitekim Kant'ta da bir doğal durum tasvirinin olduğu görülmektedir. Kant'ta doğal durum bir barış hali değil, her zaman patlamaya hazır bir savaş halidir (Kant, 1795/1960:17). Kant'a göre zaten insanlar böyle bir durum içinde uzun süre bir arada yaşayamazlar. Böylece görülür ki Kant'ta barışın yaratılabilmesi için öncelikle hukuk düzeni şarttır. Yani özellikle

Hobbes'ta olduğu gibi Kant'ta da hukuk yoksa adalet ve barış da yoktur. Üstelik siyaset felsefesinin temelini oluşturan bu sözleşmeler ve doğa durumu tasvirleri sadece varsayımsaldır. Kant'ta da sözleşme aklın bir idesidir ve bu gerçekleşmiş bir olgu değil, aklın varsayımsal bir yargılama ölçütüdür (Çörekçioğlu, 2017:12).

Kant'ta, insanın özgürlüğe tutkun ve toplum dışı niteliklere sahip olan bir varlık olması onun, hukuk düzeni ile belirli bir sınırlanmışlık altına girmesini gerektirir. Kant, diğer toplum sözleşmecilerinin aksine sadece belirli bir devletin sınırlarında sona eren bir hukuk düzeni değil, uluslararası bir hukuk düzeni inşa etmeye çalışmıştır:

(...) Kant'a göre, politika felsefesi, uluslararası bir hukuk düzenine dayanan bir cumhuriyet teorisi inşa etmelidir ve hukuku reformla geliştirme anlayışı, tarihsel bir dünya barışı politikası ile zenginleştirmelidir. Hobbes, Locke ve Rousseau kişiler arasındaki doğal durumu aşmakla yetinirler ve politika felsefesinin bir devletin sınırlarında sona erdiğini kabul ederler. Buna karşılık Kant'ta, politika felsefesi bir devletin sınırlarının ötesine uzanır ve adil bir dünya barışı düzenini "en yüksek politik iyi" olarak sunup, onu insanın en önemli hedefi haline getirir (Kersting, 1992/2017:99).

Kant'ın politika anlayışı açısından bakılacak olursa, Kant'ta üç türlü bir basamağın yer aldığı görülecektir. Bunların ilki, bir devletin sınırlarını kapsayan ulusal bir hukuk, ikincisi, uluslararası bir hukuk, üçüncüsü ise tüm bunların ötesinde yer alan dünya vatandaşlığıdır. Ebedi barış fikrinden söz eden Kant için ebedi barışın ise temelde üç nihai maddesi vardır.

Kant'a göre, ilkin, her devletin esas teşkilatı cumhuriyetçi olmalıdır, ikinci olarak devletler hukuku hür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır, üçüncü olarak ise dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel bir misafirlik şartları ile sınırlandırılmalıdır (Kant, 1795/1960:17-28). Görüldüğü üzere Kant, ebedi barışın yaratılabilmesi adına devlet-içi, devletler arası ve dünya yurttaşı olmaktan söz etmektedir. Bu bakımdan Kant, her devletin cumhuriyetle yönetilmesi gerektiğini ve cumhuriyetçi yönetimin de eşitlik, özgürlük, kanun koyucuya bağlılığa dayandığını belirtmektedir: "Cumhuriyetçi esas teşkilât, ilkin (....) hürriyet; ikinci olarak (...) bir kanun koyucuya bağlılık; üçüncü, olarak da (...) eşitlik prensiplerine dayanan tek düzendir" (Kant, 1795/1960:18). Kant için ebedi barışa gidecek olan yolda her devlet cumhuriyet ile yönetilmelidir. Ona göre cumhuriyetçi olmayan düzenlerde savaş ilanı vermek en kolay iştir. Çünkü hükümdar devletin sahibi ama üyesi değildir (Kant, 1795/1960:20). Yani hükümdar kendini yasanın üzerine çıkarabilmektedir.

Kant, buradan hareketle sadece belirli bir devletin sınırlarında kalan bir yönetim anlayışıyla yetinmemiş ve devletler arasında da geçerli olabilecek tam adaletli bir yurttaşlar anayasasına, bir yurttaşlar toplumuna ulaşmak istemiş ve bunu doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, *dışsal yasalar altındaki özgürlüğün*, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, *tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının* yapılması için gerekli görmüştür (Kant, 1784/1982:121-122). Kant'a göre, her devletin yönetim

şeklinin cumhuriyet olması ebedi barışa götürecektir ilk adımsa, devletler arasında da bir halklar federasyonu kurmak ebedi barışı yaratabilecek diğer önemli bir maddedir. Üstelik Kant'ta bu aklın da gösterdiği bir yöndür. Kant'ta, halklar federasyonu kurmak aslında doğanın zorlamasıyla olur. Savaşlar, askeri hazırlıklar her devletin tedirginlik duymasına neden olur ve bunlar doğanın araçlarıdır:

Savaşlar, yoğun ve durmak bilmeyen askeri hazırlıklar ve bu yüzden barışta bile her devletin duyduğu tedirginlik, işte bunlar doğanın araçlarıdır: ulusları önce yetersiz girişimlere, ama sonunda, birçok sarsıntı ve yıkımdan, hatta güçlerinin tamamıyla tükenmesinden sonra, bu acı tecrübeler olmadan da aklın göstermiş olabileceği yönde adım atmaları için onları zorlayan doğanın kullandığı araçlardır (Kant, 1784/1982:123).

Aslında Kant'ta kültüre atılan ilk adım ve halklar federasyonuna ulaşmaya kadar giden yol doğanın antagonizmi tekrar tekrar kullanmasından kaynaklanır. Doğa ilkin, insandaki toplum dışı toplumsallığı yani antagonizmi kullanır ve insan barbarlıktan sıyrılıp kültüre ilk adımı atar. Doğa, daha sonra devletler arasındaki antagonizmi kullanır ve böylece de Kant'a göre halklar federasyonu kurulacaktır. Kant'ta bireylerde nasıl bir antagonizm varsa bu devletler için de geçerlidir. Çünkü Kant'a göre devletler birbirleri karşısında tedirginlik duyarlar. Nasıl ki doğa durumu yasadışı vahşilik durumuysa ve insanlar bu durumda uzun süre yan yana yaşayamıyorlarsa, devletlerde doğanın araçları olarak kullandığı savaşlar, askeri hazırlıklar nedeniyle uzun süre yan yana yaşayamazlar. Bu nedenle de Kant'a göre aklın gösterdiği yönde ilerlemeli ve halklar federasyonu kurulmalıdır. Yani Kant'ta hem yasadışı vahşilik durumundan sıyrılabilme adına bir sivil anayasa da uzlaşmak gerekecektir hem de aynı şekilde devletler kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalacaklardır:

(...) insanlar, her yere yayılmış olan şiddet ve onun yarattığı çaresizlik yüzünden er geç aklın buyurduğu bir baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve *sivil bir anayasada* uzlaşmak zorunda kalırlar. Aynı şekilde devletler, birbirlerinin topraklarını ele geçirmek veya birbirlerine boyun eğdirmek uğruna yaptıkları sonu gelmez savaşlar yüzünden ve bu savaşların yarattığı çaresizlik yüzünden, kendileri istemeseler de, eninde sonunda, kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. Ama eğer böyle bir evrensel barış durumunun kendisi daha korkunç bir despotizmle (...) sonuçlanarak özgürlük için daha büyük bir tehlike arz ederse, o zaman insanlar (...) ortak olarak kabul edilmiş bir *halkların hukuku* altında yasal bir *federasyon* durumunu kurmak zorunda kalırlar (Kant, 1793/2017:70-71).

Kant'a göre halklar federasyonu kurulduktan sonra otomat gibi işleyen bir toplum yaratılacaktır (Kant, 1784/1982:124). Kant, aslında kişiler arasındaki ilişkinin devletler arası ilişkilere uyarlanabileceğini düşünüyor ve devletleri de bireyler gibi değerlendiriyor. Kant, devletleri bireyler gibi ele aldığı için devletler istedikleri şeyi yapabilirler önemli olan diğer devletlerle uyum içinde genel yasaya göre birlikte eylemeleridir (Höffe, 1996/2017:277). Aynı zamanda Kant'ta ulus içi devletin minimal olması gibi uluslararası devlet de minimaldir: "(...) uluslararası hukuk topluluğu bizim ulus *içi* bekçi devlet veya minimal devlet olarak

tanımladığımız şeyle aynı yetkiye sahiptir” (Höffe, 1996/2017:276). Kant’a göre evrensel bir dünya devleti kurulduğunda tek tek devletler kendi egemenliklerinden vazgeçmek zorunda kalmayacaklardır. Bu nedenle Kant, dünya cumhuriyetinden söz etmiştir, evrensel bir monarşiden değil. Kant bunun ruhsuz bir despotizm olacağını dile getirmiştir.

Dünya cumhuriyeti seçeneğinde öne geçen şey, bu cumhuriyetin devlete özgü görevlerini kısıtlama anlayışıdır. Buna göre tek tek devletleri hukuki olarak güvence altına almak birincil bir yükümlülüktür (...) tek tek devletler birincil devletler seviyesindedir, buna karşılık dünya cumhuriyeti ikincil bir devlettir; o, bütün bir yer küreye yayılan tek bir devlet değil, aksine devletlerin devletidir; bir devletler devletidir (Höffe, 1996/2017:281).

Böylece Höffe, Kant’ın homojen ya da egemen ulus devlet kurma derdinde olmadığını ve dünya cumhuriyetinin minimal olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani pek çok mesele devletlerin kendi iç sorunları ve yetki alanına girmektedir, dünya cumhuriyeti ise tek tek devletlerin güvenliğini korumalı, devlet arasındaki çatışmaları çözmelidir.

Kant’ın kozmopolitan bakış açısı kaynağını insana verdiği değerden almaktadır. Çünkü Kant için insan, sadece insan olduğu için değerlidir ve sadece bunun için saygı görmek ve saygı göstermek zorunda olan, insanlık ailesinin doğal bir üyesidir. Bu bakımdan Kant, modern kozmopolitanizmin önde gelen temsilcilerindendir. Hem insana yüklediği anlam bakımından hem de devletler arasındaki ilişkiyi kişiler arası ilişkiler gibi görüp ebedi barışın yaratılabileceğine olan inançtan dolayı bir kozmopolitandır. Ama diğer yandan tarihsel süreç içerisinde ele alınacak olursa “Modern kozmopolitanizm dünya barışını savunan, bunu yaparken de bir ölçüde antik çağ kozmopolitanizminden yola çıkarak insanlığın birliğini vurgulayan, devletlerin yapay ayrılıklar yarattığını ileri süren Rotterdamlı Erasmus ile başladığı söylenmektedir” (Çınar, 2016:29-30). Kant’ın yazıları ile de modern kozmopolitanizm gelişme göstermiştir. Kant açısından ele alınacak olursa Kant’ın ilk olarak ulusal bir hukuktan yani bir devletin sınırları içerisindeki sözleşmeden bahsetmesi ve daha sonra devletlerin birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde devletlerin de kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalacakları düşüncesi ve tüm bunların ötesinde de bir dünya yurttaşlığından söz etmesi politik kozmopolitanizm olanağını da tartışmaya bizi götürecektir. Bu nedenle, özellikle Kant’ın sözünü ettiği ebedi barışın üçüncü maddesini irdelemek gerekir. Bu madde, “dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel bir misafirlik şartları ile sınırlandırılmalıdır” der. Kant’ın ebedi barış için sözünü ettiği misafirlik, her yabancıya geldiği memlekette düşmanca muamele görmemesi hakkıdır (Kant, 1795/1960:26). Kant, burada bir yabancıya ülkeye kabulünden söz etmez, böyle bir kabul için özel anlaşmalara ihtiyaç olduğunu söyler. Böylesi bir kozmopolit hakkı da ziyaret hakkıyla sınırlandırır:

Bu madde de, bundan önceki maddelerde olduğu gibi insanseverlik değil, hukuk bahis konusudur. Misafirlikten kastedilen, her yabancıya geldiği memlekette düşmanca muamele görmemesi hakkıdır. Yabancıya hayatını tehlikeye koymamak şartıyla kendisinin ülkeye

girmemesi istenebilir, ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılamaz. Burada yabancıнын bir aile ocağına kabulü bahis konusu değildir; böyle olması için, yabancıнын bir süre için ocağın konuğı olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara ihtiyaç vardır. Burada yalnız ziyaret hakkı veya bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin toplumlarına kabul edilmelerini isteme hakkı bahis konusudur (Kant, 1795/1960:26).

Görüldüğü üzere ziyaret hakkıyla bir yabancıнын ülkeye kabulü arasında ayrım yapan Kant için kalıcı misafirliğin koşulları vardır ve özel anlaşmalara dayanır. “Bu, cumhuriyete dayalı hükümranın, kendi topraklarında ikamet eden, belli işlevleri yerine getiren, kendi politik makamlarını temsil eden, uzun vadeli ticari anlaşmalara katılan ve benzeri koşullarda bulunan belli yabancılara bahşedebileceği özel bir imtiyazdır” (Benhabib, 2004/2016:38). Yani bu hakkı elde etmenin dünya yurttaşlığı ve ebedi barış düşüncesini savunan Kant için de belirli şartları vardır. Dolayısıyla kalıcı ikâmetin Kant’ta özel imtiyazlara bağlı olması Kant’ın felsefesinin temeline yerleştirdiği yükümlülük, ödev, iyi isteme gibi pek çok kavramla çeliştiği söylenebilir. Zaten bu nedenle genellikle “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme” adlı yazısı üzerine yapılan çalışmalar Kant’ın cumhuriyetlerden oluşan bir dünya federasyonunun kurulmasını mı yoksa egemen ulus devletlerden oluşan cemiyeti mi önerdiği soruları üzerinedir (Benhabib, 2004/2016:36). Kant’ın geçici ziyaret hakkı ile aslında tüm insanları, kültürleri tanımak ve birleştirmek ya da kaynaştırmak istediği söylenebilir. Kant’ta, böylesi bir ziyaret hakkı kozmopolit bir haktır. Çünkü Kant, dünyanın ortak mülkiyet olduğunu vurgular. Daha doğrusu Kant, böylesi bir kozmopolit hakkı dünyanın ortak bir mülkiyet oluşuna yaptığı vurguyla temellendirmektedir. İşte tam da bu noktada reel dünyada bir kozmopolitanizmin özellikle de siyasi kozmopolitanizmin bir mit olduğu ortaya çıkmaktadır. Dünyanın ortak bir mülkiyet olduğu düşüncesi bilindiği üzere Locke’ta bahsi geçen bir konudur ve Kant da Locke ile aynı noktada birleşir. Dünyanın ortak bir mülkiyet oluşu durumu sorunludur. Çünkü “mülkiyet talebinin gerçekleştirilmesi (...) kendisini yasallaştıran tarihsel mülkiyet hakkından, topluluğun ortak kullanımına ait olanı “benim” ya da “senin” sahipliğine tâbi kılan mülkiyet biçimlerine kayar” (Benhabib, 2004/2016:41). Yani dünya yurttaşlığı ya da ziyaret hakkını dünyanın ortak mülkiyet olduğu fikrinden yola çıkarak temellendirmek daha başından böylesi bir fikrin sağlam zemin üzerinde yükselmediğini göstermektedir. Bu bağlamda Rousseau’nun “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı” yazısında mülkiyete ilişkin olan düşüncelerine bakmak faydalı olacaktır. Rousseau,

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “*Bu, bana aittir!*” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine “Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!” diye haykıracak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu! (Rousseau, 1755/2010:133) demektedir.

Görüldüğü üzere Rousseau'nun insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı olarak nitelendirdiği mülkiyet, sonuç itibariyle, seninki ile benimki arasındaki ayrımı ortaya çıkaracaktır. Ya da Benhabib'in deyimıyla, "toprak bir kez mülkiyet altına girdiği takdirde, diğerlerinin mülkiyet talebinde bulunma hakkı ortadan kalkar. Varolan mülkiyet ilişkilerine saygı gösterilmelidir. Eğer durum böyleyse, her topluluğun topraklarına girmeye çabalayan yabancı güçlere karşı kendisini savunma hakkı bulunmaktadır" (Benhabib, 2004/2016:41). Rousseau, Kant'tan farklı olarak mülkiyet kavramının eşitsizliği doğurduğunu düşünmektedir. Mülkiyeti korumak adına toplum sözleşmesi yapma zorunluluğu doğmakta hatta mülkiyet insanı iyi olan doğasından uzaklaştırmaktadır. Kant'ta ise dünyanın küre biçiminde olması ve yüzeyinin kapatılmış olması hem ortak mülkiyet fikrini doğurmakta hem de Kant'a göre bu durum bizi uluslararası hak kavramına götürmektedir. Rousseau'da mülkiyet tüm kötülüklerin, yozlaşmışlığın temelini oluşturmaktayken Kant için dünyanın ortak mülkiyet oluşu kozmopolit hak kavramının ortaya çıkmasını sağlar. Fakat, Kant'ın sözünü ettiği dünyanın ortak mülkiyet oluşuna dair söylemin reel dünyada bir karşılığı yoktur. Mülkiyet bir kez elde edilince ya da insanlar bir kez bir toprak parçasının etrafını çevirince doğal olarak kendilerince yabancı ya da öteki olarak gördükleri herkese karşı kendi topraklarını korumak durumundadırlar. Nitekim böyle bir düşüncenin Kant'ta da olduğu görülmektedir. Kalıcı değil ama geçici bir ziyaret hakkı aslında temelinde öteki anlayışını ya da ötekine bakışın ne boyutta olduğunu göstermektedir. Hatta "Kant'ın kozmopolit hakkının biçimlendirilmesini güdüleyen, güvenli bir sığınak arayan yoksulların, ezilmişlerin, zulüm görmüşlerin ve baskı altındakilerin ihtiyaçlarına ilişkin bir kaygı değil, daha çok, Avrupalıların Aydınlanma kaygısının öteki halklarla temasa geçmeye ve dünyanın öteki bölgelerinin zenginliğini ele geçirmeye yönelik arayışları olduğuna ilişkin eleştiriler ortaya atılabilir" (Benhabib, 2004/2016:47). Ya da temel kaygının Avrupalılaştırmak olduğu da söylenebilir. Örneğin Kant'a göre "disiplinden yoksun [yani kendi kendini sınırlama becerisi gelişmemiş] insanlar gelip geçici her arzuyu, her hevesi takip etmeye yatkındırlar. Bunu vahşi kavimler arasında da görürüz, onlar her ne kadar bir müddet Avrupalılar gibi iş yahut vazifelerini yerine getirseler de hiçbir zaman Avrupalılara, Avrupalıların tarz ve tavırlarına alışamazlar" (Kant, 1803/2013:33). Dolayısıyla politik anlamda bir kozmopolitanizmin yaratılabilmesinin önündeki en önemli engeller ötekinin varlığı ve algılanış biçimi ve mülkiyet kavramı olduğu iddia edilebilir. Çünkü mülkiyet, hem kişilerin hem de devletlerin kendi topraklarına zarar vereceğini düşündüğü ya da tehdit olarak algıladığı öteki gruplara ya da devletlere karşı toprağını ya da mülkiyetini savunmayı da beraberinde getirecektir. Bu da özellikle hep bir ötekine ya da bizden olmayana karşı olumsuz düşünceleri ve bundan kaynaklı uygulamaları beraberinde getirecektir.

Modern dönemde özellikle Kant'ın uluslar arası hukuka ilişkin düşüncelerinin doğmasının zemininde net bir şekilde görebileceğimiz bir tavır vardır. O da kişi-kişi ilişkisinin

devletler arası ilişkilere de uyarlanabileceğidir ya da devletler arasındaki ilişkiyi kişiler arasındaki ilişkiler gibi görmektir. Bunun bir mantık hatası olduğu ya da reel dünyadaki sorunlara çözümler üretmede hatalı bir çıkış noktası olduğu da söylenebilir. Kant'ın siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerinde böyle bir yol izlediği görülmektedir. Çünkü Kant'ta ahlak ile politika konusunda bir karşılıklı ilişki söz konusudur. Hatta Kant'a göre gerçek politika ahlaka gerekli saygıyı göstermeli ve politika ahlak önünde dize gelmelidir (Kant, 1795/1960:49). Yani kısacası nasıl ki kişiler arasındaki ilişkilerde bireylerin birbirlerine karşı ahlaki yükümlülükleri varsa devletlerin de aynı şekilde böylesi ahlaki yükümlülükleri vardır. Fakat, bu noktada dikkat edilmesi gereken şey hem kişiler arasında hem de devletler arasında böylesi bir duygudaşlık ya da ahlaki yükümlülüğün tam anlamıyla pratikte hayata geçirilememesi ve etnik temelli bir ulusalcılığın bunu engelleyebilmesidir. Kişiler arası ilişkilerde dahi ahlaki ve kültürel açıdan bir duygudaşlık geliştirilemezken, devletler arası ilişkilerde böyle bir kozmopolitliği geliştirmek zor olsa gerek. Örneğin devletlerin ahlaki yükümlülüklerden biri ihtiyaç duyan herkese sığınacak bir yer sunmasıdır. Daha doğrusu bu evrensel bir insan hakkı olarak bildirgede bir yere sahiptir. Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin 14. Maddesi "herkesin, sürekli baskı altında tutulduğunda, başka ülkelere sığınma ve kabul edilme hakkı vardır" der. Önemli olan durum bunun aktüel yaşamda tam anlamıyla gerçekleştirilip, gerçekleştirilmediğidir. "(...) Sığınma imkânı arama hakkı bir insan hakkı olarak kabul edildiğinden beri, *sığınma imkânı sunma yükümlülüğü* devletler tarafından hükümrana ait bir imtiyaz olarak hırsla korunmayı sürdürmektedir" (Benhabib, 2004/2016:79). Bu bakımdan, vatandaşlık hakkının halâ hükümlerinin yetkisinde olması ve özellikle vatandaşlığa kabul için pek çok kriterin söz konusu olması aslında siyasi milliyetçilik ile birlikte gelişen ulus devletlerden kaynaklı bir sorun olarak da görülebilir. Çünkü 19. yüzyıl sadece liberalizmin gelişimine şahitlik etmemiştir. Aynı zamanda, "19. yüzyıl, millet inşa etme yüzyılıydı" (Heywood, 1992/2016:203). Siyasi milliyetçilik de daha çok siyasi hedeflere odaklandığından, milliyetçiliğin hedefi de bir ulus devlet kurulmasıdır (Heywood, 1992/2016:211). Böylece de aslında modern dönemde sınırlar daha da belirginleşmiştir. Bu daha önce sözü edilen mülkiyet kavramı ile doğrudan ilişkilidir. Devletler, bir toprak parçasının etrafını çevirip, sınırlarını keskinleştirdikçe, zamanla, iç gruba karşı bir dış grup oluşturma durumu da ortaya çıkmaya başlamıştır. Her ne kadar zaman içinde heterojen toplum modellerinin benimsendiği ve ulus devletin küçüldüğü ya da geçmişe ait bir kalıntı olduğu söylene de özellikle vatandaşlığa alımlarda uygulanan şartlar halâ her devletin kendini koruma içgüdüleriyle hareket ettiğini gösteren durumlardan biridir. Buna verilebilecek en iyi örnekler göçmenler, mülteciler ve sığınmacılardır. "Göç, *dışa göçü* (yola çıkışın ilk nedenleri ve koşulları); yabancı bir ülkeye fiili olarak *ilk girişi*; kısa ya da uzun vadede sivil, ekonomik ve kültürel *içine* almayı (ziyaret, ticaret, eğitim); *temas kurmayı*, yani belli bir süre boyunca ikamet; ve son olarak *vatandaşlığa kabulü*, örneğin politik anlamda vatandaşlık hakkını kazanmayı içerir"

(Benhabib, 2004/2016:146). Aslında göç de bir insan hakkıdır. Çünkü insan otonom bir varlık olması itibariyle kendi kaderini kendisi tayin etmek ister. Üstelik göçün nedenleri sadece kişisel ve özel durumlarla ilgili değildir. Göçün temel nedenleri, yoksulluk, kıtlık, ırk, din, etnik köken, dil, cinsel tercihler, etnik temizlik, soykırım, iç savaşlar, deprem, salgın hastalıklar ve benzeri durumlardan kaynaklanan zulümdür (Benhabib, 2004/2016:147). Ancak göçmenlere yönelik uygulanan kabul koşulları da söz konusudur. Devletler artık göç konusunda daha titiz davranırlar ve bunu sıkı biçimde denetlerler. Ancak Benhabib'e göre vatandaşlar kendi ülkelerinin mahkûmu değildirler. Kendi ülkelerini iradeleriyle terk edebilirler ve bunun yanı sıra liberal devletler, pasaportları ve çıkış vizelerini reddetme ve fahiş çıkış harçları uygulayarak çıkış koşullarını olanaksız hale getirmemelidirler (Benhabib, 2004/2016:147). Yani herkesin başka ülkenin sınırlarında yaşama hakkı vardır ve yeri geldiğinde kendi ülkesine dönmeye de hakkı vardır ve hiçbir devletin, kişilerin doğdukları ülkeye yeniden girişlerini yasaklama hakkı yoktur (Benhabib, 2004/2016:147).

Göçmenlerin pek çok talebi ve sorunları söz konusuysa, mülteci ve sığınmacıların da sorunları vardır. Benhabib'e göre göçmenlere yönelik kabul koşulları mülteci ve sığınmacılarınkinden farklı türdendir. "Devletler içe göç örneklerinde, giriş koşullarını belirleyip uygulama konusunda, mülteciler ve sığınmacılarla karşı karşıya kaldıkları durumlardan daha fazla ihtiyat gösterirler" (Benhabib, 2004/2016:148). Göçmenlerin, mülteci ve sığınmacıların, azınlıkların, yersiz yurtsuz insanların durumları düşünüldüğünde özellikle politik anlamda bir kozmopolitizm yaratılabilmesi adına pek çok engelin aşılması gerektiği görülmektedir. Çünkü kişiler kendi ülkelerinde zulüm görebilir ve sınır dışı edilebilirler, kültürel gruplar homojen topluma ayak uydurmak zorunda kalabilirler, kişiler devlet korumasındayken bu koruma kalktığında ve sığınacak bir yer bulamadıklarında yersiz yurtsuz kalabilmektedirler. Özellikle de mülteciler ve sığınmacıların halâ pek çok haktan yoksun olmaları politik kozmopolitizmin bir mit olduğunu göstermektedir. Örneğin yaşam, özgürlük, mülkiyet insanların doğal ve temel haklarıdır. Ama mülteci ve sığınmacıların statüsü ile ilgili kararlara itiraz hakkı sınırlıdır, ifade, düşünce ve evlenme hakkı vardır ama politik katılım hakkı yoktur, hareket ve istihdam hakları da sınırlandırılmıştır. Aynı zamanda yaşlılık aylığı ve işsizlik yardımı gibi sosyal hakları da yoktur. Belki de en önemlisi yabancı düşmanlığının kolay hedefi olmalarıdır: "Genellikle, çevrede yaşayan toplulukla ilişkileri kesilmiş biçimde, kırsal alanlarda ve kent merkezlerinde yer alan soyutlanmış çok katlı meskenlere hapsedilen ve istihdam talepleri reddedilen mültecilerle sığınma hakkı arayan kişiler, yabancı düşmanı duyguların ve taşkınlıkların kolay hedefleri haline geliyorlar" (Benhabib, 2004/2016:167-172).

Sadece bu durum bile politik anlamda kozmopolitizmin yaratılabilmesinin önündeki en büyük engelin "biz" ve "öteki" arasında yapılan ayırım olduğunu göstermektedir. Bu ayırım hem bireylerin kendi ilişkilerinde ben'lerini aşamadıklarını hem de devletler arası ilişkilerde

özellikle etnik temelli ulusalcılığın kozmopolitanizmi zedelediğini göstermektedir. Bu noktada Carl Schmitt'in "Siyasal Kavramı" kitabında yer alan dost-düşman ayrımına ilişkin düşüncelerine bakmak yerinde olacaktır. Schmitt, devlete ilişkin olanla siyasal olan arasında bir ayrım yapar. Ona göre siyasal, devlet kavramından önce gelir (Schmitt, 1932/2012:49). Siyasal kavramının kendine özgü ölçütleri olduğunu ve kendine özgü ayrımlarla tanımlanmak zorunda olduğunu düşünen Schmitt'e göre siyasal kavramını ayırt edici ölçüt, dost-düşman ayrımıdır. Ona göre dost ve düşman kavramları metafor ya da simge olarak algılanmamalı, kişisel duygu ya da eğilimlerimizin ifadesiyle de karıştırılıp zayıflatılmamalıdır (Schmitt, 1932/2012:58). Bir başka deyişle, düşmanın kötü, çirkin, rakip olması gerekmez. Aynı şekilde iyi, güzel ve yararlı olanın da siyasal dost anlamına gelmediği gibi. Siyasal dost ve düşman ayrımı üzerine kuran Schmitt için bu ayrım ortadan kalktığında siyasal yaşam ya da siyasal birlik de ortadan kalkacaktır. Bir başka deyişle, siyasal birlik ya da bir halkı ayakta tutan şey dost ve düşman ayrımıdır. Düşman, öteki ve yabancı olandır. Varoluşsal olarak da başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Siyasal düşmana karşı geliştirilen ortak tavır, bir halkı da bir araya getiren ve ayakta tutan şeydir. Düşmanın varlığı mücadeleyi de doğurmaktadır. Schmitt'e göre tüm insan yaşamı bir mücadeledir ve insan da mücadelecidir (Schmitt, 1932/2012:63). Siyasal birliği ayakta tutan dost ve düşman ayrımı ve düşmanın sürekli bir mücadele ortamını doğuruyor oluşu dünya devletini de olanaksız kılmaktadır. Çünkü siyasal kavramının karakteristiğinde tekillik değil, çoğulculuk vardır. Bir başka deyişle, siyasal birlik, başka bir siyasal birliği gerektireceğinden devlet var olduğu sürece de yeryüzünde birden çok devlet olacaktır. Bu nedenle de Schmitt'e göre tüm insanlığı kavrayan bir dünya devleti söz konusu olamaz (Schmitt, 1932/2012:84). Schmitt'in düşünceleri yaşanan somut bir gerçekliği ifade etmesi bakımından önemlidir. Dünya devleti yaratımının bir mit olduğu özellikle mülteci ve sığınmacıların durumda görülmekte, bizden olmayanlar her zaman yabancı, düşman, öteki, suçlu gibi kavramlarla ya kategorize edilmekte ya da bu şekilde görülerek muamele edilmektedir. "Kozmopolit adaletin dünyada üstlenmesi gereken en önemli ödevlerden biri, tam kapsamlı insan hakları uygulamasının bu bireyleri de içine alacak şekilde genişletilmesi ve bu kişilerin statülerinin suçla ilişkilendirilmesine bir son verilmesidir" (Benhabib, 2004/2016:177). Bu nedenlerden ötürü liberal teoriye alternatif ve rakip gelenekler ortaya çıkmaya başlamıştır. Çünkü modern dönemde gelişen ve anlamını bulan evrensel vatandaşlık kavramı aslında zaman içinde sorunları da beraberinde getirmeye başlamıştır. Çünkü böylesi bir vatandaşlık anlayışının renk körü tutumu farklılıkların nereye yerleştirileceği konusunda ya da çokkültürlü dünyanın sorunları hakkında getirebileceği bir çözüm önerisinin olmaması sıkıntıyı yaratan en önemli durumlardan birini oluşturmuştur. "Modern toplumların çeşitlilik ve çoğulculuk arz eden doğasına yönelik farkındalık arttıkça evrensel vatandaşlık düşüncesinin sorgulanması ve hatta reddedilmesi gündeme gelmektedir" (Heywood, 1994/2017:261). Çünkü özellikle

çokkültürlülük perspektifinden bakıldığında liberalizmin bu renk körü tutumunun aslında sorunların üzerini örttüğü söylenebilir. Bu anlamda da insan hakları reddedilmeden bu hakları derinleştirmek adına teoriler ya da çözüm önerileri ortaya konmaya başlamıştır. Nitekim vatandaşlık kavramında yaşanan dönüşümün aslında ulus devletlerin vatandaş ve millet kavramlarını dönüştürmeye başladığı söylenebilir. Çünkü insanlar artık kendilerini bir toprak parçası ile ortak bir dil, din, tarihe sahip topluluklar olarak tanımlayamamaya başlamışlardır. Bu nedenle de ulus ötesi topluluklar söz konusu olmuştur. Benhabib'in deyişiyle, "dünyanın dört bir yanındaki büyük şehirlerde yer alan çokkültürlü bölgeler ve mahalleler, artık belli bir toprağa, tarihe ve geleneğe yönelik özel bağlılıkları temel almayan bir vatandaşlık biçiminin yeni yüzlerini müjdeliyor" (Benhabib, 2004/2016:182). Fakat her ne kadar tarih içinde artık daha karmaşıklaşmış ve iç içe geçmiş insan ilişkileri ve vatandaşlık biçimleri söz konusu olsa da halâ özellikle uluslararası alanda bir kozmopolitliğe erişilememektedir. Benhabib bunu şu şekilde dile getirir:

(...) üyelik statüleri çözülmeden bırakılmış kişiler –kayıt altına alınmamış göçmenler, başvuruları işlemlerde tutulan mülteciler ve ilticacılar gibi- mevcut politikalarca suçlu kişiler olarak muamele gördükleri ölçüde, uluslar arası sahadaki kozmopolitliğe erişilmedi. Evrensel misafirperverlik hakkı devlet çıkarlarına kurban ediliyor. İnsanların dünya genelinde sürdürdükleri harekete yüklediğimiz suçluluk niteliğini ortadan kaldırmamız ve vatandaşlık statüsü ne olursa olsun, her insana ahlâki birey kavramının haysiyetine yakışır biçimde muamele etmemiz gerekiyor (Benhabib, 2004/2016:185).

Dünyadaki ve özellikle devletler arasındaki sonu gelmez çıkar kavgaları ve rekabetler devam ettiği müddetçe pek çok insanın bu durumlar uğruna kurban edildiğini söylemek hatalı olmayacaktır. Fakat, yaşadığımız dünya düzeninde ne kişiler birbirlerine karşı ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmekte ne de devletler böyle bir ahlaki yükümlülüğün olduğuna dair bilince tam anlamıyla erişebilmektedir. Sadece Kant'ın ebedi barış ve dünya yurttaşlığı adına sözünü ettiği ziyaret hakkının geçici olmasında ve kalıcı vatandaşlık için öne sürülen şartlarda bile bunu görmek mümkündür. Ama kozmopolitliğe henüz erişilemediğine dair söylemi doğrulayabilmede en net tablo mülteci ve sığınmacıların durumunda görülmektedir. Her devletin hem kendi yurttaşlarına hem de yurttaşı olmayanlara karşı ahlaki yükümlülüğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak bir devletin, aynı zamanda, kendisi için tehlike arz eden kişi ya da gruplara karşı kendini koruma hakkı da vardır ve tam da bu anda ötekine karşı ahlaki yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır. Çünkü bu noktada ötekinin ahlaki ihtiyaçlarına karşı bir öz çıkar durumu devreye girecektir. Devletlerin kendi menfaatleri düşünmesi bencilliğin bir insan doğası olması gibi kaçınılmaz ve içgüdüsel bir tavidir. Fakat sorun -yani evrensel misafirlik hakkı ya da sığınma hakkı sorunu- ahlaki yükümlülüğün koşullu olmasından ve devletlerin imtiyazında olmasından kaynaklanmaktadır. Buradaki sorunları daha anlamlı kılmak adına sıralanacak soruların cevapları hakkında düşünmek zorundayız. Ötekine karşı olan ahlaki

yükümlülüğümüz ne zaman ortadan kalkar ya da hangi sebepler ötekine karşı olması gereken ödevimizi yok eder?

Kültürel törelerimizi değiştirdiklerini düşünerek ihtiyacı olanı geri çevirmek ahlaki açıdan kabul edilebilir midir? Kültürün korunması, kendini koruma bakımından meşru bir zemin oluşturuyor mu? Çok sayıdaki muhtaç durumdaki kişinin topraklarımıza girişinin yaşam standartlarımızın düşmesine neden olma ihtimali, bu kişilere sığınma hakkı vermeyi reddetmemizi ahlâki olarak kabul edilebilir kılar mı? Refah düzeyinde ne oranda bir düşüş, zulme uğramış, muhtaç durumda ve baskı altında bulunan kişilerin girişini reddetmek için yeterli zemin olarak kabul edilebilir? (Benhabib, 2004/2016:46).

Tüm bu soru ve sorunlar, özellikle, politik kozmopolitanizmin yaratılabilmesinin önündeki pek çok engeli gözler önüne sermektedir. Her ulusun kendi kültürel ve siyasi birliğini ve bütünlüğünü koruma arzusu, “biz” ile “onlar” arasındaki birleşimin yaratılamaması, asimilasyon politikaları, mülteci ve sığınmacıları sorunlarının giderilememesi, çıkar ilişkileri, hoşgörünün sınırları ve daha pek çok sebebin kozmopolitliğin önünde engel yarattığı söylenebilir.

2.5. Kozmopolitan Liberallerin Çokkültürlülüğe Bakışı

Kozmopolitanizm, ister ahlaki ister politik ister kültürel açıdan olsun insanlığın birliğini, farklılığa hoşgörü ile yaklaşmayı, farklılığa saygı ve tanınma hakkını (yerellik ve etnisite gibi durumlar reddedilerek), ortak bir yasada uzlaşabilmeyi, dünya yurttaşlığını, ayırım gözetmeksizin herkesin ötekine karşı ödevlerini yerine getirme zorunluluğunu vurgulayan bir inançtır. Genel itibarıyla kozmopolitanizmin monist bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Çünkü kozmopolitanizm, yerellikten ziyade evrensel bir çerçeveye sahiptir -her ne kadar çeşitlilik reddedilme de- aynı zamanda evrensel bir insan doğasından hareketle farklılıklardan ziyade benzerliğe odaklanır ve bunun farklılıklardan daha üstün olduğunu düşünür ve tüm bunların ötesinde ya da tüm bunların temelinde yer alan ana fikir ise aklın tüm insanlarda ortak bir yeti olduğudur. Ayrıca kozmopolitanizmde kültürel farklılıkların önemi azaltılarak aklın, herkeste az çok benzer olduğu, gidilecek olan doğru yolun ya da iyi hayat anlayışının tek göstericisi olduğuna dair bir inanç vardır. İşte, tam da bu noktada yani akla duyulan sonsuz güven ve aklın gidilecek olan doğru yolu ya da yaşanmaya değer olan iyi hayat tarzının ne olduğunu bize söylemesi kozmopolitanizmi monist bir yaklaşım yapmaktadır. En önemlisi de kozmopolitan yaklaşımda kültürün etkisine ya az önem verilmesi ya da hiç önem verilmemesidir. Aslında bir kozmopolitan farklılığı asla reddetmez ama farklılıktan anladığı şey özellikle çokkültürlülük kuramcılarının anladığından çok farklıdır. Kozmopolitanizm, kültüre ve onun etkisine çok yüzeysel olarak bakar. Yani bir komüniteryen gibi kültürün insanın kimliğine etki eden ve insanın içinden kolayca sökülüp atılamayacak bir gerçekliğe sahip olduğu şeklinde ele almaz.

Sadece evrensel bir insan doğası gerçeğinden hareket eder ve buna sıkı sıkıya sarılır. Fakat, kültürün insanın doğasına etki edebileceğini göremez. Örneğin evrensel insan doğasına yaslanan kozmopolitanizm, insanın doğası gereği mutluluk peşinde koşan bir varlık olduğunu iddia edebilir ama aynı zamanda her insanın farklı kültürel örüntülere sahip olduğunu ve mutluluğu arama yolunda bunun son derece etkili olduğunu görmezden geldiği de iddia edilebilir.

Aslında monist yaklaşımın yaptığı hatalı bakış açılarından birinin kültür ile ahlaki ayrı şekillerde ele alması olduğu söylenebilir. Parekh'e göre monistler, ahlaki kültürden ayırır ve kültürün yerel ve toplumdaki topluma değişmesine rağmen ahlakın evrensel olduğunu ve kültürle ilişkisinin tesadüfi olduğunu öne sürer (Parekh, 2000/2002:186). Bunu Kant'ın ahlak yasası kavramından da anlamak mümkündür. Örneğin "genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" ilkesi aslında hiçbir koşul gözetmeksizin insan aklının merkezinde bulunması gereken bir ilkedir ve bu nedenle de zaten evrenseldir. Bu ahlak yasası, temele sadece insan olmayı ve bunun gereği olan yükümlülüğü yerleştirir ve bunun, kültüre ya da koşullara göre değişebilir türden bir şey olduğunu yerleştirmez. Zaten tam da bu nedenle Kant için mutluluk kavramı ahlakın temeline yerleştirebilecek bir kavram değildir. Çünkü değişebilir niteliktedir. Kant, ahlakın temeline herkes için aynı kalan ve kişiden kişiye ya da toplumdaki topluma değişmeyecek olan bir temel yerleştirir. Değişmeyecek olan bu temel ise iyi bir isteme ve ahlak yasasıdır. Çünkü Kant'a göre "dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (Kant, 1785/1995:8).

Kozmopolitanizmin ya da monist bakış açısının ve aynı zamanda modernizmin temelini oluşturan akıl kavramı tüm insanları bağlayıcı bir karaktere sahiptir. Daha doğrusu akla duyulan güvenin; çeşitliliğin, iyi hayat tarzının üzerini örttüğü söylenebilir. Çünkü pek çok kozmopolitan liberal çokkültürlü dünyayı ve farklı hayat tarzlarını reddetmemekle birlikte aslında tek bir iyi hayat tarzının değerli ve yaşanmaya değer olduğunu iddia eder ve diğer hayat tarzları ise düşük değerdedir. Parekh'in deyimiyle,

Monist için kötü de, hata gibi, birçok biçimde olabilir; ancak iyi, gerçek gibi, özde tektir ve değişmez. Bir önerme bir yerde doğru, diğerinde yanlış olamayacağı gibi, aynı hayat tarzı bir insan veya toplum için iyi, diğeri için kötü olamaz. Monist yalnızca bir hayat tarzının gerçekten insani olduğunu düşünmesine rağmen, tüm insanların veya toplumların ona uyması gerektiği düşüncesine bağlı değildir. Herkes (...) kendilerine en uygun düşük değerli hayat tarzlarını istedikleri gibi sürdürmekte özgür bırakılmalıdır. Onun kabul edemediği, iyi yaşamak için birden fazla az çok eşit değerli hayat tarzı olabileceğidir (Parekh, 2000/2002:21-22).

Tam da bu hayat tarzları arasında yapılan hiyerarşik sıralama kozmopolitanizmin, özünde hem kültürün etkisini göz önünde bulundurmadığını belki de bunun da ötesinde kültürel bir yanlılığa sahip bir düşünce yapısına sahip olduğunu da iddia edilebilir kılmaktadır. Ahlaki ve kültürel açıdan aklın götürebileceği tek bir doğru yolun olduğu ve bu anlamda da

yaşanmaya değer tek bir iyi hayat tarzının olduğuna dair düşünce yapısına Antik Çağ'da Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde bile rastlamak mümkündür.

Platon'a göre farklılıklar söz konusu olsa da değişmeyen bir insan doğası vardır. Aslında Platon'da hayat tarzları arasında yapılan hiyerarşi iyi ideasından alınan paya göre değişmektedir. Platon'a göre insan akıl, ruh ve arzulara sahiptir. Yani insan doğasını bu üç öge oluşturur. Platon için akıl aslında bilgeliğin temelidir ve en üstte yer alır. Hakikatin bilgisini verir. Ruh, kendisini kızgınlık, öfke, gurur, hırs gibi duygularla ifade eder. Arzular ise vücudun ihtiyaçlarıdır (Parekh, 2000/2002:25-26). Aslında Platon'un ruh ile beden arasında yapmış olduğu ayrım hayat tarzları arasında da ayrım yapmaya onu götürür. Çünkü Platon için "Tanrı ruhu bedenden önce yaratmıştır, aynı şekilde ruh erdem bakımından da bedenden üstündür. Çünkü ruh yönetmek, beden ise emirleri dinlemek ve yönetilmek için yaratılmıştır" (Platon, 2015:43,35). Yani bu üç yetenekten en üstün olanı akıldır ve doğru yolu göstericidir. Arzular akıl tarafından yönetilmelidir. Platon, tüm insanların ortak bir doğası olduğunu ve hepsinin bu üç özelliğe sahip olduğunu ama farklı seviyelerde sahip olduklarını ve en yüksek hayat tarzını sürdürebilmek için eşit olmayan koşullar altında bulunduklarını iddia ediyordu (Parekh, 2000/2002:26). Bileliğe adanmış hayat en yüksek değerdedir ve arzuların tatminine dönük hayat ise en son sırada yer alır. Aslında Platon bu noktada hayat tarzları arasında sadece sıralama yapar. Yani bu üç özellik içinden hangisinin kişinin hayatında baskın olduğuna bakar. Yoksa arzuların yok edilemeyeceğini Platon'da bilir ve bir bilgenin de arzuları vardır. Yalnız bilge, aklı ile arzularını kontrol edebilen biridir. Yapılan bu sıralama haliyle toplumlar arasında bile ayrımı doğurabilmektedir. Örneğin Yunanlılar, Mısırlılar ve Fenikelilerden üstün bir halktı. Çünkü onlar bilgi hakkında pratik görüşe sahip değillerdi, bilgiyi yalnızca bilgiye ulaşmak için aramışlardı (Parekh, 2000/2002:26-27). Aynı zamanda Platon'a göre tüm Yunanlılar tek bir ulustu, arkadaştı. Ama kendi aralarında savaşıyorlardı ancak birbirlerine sert davranmamalı ve soydaş Yunanlıları köle almamalıydılar. Yunanlı olmayanlar ise onların doğal düşmanıydı (Parekh, 2000/2002:27). Görüldüğü üzere Platon'da izlerine rastladığımız monist yaklaşım aslında diğer hayat görüşlerini reddetmemekle birlikte hangisinin yaşanmaya değer bir hayat olduğuna ilişkin bir vurgu yapmaktadır. O da bileliğe adanmış hayattır. Böyle bir hiyerarşi diğer hayat tarzlarını anlamada sorunlara yol açabilmekte ve ayrımcılığı da körüklemektedir. Çünkü Platon, aklın en yüksek yeti olduğunu düşünmüştür, bilgeliğin en yüce erdem olduğuna inanmıştır ama kültürün etkisini göremediği için farklı toplumlarda farklı erdemlerin ya da farklı yaşama biçimlerinin değerli olduğunu ya da yüceltmekte olduğunu gözden kaçırmıştır.

Aynı zamanda Aristoteles'te de ahlaki bir monizme rastlamak mümkündür. Aristoteles için de her türün farklı bir doğası olmasına rağmen ortak bir doğayı paylaşıyorlardı (Parekh, 2000/2002:27). Aristoteles için de bileliğe adanmış hayat tanrısal ve ölümsüzdür. Böyle bir hayat "ölümsüz ve değişmeyen nesnelerle ilgilenirdi; çok onurlu ve değerliydi ve en yüksek ve

en uzun süreli mutluluğu getirirdi” (Parekh, 2000/2002:28). Bu anlamda Aristoteles’in hayat tarzları arasında yaptığı sıralamayı ve ayrımı “Nikomakhos’a Etik” de görmek mümkündür. Aristoteles burada üç türlü yaşamdan söz eder. Haz yaşamı, siyaset yaşamı ve teoria yaşamı. Onun için çoğunluk haz yaşamında yaşar. Aslında Aristoteles iyyinin ve mutluluğunun yaşam biçimlerine bağlı olduğunu düşünür:

İyyinin ve mutluluğunun yaşam biçimlerine bağlı sayılması pek akla aykırı görünmüyor; çoğunluk ve kaba saba insanlar bunların hazda olduğunu düşünürler; bundan dolayı da haz yaşamını severler. Çünkü belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir: bu sözünü ettiğim yaşam, sonra siyaset yaşamı, üçüncüsü de teoria yaşamı. Çoğunluk evcil hayvanların yaşamını seçmekle büsbütün köle gibi görünürler (...) seçkinler ve eylem adamları ise onurda olduğunu düşünürler; çünkü siyaset yaşamının amacı aşağı yukarı budur. Üçüncü yaşam şekli teoria yaşamıdır (...) (Aristoteles, 2009:1095b15-1096a5).

Hem Aristoteles’in hem de Platon’un hayat tarzları arasında yapmış oldukları bu ayrım onların Yunan monizminin temelini attıklarını gösterir. Aristoteles’e göre de çoğunluk haz yaşamını sürdürmekte ve çok küçük bir azınlık en üstün yaşam türünü sürdürebilmektedir. Aslında ne Aristoteles ne de Platon farklı hayat tarzlarını reddetmemekle birlikte yaşamaya değer olan hayatı da ayrı bir yerde ve üstünlükte tuttukları görülmektedir. Onları monist yapan da budur. “Onlara göre insanlar, Tanrı ile hayvanlar arasında bir yerdedir. Tanrıya yakınlaşmalarını sağlayan kuramsal akıl en üstünü, hayvanlara yaklaşımlarına neden olan arzu en alçağıdır” (Parekh, 2000/2002:29). Aslında böylece hayatlar arasında yapılan hiyerarşi de ortaya konmuş olmaktadır. Çünkü onların gözünde hayatını aklın gösterdiği yöne yani kuramsal akla adanmış olan filozofların yaşamı yaşamaya değerdir. Burada önemli olan ve vurgulanması gereken şey daha sonra klasik liberalizmde hatta 20. yüzyılda Rawls’da da rastladığımız monist yaklaşım ve en önemlisi de bunların akıl ve ahlaki kültürden ayırmalarıdır. Monizm “farklı toplumların insan doğasını farklı şekillerde anlayıp yapılandığı, farklı yetenek ve erdemleri özendirdiği ve insan edimleri ve ilişkilerine farklı anlam ve değerler yüklediği gerçeğini görmezden gelir” (Parekh, 2000/2002:30). Özellikle Parekh’e göre Aristoteles ve Platon’un kültürün önemini kabul etmeye en çok yaklaştıkları nokta, kültürün küçük bir parçası olan geleneklerin önemini kabul etmeleridir. Yani Aristoteles ve Platon’u monist yapan en önemli etken yaşam biçimleri arasında yapmış oldukları ayırmadır ve bunu ikisinin demokrasiye bakışında da görmek mümkündür. Çünkü “yönetim biçimi olarak demokrasi, ana yurdu Eski Yunan’daki filozoflar Aristo ve Eflatun tarafından eleştirilmiş, halk içinde “ayak takımının yönetimi” gibi aşağılayıcı kavramlarla nitelendirilmiştir” (Çınar, 2016:12). Genellikle vatandaşların hayat biçimleri filozofunkinden daha aşağıda bir yerlere yerleştirilmektedir. Aslında monizmin yaptığı şey farklı yaşam biçimlerinin sınıflandırılmasıdır. Hayat biçimleri içerisinde en iyi hayat biçimi olarak görüleni en üstte yerleştirip, diğer yaşam biçimlerini bu iyi hayat algısına göre konumlandırırlar ve dolayısıyla çoğunluğun sürdüğü hayat tarzını da düşük

değerli olarak nitelendirirler. Aynı zamanda ahlaki monizm, “farklılıkları, sapkınlıklar ve ahlaki hastalıkların ifadesi olarak görür. Platon ve Aristoteles için, düşünce eğilimleri olmayan ve Yunan olmayan yaşam biçimlerinin hoş a gidecek hiçbir özellikleri yoktu” (Parekh, 2000/2002:63). İşte, iyi hayat ya da yaşanmaya değer olan hayat algısı anlayışı, yani Yunan monizmi, modern dönemde de etkilerini devam ettirmektedir. Hatta “modern dönemde Batı siyaset düşüncesi öylesine liberal bir renk almıştır ki liberalizm ve siyaset teorisi hemen hemen birbirlerini kapsar hale gelmiştir” (Heywood, 2004/2017:15). Bu nedenle de liberallerin çoğu için, liberal olmayan yaşam biçimleri akıl dışı, ilkel ya da ilerleme aleyhtarıydı (Parekh, 2000/2002:64). Aslında kozmopolitanizmin monist bir yaklaşım olarak değerlendirilmesinin sebebi, her ne kadar farklı yaşamlara özgürlük tanıdığını söyle de aslında kendi gözündeki iyi hayat tarzının dışında başka hayat tarzlarını ya kabul etmemesi ya da görmezden gelmesidir. Bunu modern dönemde yaratılan ulus devletlerin asimilasyoncu politikalarında görmek mümkündür. Çünkü asimilasyonun temelinde bir kendine benzetme süreci vardır. Yani çoğunluğun yaşam biçimi bir idealdir ve diğer yaşam biçimleri ya da farklılıklar bu ideale yaklaştırılmaya çalışılır. Çünkü monistin kabul edemediği şey birden fazla eş değerde iyi hayatın olduğudur. Özellikle etnik ve kültürel milliyetçiliğin özünde de monist ve asimile edici bir yan bulunmaktadır. Bu noktada milliyetçilik ile yurtseverlik arasında ayrım yapmaya çalışan ve milliyetçilikten arındırılmış yurtseverliği vurgulayan Maurizio Viroli’nin ifadeleri yurtseverlik kavramına farklı bir anlam getirmesi adına önemlidir:

Vatan sevgisinin ilk türü “sanki bizim orijinal ve doğuştan gelen bir hakkımızmış gibi, kendimizi aşırı şişirmemizi sağlar ve hiçbir evimizde ortaya çıkıp gelişmemiş bütün bilgimiz, tecrübemiz ve tavırlarımıza rağmen, görüşümüzü dar bir çerçeveye sıkıştırma eğilimimizi pekiştirir” ikincisi ise başka insanların kültürlerine açılmayı teşvik eder ve doğal olarak ırk farklılıklarına bakmaksızın insanlığa karşı sevecen ve iyi duygular besleme görevlerimizi belirtir. Özgürlük arzusu olarak anlaşılan yurtseverlik kabullenici, birleştirici bir güç olarak işler; böyle bir yurtseverlik bir araya getirir, itmez ya da dışlamaz (Viroli, 1995/1997:70).

Vatan sevgisinin ikinci türü gösterir ki Viroli, asimile edici olmaktan çok kabullenen, birleştiren, dışlamayan bir vatan sevgisinden söz etmektedir. Ona göre vatan aşkının bizden istediği şey ülkemizle diğerleri arasındaki ayrımı bir kenara koymak, hem başka ülkelerin iyi özelliklerine hem de kendi ülkemizin kusurlarına duyarlı olmaktır (Viroli, 1995/1997:109). Fakat, tekil ve evrensel bir dünya yaratma arzusu ve monist bakış açıları birleşmeyi, kabullenici olmayı zorlaştırmaktadır.

Bu bağlamda, klasik liberalizm içinde de monist bir bakış açısının olduğu görülebilir. Özellikle liberalizm yaygınlaşıp bir “meta-ideoloji” olarak görülünce, liberal olmayan yaşam biçimleri ilkel olarak nitelendirilmiş ve bu bakış açısı sömürgeleştirme ya da asimilasyoncu politikalarla görünür kılınmıştır. Bu anlamda, liberal düşünürlerin çokkültürlülüğe bakışı aynı zamanda onların çeşitliliğe ya da farklılığa nasıl yaklaştıklarını da ortaya koyacaktır. Liberal

düşünürlerin çeşitliliğe bakışına değinmeden önce çokkültürlülüğün neyi ifade ettiğini kısaca tanımlamak faydalı olabilir. Çokkültürlülük, farklı ve özgün grupların, baskı altında tutulanların kültürel haklara sahip olması gerektiğini, marjinalize edilmekten kurtulmalarını, çoğunluğa yem edilmemeleri gerektiğini ifade eden ve bunun da siyasi bir program olarak kabul edilmesini yani yasal açıdan haklara sahip olmayı ve aynı zamanda toplumun tavır ve düşüncelerinde değişiklikler yapmayı arzu eden bir teoridir. Bu bağlamda, liberallerin farklılıklara bakışını ele almak onların hem kültürden ya da farklılıktan neyi anladıklarını göstermek adına anlamlı olacak hem de ileride sözü edilecek olan komüniteryanların kültür ve farklılık konusuna bakışlarıyla kıyaslama yapmaya imkân tanıyacaktır.

Locke, daha önce de dile getirildiği gibi, ortak yeti olan akıl kavramını felsefesinin zemini yapmış bir düşünürdür. Çünkü Locke için akıl, bir doğa yasasıdır ve kendisine danışıldığında doğru yolu gösteren de bir yapıdadır. Aynı zamanda insanlar akıl gibi bir yetiden dolayı da eşittirler. Fakat, aklın ilkelerinden ve gösterdiği doğru yoldan sapanlar mutlaka olacaktır; bunlar da topluluktan dışlanacak olan kesimdir. Locke'a göre, akılcı bir toplumun ve akılcı bir insanın yaşamının yönünü bellidir. "Akılcı insanın yaşamı çalışkanlık, enerji, girişkenlik, öz-disiplin, nezaket, başkalarının kendisiyle eşit olduğunu kavrama ve bundan kaynaklanan her şey, tutkuları denetim altında tutmak, kanuna uymak ve makul olmak gibi özelliklere sahipti (...) akılcı bir toplum (...) genel ve "mutlak" yasalarla yönetilmeliydi" (Parekh, 2000/2002:47-48). Locke'un akılcı insan ve akılcı toplumun nasıl olacağına ilişkin belirlenimi farklı yaşama biçimine sahip Kızılderililere bakışını da etkilemiştir. Bu aynı zamanda Locke'un çokkültürlülüğe bakışını da ortaya koyar. Parekh'e göre İngilizlerin Amerika'yı sömürgeleştirmesini eleştirenler olmuştur. Ama Locke, İngilizlerin bu sömürgeciliğini haklı çıkarmıştır. Çünkü onlar topraklar üzerinde başıboştu, yaşadıkları toprakların etrafını çevirmemişlerdi, mutlak yasalarla yönetilmiyorlardı ve tek bir dil konuşmuyorlardı. Üstelik toprağı israf ediyorlar ve işlemiyorlardı, bu nedenle de toprakları izinleri olmadan alınabilirdi (Parekh, 2000/2002:48). "Locke'a göre Kızılderililerin sorunu, servet biriktirme, ticaretle uğraşıp bir pazar için mal üreterek dünyanın potansiyelini sonuna kadar kullanma arzusundan yoksun olmalarıydı. Bu açıdan İngiliz göçmenler çok daha üstündüler ve toprakları daha fazla hak ediyorlardı" (Parekh, 2000/2002:48-49). Locke'un Kızılderililerin yaşam biçimine anlam verememesi aynı zamanda onun monist bir yaklaşıma sahip olduğunu da gösterir. Çünkü örneğin Locke için topraklar boş durmamalı ve işlenmelidir ama Locke, Kızılderililerin toprağı nadasa bırakmalarını, hayvanlarını bu toprağı sokmalarına anlam verememiş ve bunu ziyankâr bulmuştur. Çünkü onun gözündeki akılcı insanın da toplumun da gideceğı yön ve yapacağı uygulamalar bellidir. Yani onun için akıl, iyi yaşamın temelini oluşturan bir yetidir ve insanları yönlendirdiğı tek bir yol vardır. Bu da Locke'un farklı yaşam biçimlerini anlamada ve hoşgörü göstermede eksiklikleri olduğunu gösterir. Ya da Locke'ta da hoşgörünün bir sınırı olduğuna

işaret eder. Bu sınır aynı zamanda onun monist eğilimleri olduğunu ve kültürel çeşitliliğe dair sınırını da gösterir. Başka bir deyişle, kozmopolitan bir liberal olan Locke'un kültüre bakışının, komüniteryen düşünceden ne kadar farklı olduğunu gösterdiği söylenebilir. Aslında "Locke'un Kızılderili yaşam tarzına tüm yaklaşımı, kişisel ve toplu yaşamı düzenlemenin yalnızca bir tek uygun ve akılcı yolu olduğu, bundan farklı davranışların kusurlu olduğu ve ne saygıyı hatta ne de içten yapılacak sabırlı ve anlayışlı bir araştırmayı hak ettiği inancına dayalıydı" (Parekh, 2000/2002:51).

Mill ise belki de diğer klasik liberaller arasında çokkültürlülük perspektifinden daha iyi bakabilen ya da çokkültürlü dünyanın sorunlarına karşı en ılımlı ve çeşitliliğe daha fazla eğilim gösteren düşünürlerden biri olmuştur. Çünkü felsefesini özgürlük ve hoşgörü üzerine kuran, her ne kadar demokrasiyi eleştirse de demokrasi savunucusu olan, tartışmanın ve fikirlerin çatışmasını toplumsal ilerlemenin mekanizması olarak gören, bireylerin özgürce diledikleri hayat tarzını sürdürmeleri gerektiğini vurgulayan ve bu konuda da çoğunluğun baskın ve baskıcı tutumunu reddeden bir düşünürdür. Mill, bireylere mümkün olduğu kadarıyla en geniş özgürlüğün verilmesi gerektiğine inanır. Fakat unutulmamalıdır ki Mill de faydacı bir teorisyen olduğu için insanın bencil ve çıkarıcı bir varlık olduğunu bilir. Daha doğrusu Mill, insanın bu özgürlüğünü kötüye kullanma potansiyeli olduğunu bildiği için bu sınırsız özgürlüğü, sadece fikirlerin tartışılması ve ifade özgürlüğü için kullanır. Eylemlerde ise "başkasına zarar vermeme" düşüncesini eylemin temeline yerleştirir ve bu ilke üzerinde insanların eylemlerini düzenlemeleri gerektiğini düşünür. Eylemlerde sınırsız özgürlüğün söz konusu olamamasının nedeni eylemde bulunma özgürlüğünün doğal durumda varlığını sürdürme ereği olan her insanda ortak bir özellik olmasıdır. Bu ortak özellik, aynı zamanda, doğal bir hak olarak tezahür eder ve her insanda eşit bir biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla bu eşitlik, her insanda kendi doğal hakkını savunma mekanizmasını ortaya çıkarır ve hakkını koruma arzusu güden her insan bir diğerini tehdit unsuru olarak görür (Yağanak, 2017:448). Nitekim, bu durum çatışma ortamı yaratır ve bir egemenin ortaya çıkmasının da meşru temelini atar. Bu bağlamda, Mill, insanların eylemlerinin de düşünceleri kadar özgür olması gerektiğini kimse ileri süremez, der (Mill, 1859/2014:87). Mill'in çeşitliliğe yaklaşımı en azından diğer klasik liberallere göre daha ayrıntıyla ele alınmış ve savunulmuştur. Mill için farklı düşüncelerin var olması ne kadar yararlıysa, farklı yaşama biçimlerinin de olması öyledir ve insanlara başka yaşama biçimini denemek istediklerinde fırsat vermek gerekir (Mill, 1859/2014:88). Mill'e göre bireylere özgürlük alanı açmak gerekir. Çünkü bu bireyin mutluluğu için ana temadır. Bu mutluluk da ilkin, farklı yaşama biçimlerine karşı hoşgörü oluşturmaktan ve olanak tanımaktan geçer. Bu anlamda da zaten birey, kendi kişiliğini özgürce geliştirebilmeli ve çoğunluğun hayat planıyla değil, kendi seçtiği hayat planıyla hareket edebilmeli ve bunu sürdürebilmelidir. Mill'e göre, "kendi yaşama planını seçmeyi topluma ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin,

maymun gibi taklit etme yetisinden başka hiçbir yetiye gereksinimi yoktur. Kendi planını kendi seçen kimse bütün yetilerini kullanır” (Mill, 1859/2014:92). Bu anlamda da zaten Mill, bireylerin kişiliklerini özgürce geliştirmelerinin önündeki tüm engellere karşı çıkmıştır. Çeşitlilik ve hoşgörü vurgusu yapan Mill için aslında bireysellikten daha değerli bir şey olamaz ama bireyler artık kalıp davranışlar sergilemekte ve çoğunluğun adetlerine göre hayatlarını sürdürmektedirler:

İnsanların zevk için yaptıkları şeyde bile, âdete uygunluk ilk akla gelen şey olur; bunların zevklerinde artık bireysellik yoktur, sürü hâlinde davranış vardır; sadece, herkes tarafından yapılan şeyler arasından birini seçerler; zevk özelliğinden, herkesten başka türlü davranmaktan tıpkı cinayetten kaçır gibi kaçınılır; bizzat kendi doğalarına uymaya uymaya, sonunda kendilerinde uyacak doğa kalmaz; insani kapasiteleri solar, her türlü güçlü isteklere ya da öz zevklerine yetenekleri tükenir; ve genellikle düşünce ve duyguları kalmaz ya da kalırsa bunlar onların asıl kendi düşünce ve duyguları olmaz. Şimdi, insan doğasının arzu edilir olan durumu bu mudur, değil midir? (Mill, 1859/2014:95-96).

Mill, görüldüğü üzere, bireyleri kalıp davranış ve yaşam biçimlerine zorlayan ve farklılıkların yok edildiği bir dünya düzenini ne talep eder ne de bunun hayalini kurar gibi görünmektedir. Hatta “çeşitliliği bu kadar önemli saydığı için, Mill, yaşadığı çağda baskın olan sosyal homojenizasyon ve kültürel asimilasyon eğilimlerinden büyük rahatsızlık duyuyordu” (Parekh, 2000/2002:55). Mill’i diğer çağdaşlarından ayıran düşüncelerinden birinin de insan doğasına bakışı olduğu da söylenebilir. Çünkü Mill, insani kapasitelerin solduğunu ve çoğunluğun baskın geldiğini görünce “insan doğasının arzu edilir durumu bu mudur?” diye sorar. Demek ki Mill, insan doğasının arzu edilir durumundan söz ediyorsa aynı zamanda bu insan doğasının bir durumdan başka bir duruma geçebileceğini ya da dönüştürülebileceğini de düşünüyor demektir. Fakat Mill, her ne kadar çağdaşlarından daha iyi bir çeşitlilik savunusu yapsa da örneğin Parekh, Mill’in bu savunmasını yetersiz bulur. Çünkü Parekh’e göre “Locke ve diğerleri gibi Mill de kültürün rolünü kabul edip, ona, geliştirdiği insan kuramında güvenli bir yer bulmakta zorlanmıştır” (Parekh, 2000/2002:57). Yani Mill’de komüniteryen düşünce de olduğu gibi kültürün kimliğin şekillenmesinde ve iyi hayat biçiminin içeriğini dolduran ve ona anlam katan bir etken olarak görebilmekten çok uzaktır. Bu anlamda da zaten Mill’in çokkültürlü bakış açısının özellikle asimilasyoncu eğilimlerinden ve düşüncelerinden dolayı nasıl bir yapıda olduğu da görülebilmektedir. Daha doğrusu Locke’ta olduğu gibi Mill’de de çeşitliliğe hoşgörü göstermenin bir sınırı vardır. “Mill’in çeşitlilik kuramının sınırları, sömürgeciliği mazur göstererek egemenlik altına alınan toplumların geleneksel kültürlerini parçalamakta hiçbir sakınca görmemesinden açıkça anlaşılabilir” (Parekh, 2000/2002:58). Çünkü Mill’in asimilasyona bakışı aslında kendince ilkel olarak nitelendirdiği toplumların uygarlaştırılması adına yapılan bir eylemdir. Hem Locke hem Mill kara Afrika ve Doğu’nun tamamını kapsayan toplumların toprak bütünlüğü hakları olmadığını savunmuştur. Çünkü onlar tarihleri olmayan geri toplumlardır ve uygarlaşmaları gerekir (Parekh, 2000/2002:58).

Kozmopolitan bir liberal olarak nitelendirebileceğimiz Rawls, toplumdaki farklılıkları da hesaba katarak bir adalet teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Rawls, toplum içinde farklı iyi yaşam kapasitelerine sahip olan insanların diledikleri yaşamı özgürce sürdürebilmelerinden yanadır. Fakat özellikle “Bir Adalet Kuramı”nda hakkaniyet olarak adaletin yaratılabilmesi adına ortaya koymuş olduğu sistematik girişim düşünüldüğünde Rawls’un farklılıkları çok da göz önünde bulundurur bir yaklaşıma sahip olmadığı söylenebilir. Rawls’un özellikle komüniteryen düşünce açısından eleştirilere maruz kaldığı ilk düşüncesi cehalet peçesi kavramıdır. İnsanlar orijinal pozisyonda ne kendilerine ne de topluma dair bilgilerden haberdardır. Rawls’un en temel derdi toplumda adaleti yaratmak olduğundan cehalet peçesi adaletin ilkelerinin tarafsız bir şekilde seçilebilmesine olanak tanımaktadır. “Hiç kimse ne toplum içindeki konumunu ne de doğal yeteneklerini bilebilmekte ve böylece ilkeleri kendi avantajına olacak şekilde seçmemektedir” (Kocaoğlu, 2017:49). Yani böylece bireylerin eşitliği de sağlanmaktadır. Komüniteryen düşünce açısından ele alınacak olursa aslında Rawls, köksüz, kimliksiz, yükümsüz olan bir öznen söz etmektedir. Çünkü komüniteryanlara göre “ (...) kişi cemaate ilişik bir varlığa sahiptir. Buna göre arzuları, değerleri, ve amaçları toplum tarafından şekillenen birey, bir anlamda toplumun somutlaşmış biçimidir” (Heywood, 1994/2017:43). Zaten genellikle komüniteryanizmin liberal teoriyi eleştirdiği en büyük yanı liberalizmin, bireyi atomik ve izole bir varlık olarak görmesi ve toplumun ve kültürün etkisine önem vermemesidir. Bunu klasik liberalizmin yaslandığı insanı kendi çıkarları peşinde koşan ve kendi kendine yeten bir varlık olarak gören faydacılık teorisinde görmek de olanaklıdır. Ama komüniteryanlara göre insanın arzuları, inançları, değerleri hatta doğası bile kültür ve toplumun etkisiyle şekillenmektedir ve sürekli dönüşmektedir. Rawls’un cehalet peçesi de kimliksiz bir öznen hareket etmektedir. Amaç zaten herkesin üzerinde uzlaşabileceği adalet ilkelerini tarafsız bir şekilde ulaşabilmektir. Rawls için bunun yolu da bireyler arasındaki tüm farklılıkları peçenin arkasına atmaktan geçer. Fakat komüniteryenlerin Rawls’u eleştirdikleri temel nokta, cehalet peçesi söz konusuken yani bireyler kendilerine ve topluma dair hiçbir şey bilmiyorlarken nasıl olacak da adalet ilkelerini seçebileceklerdir? “Adalet anlayışımız tam da kimliğimize yani aldığımız eğitime, bize aktarılan değerlere ve içinde toplumsallaştığımız kültüre göre değişmez mi?” (Doytcheva, 2005/2016:47). Zaten bu noktada da liberaller ile komüniteryanlar arasındaki fark belirginleşir. Liberaller, “yükümsüz ben” den hareket ederken, komüniteryanlar, “cisimleşmiş ben” den hareket ederler. İşte, Rawls’un adaletin ilkelerini tarafsız bir şekilde seçebilme adına kullandığı araçlardan biri olan cehalet peçesi, kültürün ve toplumun etkisine yeterince önem vermediğini göstermektedir. Rawls da komüniteryanlarda olduğu gibi kültürün etkisiyle şekillenmiş bir “ben” kavramı yerine aslında liberal bir “ben” yani yükümsüz, köksüz, atomik bir birey kavramının temele yerleştirildiği söylenebilir. Çünkü Rawls’un amacı tüm farklılıklara rağmen ortak ve tarafsız bir zemin bulabilmektir. Bu da onun, insanı kültürel bir

varlık olarak görüp azınlık haklarına ihtiyaç duyan grupların olabileceği görüşünden uzaklaştırmıştır. Bu nedenle zaten Rawls, kültürel gruplara ayrı haklar vermeyi bölücülük olarak değerlendirmiş ve bunun reddedilmesi gerektiğini düşünmüştür. Rawls daha sonra “Siyasal Liberalizm”de evrensellik idealinden, siyasal olanla sınırlanan adalet anlayışına geçer. Rawls, evrensel adalet ilkelerinden vazgeçmemekle birlikte “artık adaletin ilkelerini tüm zamanlar ve toplumlar için kabul edilir olduğu iddiasından vazgeçmiştir” (Kocaoğlu, 2017:91). Aslında Rawls’un artık çoğulculuk gerçeğiyle yüzleştiği de söylenebilir. Çünkü bir toplum içindeki insanlar ortak bir mekânı paylaşmanın haricinde dil, din, etnik köken v.b. konularda farklı yapılara ve düşüncelere sahiplerdir. Bu anlamda da Rawls, bu farklılıklara çözüm olarak örtüşen görüşbirliği ve kamusal akıl ile cevap vermiştir. Daha önceden de dile getirildiği gibi Rawls’un inşa etmeye çalıştığı adil bir dünya düzeni doğrudan insanın makul bir varlık olmasına dayanır. Bu hem evrensel olan adalet ilkelerinin uygulanabilmesi için hem de farklılıklar içinde bir oydaşma yaratılabilmesi için gerekli bir temeldir. Rawls, liberal demokratik toplumlarda farklılıkların yok edilmemesi adına çoğunluğun kendi doktrinini hiç kimseye kabul ettirmeye çalışmaması gerektiğini kabul eder. Ama bir yandan da bu kadar farklılıkların olduğu bir toplumda istikrarın da bir şekilde yaratılması gerektiğine inanmaktadır. Bu anlamda da “demokratik rejimde istikrarın sağlanabilmesi siyasal anlayış üzerine kapsamlı doktrinlerin örtüşen bir görüşbirliği geliştirmelerini gerektirmektedir” (Kocaoğlu, 2017:105). Rawls, toplumdaki farklılıkların çözümü adına bir örtüşen görüşbirliği ile bu durumun yaratılabileceğine inanır ve bu çoğulculuğu da kamusal akıl ile desteklemektedir. Rawls’a göre kamusal akıl, farklı inançların ve düşüncelere sahip olan insanların birlikte yaşamasını mümkün kılar (Kocaoğlu, 2017:113). Çünkü kamusal akıl, farklı görüşlerin tartışılabilmesini, diğerlerinin dinlenebilmesini sağlayan bir zemindir. Fakat kamusal aklın alanı sadece siyasal olanla sınırlandırılmıştır. Görüldüğü üzere Rawls, hakkaniyet olarak adaletin yaratılabilmesi adına öncelikle iki adalet ilkesi belirleyerek devletin tarafsızlığına vurgu yapmakta, daha sonra ise çoğulculuk gerçeği ile yüzleşerek farklı doktrinlerin yok edilmemesi adına örtüşen görüşbirliği ve kamusal akıl gibi çözümler sunmaktadır. Aslında “onun politik liberalizmi, yalnızca politik alanla kısıtlanmış eski kapsamlı liberalizmden başka bir şey değildir” (Parekh, 2000/2002:111). Çünkü Rawls, “Siyasal Liberalizm”de de halâ “Bir Adalet Kuramı”ndaki temellerden hareket etmektedir. Özne halâ hoşgörülü, makul, fedakâr bir öznedir. Yani Rawls, komüniteryan perspektiften farklı olarak halâ liberallerin ortak insan doğası görüşünden hareket etmektedir. Kamusal akıl ile tartışmanın zeminini kurarken de aslında bunu sadece siyasal olanla sınırlaması da sorunludur ve eksiktir. Rawls’ta farklı görüşler ve hayat biçimlerine özgürlük tanınmasına rağmen aslında bireylerin liberal değerlerin gölgesi altında yaşadıkları söylenebilir. Çünkü Parekh’e göre toplumun üyeleri politik alana girdiklerinde onlardan standart liberal değerlere göre düşünmeleri istenir ve böyle yapmazlarsa kötü vatandaşlar olarak suçlanırlar

hatta mantıksız damgası yeme riskine girerler (Parekh, 2000/2002: 114). Rawls, aslında çeşitliliğe ya da çokkültürlülüğe karşı hoşgörüsüz bir tavır takınabilmektedir. Bunu hem azınlık haklarını bölücülük olarak değerlendirmesinden hem de göçmenlerin, ulusal azınlıkların v.b. grupların sorunlarını göz ardı edişinden anlamak mümkündür. Aslında Parekh'in dediği gibi Rawls, birçok liberal gibi kültürel değil, ahlaki çoğulculuğa duyarlıdır (Parekh, 2000/2002:115). Yani diğer liberallerde olduğu gibi toplum içindeki çeşitliliği kabul etmekte problemi olmayan ve buna karşı hoşgörülü bir tavır takınan ama kültürel haklar vermeyi de ayrımcılık olarak gören bir düşünce yapısına sahiptir. Örneğin liberteryen olan Nozick için de bireyler rasyonel ve özerk varlıklar olduğu için farklı hayat planlarını gerçekleştirmekte ve bu hayatı sürdürmekte özgür olmalıdırlar, aktif rol oynayabilmelidirler. İnsanların ilgi alanları, görüşleri, değerleri farklıdır. Fakat Nozick'in vardığı sonuç Rawls'ta olduğu gibi tüm bu farklılıkları kapsayabilecek ideal bir toplumun olmadığıdır (Kocaoğlu, 2014:91).

Görüldüğü üzere dile getirilen liberal düşünürlerin de kültürel açıdan bir kozmopolitizm yaratma çabası içinde oldukları söylenebilir. Çünkü kültürel kozmopolitizm, göreceliği ve etnisiteyi reddederek farklılıkların tanınmasından ve saygı duyulmasından söz etmektedir. Liberallerin kültüre ve farklılığa bakış açılarından da bunu görmek mümkündür. Zaten liberalleri özellikle komüniteryanlardan ayıran yanlar kültürün, aidiyetin ve etnisitenin önemini ve etkilerini tam anlamıyla görememeleri ya da özellikle de kültürden sadece ilerlemeyi anlamalarıdır. Bu nedenle de kültüre komüniteryanizmdeki önem, değer ve etki atfedilemediğinden ötürü liberalizm genellikle tüm insanları birleştirici bir karaktere sahip olmuş ve bunu haklar siyasetinde, evrensel ahlak anlayışında ve kültüre bakışlarından da anlamak mümkün hale gelmiştir. Farklı ve özgün kimliklere yaklaşım genellikle hoşgörü ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır ama burada da liberalizm yerellikten uzak bir yaklaşımı sergilemektedir. Kozmopolitan yaklaşım içerisinde kültürel farklılıklar reddedilmemekle birlikte kültür ve ahlakın ayrı şeyler olarak ele alınması monist bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu da farklılıkların ve tikel kimliklerin algılanmasını ve onların taleplerinin nereye yerleştirileceği konusunda liberallerin çözüm üretemediklerini ya da ürettikleri çözümün genellikle asimilasyondan geçtiğini göstermektedir. Çünkü ahlaki açıdan ele alınacak olursa insanlardan evrensel bir ödevin talep edilmesinde kültürel farklılıkların gözden kaçırıldığı ya da farklılıklara ilişkin bir çözüm önerisi sunulmadığı söylenebilir. Ahlaki kozmopolitizm, özellikle Kant'ın insanları sırf bir araç olarak değil amaç olarak görüp eylemde bulunmak gerektiğine dair ilkesi bize ötekini ciddiye almak, araçlaştırmamak gerektiğini ve birbirimize karşı eylemlerimizde özgürlüğümüzü sınırlandırıldığını ve yükümlülüklerimizin olduğunu göstermektedir. Bu anlamda da zaten dil, din, etnik köken, cinsiyet, cinsel yönelimler gibi ayrımları göz önüne almadan herkesi böyle bir ödevle bağlamaktadır. Böyle bir ahlaki ödevin politik tezahürü evrensel insan haklarıdır ve bu haklar bireylerin eşitliği temeline dayanır. Yani

evrensel bir yasa olarak bütün insanlar dil, din, etnik köken v.b. fark etmeksizin eşit ve özgürdür. Bunun aksi düşünülemez. Ama böyle bir evrensellik yerellekle çatışabilmektedir. Örneğin bazı topluluklarda kadınlar kendilerini erkeklere hizmet etmeye ve onların sözünü dinlemeye adanmışlar, eşitlik de istemezler (Parekh, 2000/2002:174). Şimdi çokkültürlü dünyada tam da bu anlamda evrensel ahlaki ödevlerden söz etmek ve evrensel yasalardan söz etmek sorunlu olabilir. Aynı zamanda böyle örnekleri toplulukların eğitim seviyesine bağlamak ya da beyinlerinin yıkanmış olduğunu söylemek de hatalı olabilir. Parekh'in belirttiği gibi "(...) bizim değerlerimizi paylaşmayı reddeden herkesin yanlış bilinç kurbanı olduğunu varsaymamalıyız" (Parekh, 2000/2002:174). Evrensellik ile yerellik arasındaki bu çatışma özellikle kişi-kişi ilişkisinde ötekinin eylemini anlamada ve yorumlamada da sorunlara yol açabilmektedir. Örneğin son yıllarda İngiltere'de iş başvurusu yapan Asyalılar geri çevrilmiştir. Çünkü Asyalılar alışkanlıkları gereği karşılarındaki kişiye saygı gereği onların gözlerine bakmaktan kaçınırlar. Bu da onların güvenilmez, sinsî, hilekâr oldukları şeklinde yorumlanmıştır (Parekh, 2000/2002:307). Aslında görüşmelerde herkese uygulanan eşit bir muamele vardır ama görüşmeyi yapanlar herkesin özdeş bir anlam sistemine sahip olduklarını düşündükleri için Asyalıların anlam sisteminden olayı yorumlayamamışlardır ve bu da pek çok Asyalının iş görüşmelerinin reddiyle sonuçlanmıştır.

Kozmopolitizm ahlaki, siyasi ve kültürel açıdan ele alındığında, ahlaki açıdan evrensel bir ödev yüklemesi, siyasi açıdan evrensel bir yasadan hareket etmesi, kültürel açıdan da etnisiteyi reddederek farklılıklara saygı duyulması gibi fikirleri kendisine çıkış noktası olarak alması, komüniteryanizm açısından bakılacak olursa yerelliği, kültürü, aidiyeti hesaba katmadan bir dünya düzeni öngörmektedir. Evrensel insan hakları komüniteryanların reddetmediği bir temel olmakla birlikte kozmopolitan yaklaşımın azınlık haklarına olanak sağlamayan düşünce yapısı azınlık haklarını bölücülük olarak değerlendirilmesinde kendisini göstermektedir. Ahlak ile kültürün ilişkili olmakla birlikte monist yaklaşımda ayrı şekillerde ele alınması da kültürel farklılıkların anlamlandırılmamasına sebep olmuştur. Çünkü monist yaklaşımın gözünde ahlak evrensel, kültür ise yereldir ama kozmopolitan liberaller kültürel farklılıkları reddetmemekle birlikte onların taleplerine de çözümler üretememişler ve çözümü ortak paydada uzlaşmakta bulmuşlardır. Bu da siyasal anlamda azınlık haklarını reddeden bir farklılık körü siyasetini, ahlaki ve kültürel anlamda da göçmenlerin, mülteci ve sığınmacıların, azınlık içindeki azınlıkların statülerinin ve sorunlarının belirlenemediği ya da giderilemediği, koşullu ve eksik ödev çağrılarının duyulduğu bir dünya düzenini sunmaktadır. İlerleyen süreçlerde Kymlicka (1998) gibi liberaller kültürün etkisini görerek bunun demokratik değerlerle uzlaşmaz bir yapısının olmadığını düşünerek azınlık haklarından söz etmiş fakat böylesi liberal çokkültürcülük de çeşitliliğin tam anlamıyla kabulüne yanaşmadığı ya da toplumdaki derin farklılıklarla uzlaşmaz bir karakterde olduğu yönünde eleştiriler almıştır. Liberal olmayan

çokkültürcülük kuramcıları ile birlikte kültürel haklar daha sıkı bir biçimde savunulmuş ve evrensel bildirgelere zamanla belli başlı kültürel haklar da eklenmiştir. Fakat pek çok sebepten ötürü özellikle de 11 Eylül saldırısı ile birlikte çokkültürlülük politikaları da sekteye uğramaya başlamıştır.

Sonuç olarak, liberalizmin kökenleri ve temel argümanlarının anlatıldığı bu bölümde her bir alt başlıkta birbiriyle ilişkili olmasının yanında ayrı ayrı ele alınıp tartışılan, liberalizmin ahlak, politika ve kültür anlayışları sergilenmiştir. Tezin temel problemi olan bir arada yaşayabilme olanağı temelde adalet kavramı üzerinden ahlaki, kültürel ve politik boyutuyla tartışılmaya çalışılmıştır. Amaç, bir kozmopolitanizm eleştirisi yapmak olduğundan öncelikle liberalizm ile kozmopolitanizm arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılmış bu nedenle de bu eleştiriyi hakıyla yapabilmek ve çokkültürlülüğün derdini ve temellerini anlayabilmek adına ilkin liberal ideoloji kısaca ana temaları bağlamında tanıtılmıştır. Ardından liberalizmin nasıl bir insan doğası tasvirinden yola çıktığına değinilerek farklı liberallerin insan doğasına bakışı sunulmuş, kendi içlerinde ayırım noktaları bulunsa da, ortak olarak evrensel bir insan doğasına tutundukları ve bu doğanın da kültürden hiç etkilenmediğini düşündüklerine değinilerek monist bir yaklaşım sergiledikleri gösterilmiştir. En önemlisi de bu evrensel insan doğasından hareket ederek bencil, açgözlü ama makul ve hoşgörülü bireyi ahlaki kozmopolitanizme duyulan inancın köklerini göstermekle birlikte böyle bir kozmopolitliğin olasılığını tartışma fırsatı da vermiştir. Buradan yola çıkarak ilkin, ahlaki anlamda her birimizin bir ötekine karşı ayırım gözetmeksizin yükümlülüğü ve ödevi olduğu düşüncesinin evrensel düzeyde yaratılamayacağı ve ahlaki kozmopolitanizmin yaratılabilir olmasının önündeki engellere değinilmiştir. Daha doğrusu kişi-kişi ilişkisinde olası bir evrensel duygudaşlığın geliştirilebilir olduğu ama özellikle etnik temelli ulusalcılığın evrensel düzeyde bir ahlaki cemaat oluşturduğumuz ya da oluşturabileceğimiz düşüncesini çürüttüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde liberalizmin haklara ve adalete bakışı sunulmuş ve evrensel insan haklarından hareketle bu hakların tarihsel kökeni gösterilmeye çalışılmıştır. Liberallerin yeterli olduğunu düşündükleri temel insan haklarının, çokkültürlü dünyanın sorunlarını çözmede yeterli olmadığı, bu hakların azınlık haklarını içermediği, farklı kimliklerin sorunlarının üzerini örttüğü hatta renk körü olmasından ötürü kapsayıcı olmaktan çok asimile edici olduğu iddia edilmiştir. Buradan hareketle politik kozmopolitanizmin ve böylesi bir küresel adaletin olasılığını tartışmak adına Kant'ın düşüncelerine de değinilmiştir. Kant'ın geçici ziyaret hakkı düşüncesi ve bu hakkı, yeryüzünün ortak sahibi olmamızla ilişkilendirmesinin hatalı bir temellendirme olduğuna dikkat çekilmiş; mülkiyet ilişkileri, sınırların çevrilmesi ve korunması, ortak kimlikten gelen sıcaklığın biz ve onlar arasındaki ayrımı derinleştirmesi, mülteci ve sığınmacıların durumu gibi pek çok etmenin ahlaki ve politik düzeyde böyle bir kozmopolitliğin yaşanan somut bir gerçeklik olamayacağı gösterilmiştir. Son olarak da liberalizmin kültüre bakışı, belli başlı liberallerin düşüncelerinden

hareketle gösterilmeye çalışılmıştır. İyi yaşam tarzları arasında hiyerarşik bir sıralama yapıldığı ve yaşanmaya değer olan hayatın en tepeye yerleştirildiği ve bunun da asimilasyoncu bir tavır doğurduğu, ayrıca özdeş bir anlam sisteminden hareketle, görecelik ve etnisite durumları göz önüne alınmadan, farklılıkları yorumlamaya çalıştığı gösterilmiştir. Kısacası liberalizmin evrensel ve ortak payda da birleşme arzusunun özellikle politik ve kültürel açıdan asimilasyoncu ve tektipleştirici bir karaktere sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda amaç, kültürel açıdan olmasa da ahlaki ve politik açıdan böyle bir kozmopolitanizmin yaratılmasının bir mit olduğunu gösterebilmektir. Çünkü böylesi bir evrensellik kültüre tam anlamıyla duyarlı olmadığından büyük ölçüde yerellekle çatışabilecek potansiyeldedir. Bu nedenle çokkültürlülüğün anlatıldığı ikinci bölümde çokkültürlü toplumların yaşadığı problemlerden hareketle liberalizmin savunduğu evrenselliğin ne türden sorunları olduğu ya da hangi sorunlara yol açabileceği tartışılacak ve çokkültürlülüğün özellikle komüniteryanizmin de kendi içinde problematik bir yapıya sahip olduğu dile getirilecektir. Aynı zamanda bir arada, dengeli ve uyumlu bir toplum yaratabilmenin olanağı tartışılacaktır ve bu noktada ayrıma gidilerek liberalizm, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm perspektifinden tezin temel problemi irdelenecektir. Çokkültürlülük bir ideoloji olmasa da siyasal bir pratik olması anlamında liberalizmden farklı bir adalet, insan doğası, kültür ve ahlak anlayışı ortaya koyması bakımından adil bir şekilde –eğer bu mümkünse- bir arada yaşayabilme olanağımıza farklı bir boyutla yaklaşmakta ve çözüm önerisi ortaya koymaktadır. Bu anlamda çokkültürlülüğün insana, adalete, kültüre bakışı sunulacak ve böylece hem liberalizm ile çokkültürlülüğü kıyaslayabilmek hem de bir arada, eşit ve adil bir şekilde yaşayabilmeye dair alternatif bir teoriyi irdeleme imkânı doğacaktır.

3. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Liberalizmin temel argümanlarının açıklandığı önceki bölümde liberalizmin evrensel karakterinin kültüre, aidiyete, farklı kimliklere yer vermediği hatta asimilasyoncu bir eğilime sahip olduğu dile getirilmeye çalışılmıştır. Aslında liberalizmin tüm dayanak noktalarının hem kendi içinde hem de aktüel yaşamda bir gerekçelendirilebilme problemi yaşadığı ve bu nedenden dolayı da insan gerçekliği ve çokkültürlü dünyanın tüm soru ve sorunlarından uzak bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu vurgulanmıştır. Liberalizm, insan doğasına, haklara, kültüre, ahlaka bakışında hep sarsılmaz bir nokta arayışı içinde olmuş ve bu da liberalizmi yaşanan somut gerçekliklerden uzaklaştırmıştır. Bu anlamda, bu bölümde ele alınacak olan çokkültürlülük, tezin temel problemini irdeleme konusunda farklı bir bakış açısı oluşturmaya yardımcı olacaktır. Bir arada, adil ve istikrarlı bir toplum yaratabilmek ve bunu tüm farklılıklara rağmen nasıl yaratabileceğimiz sorununa bir de çokkültürlülük özellikle de komüniteryanizm açısından bakılacaktır. Aynı zamanda liberalizm, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm üçgeni içerisinde hakların kullanımı ve sınırı, adil ve eşit bir yaşam anlayışı, kültüre ve insan doğasına bakış gibi konular tartışılacaktır. Bu anlamda ilk alt başlıkta çokkültürlülüğün anlamı ve gelişimi ortaya konarak çokkültürlülüğün nasıl bir tarihsel süreç içinde gelişme gösterdiği, doğuşuna nelerin kaynaklık ettiği, liberalizmden farklı olarak ne gibi temalara sahip olduğu gösterilerek çokkültürlülüğün kısaca tanıtılması amaçlanmıştır. Daha sonra, liberalizmle arasındaki ayrım noktalarını gösterebilmek adına, ikinci alt başlıkta, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm ayrım noktalarına sahip olsalar da, genel itibariyle, çokkültürlülüğün nasıl bir insan doğası kavramına sahip olduğu ve buradan yola çıkarak insanın kültürel bir varlık oluşuna yapmış olduğu vurgu ön plana çıkarılacaktır. Ayrıca liberalizm ile komüniteryan düşünce bu konuda kıyaslanarak ele alınacaktır. İnsanın kültürel bir varlık olduğu ve kültürün de insanın kimlik ve mutluluğunun ayrılmaz bir parçası olduğu savından yola çıkarak üçüncü alt başlıkta çokkültürlü toplumlarda ne türden hak talepleri olduğu gösterilecek ve özellikle Kymlicka'nın haklara bakışından yola çıkarak bir Kymlicka eleştirisi de yapılacaktır. Böylece bu alt başlık son alt başlık olan çokkültürlü toplumların politik yapısını anlatabilmek adına bir temel oluşturmaya yardımcı olacaktır. Son alt başlıkta ise çokkültürlü toplumlarda uzlaşımın, birliğin, daha doğrusu, adil ve istikrarlı bir toplumun nasıl yaratılabileceği sorunu yine liberalizm, liberal çokkültürlülük ve komüniteryan düşünürlerin fikirlerinden hareketle irdelenmeye çalışılacaktır. Liberalizm ve çokkültürlülük her biri kendi içinde doğru olan parçalara sahip olmakla birlikte dünyayı ve insanı anlama ve anlamlandırma çabası içindedirler fakat, farklı dayanaklara ve temellendirmelere sahiplerdir. Bu bakımdan bu bölümde ve alt başlıklarında çokkültürlülük ele alınsa da aslında iyi yaşam sürebilme adına ortaya atılan farklı teoriler irdelenecek ve sonunda

da hangi teorinin daha tercih edilebilir olduğuna bakılacak ileri sürülen görüşlerin zayıf ve güçlü yanları karşılaştırılarak bir çözüm önerisinin üretilip üretilmeyeceği denetlenecektir.

3.1. Çokkültürlülüğün Anlamı ve Gelişimi

Liberalizm, sahip olduğu fikirler, emeller ve değerler kümesine uzun bir tarihsel süreç boyunca sahip olabilmiş, kökenleri Antik Çağ'a kadar ulaşmakla beraber, ancak 19. yüzyıl gibi bir dönemde siyasi anlamda ifadesini bulabilmiş bir ideolojidir. Bu tarihsel süreç içerisinde, modern dönem Batı siyaset düşüncesi liberal bir renk almaya başlamıştır. Ancak özellikle 1960'lardan itibaren liberalizme rakip ve onu eleştiren siyasi gelenekler ortaya çıkmaya başlamıştır (Heywood, 1994/2017:15-16). Feminizm, komüniteryanizm ve çokkültürlülük gibi siyasi gelenekler ve bunların özünde farklı bir eşitlik, özgürlük, adalet, insana bakış tarzları liberalizmi hem eleştirilebilir hale getirmiş hem de liberalizmin statüsünde bir sarsıntı yaratmıştır. Daha öncede dile getirildiği gibi 1960'lar civarında ana akım ideolojilerin dışında farklı siyasi yapıların ya da teorilerin ortaya çıkmasına şahitlik edilmiştir. Fakat unutulmaması gereken en önemli şeylerden biri bunların ana akım ideolojilere sırtını yasladıklarıdır. Bu anlamda çokkültürlülük ve komüniteryanizm gibi liberalizmi reddetmeyen³ ama onu eleştiren belki de onu aşmaya çalışan teorileri de liberal ideoloji ve felsefeden ayrı görmek hatalı bir bakış açısı yaratmaya sebep olabilir. O halde, çokkültürlülüğün tarihsel süreç içinde kendisine nasıl bir yer edindiğini, mahiyetini, gelişimini anlayabilmek için öncelikle yaşanan toplumsal ve tarihsel dönüşümü ortaya çıkarmak gerekecektir. Çünkü "yeni bir sorunsalın ne ifade ettiğini ve özgünlüğünü anlamının bir yolu onu bir tarihsel çerçeveye yerleştirmek ve gelişimini koşullayan "bağlam değişkenleri"ni yeniden bulmaktır" (Doytcheva, 2005/2016:15).

Çokkültürlülük, 1960 civarlarında doğan ve gelişme gösteren, liberalizme rakip ya da onu eleştiren hatta aşmaya çalışan bir teori olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel ve toplumsal dönüşümler kendiliğinden ya da etkisizce yaşanmadığından mutlaka bu dönüşümlere kaynaklık edecek zıt ya da alternatif düşüncelerin söz konusu olması gerekecektir. Bunu çokkültürlülük açısından düşünecek olursak liberalizm, çokkültürlülüğün doğmasında önemli bir yere sahiptir demek hatalı olmayacaktır. Fakat, liberalizmin yanı sıra milliyetçiliğin de çokkültürlülüğün gelişiminde etkili olduğu dile getirilebilir. Özellikle siyasi milliyetçiliğin ulus devlet hedefi ve ulus devletin de kültürel bir bütünlük ve siyasi birlik umudu taşıması (Heywood, 1992/2016:212) grupların direnciyle ve tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu anlamda, liberalizmin ve özellikle klasik siyasi milliyetçiliğin çokkültürlülüğün ortaya çıkışına kaynaklık etmiş en önemli

³ Komüniteryanizm her ne kadar liberalizmin karşısında konumlandırılrsa da bu, tüm cemaatçilerin liberalizmi reddettiği anlamına gelmez. Örneğin komüniteryan olan Sandel liberal-cemaatçi tartışmasında daima bu tartışmanın cemaatçi yanında bulundum diyemem, der (Sandel, 1982/2014:8).

ideolojiler içerisinde olduğu söylenebilir. Zaten daha öncede belirtildiği üzere ideolojilerdeki iç içe geçmişlik durumu söz konusu olduğundan liberalizm ve siyasi milliyetçiliğin kozmopolitan karakterleri ve çokkültürlülüğün bu duruma eleştirel bir tavır alması onun gelişim çizgisini de göstermektedir. 19. yüzyıl pek çok ideolojinin doğuşuna şahitlik etmiş bir yüzyıldır ve bu dönemde sadece liberalizm değil milliyetçilik de büyük etkiler yaratmış siyasi bir ideoloji olarak bu yüzyılda yerini almıştır. Hatta milliyetçilik diğer siyasi akımlar içerisinde en başarılı olan ve en fazla rağbet görendir ve dünya tarihini yeniden şekillendirmiştir (Heywood, 1992/2016:202). Bu noktada özellikle hangi milliyetçilikten söz edildiği büyük önem taşımaktadır. Milliyetçilik Fransız Devrimi ile birlikte doğan bir ideolojidir ve özellikle Rousseau siyasi milliyetçiliğin babası olarak görülmüştür (Heywood, 1992/2016:213). Bu anlamda siyasi milliyetçilik daha çok ulusal bir kurtuluşu hedeflediğinden milliyetçiliğin amacı da ulusların kendi kaderini belirleme hakkı elde etmesidir. “O halde milliyetçiliğin hedefi bir ‘ulus devlet’ kurulmasıdır” (Heywood, 1992/2016:211). Siyasi milliyetçiliğin esas amacı olan ulus devlet yaratımı ile birlikte Orta Çağ’daki devlet ve birey anlayışı da sona ermeye başlamıştır. Çünkü modern dönemde artık Orta Çağ’daki kilise ve feodal beyin hakimiyeti sarsılmış ve temele bireyin kendi kaderini tayin etmesi düşüncesi yerleştirilmiştir. “Modern dönemde, birey kilise etrafında şekillenmiş kutsal bir toplumsal örgütlenme yerine artık rasyonel yönüyle kendi yolunu çizebilen ve üretebilen bir vafsa sahip varlık olarak görülmektedir” (Say, 2013:19). Aynı şekilde devletler de kilisenin kontrolünden bağımsızlaşmaya başlamıştır ve sınırlar keskin çizgilerle belirlenmiştir (Say, 2013:11).

Ulus-devlet⁴ olgusu modern dönemin bir ürünüdür (Yanık, 2013:57). Özellikle de ulus devlet yaratımı Sanayi ve Fransız Devrimleri ile birlikte ortaya çıkmıştır. Fransız Devrimi ile birlikte geliştirilen eşitlik, özgürlük, kardeşlik sloganları bu dönemde evrensel yurttaşlık anlayışını geliştirmiş ve temel insan haklarının vurgulanması ile birlikte yurttaşlık düşüncesi evrensel bir karakter kazanmaya başlamıştır. Siyasi milliyetçilik ve bu milliyetçiliğin en önemli amacı olan ulus devlet anlayışı, çokkültürlülüğün ortaya çıkışına ya da homojen toplum modelinin terk edilip heterojen toplum modeline geçişe kaynaklık etmiştir. Çünkü ulus devlet modern dönemin ürünü olmakla birlikte zaman içerisinde eleştirilmeye başlanmıştır. Her ne kadar kapsayıcı, evrensel ve kültürel çeşitlilik gibi ilkeleri içerisinde barındırsa da ulus devlet üst kimlik vurgusu yapmaktan ve çoğunluk kültürünü kayırmaktan ya da başka bir deyişle, kültürel açıdan taraflı olmaktan kendisini alıkoyamamaktadır. Bu anlamda ulus devletin homojenleştirici bir çabaya sahip olduğu yönünde eleştiriler söz konusu olmaya başlamıştır: “Yurttaşlar evrensel haklara sahip olduğunu evrensel hukukun sağladığı olanaklar sayesinde algılamakta, ancak kültürel bakımdan homojen bir toplum yaratılması gayesi, bu evrensellik

⁴ “Yurttaşlık ile milliyetin örtüştüğü egemen siyasi birlik; tek bir devlet içinde bir millet” (Heywood, 1992/2016:211).

içerisinde farklı kültürel özgünlüklerin dile getirilmesine olanak tanımamaktadır” (Yanık, 2013:56-57). Özellikle kültürel çeşitlilik, ortadan kaldırılmamakla birlikte cumhuriyetin ilanıyla çeşitlilik düzeltilmesi gereken bir hata, bir haksızlık ve başarısızlığa dönüşmüştür (Doytcheva, 2005/2016:28). Çoğunluk kültürünün azınlık kültürüne dayatıldığı, alt kimlikler reddedilmese de üst kimlik vurgusunun yapıldığı, devletin kültürel açıdan çoğunluğu kayırdığı asimilasyoncu politikalar uygulanmıştır. Bu süreçten de Fransa’da ilk olarak Yahudi cemaatleri geçmiştir:

Asimilasyondan çoğunlukla göç eden halkların talihini belirtmek için bahsedilir ama yerli halklar asimilasyonu bundan çok daha önce tecrübe etmişlerdir. Fransa’da bu süreçten ilk Yahudi cemaatleri geçmiştir. Devrimden önce Yahudi cemaatleri ancak Eski Rejim tarafından sınırları belirlenen, önemli sayılacak bir özerklik verilmiş olan bir topluluk olarak tanınmaktaydı (...) Devrim sırasında Yahudi gelenekleri sıkı bir denetime tabi tutulacaktı: sakal bırakmak, saç örgüsü, kurban töreni yasaklanacak, “barbar” olduğuna hüküm verilen sünnete karşı mücadele edilecekti (Doytcheva, 2005/2016:30).

1960’lardan itibaren asimilasyoncu politikalar eleştirilmiş ve etnisite temelli bir canlanma söz konusu olmaya başlamıştır. Modern dönemin homojenleştirici, evrensel, farklılıklara vurgu yapmayan tavrı azınlık grupların gittikçe artan siyasi ve etnik talepleriyle birlikte dönüşüme uğramıştır. Türdeşliğin yerine çeşitlilik vurgusunun yapıldığı, tekil kimliklerin yerini çoğul ve göreceli kimliklerin aldığı, vatandaşlığın, etnisitenin, kültürün, ulusun dönüşüme uğradığı bir süreç söz konusu olmuştur. Bu durumun milliyetçiliğin karakter değiştirmesiyle de ilgili olduğu söylenebilir.⁵ Çünkü milliyetçilik de diğer ideolojilerde olduğu gibi farklı tezahürlere sahip olmaya başlamıştır. Milliyetçiliğin sadece klasik siyasi milliyetçilik değil, etnik ve kültürel milliyetçilik gibi tezahürleri de vardır (Heywood, 1992/2016:205). “(...) milliyetçilik, bayrakların, milli marşların, yurtsever şiir ve edebiyatın, kamusal törenlerin ve milli tatillerin yaygınlaşmasıyla birlikte gerçek bir halk hareketi haline gelmişti” (Heywood, 1992/2016:203). Bu durumda siyasi milliyetçilik daha kapsayıcı, evrensel, ilkeli bir karaktere sahipken, kültürel milliyetçilik kültürel kimliklerin güçlendirilmesi ve savunulmasına vurgu yaptığından daha dışlayıcı bir karaktere sahip olabilmektedir:

Siyasi milliyetçilik ‘akılcı’ ve ilkeli olabilirken, kültürel milliyetçilik, milletin benzersiz tarihi ve organik bir bütün olduğuna olan romantik bir inanca dayanmasıyla, ‘mistik’ bir eğilim içindedir. Tipik olarak kültürel milliyetçilik, seçkin veya ‘yüksek’ kültürden ziyade halk ritüellerine, geleneklere ve efsanelere yaslanması bakımından, milliyetçiliğin ‘altüst edilmiş’ biçimidir. Her ne kadar genel olarak modern karşıtı bir niteliği olsa da kültürel milliyetçilik, halka kendisini ‘yeniden yaratma’ araçlarını vermekle, bir modernleşme unsuru olarak işlev görebilmektedir (Heywood, 1992/2016:213).

Kültürel milliyetçiliğin mimarı olarak gösterilen Herder ile birlikte milli ruha (volksgeist) yapılan vurgu aslında her milletin kendi değerlerini yüceltmesine ve kendi

⁵ Ya da küresel çağ milliyetçiliği etkilemiştir: “(...) küresel çağın ilerleyişi, milletlerarası göçteki tırmanışın, modern toplumların tümünde değilse bile çoğunda büyük ölçüde artan kültürel ve etnik çeşitlilik düzeylerinin de eşlik ettiği bir süreç olması nedeniyle milliyetçiliği etkilemiştir” (Heywood, 1992/2016:229).

kültürünün eşsiz ve benzersiz olduğunu vurgulamaya itmiştir. Açıkçası milliyetçiliğin bu tezahürü ile birlikte bir kimlik vurgusu ön plana çıkmaya başlamıştır ve bu durumun da çokkültürlülüğün ortaya çıkışında ya da tartışılmasında etkili olduğu söylenebilir. Çünkü “çok-kültürcülüğün milliyetçilikle pek çok ortak noktası bulunmaktadır” (Heywood, 1992/2016:365). Fakat her ne kadar milliyetçilik ile çokkültürlülüğün ortak noktası bulunsa da ya da çokkültürlülüğün milliyetçiliğe kayacağına dair kaygılar söz konusu olsa da milliyetçilik aynı zamanda çokkültürlülükle uzlaşmaz bir yapıya da sahip olabilmektedir. Çünkü etnik milliyetçilik dışlayıcı bir nitelik taşımakla birlikte ırkçılıkla da özdeşleştirilmektedir. Kültürel milliyetçiliğin de asimilasyon ve kültürel saflık talepleriyle özdeşleştirilmesi ölçüsünde bu, çokkültürlülükle uzlaşmaz bir nitelik almaktadır (Heywood, 1992/2016:214). Dolayısıyla evrensel bir eşitlik talebinde bulunan (liberalizmdeki farklılık körü siyaseti anlamında değil), marjinalleştirilmiş grupların durumunun iyileştirilmesi amacını güden, tanınma siyasetinden söz eden, farklı kimlik ve kültür vurgusu yapan bir teorik duruş olan çokkültürlülük, her ne kadar milliyetçiliğe kayma ya da siyasi birlik yaratabilme sorunlarıyla karşı karşıya da olsa milliyetçilik ile özdeşleştirmek çokkültürlülüğü anlamada sorunlar doğurabilmektedir.

Görüldüğü üzere modern dönem ile birlikte ortaya çıkan ve siyasi milliyetçiliğin ana hedefi olan ulus devlet anlayışı ve bu anlayışın yaratmış olduğu homojenleştirici toplum modeli zaman içinde özellikle azınlık grupların etnik, kültürel ve siyasi taleplerindeki artış ile birlikte heterojen toplum modeli lehine değiştirilmeye, terk edilmeye başlanmıştır. Çünkü 19. yüzyılda milliyetçilik ile boğuşulmuş ve etnik ve kültürel milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla paralel olarak kimlik siyasetleri de söz konusu olmaya başlamıştır. Bunun en bariz örneğinin ABD’deki siyahi milliyetçiliğinde görmek mümkündür. Zaten “çok-kültürcülük, 1960’larda, asıl olarak ABD’de siyahi bilinci hareketinin faaliyetleri dolayısıyla ortaya çıkmış olan bir teorik duruştur” (Heywood, 1992/2016:353). Fakat her ne kadar çokkültürlülüğün gelişiminden söz edilirken ABD örnek olarak gösterilse de çokkültürlülük ilk kez Kanada’da 1965’te kullanılmış daha sonra bir kamu politikası olarak benimsenmiş ve Avustralya da 1970’lerin başında çokkültürlü olduğunu beyan etmiştir:

İlk kez Kanada’da, 1965’te kültürel çeşitlilik sorununu ele alma bağlamında farklı bir yaklaşımı anlatmak amacıyla kullanılmıştır. 1971’de çok-kültürcülük veya ‘iki dilli bir çerçeve içinde çok-kültürcülük’ Kanada’da, 1988’deki Çok-kültürcülük Yasası’nın zeminini oluşturacak bir kamu politikası olarak resmen benimsenmiştir. Avustralya da, 1970’lerin başında resmen çok-kültürlü olduğunu ve çok-kültürcülüğe bağlı bulunduğunu beyan etmiştir. Bununla birlikte ‘çok-kültürcülük’ terimi daha geniş kapsamlı siyasi tartışmalar içinde ancak 1990’lardan itibaren öne çıkmıştır (Heywood, 1992/2016:353).

Çokkültürlülük, 1960 civarlarında özellikle siyahi bilinci hareketi, azınlık grupların ayrılıkçı talepleri ile gelişme gösteren bir teorik duruş olmasının yanı sıra bir ideoloji olarak görülmemektedir. Heywood, çokkültürlülüğün bir ideoloji olmaktan çok ideolojik bir arena

olduğunu (Heywood, 1992/2016:353) dile getirirken, Parekh gibi bir çokkültürlülük savunucusuna göre ise çokkültürlülük, planlı programlı bir politik öğreti de değil, felsefi bir kuramda değil, onu insan yaşamına bir bakış açısı olarak görmek gerekir (Parekh, 2000/2002:427) demektedir. Bu durumda çokkültürlülük, genellikle bir ideoloji olarak ifade edilmekten ziyade daha çok teorik bir duruş, bir bakış açısı, bir tartışma arenası olarak görülmektedir. Tüm bunlara rağmen çokkültürlülüğün kendine has bir tanımı ve onu diğer ideolojilerden ayıran ana temaları söz konusudur.

Çokkültürlülük terimi yeni ortaya çıkmış bir terim olmakla birlikte isim olarak 1970'li yılların başında kültürel çeşitliliği teşvik eden devlet politikaları için kullanılmıştır ve çokkültürlülük ancak 1989'da İngilizce Oxford Sözlüğe girmiştir. Birkaç yıldan beri de popüleritesi artmaktadır (Doytcheva, 2005/2016:15-16). Çokkültürlülük üzerine pek çok farklı tanımlara yer verilmektedir. "İlk tahlil düzeyinde çokkültürlülüğün, farklı sosyal çevrelerden, dini inançlardan, etnik kökenden veya milliyetlerden gelen bireylerin oluşturduğu çağdaş toplumların bir özelliğini belirttiği düşünülebilir" (Doytcheva, 2005/2016:16). İkinci düzeyde ise kültürel çeşitliliği belirtmenin ötesinde bir anlama sahiptir. Nitekim Heywood da çokkültürlülüğün betimleyici ve normatif tanımlarına yer vermiş ve o da betimleyici tanım⁶ olarak kültürel çeşitlilik olgusuna işaret etmiştir. "Normatif bir terim olarak çok-kültürcülük, topluluk çeşitliliğinin pozitif olarak desteklenmesi, hatta yüceltilmesini ima etmekte ve tipik olarak farklı kültürel grupların ya saygı ve tanınma hakkına veya ahlaki ve kültürel çeşitliliğin toplumun geneline sağlayacağı ileri sürülen fayda esasına dayanmaktadır" (Heywood, 1992/2016:356). Çokkültürlülük terimi üzerine özellikle bu iki tanım verilmektedir ve ilki kültürel çeşitliliği vurgularken ikinci tanım ise daha çok çokkültürlülüğün teorik bir duruş olarak amacını ve farkını ortaya koymaktadır. Bu anlamda çokkültürlülüğün gerçek mahiyeti de Heywood'un çokkültürlülüğün normatif tanımı olarak verdiği tanımda ortaya çıkmaktadır. Çünkü çokkültürlülüğü sadece kültürel çeşitliliği anlatan bir yaklaşım olarak tanımlamak yetersiz kalmaktadır. Ayrıca kimi zaman çokkültürlülük kimi zaman çokkültürcülük terimleri ile karşılaşılmaktadır. Bu anlamda bu iki terim arasındaki farkı belki de en iyi Parekh açıklamaktadır. Parekh'e göre "Çokkültürlü terimi kültürel çeşitlilik olduğu gerçeğine işaret ederken, "çokkültürcülük" terimi bu gerçeğe verilen standart bir tepkiyi belirtir" (Parekh, 2000/2002:7).

Çokkültürlülük en genel anlamıyla, toplumun homojenleştirilmesine, grupların marjinalleştirilmesine ya da marjinalleşmişlik hissini yaratılmasına, çoğunluk kültürünün kayırılmasına, azınlıkların asimile edilmesine, bu tür grupların tanınmamasına ya da yanlış

⁶ "Betimleyici bir terim olarak, bir toplum içinde, inançları ve değerleri ayrı bir kolektif kimlik oluşturan iki veya daha fazla grubun varlığından kaynaklanan kültürel çeşitliliği anlatmaktadır" (Heywood, 1992/2016:355).

tanınmasına, baskı altında yaşamalarına ya da yaşatılmalarına ve tüm bu homojenleştirici ve asimile edici düşüncelere karşı direnç gösterir. Özellikle marjinalize edilmiş ve baskı altındaki grupların saygı ve tanınma hakkından söz etmektedir. Çünkü onlar toplumun kendilerini kabul etmesini, saygı duymasını, farklılıklarının toplum tarafından onaylanmasını isterler (Parekh, 2000/2002:2). Çokkültürlülük de bu tür grupların seslerini duyurabilmeleri ve direnç gösterebilmeleri adına önemli ana temaları bünyesinde barındırmaktadır. Tanınma siyaseti, kültür ve kimlik, azınlık hakları, çeşitlilik hem çokkültürlülüğün değerlerini göstermekte hem de onu liberalizmden farklı kılmaktadır.

Çokkültürlülüğü liberalizmden ayıran en önemli temalarından biri tanınma siyasetidir. Bilindiği üzere 1960'larda artan etnik ve siyasi talepler aynı zamanda uluslar arası göç olgusu (toplumlar tarihin her döneminde heterojen olsalar da) çokkültürlü siyaseti güçlendirmiştir. 1960'larda asimilasyoncu ideoloji sert bir biçimde eleştirilmiş ve etnik yeniden canlanma döneminin en canlı örneği Amerika Birleşik Devletleri olmuştur (Doytcheva, 2005/2016:32). ABD en çok göç alan ülkelerden biri olmasıyla birlikte "melting pot" (erime potası) fikrine sahiptir. Ancak ülkedeki en önemli azınlık olan Afro-Amerikalıların entegre olmaması ABD'nin asimilasyoncu ideolojisinin en büyük başarısızlığı olmuştur (Doytcheva, 2005/2016:33). Çünkü hakim beyaz kültür karşısında ikinci sınıf vatandaş olarak görülen bu grubun direnciyle karşılaşmıştır. Bu mücadelenin başarısı olarak Vatandaşlık Hakları Yasası, Oy Verme Hakları Yasası ve Göçmenlik Yasası çıkmış ve zafer perçinlenmiştir (Dotcheva, 2005/2016:34). Aynı zamanda Kanada'da Quebec'in Fransızca konuşan halkı, Birleşik Krallık'taki İskoç ve Gal milliyetçiliğinin yükselişi, İspanya'daki Katolonya ve Bask bölgesinde ayrılıkçı hareketler söz konusu olmuş, Kanada ve ABD'deki Amerikan Yerlileri, Avustralya'daki Aborjinler, Yeni Zelanda'daki Maoriler de etnik talepler ileri sürmeye başlamışlardır (Heywood, 1992/2016:354). Aslında azınlık grupların bu türden taleplerinin artışının temelinde tanınma ihtiyacı vardır. Çünkü liberalizmin haklar siyaseti ve buna paralel olarak biçimsel eşitlik anlayışı, evrensel yurttaşlık, temel insan hakları, evrensel insan doğası gibi kavramlardan hareket etmesi, bir farklılık körü siyasetini ortaya çıkarmakta ve bu dönem içinde siyasi milliyetçiliğin ulus devlet anlayışı ile birlikte de perçinlenen homojenleştirilmiş toplum ve bakış açısı ile birlikte de azınlık grupların tanınma ihtiyacı gibi temel ihtiyaçları görmezden gelinmektedir. Tüm bu durumlar sebebiyle homojenliğe o kadar alışıldı ki Parekh'in belirttiği gibi: "Bu durum yüzünden birlik ile homojenliği, eşitlik ile tek tipliliği aynı şey olarak görmeye o kadar alıştık ki atalarımızın aksine biz, derin ve direnen bir çeşitliliğin politik talepleri karşısında ahlaki ve duygusal anlamda şaşırmakta ve bunları nereye koyacağımızı bilememekteyiz" (Parekh, 2000/2002:11). İşte böyle bir çeşitlilik karşısında liberalizm evrenselliğe sarılmaktayken, çokkültürlülük kuramcıları özellikle komüniteryanlar yerele, kültüre, farklı ve özgün kimliklere sarılmışlardır.

Çokkültürcüler, eşitlikten çok farklılığı vurgulama eğiliminde oldukları için haklar siyasetini yani cumhuriyetçiliği⁷ sorunun bir parçası olarak görmektedirler (Heywood, 1992/2016:358). Çünkü çokkültürcülük, daha çok farklılıkları desteklemekte, özellikle kültürü ve kimliği liberallerin kavrayışından farklı kavramakta, azınlıkların pozitif anlamda desteklenmesini istemektedir. Bunun da farklılık körü politikalarla yaratılamayacağını düşündüğünden tanınma siyasetini gerekli görür. Örneğin komüniteryan bir düşünür olan Taylor için tanınma bir ihtiyaçtır. Taylor, yanlış tanımanın zarar verici boyutlarına değinirken aynı zamanda tanınmanın bir gereksinim olduğunu vurgulamaktadır:

(...) yanlış tanıma, gereken saygının gösterilmediğini belirtmekle kalmıyor. Bu durum acı verici bir yaranın açılmasına neden olarak kurbanlarını, sakatlayıcı bir biçimde, kendilerinden nefret ederek yaşamaya mahkûm ediyor. Varlıklarının hak ettikleri biçimde tanınması, insanlara gösterilmesi gereken saygının gereği olmakla kalmaz. Bu, can alıcı önem taşıyan bir “insan gereksinimidir”⁸ (Taylor, 1992/1996:43).

Tanınmanın bir ihtiyaç olması⁹ çokkültürlülük gelişme gösterdikçe ve azınlıklar hak taleplerinde bulundukça önemi daha da artmaktadır. En önemlisi de tanınmanın bir ihtiyaç olarak ele alınmasıdır. “İhtiyaç hem istek hem de tercihten farklıdır. ‘İhtiyaç’ zorunluluktur, karşılanması gerekir; gereksiz arzu veya geçici fantezi değildir” (Heywood, 1994/2017:363). Fakat, çokkültürlülüğün tanınma ihtiyacını vurgulamasından önceki süreci ele aldığımızda hem haklar siyasetinde hem de yeniden dağıtım siyasetinde tanınmanın bir ihtiyaç olarak ele alınmadığını ya da bunların marjinalleştirilmiş grupların durumunu anlamada yeterince derine inemedikleri iddia edilebilir. Çünkü haklar siyaseti daha öncede dile getirildiği gibi biçimsel eşitlik fikrinden yana olmuş ve temel insan hakları bağlamında bir evrensel eşitlik durumuna odaklanmıştır. Daha çok tüm insanları ortak bir paydada buluşturma hedeflenmiş ve hukuki ve siyasi anlamda dışlanmama ilkesinden hareketle bir farklılık körü siyasetini adaletin temeline yerleştirmiştir. Daha sonra doğadan ya da doğuştan kaynaklanan eşitsizlikleri ya da toplumsal dezavantajları gidermek adına fırsat eşitliğinden söz edilmiş ve iktisadi düzenlemeler yapması gereken refah devleti anlayışı güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bunun en iyi örneklerinden bir Rawls’ın Bir Adalet Teorisi’nde sözünü ettiği birincil iyilerdir. Fakat yeniden dağıtım siyasetinde de ele alınan temel değerler arasında tanınmaya yer verilmemiştir.

Rawls, (...) birincil değerlerin rasyonel hayat planını gerçekleştirebilmek için gerekli olduğunu ve bu birincil değerleri istemenin rasyonel olduğunu varsaymaktadır. Hakkaniyet olarak adalet teorisinde bireylerin hayat planlarını başarabilmesi için birincil değerler adaletin bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Seçilen birincil değerler rasyonel bireyin

⁷ “‘Haklar siyaseti’ anlayışının kökleri, birçoklarıncı (ama hiçbir şekilde hepsi tarafından değil) liberalizmle ilişkilendirilen cumhuriyetçilik fikrindedir” (Heywood, 1992/2016:357).

⁸ Vurgu bana ait.

⁹ “Ötekiler tarafından tanınma ve onları tanıma, yaşamımız boyunca, bizi şekillendiren asal bir faktördür. Bu gerçeği en derinden kavrayan kişi, The Phenomenology of Spirit’de [Tin’in Görüngübilimi] tanınma ihtiyacı adını verdiği şeyi tartışan Hegel’dir” (Fay, 1996/2012:64).

arzulayacağı değerlerdir. Belli başlı birincil değerler haklar, özgürlükler, güç, fırsatlar, gelir ve refahtır. Bunlar sosyal birincil değerlerdir. Sağlık, gayret, zekâ, yaratıcılık ise doğal birincil değerlerdir ve birincil değerler dolaylı olarak toplumun temel yapısı tarafından belirlenmektedirler (Kocaoğlu, 2017:32).

Haklar siyaseti formatında ele alınan evrensel yurttaşlık ve herkesin aynı hak ve özgürlüklerle donatılması ayrımcılık söz konusu olmadan hukuki bir eşitlik düzeyinde herkesin bir insan olarak tanınmasını vurgularken, refah devleti programlarının geliştirilmesiyle birlikte yeniden dağıtımçı bir adaletle fırsat eşitliği temelinde pozitif ayrımcılıklar söz konusu olmaya başlamıştır, fakat genellikle iktisadi anlamda düzenlemelerin yapılması ön plana çıkartılmış, adaletin kültürel boyutu atlanmıştır. Bu tür siyaset biçimlerinin en önemli eksiği insanların hayatlarına anlam katan en önemli değer olan kültür kavramını es geçmeleridir. 1960'larda artan etnik, kültürel ve siyasi talepler aynı zamanda tanınma talepleridir. Bu anlamda kozmopolitanizmin insan hakları çerçevesindeki dünyası ile modern liberalizmle birlikte gelişen refah devleti anlayışı tam anlamıyla çokkültürlü dünyanın sorunlarını çözememektedir. Daha doğrusu kimlik ve kültür vurgusunun yapılmadığı açıktır. Fakat "(...) insanlar kültürün biçimlendirdiği bir dünyada büyüüp yaşadıkları, hayatlarını ve toplumsal ilişkilerini onun anlam ve önem sistemine göre düzenledikleri ve kültürel kimliklerine büyük değer verdikleri için kültürle iç içedirler" (Parekh, 2000/2002:427). Bu nedenden dolayı kozmopolitanizmin ya da liberalizmin klasik seleflerinin pek çoğunda rastlanan kültür üstü insan anlayışı, hem insan doğası açısından hem de çokkültürlülüğü anlamada, hatalı olmasa da, eksik bir çıkış noktasından hareket ettiği söylenebilir.

Çokkültürlülük tüm bunların ötesinde kimlik ve kültüre verdiği önem ve değer nedeniyle liberalizmi eleştirmekte hatta onu aşmaya ya da ileri taşımaya odaklanmaktadır. Çokkültürlülüğün son zamanlarda popülaritesinin artması aynı zamanda sekteye de uğratılmasında küreselleşmenin etkisi büyük olmuştur. Kültürel ve politik anlamda gerçekleşen küreselleşme ile birlikte yerellik yok edilemeyecek olsa bile zarar görmekte bu da kültürel özgüllüklerin tanınması taleplerini artırmaktadır:

Kültürel küreselleşme dünyanın bir tarafında üretilen bilgi, eşya ve imajların küresel akışa dahil olma sürecidir. Bu akış süreci birey, bölge ve uluslar arasındaki kültürel farklılıkları 'yok eder'. Bazen bu durum küresel malların, benzer tüketim tarzı ve ticari uygulamaların dünya çapında artmasını ifade eden 'McDonalddlaştırma' süreci olarak adlandırılır. Kültürel küreselleşme bilgi devrimi ile de desteklenmektedir: Bilgi ve uydu teknolojilerinin, telekomünikasyon ağlarının ve internetin yayılması. Siyasi küreselleşme ise BM, NATO, AB ve DTÖ gibi uluslar arası örgütlerin gittikçe artan öneminde müşahade edilebilir (Heywood, 1994/2017:132).

Tüm bu durumlar küreselleşme ile yerellik arasındaki gerilimi artırmaktadır. Aynı zamanda bağımsızlık hareketlerinde de bir artış söz konusu olmaya başlamıştır:

Yüzyıl başında bağımsız devlet sayısı en fazla elli civarında iken 1989'da 160'a ve son dönemde 200'e çıktı. Özellikle Avrupa'nın doğusunda totaliter rejimlerin düşüşü farklı

“milliyetleri” bir arada tutan sıvanın ufalanmasına neden oldu. Daha batıda da bölgeselci hareketler ya da bağımsızlık hareketleri var: Kanada’da Quebec’in egemenliğini savunanlar, İspanya’da Bask ülkesi örneğinde olduğu gibi, önemli bir özerkliği elde etmiş olduğu halde bağımsızlığın hayali kurmaya devam edenler, İngiltere’deki hareketler, v.s. 20. yüzyılda ayrılıkçılıktan tedirgin olan ya da ayrılıkçılığa boyun eğen devletlerin listesi uzun (Doytcheva, 2005/2016:10).

Kültürel anlamda heterojenliğin en önemli kaynaklarından biri göçtür.¹⁰ Uluslar arası göçün tırmanışıyla birlikte kültürel farklılıklar artmakta ve buna paralel olarak hak taleplerinde de bir artış söz konusu olmaya başlamaktadır. Dünyadaki pek çok toplumun çokkültürlü olduğu düşünülürse¹¹ kültürel gruplar genellikle anadilde eğitim hakkı, okul müfredatında değişiklik, giyim konusunda muafiyetler gibi kültürel pratiklerini sürdürülebilmek adına hak taleplerinde bulunmaktadırlar. Bunun yanı sıra özerklik ve bağımsızlık talepleri de söz konusu olmaktadır. Ama genel itibariyle çokkültürlülük politikalarının uygulanması toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi yaratma gibi kazanımlarının yanında¹² liberalizmin adalet ve eşitlik anlayışını da sorgulanabilir kılmıştır. Çokkültürlülük ile birlikte farklılıkların ötesinde değil farklılıklarıyla birlikte herkesin eşit olduğu fikri teşvik edilmektedir (Doytcheva, 2005/2016:23).

Çokkültürlülük uygulamaları ve çokkültürlülüğün kendisinin liberalizmden ayrı olarak farklı dayanak noktaları bulunmaktadır. Eşitlik, özgürlük, adalet, insan hakları gibi özsel olarak tartışılmalı kavramlar olarak adlandırılan kavramların her ideoloji açısından içeriğinin farklı kavramsal örüntülerle doldurulduğu açıktır. Çokkültürlülük de liberalizmden farklı olarak aynılıklarımızdan ziyade ayrılıklarımıza odaklanmaktadır. Başka bir deyişle, çokkültürlülük, evrenselliği, ortak insan doğasını, tekil kimlikleri değil; kültürel özgüllüklerimizi, farklı kimliklerimizi, yerelliği çıkış noktası olarak ele almıştır. Bu aynı zamanda tarihsel bir dönüşümün de ürünüdür. Çünkü Aydınlanmanın evrenselliğinin yerini postmodern dönem ile birlikte şüphe ve görecilik almıştır. Postmodernizm ile birlikte Aydınlanmanın evrenselliği eleştirilir hale gelmiş, kimliklerin göreceli ve değişken olduğuna, farklılık ve çeşitlilik vurgusuna yer verilmiştir:

(...) postmodernistlerin bireysel farklılığı ve çeşitliliği vurgulaması, aynı zamanda çokkültürlülüğün farklılık söylemine imkân tanımıştır. Çokkültürlülüğün söylemlerinden farklılıkların tanınması ya da eşitlik ve farklılıklarımızla bir arada yaşama imkânı, postmodernistlerin modern ve aynı zamanda Aydınlanma paradigmasına getirmiş olduğu eleştirilerle yakından bağlantılıdır. Modern ulus-devletin evrensel yurttaşlık metaforunda gözlenen ve onun tarihsel arka planıyla gün yüzüne çıkan bireylerin ya da toplulukların

¹⁰ “Bugün uluslar arası göçmenlerin sayısı 175 milyona (dünya nüfusunun %2,9’una) yaklaşıyor; 1965’ten beri sayıları iki katına, yüzyıl başından beri üç katına çıktı. 1990’larda kalkınmış ülkeler, bir milyonu ABD’ye olmak üzere toplam 2.5 milyon kişiyi kabul etti. 2000 yılında Avrupa Birliği’ndeki yabancıların sayısı 17 milyondur (nüfusun %5’iydi) (Doytcheva, 2005/2016:11).

¹¹ “Zira günümüzde devletlerin %10’undan daha azı kültürel olarak homojen ve dünyada “5000’den fazla” etnik yapı var” (Doytcheva, 2005/2016:10).

¹² Özerklik ya da bağımsızlık taleplerinin bir kazanım yaratıp yaratmayacağının tartışılmalı olduğu söylenebilir.

etnik, dinsel, dilsel ve kültürel eşitliğine yönelik vurgusu, gerek postmodernistler tarafından gerekse çokkültürlülüğü savunanlar tarafından olumsuzlanmıştır (Yanık, 2013:73).

Bu anlamda çokkültürlülüğün postmodern dönemin en önemli özelliklerinden biri olduğu söylenebilir. Modern dönemde ulus devlet düşüncesiyle şekillendirilen homojenleştirilme çabalarıyla yüz yüze kalmış bir toplum söz konusuysa, postmodern dönem ile birlikte yerelliğin, kültürel çoğulculuğun, çeşitliliğin savunulmasıyla birlikte gelen heterojen toplum modeli asimilasyona bir direnç gösterme durumunu ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak çokkültürlülük sadece bir toplumdaki kültürel çeşitliliği anlatmak için kullanılan bir terim değildir. Bunun da ötesinde azınlıkların ya da marjinalleştirilmiş, ötekileştirilmiş kültürel grupların ve bireylerin mücadelesini, direncini destekleyen ve farklılığı yücelten bir teorik duruştur. Bu anlamda kozmopolitanizmin ön plana sürdüğü evrensel insan hakları söylemini eleştiren hatta bu haklara karşı şüpheyile yaklaşan bir tutuma sahiptir.

3.2. Çokkültürlülük; İnsan Doğası ve Birey

İnsan doğası kavramı siyaset felsefesinin önemli sorunlarından biridir. Bu sorun insanın ne türden bir doğaya sahip olduğunun tespit edilmesi ile ilgilidir. Her ne kadar insanın bencil, rasyonel, kendi çıkarı peşinde koşması ya da sosyal, işbirliğine yatkın, fedakâr, özü itibarıyla ahlaki ya da yozlaşmış olması gibi pek çok özelliğinden söz edilse de herhangi bir siyasi doktrinin temeline yerleştirdiği insan doğası kavramının öteki siyasi doktrininkinden daha doğru ya da daha tercih edilebilir olduğunu kanıtlayabilecek bir ölçütten söz edilemez. Buna rağmen “hemen hemen tüm siyasi doktrinler ve inançlar bazen açıkça formüleleştirilmiş fakat çoğu zaman zımnen ifade olunmuş bir çeşit insan doğası teorisine dayanır” (Heywood, 1994/2017:19). Bu nedenle her siyasi doktrinin insanı anlama ve anlamlandırma çabası ve insanın iyi hayat sürme konusunda farklı sonuçları söz konusu olmaktadır. Çünkü daha öncede dile getirildiği gibi her siyasi doktrin farklı bir epistemolojik ve ontolojik dayanak noktasına sahiptir. Dolayısıyla liberalizmin insan doğası ve birey anlayışı ile çokkültürlülükteki insan doğası ve birey anlayışı farklılıklar göstermektedir. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri de yaşanan tarihsel sürecin değişmesi ve bununla orantılı olarak değişen ve dönüşen belki de derinleşen kültür ve kimlik kavramlarıdır.

Çokkültürlülüğün insan doğası ve birey anlayışı kültür ve kimlik konularından ayrı tutulamaz. Bu nedenle de çokkültürlülüğün özellikle de komüniteryanizmi liberalizmden ayıran en önemli noktalardan birinin kültüre ve kimliğe verdiği değerde yattığı söylenebilir. Çünkü modern dönemi modern sonrası dönemden ayıran en önemli unsur ya da aralarında yaşadıkları çatışma Aydınlanmanın evrenselliğine karşı postmodern dönemin küçük ve yerel olanı hareket noktası olarak seçmesidir. Bu anlamda Aydınlanmanın ideali olan evrensellik anlayışı aynı

zamanda birey odaklı işleyen zemini özellikle komüniteryanizm ile birlikte eleştirilmeye başlanmıştır. Bu nedenledir ki 1980 ve 1990 yılları liberal ve cemaatçiler arasındaki tartışmaya şahitlik etmiş ve liberallerin de kültürün önemini anlamalarıyla ya da kültürün liberal demokratik değerlerle uzlaşmaz karakteri olmadığını görmeleriyle birlikte “liberal çokkültürlülük” diye adlandırılan bir nevi iki zıt kutup arasında orta yolcu bir yapıya sahip teori geliştirilmiştir. Hem liberalizm hem de çokkültürlülük farklı epistemolojik ve ontolojik dayanak noktalarına sahip olduğundan hem kendi içlerinde hem de aralarında belirli çatışma noktalarına sahip olabilmektedir. Örneğin sağ kanatta yer alan klasik liberalizm daha kötümser bir insan doğası tablosu çizerken, yumuşak sol kanat olarak adlandırılan modern liberalizm daha iyimser bir insan doğasından söz eder. Liberalizmin kendi içinde yaşadığı bu zıtlığın yanı sıra komüniteryanlardan farklı olarak bireyi topluma ilişik bir varlık olarak ele almaması ve kültür, kimlik gibi konuları dışarıda bırakması anlamında da iki teorik duruş arasında bir çatışma söz konusu olmaktadır. Aslında liberalizm ve komüniteryanizm gibi iki zıt kutupta yer alan teoriler insanın varlığını daha iyi sürdürmesinin yolunu aramaktadırlar. Bunu da birbirlerinden farklı olarak konumlandıkları adalet, eşitlik, insan doğası, insan hakları, özgürlük gibi kavramlar üzerinden yapmaya çalışırlar.

Çokkültürlülüğün insan doğasına ve bireye bakışını gösterebilmek için onu Aydınlanma döneminin birey, insan doğası, kimlik, kültüre bakışıyla karşılaştırmak gerekir. Böylece çokkültürlülüğün liberalizmden ayrıldığı yanlar ve liberalizmi nasıl ileri taşımaya ya da aşmaya çalıştığı da ortaya konmuş olacaktır. Bu anlamda özellikle komüniteryanizm açısından düşünülecek olursa kültür, kimlik, birey, insan doğası gibi kavramlar birbiriyle yakından ilişkilidir. Bundan dolayı da çokkültürlülükte insan doğası ve birey kavramı kültür ve kimlik konularından ayrı düşünülemez. Fakat liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm arasında bu anlamda farklılıklar da söz konusu olabilmektedir. Komüniteryanizm, insanların kimliklerinin toplum ve kültürel yapılar tarafından biçimlendirildiğini düşünürken, liberal çokkültürlülüğün en bilindik ismi olan Kymlicka ise kültürü reddetmez ama kültür tarafından tamamen biçimlendirildiğimizi de iddia etmez. Çünkü liberal olan Kymlicka için önemli olan şey bağımsızlıktır. Üstelik Kymlicka “(...) bağımsızlığın temelini oluşturması veya bağımsızlığa içerik kazandırması için bir insan doğası kavramına sığınma gereği duymaz” (Parekh, 2000/2002:128). Kymlicka için de kültür son derece önemlidir ve insanlar kültürel yaratıklardır fakat Kymlicka’ya göre “insanları miras aldıkları sosyal rolleri sorgulamaktan men etmek onları tatminsiz, hatta boğucu hayatlara mahkûm etmek olabilir” (Kymlicka, 1995/1998:152). Yani Kymlicka, komüniteryan düşünceden farklı olarak bir insan doğası kavramından yola çıkmaz, insanları kültürel varlıklar olarak görür, bağımsızlık onun için son derece önemlidir. Kymlicka’nın liberal politika kuramının temeline yerleştirdiği bağımsızlık aslında insanların hayatlarını yaşamlarına değer kazandıran şeylere göre yaşama hakkı ve yeri geldiğinde bu

değerleri anlamsız bulduğunda reddedebilme ya da eleştirebilme özgürlüğü anlamına gelmektedir. Bu durum, aynı zamanda, Kymlicka'nın teorisinde iyi hayat sürmenin iki ön koşuludur. Kymlicka'nın ifadeleriyle,

(...) iyi hayat sürmenin iki önkoşulu vardır. Birincisine göre, hayatımızı, hayata değerini veren şeyin ne olduğuna ilişkin inancımıza uygun olarak, içeriden yönlendiririz. Bu yüzden, bireyler, herhangi bir ayırım ya da ceza korkusu yaşamaksızın, değer hakkındaki inançlarına uygun olarak hayatlarını yönlendirmek için gerekli kaynaklara ve özgürlüklere sahip olmalıdır (...) ikinci ön koşula göre, kültürümüzün sağlayabileceği her tür bilgi, örnek ve argümanlar ışığında bu inançları sorgulamakta ve sınamakta özgür olmalıyız (Kymlicka, 1995/1998:137).

Modern dönemde öne çıkarılmaya başlanan kimlik ve tanınma kavramları zaman içinde bu tür kavramların içeriği derinleştirildikçe farklı bakış açılarını da doğurmuştur. Fakat modern öncesi dönemde yani feodal dönemde hiyerarşik bir toplumsal yapı söz konusu olduğundan kimlik ve tanınma gibi bir problemle ilgilenilmemiştir. Özellikle 18. yüzyılda bireyselleşmiş bir kimlik söz konusu olmaya başlamıştır ve bu da Rousseau'daki ahlaki ses ile ilişkilendirilmiştir. Tüm insanların haysiyet sahibi varlık olmaları ve özünde evrensel ortak doğalarının bulunması, içlerindeki ahlaki sesi dinlemeleri ya da böyle bir sezgiyle doğdukları yönündeki inanç 18. yüzyılın temel öğretisi haline gelmiştir. Taylor'a göre bunun ardında yatan fikir, doğruyu yanlış anlamının sadece hesap yapma sorunu olmadığı duygularımıza yerleşmiş bir şey olduğudur (Taylor, 1992/1996:45). Bu durum da bireyselleşmiş kimliği ya da kendi içimize dönerek ve kendi var oluşumuza sadık kalarak oluşturabildiğimiz bir kimliği ortaya çıkarmıştır. Fakat modern dönemin sürekli insan benliğinin kaynaklarını referans alan ve kendi benliğinin derinliklerine inmek zorunda olan ahlak ve birey anlayışı eleştirilmeye başlanmıştır. Çünkü genellikle modern dönemde ya da monist bakış açısında kültürün öneminden söz edilmemekle birlikte evrensel ya da tüm insanlarla paylaştığımız ortak doğamızdan söz edilir.

Yunan ve Hristiyan filozofları, J.S. Mill ve Hegel gibi bazıları insan doğası hakkında doyurucu ya da "güçlü" bir yaklaşım benimserken Hobbes, Locke ve Bentham geniş çapta resmi veya "zayıf" bir görüşü seçtiler. Ne var ki her iki grup da, benzer şekilde, insan doğasının değişmez olduğunu, kültürün ve toplumun insan doğasının temellerini etkileyemediğini ve insan doğasının hangi yaşam tarzının en iyisi olduğunu gösterebileceğini düşündüler. Bu nedenle, düşünceleri, epifenomenal olarak, ahlaki açıdan önemsiz gelenek ve ritüellerle kısıtlı olan, ahlaki ve siyasi hayatın düzenlenme biçimine pek etki etmeyen bir kavram olarak gördükleri kültüre çok az yaratıcı rol biçiyordu (Parekh, 2000/2002:13).

Liberal evrenselciliğin ve Aydınlanmanın da temelini oluşturan bu evrensel insan doğası anlayışı kültürü dışarıda bırakması ya da yeterince önem göstermemesi anlamında komüniteryan düşünce tarafından eleştirilmiştir. Nitekim liberal evrenselcilik kimlik siyaseti biçimlerinde kültürel emperyalizm biçimi olarak tasvir edilmektedir. Tam da bu anlamda "komüniteryenizm liberal evrenselciliğin -insanların birey olarak bütün toplumlarda ve bütün kültürlerde özünde aynı 'içsel' kimliği sahip oldukları fikrinin- felsefi bir eleştirisini ortaya

koymaktadır” (Heywood, 1992/2016:361). Çünkü komüniteryan düşüncede insan “cisimleşmiş ben” olarak ele alınır ve kimliğinin de toplum ve kültürün etkisiyle şekillendiği düşünülür. Cemaate ilişik bir varlık olarak ele alınan insan anlayışı özellikle liberalizmin insan doğası ve birey anlayışından son derece farklıdır. Nitekim komüniteryanizm, insanı atomik ve izole bir varlık olarak konumlandığını iddia ettiği liberalizmi eleştirir. Çünkü ilk bölümde de değinildiği üzere özellikle klasik liberalizmin bir parçası olan faydacılık, insanı hazzı ve acıyı hesap edebilen rasyonel ve kendi çıkarı peşinde koşan bir varlık olarak ele almıştır. Bu da komüniteryanlara göre insanı toplumdan koparmakta ya da soyut birey yaratmaktadır. Bu durumda da komüniteryan kuramcılara göre “bireyciliğin ‘herkesin kendi başının çaresine bakacağı’ bir felsefeyi desteklemesi durumunda normal olarak bu süreç ‘atomizm’ ile sonuçlanacak, savunmasız ve tecrit edilmiş bireylerden oluşan bir toplum ortaya çıkacaktır” (Heywood, 1994/2017:41). Tarihsel açıdan bakıldığında feodal dönem içerisinde her ne kadar kimlik ve tanınma bir sorunsal olmasa da o dönemde kişiler hem kendileri hem başkaları onları toplumdaki konumlarına göre tanımlamışlardır. Fakat modern döneme geçişle birlikte rasyonel özne temelinde eleştiren, sorgulayan ve en önemlisi içine doğduğu tüm değerleri reddedebilme özgürlüğüne sahip olan birey kavramı söz konusu olmaya başlamıştır. Kendi kaderini kendisi tayin edebilen bu birey hem modern dönemin hem de liberalizmin bağımsızlık ilkesinin de temelini oluşturmaktadır. Fakat liberalizmin bireyi ya da insan doğasını toplum ve kültürün etkisinden soyutladığını iddia eden komüniteryanlar bunun “yükümsüz ben” yarattığını iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre bireylerin inançları, değerleri, arzularında bir toplum ve kültürün etkisi vardır. Komüniteryan olarak gösterilen MacIntyre da şöyle söyler:

Modernlik öncesi birçok geleneksel toplumda, birey kendini ve başkaları onu, üyesi olduğu değişik toplumsal gruplara göre tanımlardı: Ben, şunun kardeşiyim, kuzeniyim, oğluyum veya şu ailedenim ya da falanca köy veya kabiledenim denirdi. Bunlar, insanların kazara sahip oldukları ya da “gerçek Ben’i” keşfedebilmek için istedikleri zaman fırlatıp atabilecekleri nitelikler değildi. Bunlar, bazen kısmen bazen de tamamen yükümlülüklerimi, ödevlerimi belirleyen, tözümün bir parçası olan şeylerdi. Bireyler, iç içe geçmiş bir toplumsal ilişkiler bütünü içinde belirli bir yeri miras alırlar ve bu yerin kaybı onlar için bir-hiç-oluş, en iyi ihtimalle ise bir yabancı serseri oluş anlamına gelirdi (MacIntyre, 1981/2001:60).

Komüniteryanizmin, toplumdan ve kültürün etkisinden koparılamayacağını düşündükleri birey anlayışları görüldüğü üzere liberalizmin köksüz ve yükümsüz birey anlayışından son derece farklıdır. Çünkü insanlar belirli bir kültürün ve toplumun içine doğdukları andan itibaren bu onların kimliklerini de şekillendirmeye başlamaktadır. Bu anlamda Taylor modern felsefenin monolojik karakterine karşı çıkararak insan yaşamının diyalojik nitelikte olduğunu vurgulamıştır. Taylor’a göre “(...) insan zihninin doğuşu monolojik bir şey, herkesin kendi başına elde ettiği bir şey değil, tersine diyalojik bir şeydir” (Taylor,

1992/1996:48). Yani komüniteryan olan Taylor için kimliğimizin oluşması ötekilerle diyalog içerisinde oluşmaktadır:

Öyleyse kimliğimi keşfetmem, bu kimliği yalıtılmışlık içinde, tek başıma oluşturduğum anlamına gelmiyor; tersine bu kimliği diyalog yoluyla, başkalarıyla kısmen açık, kısmen de içimde yaptığım konuşmalarla oluşturuyorum. İçsel olarak yaratılan, üretilen bir kimlik idealinin geliştirilmesi, işte bu nedenle tanınmaya yeni bir önem katıyor. Kimliğim, can alıcı biçimde başkalarıyla giriştiğim diyalojik ilişkilere dayanıyor (Taylor, 1992/1996:49).

Liberal evrenselciliğin kültür ve toplum etkisini dışarıda bırakan tavrı ile birlikte monist bir yapı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu durum liberallerin evrensel insan doğasına sıkı sıkıya sarılmalarına, kültürün ve toplumun insan doğası üzerindeki etkilerini görememelerine daha monolojik karakterde bir insan inşa etmelerine, ahlak ile kültürü ayrı şeyler olarak ele almalarına sebep olmuştur. Cemaatçi bakış açısıyla birlikte ise insan daha çok toplum ve kültür tarafından biçimlendirilen kimliğe sahip olmakla birlikte ötekilerle diyalog sayesinde her seferinde kendini yeniden yeniden şekillendirmektedir. Bu durumda liberal-cemaatçi tartışmasında ilkin görülmesi gereken şey çok farklı insan doğası anlayışlarına sahip kuramlar olduklarıdır. Komüniteryan perspektiften bakıldığında liberalizmin en önemli eksikliğinin insan doğası üzerinde kültürün etkisini görememesi olduğu söylenebilir. “Minimal olarak insan doğası terimi, tüm insanların aynı türe ait oldukları için paylaştıkları kalıcı ve evrensel yetenekler, arzular, huylar –kısaca özellikler- anlamındadır” (Parekh, 2000/2002:148). İnsanın mutluluk arayışında olması, bencilliği, kötülüğe eğilimli oluşu gibi pek çok özelliği aslında kültür ve toplumun etkisi söz konusu olmaksızın diğer tüm insanlarla paylaştığımız ortak bir doğamız olduğunu göstermektedir. Ancak liberalizmin diğer insanlarla paylaştığımız ortak doğamızdan söz ediyor oluşu reddedilebilecek bir gerçeklik olmamakla birlikte kültürün insan doğası üzerindeki etkisini görmemek de olanaksızdır. Örneğin insanlar genel özellikleri itibarıyla mutluluk arayışında olan varlıklar olabilirler ama bu mutluluğu hangi yolda ve nasıl aradıkları ya da insanlara mutluluk veren şeyler üzerinde de kültürün etkisinin olduğunu görmek gerekir. Yani ortak bir insan doğasına sahip olunabilir ancak bu doğa kültür tarafından ya şekillendirilir ya da farklı yansımaları söz konusu olabilir.

Kültürel bir topluluğun üyeleri olarak insanlar, bazı açılardan doğalarından geldiği sanılan özellikler kadar derin ve güçlü, belli eğilim ve huylar *edinirler*. İnsanlar kendilerini korumaya çalışırken dinleri ya da ülkeleri için ölümü hiçe sayabilecek kadar güçlü bir dini bağlılık ve yurtseverlik ruhu geliştirebilirler. Artık “doğal” doğalarını bastıran “ikinci” bir doğaları vardır. Din ve ülke için ölmeye hazır olma, evrensel olarak paylaşılan bir duygu olmadığına göre evrensel insan doğasının bir parçası değildir. Ancak bu, kültürel yoldan edindikleri doğalarını bir parçası olduğundan kültüre özel, veya kültür içinde paylaşılan doğalarını oluşturur. Bazı Çinli filozoflar gibi insan doğasının kimi bileşenlerinin kültürden kültüre değiştiğini söylemekte bir sakınca yoktur (Parekh, 2000/2002:157).

Görüldüğü üzere çokkültürlülük kuramcılarının liberalizmin en önemli yetersizliği olarak gördükleri yanı bu monist, evrenselci yaklaşımlarıdır. Ancak insanlar tecrit edilmiş halde

yaşayabilen Robinson Crusoe değildirler (Heywood, 1994/2017:49). Özellikle bireylerin ne olduklarından ziyade kim oldukları sorusunun cevabının toplum ve kültür sayesinde cevaplanabiliyor oluşu onun kültürün etkisinden sıyrıldığında ya da tüm ilineklerinden kopartıldığında tanımlanamaz hale gelişidir. Fakat bireyi diğer türdeşleriyle paylaştığı ortak doğasından soyutlamak ve her şeyi de kültüre bağlamak onu kendi içine kapatmak anlamına gelebilir. Bu anlamda insan doğası ve kültür açısından bakıldığında ne liberallerin evrensel insan doğası ne de insanın kültürel bir varlık oluşu yadsınabilir. Öyleyse “insanlar ne kültürleri tarafından belirlenirler ne de iç çekirdekleri veya temel doğaları kültürden hiç etkilenmeyen aşkın varlıklardır” (Parekh, 2000/2002:203). Bu durumda insan doğası açısından bakıldığında liberalizmin kültür üstü insanı ile komüniteryanizmin kültür tarafından biçimlendirilen insanı iki farklı uçtur ve bu uçlar arasında bir tarafı benimseme zorunluluğumuzun olmayışı düşünüldüğünde insan doğası konusunda bu iki tarafı da eleştirebiliriz. Fakat, komüniteryanizmin liberalizmden daha realist yani yaşanan somut gerçekliğe daha yakın bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir ama en büyük engellerinden bir tanesi insanı kültürü içine hapsedebilme ihtimaline sahip oluşudur. Oysa insanlar bir kültürün içine doğabilir ama onu eleştirebilir ve onun üzerine çıkabilirler.

Liberalizmin insan doğası, kimlik, tanınma gibi sorunlar karşısında takındığı ve sarıldığı evrensellik, komüniteryan düşünce açısından bakıldığında dünyayı ve insanı anlama ve anlamlandırmada sorunlar doğurabilmekte ya da böyle bir evrensel ve monist bir teori çokkültürlü dünyanın sorunları karşısında yetersiz cevaplara sahip olabilmektedir. Aydınlanmanın kültüre bakışına göz atıldığında bu durum daha açık olarak görülmektedir. Aydınlanma ya da modern dönem kültürden genellikle ilerlemeyi daha doğrusu insanın aklını kullanarak üretmesi ve ilerlemesini anlamaktadır. Bu nedendir ki Aydınlanma döneminde özellikle Kant’ın sözünü ettiği antagonizm kavramı ile birlikte insan-doğa çelişkisinin yaratacağı bir ilerlemeden söz edilmektedir. Daha doğru bir ifadeyle “modern çağda kültür, toplumsal bağlam içinde insan ürünü olarak tanımlanırken kavramın temeline yerleştirilen insan-doğa çelişkisi ile önce doğayla özdeş insan varlığı kabul edilmekte sonra da insanın doğadan ve doğal olandan uzaklaştıkça sürekli daha iyi bir yaşam tarzına doğru ilerleme gösterdiği varsayılmaktadır” (Say, 2013:22). Nitekim Kant için kültür bir ilerleme serüvenidir. Çünkü ilk bölümde daha ayrıntılı anlatıldığı üzere Kant’ta da insanın ilkelikten sıyrılıp kültüre ilk adımı atması bir halklar federasyonu kurması ve ebedi barışa ulaşılacak olması da bir ilerleme serüvenidir. Fakat artık modern çağın sözünü ettiği ve bir ilerleme durumu olarak görülen sığ bir kültür anlamı artık günümüzde değişmeye başlamış ve kültürün anlamı ve önemi derinleştirilmiştir. Bu durum aynı zamanda cemaate olan ilginin artmasıyla da doğru orantılıdır. “Bu ilgiyi sosyalistlerin kardeşlik ve işbirliği iddialarında, Marksistlerin sınıfsız komünist toplum inancında, toplumu karşılıklı sorumluluklarla bir arada tutulan organik bir bütün

şeklinde gören muhafazakar görüşte hatta faşizmin ulusal topluluğun bölünmezliğine yaptığı vurguda görmek mümkündür” (Heywood, 1994/2017:43). Nitekim kültür kavramının içeriğinin değişmesinde Marksizmin etkisi yadsınamaz. Çünkü Marx’a göre insanda hayvandan farklı olarak bulunan bilinç ve dil, kişinin sadece kendiyi sınırlı kalması ile değil toplumsal çevre ile birlikte varlık kazanmaktadır (Say, 2013:23). Yani Marx Aydınlanmacılarda olduğu gibi bir insan-doğa çelişkisinden hareket etmez tam aksine insanın diğer bireylerle ilişki içinde olmak zorunda oluşuna dikkat çekerek insan, doğa, toplum uyumuna vurgu yapar. Kısacası Marx ve Engels tarafından öne sürülen insan-doğa özdeşliği insanın kendi kabilesi veya klanı içinde açıklanabilir bir yaklaşım özelliği göstermektedir (Say, 2013:123). Görüldüğü üzere modern dönemde kültür ve kimlik konularının dışarıda bırakılması ve insanın bağımsız birey oluşunu ön plana çıkarma durumu ve kültürden ilerlemeyi anlayan tavrı Marxist teoriyle birlikte bir kırılma yaşamaya başlamıştır. Artık insanın hem doğası hem de kişiliği üzerinde kültürün ve toplumun etkisinin olduğu ve soyut bir birey değil toplumun ve kültürün içine doğan ve bunun tarafından şekillendirilen birey olduğuna dair fikirler öne sürülmüştür. Cemaate ve kültüre olan ilginin artışı aynı zamanda ve dikkate değer oranda Herder’in görüşleri etkili olmuştur. Çünkü Herder monist görüşü reddetmiş ve kültürel göreciliği savunmuştur.¹³ Zaten 17. yüzyıla kadar monizmin sistematik bir siyasi ve ahlaki eleştirisi yapılamamıştır (Parekh, 2000/2002:65). Herder insanların kültürle iç içe olduğunu ve onun tarafından biçimlendirildiğini iddia ettiği kültürel çoğulculuğu savunmuştur. Parekh’in deyimiyle:

Doğacıla¹⁴ tepki olarak ortaya çıkan ve bazı Sofistler, Vico, Montesquieu, Herder, Alman romantikleri ve diğerleri tarafından belli bir ölçüde paylaşılan kültürcülük ya da çoğulculuk karşı hamleyi yaptı; bu görüşler insanların kültürle beraber oluştuklarını, kültürden kültüre değiştiklerini ve yalnızca türden kaynaklanan ve ahlaki ya da siyasi öneme sahip hiçbir bilgi vermeyen çok az sayıda ortak özellikleri olduğunu ileri sürüyordu (Parekh, 2000/2002:13).

Aynı zamanda Herder’in öne sürmüş olduğu ve çoğulculuğun kaçınılmaz ve arzu edilir olduğuna dair iddiasıyla modern milliyetçiliğin ilk halleri ortaya çıkmıştır. Çünkü Herder, bir halkın mitlerine, efsanelerine, destanlarına, şarkılarına bile yansıyan bir milli ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Bu aynı zamanda 18. yüzyıla kadar sözü edilmeyen bir durumu da ortaya çıkarmıştır. Çünkü modern dönem genellikle Rousseau’yla bağlantılı olarak anlatılan ahlaki sese ya da kendi özel varoluş biçimine sadık kalmayla ilintili kimlikten söz ediyordu. Ancak Herder ile birlikte yeni bir fikir ortaya çıkmaktadır. Herder, insan olarak her birimizin özgün bir varoluş biçimimiz bulunduğunu öne sürer (Taylor, 1992/1996:46). Dolayısıyla Herder ile ortaya çıkan yeni fikir kendi özgün varoluş biçimini keşfetmek, kendi özgünlüğüme

¹³ “Kültürlerin evrensel bir ortak doğanın çeşitli yan ürünleri olduğu şeklindeki monist görüşü reddetmiş ve insan doğasının farklı kültürlerin farklı biçimlerde şekillendirdiği “yumuşak bir kil parçası” olduğunu öne sürmüştür” (akt. Parekh, 2000/2002:86).

¹⁴ Parekh’in doğacılar olarak ifade ettiği monistlerdir.

sadık kalmaktır. Taylor'ın deyimiyle "tıpkı bireyler gibi bir *Volk'un* da kendine, yani kendi kültürüne sadık olması gerekir" (Taylor, 1992/1996:46).

Çokkültürlülük ile birlikte öne çıkarılan kültür ve toplum etkisi tüm çokkültürlülük kuramcılarının insanı kültür içine hapsettiği, kültür karşısında edilgin hale getirdiği anlamına da gelmez. Yani kültür ve diğer insanlarla olan diyaloglarımız kimliğimizin şekillenmesinde etkilidir ancak onlar tarafından belirlenmemek için de çaba göstermemiz gerekir:

Yaşamımızın ilk yıllarında sevgileri ve bakımlarıyla bize biçim verenlerden kendimizi bütünüyle kurtaramayacağımız doğrudur; gene de, kendimizi olabildiğince eksiksiz tanımlamaya, ana babamızı elimizden geldiğince anlamaya, böylelikle onların üzerimizdeki etkilerini bir ölçüde denetlemeye, böylesi bağımlı ilişkilere yakalanmaktan elimizden geldiğince kaçınmaya çaba göstermemiz gerekir. İlişkilere, kendimizi tanımlamak için değil, kendimizi gerçekleştirmek için gereksinme duyarız (Taylor, 1992/1996:48).

Çokkültürlülüğün özellikle de komüniteryan düşüncenin kültür ve kimliğe verdiği önem ve bunun tüm teorilerinin özünü oluşturuyor olması sebebiyle komüniteryanizm muhafazakâr olmakla da eleştirilmiştir. Genellikle liberal ve Batı değerlerini eleştiren ve reddeden komüniteryanizm insanları kültürel grupların üyesi olarak görmelerinden dolayı onları kendi kültürlerinin içine hapsedebileceğine dair eleştiriler de yöneltmiştir. Ancak çokkültürlülüğün, en önemlisi de, komüniteryanizmin yaptığı katkı, insanı atomik ve izole bir varlık olarak ele alıp soyut birey olmaktan kurtarması, insanın kültürel bir varlık olduğunu vurgulaması ve kültürü ilerleme serüveni olarak görmemesidir. Kültüre yüklediği anlam doğrultusunda kültürün, inançlarımızı, isteklerimizi belirleyebilecek etkiye sahip olduğunu vurgulaması hatta attığımız her adımda onun etkisinin olduğuna değinmesidir. Komüniteryan olan MacIntyre açısından baktığımızda da bunu görebilmek mümkündür. MacIntyre şöyle söyler:

Bireyler, eylemlerindeki ahlâksal inanç yapılarını, amaçları yoluyla açığa vururlar. Çünkü her amaç, az veya çok, karmaşık, tutarlı ya da açık inanç yapılarını, bazen de ahlâksal inanç yapılarını ön kabullenir. Bu nedenle, bir mektup gönderme veya yoldan geçenlere broşür uzatma gibi küçük-ölçekli eylemler, önemini bireyin bazı büyük-ölçekli projelerinden, kendileri ancak eşit ölçüde büyük, hatta daha büyük inanç şemalarının arka planıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir olan projelerden alan amaçları cisimleştirebilirler (.....) ne var ki, sonuçları, mektup atma veya broşür dağıtma gibi eylemlerde görülen pratik akıl yürütme zinciri bu tür durumlarda kuşkusuz bireyin kendisine aittir (....) atılan her adımı akılla kavranılabilir bir silsilenin belirli bir parçası yapan bağlam, o bireyin kişisel eylem, inanç, deneyim ve etkileşim tarihidir (MacIntyre, 1981/2001:53)

Bu durumda yapılan her eylemin arka planı ya da atılan her adımı maksatlı kılan durum üzerinde toplumun ve kültürün etkisi vardır demek hatalı olmayacaktır. Bu durumda hareket ile eylem arasındaki ayrımı göstermek gerekir. "Bedensel bir *hareket*, ne ise odur, yani beden bir parçasının belli bir şekilde hareket etmesidir. *Eylemler* ise, hareketlerin tersine, daima, aktörün yaptığı ve bir amaç için yapılan şeylerdir" (Fay, 1996/2012:127). Yani eylemler sadece fiziksel bir olay değildir, belli bir maksadı içerir. O halde, eğer komüniteryan perspektiften hareket edecek olursak yapılan eylemler büyük bir arka plana sahiptir ve o arka plan içerisinde

toplumun ve kültürün etkisi de büyüktür. Fakat daha önce değinildiği gibi tamamen kültür tarafından şekillendiğimizi ve belirlendiğimizi söylemek de bireyselliğimizin, bugün evet dediğimiz şeye yarın hayır diyebilme özgürlüğüne sahip varlıklar oluşumuzun sonu olabilir. Daha açık bir ifadeyle,

Kültürümüz ve toplumumuz, bizi yetkin kılarak ve kısıtlayarak, belli etkinlik ve sonuçları seçerek, bunlara aracılık ederek ve bunları önleyerek kişisel ve toplumsal kimliğimizi şekillendiriyor. Ancak bunlar, bizim kim olduğumuzu belirleme anlamında –yani, davranış, düşünüş ve duyuş biçimimiz, tamamen, içinde yaşama durumunda kaldığımız kültür ve toplumun bir fonksiyonu olacak şekilde, doğamız ve niteliklerimizi kesin olarak oluşturma anlamında- bizi biz yapmıyorlar. Kültürlenme ve toplumsallaşma süreçlerindeki insanlar papağan değildirlere ya da başka bir metaforu kullanacak olursak, bizler, pastanecilerin şekillendirdiği kurabiyeler gibi bir kalıptan çıkan ürünler değiliz (Fay, 1996/2012:96).

Komüniteryanizmin, kültür üzerinde konumlandığı insan doğası ve kimlik anlayışı liberalizmin ya da liberal evrenselciliğin en önemli eksiğini giderme adına atılan iyi bir adım ya da teori olduğu söylenebilir ancak kültürün içine hapsedilme ve salt olarak kültür tarafından şekillendiğimizi söylemek de sorundur. Liberalizmin ya da monist yaklaşımın en başta gelen yetersizliklerinden biri daha önce de değinildiği üzere ahlak ile kültürü ayrı şeyler olarak ele almalarıdır. Çokkültürlülük ile birlikte insanın zaten kültürel bir varlık olduğu ve ahlak ile kültürün birbirinden ayrılamayacağı ortaya çıkmıştır. Çünkü kültür denilen kavram üzerine pek çok tanım verilebilir ancak en önemli niteliği yediğimiz yemekler, müzikler, selamlaşma ritüelleri gibi pek çok şey kültürün yansımalarıdır ve ahlaki değerlerin dışı vurumudur:

İnsan yaşamını biçimlendirip düzenlemekle ilgilenen kültür, kişinin nasıl, nerede, ne zaman ve kiminle yemek yediği, arkadaşlık ettiği, seviştiği, nasıl yas tutup, ölüyü ne yaptığı ve ailesine, çocuklarına, eşine, komşularına ve yabancılara nasıl davrandığı gibi temel edimleri ve ilişkileri yöneten kurallar ve normlar da ifade edilir (Parekh, 2000/2002:185).

Liberalizmin ahlaki kültürden ayıran evrenselliğe odaklanan bu tavrı yereli ya da küçük olanı anlamada sorunlara yol açabilmektedir. Oysa insanlar bir kültürün içine doğarlar ve bu kültürden az ya da çok etkilenirler, “aynı zamanda belirli düşünce ve duygu alışkanlıkları, huy özellikleri, yasaklar, tabular, önyargılar ve müzik, damak, giyim, sanat ve benzeri zevkler edinirler” (Parekh, 2000/2002:200). İnsanların belirli bir toplum ve kültürün içerisine doğuyor olması onu aşamayacağı ya da reddedemeyeceği anlamına gelmemekle birlikte isteksek de istemesek de daha başlangıçta kültürün etkisiyle pek çok kavram ve fikre sahip olduğumuz gerçeğini de değiştirememektedir. Evet, insanlarla paylaştığımız ortak bir doğamız vardır ama bu kültürün etkisiyle farklı tezahürlere sahip olabilmektedir. Örneğin inanç da türe ait özelliklerimizden biridir. Daha doğrusu kendi bireysel doğamıza ait olan bir şeydir. Fakat

kültürden kültüre farklılıklar gösterebilmektedir.¹⁵ Bu durum ile ilgili Appiah bir anekdottan söz eder:

Gözlerden uzak bir yerde, insanların bebeklerine ilaçlanmamış pis kuyu suyu içirdiklerini dehşetle seyreden sağlık misyonerleriyle ilgili sık anlatılan bir anekdot vardır. Çocuklar sürekli ishal oluyorlar, birçoğu da ölüyor. Misyoner, su temiz gibi görünse de içinde çocukları hasta eden minicik, görünmeyen yaratıklar olduğunu anlatıyor onlara. Ama suyu kaynatırlarsa bu bakterilerin öleceğini söylüyor. Bir ay sonra geri dönüyor ve insanlar bebeklerine hala o kirli suyu veriyorlar (...) sonra misyonerin aklına başka bir fikir geliyor. Bakın diyor, size bir şey göstereceğim. Bir miktar su alıyor ve kaynatıyor. Gördünüz mü, diyor, suda ruhlar var, ateşin üstüne koyduğunuzda hepsi kaçıyorlar: Şu gördüğünüz kabarcıklar kaçan ruhlar. Şimdi suyu kaynatmanın bir anlamı var işte. Şimdi bebekler artık ölmüyor. “Her şeyde olduğu gibi, inançta da her birimiz neredeyse oradan başlamalıyız”¹⁶ (Appiah, 2006/2017:57).

Bu anlamda çokkültürlü bir toplumda ve dünyada yaşıyor olmamızdan dolayı ve kültürden gelen önyargılara sahip oluşumuz bir diğerinin inancını yok saymayı ya da ilkellikle ilişkilendirmeyi gerektirmez. Pek çok çokkültürlülük kuramcısı bu durumda diyalog kavramına vurgu yapar. Yani kültürler arasında bir diyalog ve değerlendirme mantığı kurmak gerekecektir. Ancak Parekh’in dediği gibi kültürler arası değerlendirme zorunlu olarak karmaşıktır (Parekh, 2000/2002:374).

Sonuç itibarıyla hem liberalizmin evrenselci yaklaşımı hem de komüniteryanizmin yereli öne süren yaklaşımı kendi dayanak noktalarından hareketle dünyayı ve insanı anlama ve anlamlandırma çabası içerisine girmektedir. Bu açıdan da liberalizm, ana akım bir ideoloji olmasından ötürü, dönemine göre ilerici bir yapıya sahip olsa da özellikle komüniteryanizm ile birlikte insan doğasına, kimliğe, kültüre, ahlaka, haklara olan bakış açısı da değişmekte liberalizmin kültür üstü insanı, kendini mutlaklaştıran tavrı, evrensel ahlakı, liberalizm ile modernliğin özdeşleştirilmesi, liberal ve Batılı değerlerin dışındaki kültürel farklılıklara anlam yüklenememesi ve ötekileştirilmesi gibi durumlar eleştiri konusu haline gelmiştir. Komüniteryanizm bu nedenle yerele ve özel olana önem vermekte, liberalizmin evrensel adalet anlayışını eleştirmekte, kültürel haklara da yer verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu anlamda komüniteryanizm kültürün insanlar için önemini derinden kavramakta ve Aydınlanmanın kültüre bakışının çok ötesine geçmektedir. Bu nedenle, çokkültürlülük kuramcıları heterojen bir toplumda azınlık haklarını vurgulamaktadır. Çünkü insanların kendi kültürleri içerisinde rahat nefes alabileceklerine inanılmaktadır.

¹⁵ “(...) Amerikalıların yarıdan fazlası meleklere inanmaktadır; aşağı yukarı yüzde 40’ı önümüzdeki elli yıl içinde bir gün İsa’nın adaleti sağlamak için yeryüzüne dönmesinin muhtemel olduğunu düşünmektedir” (Appiah, 2006/2017:61).

¹⁶ Vurgu bana ait.

3.3. Çokkültürlü Toplumda Hak Taleplerine Bir Bakış

Fransız ve Sanayi Devrimleri'nin ardından gelişim göstermeye başlayan evrensel yurttaşlık anlayışı ve cumhuriyetin ilanı ile birlikte çeşitlilik yok edilmese de kültürel çoğulculuğun düzeltilmesi gereken bir hata olarak algılanması süreci asimilasyonu ortaya çıkarmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra evrensel bildirgelerin yaygınlaşması ve temel insan haklarını esas alan politika biçimleri kültürel çeşitlilik karşısında her ne kadar liberaller tarafından yeterli görülse de çokkültürlü dünyanın sorunlarına yeterli çözümler üretmediği hatta sorunun bir parçası olduğuna yönelik eleştiriler almaya başlamıştır. Çünkü toplumların heterojen yapılarına karşılık devletlerin kendi merkezi yapılarını güçlendirebilmek adına homojen toplum modeli ile yönetim süreci, azınlık kültürlerini çoğunluk kültürünün insafına terk etmek anlamına gelmiştir. Bu da marjinalleştirilmiş azınlık gruplarının tepkisine neden oluyor ve hak taleplerinde bulunmaları anlamına geliyordu. Tam da hak taleplerindeki artışlar ile birlikte çokkültürlülük sadece kültürel çeşitliliği ifade eden bir kavram değil aynı zamanda farklı kültürel grupların siyasal düzeyde tanınması hakkını da içeren siyasal bir program haline gelmiştir.

Çokkültürlülük programları ortaya çıkana kadar olan süreç içinde toplumun birliğine önem verilmiş, tekil kimlikler yaratılmaya çalışılmıştır ancak bu, çeşitliliğin yok edildiği anlamına gelmemekle birlikte asimile edici bir yana sahiptir. Çünkü bir arada yaşayabilmek ve bütünlüğün sağlanabilmesi adına en azından ortak bir dilin kullanılması gerektiğine inanılmıştır. Ortak ve kapsayıcı kimlik anlayışı zaman içinde yerini göreceli kimliğe bırakmaya başlamıştır ki bu aynı zamanda devletlerin merkezi yapısının da azalmasına anlamına gelmektedir: "Postmodern devlet, nispeten azaltılmış merkezi yapısı nedeniyle toplumun tamamını aynı bütünlük içinde görme zorunluluğu içinde bulunmaz. Bu durum, toplumun aynı kültür grubu içinde tanımlanma koşulunu ortadan kaldırdığı gibi farklılıklara dahi ihtiyaç duyar" (Say, 2013:137). Dolayısıyla türdeşliğin yerini çeşitliliğin aldığı, modern ulus devletlerin yok edilmese de küçülüp zayıfladığı bir süreç söz konusu olmuştur. Özellikle göçün tırmanışı ile birlikte toplumlardaki heterojen yapı ve kültürel grupların talepleri göz ardı edilemeyecek bir hâl almıştır. Çünkü milliyetçilik de karakter değiştirmeye başlamış ve artık halkların inançlarına, değerlerine, kültürüne vurgu yapılmıştır. Bu nedenle de çokkültürlülük programları uygulanmaya başlanmış, insan hakları sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Azınlık ve çoğunluğun bir arada yaşamak zorunda olduğu toplumlar içerisinde de ana problem olarak hakların kullanımı ve sınırı problemi çözülmesi gereken temel sorun haline gelmiştir.

Toplumların çokkültürlü olması temel insan haklarını ve liberal ilkeleri sorgulanır hale getirmiştir. Çünkü liberalizme rakip bir model olan çokkültürlülükteki genel eğilim, insan haklarının hakim kültürel grubu koruduğu ve kayırdığı yönündedir. Üstelik temel insan

haklarının azınlık ile çoğunluk arasındaki çatışmaları dindireceğine ve bunun yeterli olduğuna inanılmış, özel haklar vermenin ise ayrımcılık yaratacağı düşünüldüğünden, farklılık körü politikalar uygulanmıştır. Kymlicka'nın deyişiyle,

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, azınlık haklarına ilişkin farklı bir yaklaşımın gerekli olduğu açığa çıkmıştı. Çok sayıda liberal, "insan hakları"na yapılacak yeni bir vurgunun azınlık çatışmalarını çözeceği umudu taşıyordu. Ele alınan grupların üyelerine tanınan özel haklar yoluyla zayıf grupları doğrudan koruma yerine, kültürel azınlıklar, grup üyeliği gözetilmeksizin tüm bireylere tanınan temel medeni ve politik haklar teminat altına alınarak, dolaylı yoldan korunacaktı (Kymlicka, 1995/1998:27).

Homojen bir toplum yaratma ideali başka bir deyişle, etnik ve kültürel gruplara özel haklar vermenin toplumun bütünlüğünü bozacağı yönündeki kaygılar ile azınlıkların kültürel hak talepleri çatışma içindedir. Liberaller, insan haklarının yeterli olduğu ve sağlam bir yapıya oturtulduğunda sorunun kendiliğinden çözüleceğini ve özel haklar vermeye gerek kalınmayacağını iddia etmişlerdir. "Bu düşünceyle hareket eden Birleşmiş Milletler, Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nde etnik ve ulusal azınlıkların haklarına ilişkin tüm göndermeleri çıkarmıştır" (Kymlicka, 1995/1998:28). Bu durum da çokkültürlü toplumda her defasında azınlık ile çoğunluğu karşı karşıya getirmekte ve çatışmaları şiddetlendirmektedir. Sorun ise Kymlicka'nın değindiği gibi evrensel insan haklarının çokkültürlü dünyanın sorunlarına yanlış yanıtlar vermesinde değil, hiç yanıt vermemesindedir:

Sorun, geleneksel insan hakları öğretilerinin bu sorulara yanlış yanıtlar vermesinde değil, çoğu hiç yanıt vermemesindedir. Özgür konuşma hakkı uygun dil politikasının ne olacağına ilişkin bir şey söylemez; seçme hakkı politik sınırların nasıl çizilmesi gerektiği ya da güçlerin yönetim katları arasında nasıl dağıtılacağını anlatmaz; seyahat etme özgürlüğü bize uygun göç ve vatandaşlığa kabul politikası hakkında fikir vermez (Kymlicka, 1995/1998:31).

Bu durumda Kymlicka, liberal bir çokkültürlülük politikasına tutunarak evrensel liberal değerleri reddetmeden bunlara azınlık haklarının eklenmesi gerektiğini dile getirir. Bu nedenden dolayı -yani azınlıklara haklar verme fikrinden dolayı- muhafazakârlar çokkültürlü toplumlarda istikrarın ve bütünlüğün yaratılmasının zor olduğunu ve bu tür toplumların çatışma yüklü olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü çokkültürlü bir duruş kapsamlı bir dünya görüşü ortaya koymaz ve en temel sorunu da kültürel çeşitlilik içinde birliğin nasıl yaratılacağı sorunudur. Fakat Kymlicka, aynı zamanda azınlık ile çoğunluğun karşı karşıya geldiği sorunlar için "tüm bu sorunları çözecek ne basit yanıtlar ne de sihirli formüller var" der (Kymlicka, 1995/1998:26). Çünkü "(...) hiçbir adalet kuramı heterojen ve iki tarafın da vazgeçemeyeceği taleplerle başa çıkamaz" (Parekh, 2000/2002:141).

Çokkültürlü bir toplum ve dünya düzeni içinde daha önce de belirtildiği gibi dil hakkı, bölgesel özerklik, toprak iddiaları, resmi tatiller, marşlar ve kılık kıyafet gibi kültürel pratiklerini sürdürebilme adına pek çok taleplerde azınlık ile çoğunluk karşı karşıya gelmektedir. Etnik ve kültürel hak talepleri artınca da artık farklılık körü politikasının evrensel

adalet ve eşitlik anlayışı sorgulanır hale gelmiş ve farklılık politikası söz konusu olmaya başlamıştır. Artık, daha önce değinildiği gibi, farklılıklarının ötesinde değil farklılıklarıyla birlikte herkesin eşit olduğu fikri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Çünkü tanınmanın bir gereksinim olduğuna yönelik fikirlerin doğması ve tanı(n)manın özünde ben ve ötekini gerektiriyor oluşu aynı zamanda ben'in inşa sürecinde ötekine yani farklı olana muhtaçlığım ve onun tarafından kabul görme gereksinimim tanı(n)manın önemini daha da artırmıştır. Tam da bu anlamda Taylor tanınma ve kimlik arasındaki ilişkiye değinmiş ve şunu söylemiştir:

Savunulan tez, kimliğimizin kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınması yoluyla biçimlendirilmiştir; bu nedenle çevredeki insanlar ya da toplum, onlara kendileriyle ilgili, hapsedilen, aşağılanan ya da sevilmeyen bir imaj yansıtıyorsa bir insan ya da bir grup insan gerçekten zarar görebilir, gerçek bir çarpıtmaya uğrayabilir. Tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüştürebilir (Taylor, 1992/1996:42).

Taylor'ın önemini göstermeye çalıştığı durum kimliğin inşasında farklı olana, ötekine muhtaçlığımızdır. Bu durumda azınlık için öteki çoğunlukken, çoğunluk için öteki azınlık olmakta ve kimliklerini oluştururken birbirlerine olan gereksinimleri ve bakış açıları kimliklerinin oluşumunda etkili olmaktadır. Örneğin siyahların beyaz toplumlar tarafından yıllarca aşağılanması onlara marjinalleşmişlik hissi vermiş ve kendilerine olan özsaygılarını yitirmelerine neden olmuştur. Bu nedenle Taylor'a göre "ilk yapacakları iş, zorla dayatılmış bu yıkıcı kimlikten kendilerini kurtarmak olacaktır" (Taylor, 1992/1996:43). Nitekim 1960'lı yıllar da baş gösteren etnik ve kültürel grupların kimlik ve tanınma mücadelelerine şahitlik edilmiştir. Genellikle azınlık grupların hak talepleri iki yönlü olmaktadır. Bir tarafta Kymlicka'nın ulusal azınlık olarak nitelendirdiği grupların özerklik talepleri diğer tarafta da sadece kendi kültürel pratiklerini sürdürmek isteyenlerin hak talepleri söz konusu olmaktadır.

Bu anlamda Kymlicka, liberal bir düşünür olarak birey haklarının korunmasını ve bu haklara azınlık haklarının eklenmesi gerektiği düşüncesine sahiptir. Üstelik azınlık haklarının birey haklarıyla çelişmediğini onu desteklediğini düşünmektedir. Bu nedenle de Kymlicka'nın amaçlarından biri, grup farkına dayalı yurttaşlık biçiminin liberal özgürlük ve eşitlik ilkeleri ile tutarlı olduğunu göstermektir (Kymlicka, 1995/1998:72). Kymlicka, azınlık hakları konusunda hiyerarşik bir sıralama yapmakta ve bir toplumda kültürel çeşitliliğin gösterdiği iki genel kalıp olduğuna değinmektedir. Bunlardan ilki, ulusal azınlıklar diğeri ise etnik gruplardır. Kymlicka'ya göre ulusal azınlıklar, "(...) daha önce özyönetimli ve belli bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşmış kültürlerin geniş bir devlet çatısı altına sokulmasından doğar" (Kymlicka, 1995/1998:38). Bu tür gruplar çoğunluk karşısında kendilerini ayrı bir toplum olarak gördüklerinden kendilerini korumak isterler ve özerklik talep ederler. İkinci tür kültürel çeşitlilik ise göçmenlerdir ve Kymlicka bunları etnik gruplar olarak adlandırır. Kymlicka'ya göre, bu tür gruplar gevşek birlikler oluştururlar ve amaçları büyük toplumla bütünleşmek ve bu

toplumun tam üyesi olarak kabul görmektir (Kymlicka, 1995/1998:38). Kymlicka, aynı zamanda, ulusal azınlık ve etnik gruplar içindeki marjinal konuma itilmiş olan kadınları, engellileri, geyleri, yoksulları da ele alır fakat bunlar hak taleplerinde en aşağıda kalan gruplardır.

Azınlık haklarına yönelik en sistematik girişimi yaptığını iddia edebileceğimiz Kymlicka, gruplara özgü üç hak biçimi tanımlamaktadır. Bunlar özyönetim hakları, çoketniklilik hakları ve özel temsil haklarıdır (Kymlicka, 1995/1998:61). Bu noktada Kymlicka, son derece hiyerarşik bir yapı içinde hak taleplerini belirlemekte ve özellikle ulusal azınlıkların hak talepleri ile göçmenlerin hak talepleri arasında ayrıma gitmektedir. Kymlicka'ya göre ulusal azınlıklar belirli bölgede toplanmış olan kendilerine özgü ortak dilleri ve kültürleri olan gruplardır ve bundan dolayı özerklik taleplerinde bulunma hakları vardır. Kymlicka, bu noktada ulusal azınlıklara somut örnek olarak Amerika Birleşik Devletleri'ni gösterir. Amerika Birleşik Devleti'nde Kızılderililer, Porto Rikolular, Meksika kökenliler, Hawaii yerlileri gibi çok sayıda ulusal azınlık vardır (Kymlicka, 1995/1998:39). Etnik gruplar olarak adlandırdığı göçmenler ise belirli bölgede toplanmamışlardır ve kendi kültürlerinden gönül rızasıyla kopmuşlardır ve esas amaçları büyük toplumla bütünleşmektir. Bu durumda da Kymlicka'ya göre göçmenler özerklik gibi taleplerde bulunamazlar, sadece büyük toplumun kurumlarını ve yasalarını değiştirme taleplerinde bulunabilirler (Kymlicka, 1995/1998:38). Böylece de büyük toplumla bütünleşmeleri desteklenmiş olacaktır. Etnik grupların hak taleplerine örnek vermek gerekirse Britanya'daki Yahudi ve Müslümanların pazar günü iş yeri kapatma ve hayvan kesim düzenlemelerinden muaf olmak istemeleri, Kanada'da yaşayan Sihler'in inançları gereği türban giymek zorunda oldukları için motor kaskı takma zorunluluğundan muaf tutulmak istemeleri, Fransa'daki Müslüman kız çocuklarının başlarını örtmek zorunda oldukları gerekçesiyle okul kıyafet yönetmeliklerinden muaf olmak istemeleri gibi (Kymlicka, 1995/1998:67). Kymlicka'ya göre özel temsil hakkına sahip olması gerektiğini düşündüğü dezavantajlı grupta yer alanların durumunu düzeltmenin bir yolu ise kadınların, etnik azınlıkların ya da yoksulların parti adayı ya da parti lideri olabilmeleri adına önlerindeki engelin kaldırılması aynı zamanda da temsil kurumlarında belli sayıda sandalyenin dezavantajlı gruplara ayrılmasıdır (Kymlicka, 1995/1998:68).

Kymlicka'nın çokkültürlü dünyanın sorunlarına ve azınlıkların elde etmek istedikleri hak taleplerine karşı sistematik bir girişimde bulunduğu görülmektedir. Aslında çokkültürlü dünyada tartışılan konuların, grupların hak taleplerinin fazlalığı sorunun ne kadar çok katmanlı olduğunu göstermektedir. Bu anlamda da çokkültürlülük adına ortaya kendi görüşünü ve çözüm önerisi atan her düşünür ya da siyaset bilimcisi doğal olarak böyle bir ayrıma ya da sistematik bir düzenlemeye ihtiyaç duymaktadır. Kymlicka, daha önce de belirtildiği üzere çokkültürlü toplumda çok farklı dinamiklerin ve katmanların olduğunun bilincinde olmasından dolayı

grupları ulusal azınlıklar, etnik gruplar olarak ayırmıştır. Aynı zamanda özel temsil hakkına sahip olması gerektiğini düşündüğü ama yeterince yer vermediğini gördüğümüz dezavantajlı gruplar ya da azınlık içindeki azınlık gruplarına da değinmiştir. Liberal çokkültürlülüğün başta gelen düşünürü olan Kymlickadan farklı bir teori ortaya koymaya çalışan ve çoğulcu çokkültürlülüğü benimseyen Parekh ise çokkültürlü toplumun katmanlarını alt kültürel çeşitlilik, görüngüsel çeşitlilik, toplumsal çeşitlilik olarak ayırmaktadır. Parekh, genellikle alt kültürel çeşitliliğe eş cinselleri, eş cinsel evlilikleri kısacası farklı inanç ve uygulamaları kabul edenleri, görüngüsel çeşitliliğe feministleri, toplumsal çeşitliliğe ise ulusal azınlıkları örnek vermektedir. Parekh bu üç grup arasındaki ayrımı ise şöyle yapar:

Alt kültürel çeşitlilik, içinde bulunduğu kültürü bir başkasıyla değiştirmeye değil, genişletip çeşitlendirmeye çalışır (....) Görüngüsel çeşitlilik, baskın kültürün ya toptan reddettiği ya da teoride kabul edip pratikte göz ardı ettiği bir hayat görüşünü temsil eder (....) Toplumsal çeşitlilik ise çok farklıdır. İyice yerleşmiş toplulukların çokluğundan kaynaklanıp bunun tarafından desteklenir; bu toplulukların her birinin korumak ve sürdürmek istediği kendine ait uzun bir tarihi ve yaşama biçimi vardır (Parekh, 2000/2002:5).

Görüldüğü üzere toplumlar etnik ve kültürel anlamda çoğulculuğa sahip olduğundan çokkültürlü toplumlarda hak taleplerini ortaya koyabilmek adına marjinalleştirilen, sömürülen, ötekileştirilen tüm grupların taleplerini ortaya koyabilme adına böylesi sınıflandırmalar yapılmaktadır. Çokkültürlü toplumlarda tüm grupların, esasında, direnişleri ortak bir zemine sahip olmakla birlikte birbiriyle karıştırılmaması da gereken yanları ya da farklılıkları olabilmektedir. Örneğin feminizm, ataerkil toplumsal düzene başkaldıran ve kadınların özgürlüğü ve özsaygılarını elde etmeleri adına kadınların aşağılanan imaja büründürülmelerine karşı çıkan bir harekettir. Fakat, etnik ve kültürel azınlıklarda durum bundan farklıdır. Onlar ortak kimliklerinin tanınması ve kendi kültürel pratiklerini sürdürebilmek adına ya özerklik talep ederler ya da büyük toplumun yasalarında ve kurumlarında değişiklik talep ederler. Bu anlamda çokkültürlü toplumlarda her tabakadan grup marjinalleştirilmeye, aşağılanmaya karşı egemen kültüre karşı çıkmaktadır. Sonuçta kimlik siyaseti biçimlerinin pek çoğu liberal evrenselciliğin karşısında yer almaktadır ama aralarında farklılıklar da söz konusudur. Örneğin Habermas'a göre "feminizm hiç kuşkusuz, bir azınlık hareketi değildir, ama kadın-erkek ilişkisini, eşit hakları dışlayan çarpık bir tarzda yorumlayan bir egemen kültüre karşıdır" (Habermas, 1992/1996:120). O halde, kimlik siyaseti biçimlerinin amaçları ortak olsa da birbirleriyle karıştırılmamaları da gerekmektedir.

Çokkültürlülük, daha öncede dile getirildiği gibi, liberalizme rakip bir teorik duruş olarak ortaya çıkmakta ve özellikle komüniteryanizm liberal evrenselciliğin kapsamlı dünya anlayışına karşı çıkarak toplumlarda ve dünyanın genelinde var olan tanınma ve kimlik mücadelelerine dikkati çekmektedir. Diğer bir deyişle, liberal evrenselciliğin ahlâki, kültürel ve özellikle politik anlamdaki kozmopolitanlığına ya da kapsamlı dünya görüşünün aksine

farklılıklara ve her bir toplumdaki katmanlara dikkati çekmektedir. Sorun bir adalet sorunu, azınlık ile çoğunluk arasındaki hakların kullanımı ve sınırı problemidir. Bu anlamda iki uç olarak nitelendirebileceğimiz liberalizm ve çokkültürlülük özellikle de komüniteryanizm, hem birbirleriyle hem de kendi içlerinde sorunları barındırmaktadır. Liberalizmin farklılık körü tutumu ve biçimsel eşitlik tavrıyla hareket etmesi, insan haklarının sarsılmaz ve dokunulmaz olduğuna dair tutumu ve bu hakların azınlıkların da sorunlarını çözeceğine inanması bu nedenle de azınlıkların taleplerine kulaklarını tıkaması kozmopolitanizmi ya da Aydınlanmanın evrenselciliğini sorgulanır hale getirmiştir. Çünkü buradaki esas amaç homojen bir toplum, tek tip bir kültür yaratmaktır. Bu durumun farklılıkları yok edeceği ya da farklılıkların istenilen kalıba sokulacağına dair bir kaygı ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, bu durum Amerikan stratejisi olarak bilinmektedir. Kymlicka her ne kadar Amerika'nın bu stratejiyi gönüllü göçmenleri bütünleştirmek için başvurduğunu belirtse de şunları dile getirir:

(...) ulusal azınlıkların taleplerine kulakları tıkamak, anayasa içinde bu tür gruplara hiçbir atıfta bulunmamak ve yurttaşlığın, grup üyeliğini düşünmeksizin, tüm bireylerin paylaştığı ortak bir kimlik olduğunda ısrar etmek çekici gelebilir. Bu genelde kültürel çoğulculukla baş etmenin Amerikan stratejisi olarak bilinir (Kymlicka, 1995/1998:277).

Çokkültürlülüğün özellikle komüniteryanizmin liberalizmi aşmaya çalışan tavrı ve liberal evrenselciliğin karşısında yer alan tutumu, farklı kimliklerin tanınma savaşımını ön planda tutması anlamında liberalizmden en önemli farkı, grup farkına dayalı hakları ele almasıdır. Fakat, farklı kimlik vurgusu ve özellikle azınlık hakları içerisinde belki de en tartışmalı olabilecek özerklik ve bağımsızlık talepleri bütünleşmenin önünde engeller yaratabilmektedir. Kısacası liberal teoride cevaplanması gereken soru, birliğin içinde farklılıkların nasıl korunacağı sorusu iken çokkültürlülükte cevaplanması gereken soru ise farklılığın içerisinde birliğin nasıl sağlanacağı sorusu olmaktadır. Özellikle liberalizm ve siyasi milliyetçiliğin gelişim gösterdiği süreç boyunca ulus devlet olgusundan hareketle bütünleşmenin nihai yolu olarak evrensel yurttaşlık anlayışı gösterilmiştir. Çünkü temel sorun birlik sorunudur ve bu sorunun da farklılık körü bir politikayla aşılabileceğine inanılmıştır. Fakat, böyle bir eşit haysiyet temelinde ilerleyen politika, ahlak ve kültür anlayışının toplumdaki tüm bireyleri kapsamadığı daha doğrusu insan hakları söyleminin sallantılı ve örtük olduğuna dair eleştiriler almıştır. Bu anlamda liberalizm ve komüniteryanizm arasında yer alan liberal çokkültürlülük, insan haklarını ön planda tutarak azınlık haklarının da buna eklenmesi gerektiği yönünde bir rota çizmiştir ki biz bunun örneğini Kymlicka'da görmekteyiz. Fakat Kymlicka her ne kadar liberalizmi kültürel çeşitlilik açısından yeniden yorumlamış olsa da yetersiz ve hatalı yanları olan bir teori ileri sürmüştür.

Kymlicka, azınlık haklarının liberal bir teorisini geliştirmeye çalışsa da özellikle hak talepleri konusundaki hiyerarşik yaklaşımı eleştiri getirilebilecek ilk noktadır. Özel temsil

hakkına sahip olması gerektiğini ifade ettiği dezavantajlı gruplar arasında olan kadınlar, geyler, engelliler için tüm teorisi boyunca kısıtlı bir yer ayırmakta ve teorisini daha çok ulus-kültür üzerine kurmaktadır. Bu bakımdan ilkin bilinmesi gereken şey Kymlicka'da ulus, kültür, toplumsallık kültürü, ulus-kültür, halk gibi kavramların birbirlerinin yerine kullanılıyor olduğudur. Ulus ise "(...) belirli bir toprak parçası ya da yurttta yaşayan, ayrı bir ortak dili ve kültürü olan, az ya da çok kurumsal olarak olgunlaşmış, tarihsel bir cemaat anlamına gelir" (Kymlicka, 1995/1998:39). Kymlicka, liberal bir çokkültürlülük teorisyeni olarak kültürün insan yaşamı üzerindeki etkisini -komüniteryanlardaki gibi olmasa da- kabul eden bir düşünür olduğundan liberalizmin klasik seleflerinden farklı olarak azınlık hakları savunusu yapmaktadır. Fakat daha çok ulusal azınlıklar ve etnik gruplar üzerinden bu hakların savunusunu yapmaktadır. Hatta etnik gruplardan ziyade ulusların hak savunusunu yaptığı iddia edilebilir. Bir başka deyişle, Kymlicka, ulus-kültürün insan hayatına anlam katan değerleri oluşturduğunu düşünmekte ve bu nedenle teorisi içinde ulusal azınlıklara ulusal-olmayan azınlıklardan daha öncelikle bir yer vermektedir. Fakat, "ulusal kültürün bireyler için neyin anlamlı\neyin anlamsız ve neyin seçilmeye değer\neyin seçilmeye değmez olduğunu belirleyen bir anlam bağlamı olma işlevi görebileceği gibi, mezhepsel veya cinsel kültür de bireyler için hangi yaşam tarzlarının ve seçeneklerinin anlamlı\değerli ve hangilerinin anlamsız\değersiz olduğunu belirleyebilir (Karademir ve Kılıçlı, 2017:23). Bu nedenle iki grup arasında yapmış olduğu ayrımın da yine hatalı olduğu iddia edilebilir. Çünkü Kymlicka, ulusal azınlıkların özerklik talebinde bulunabileceklerini ancak göçmenlerin gönül rızasıyla ülkelerini terk ettiklerini ve esas amaçlarının girdikleri büyük cemaatle bütünleşmek olduğunu, bundan dolayı özerklik talep edemeyeceklerini, en fazla, kültürel pratiklerini korumak ve sürdürmek adına muafiyet talep edebileceklerini düşünmektedir. Buradaki esas sorun ise göçmenlerin özerklik talebinde bulunamayacakları sorunu değil göçün Kymlicka tarafından rıza ile ilişkilendirilmesidir. Göç, kişilerin bir yerden başka bir yere olan geçişini ya da hareketini ifade eden bir kavramdır. Fakat, insani edimlerin genellikle maksatlı edimler olduğu dikkate alınırsa insanların bir yerden başka bir yere göçü her zaman ve büyük ölçüde keyfi değildir. Daha önce de belirtildiği üzere yoksulluk, kıtlık, etnik köken, din, cinsel tercihler, iç savaşlar, etnik temizlik, doğal afetler gibi pek çok dışsal faktörler göçlerin en önemli nedenleri arasındadır. Bu nedenle "(...) istemli göçü istemsiz eylemlerden ayırmak, liberal çokkültürcülerin düşündüğünden daha zordur" (Karademir ve Kılıçlı, 2017:27). Örneğin eşcinsellere liberal toplumlarda doğrudan zulmedilmez ve cinsel tercihlerinden dolayı yaptırım uygulanmaz fakat onlar toplum içinde ayrımcılığa maruz kalırlar ve mülteci statüsünde de görülmezler. "Ancak bu, ne liberal toplumların heteroseksizmden muaf oldukları, ne de eşcinsellerin "zorlama" olmadan ama yine de istemsizce göç etmek durumunda kalmayacakları anlamına gelir" (Karademir ve Kılıçlı, 2017:29). Bir başka deyişle, böylesi göçler zorunlu olarak görülmeyebilir ancak istemli de

değildir. Bu nedenle göçlerin istemli olup olmadığını ayırt edebilecek ölçütü bulmak zordur. O halde, Kymlicka'nın göçü rıza temeline dayandırması ve bu düşünceden hareketle hak taleplerini sıralaması sorunlu ve hatalıdır. Aslında Kymlicka, göçmenlerin asıl ülkelerinin onların gerçek evi olduğunu düşündüğünden kendi rızalarıyla kültürlerini terk ettiklerini bundan dolayı da geldikleri ülkeyle bütünleşmeleri gerektiğini düşünmektedir. Parekh ise bu konuda Kymlicka'yı şu sözlerle eleştirir:

(...) kitle göçlerine sık rastlanılan bu günlerde, insanın kültürünün ülkesiyle sınırlı olduğunu söylemek pek anlamlı değildir. Kymlicka, başka yerlerde olduğu gibi burada da, etnik gruplarla uluslar arasında kesin bir ayırım yapıp uluslara ayrıcalıklar tanıma şeklindeki iyi bilinen ve daha önce de belirtilen liberal eğilimi yansıtmaktadır. Göçmenler öylesine misafirler değil, yerleşmeye gelen insanlardır (...) diğer vatandaşlardan farklı değildirler ve aynı kültürel ve diğer taleplerde bulunma hakları vardır (Parekh, 2000/2002:133).

Ayrıca Kymlicka komüniteryanizmden farklı olarak ulusal azınlıkların ve etnik grupların iki tür hak talebinde bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki iç kısıtlamalar, ikincisi ise dış korumalardır. Kymlicka'nın teorisini liberalizme yaklaştıran ve komüniteryanizmden ayıran en önemli ayırım bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kymlicka, bir liberal olarak çokkültürlülük uygulamalarının iç kısıtlamalar bağlamında değil dış korumalar bağlamında olması gerektiğini savunur. Kymlicka'nın bu yaklaşımı da eleştiriye açık bir yana sahiptir. Daha ayrıntılı olarak irdelemek gerekirse Kymlicka, iç kısıtlamalardan grubun üyelerini baskı altına alabilme ya da özgürlüğünü kısıtlamayı anlamaktadır. Kymlicka'nın ifadeleriyle "iç kısıtlamalar *grup içi* ilişkilerle ilgilidir; etnik ya da ulusal grup, grup dayanışması adına kendi üyelerinin özgürlüğünü kısıtlamak için devlet gücünü kullanmayı isteyebilir. Bu bireylerin baskı altına alınması tehlikesini doğurur" (Kymlicka, 1995/1998:73). Dış korumalar ise grubun çoğunluğun karşısında kendi kültürünü sürdürebilmesi ve büyük toplumun karşısında kendini koruyabilmesi anlamına gelmektedir. Kymlicka bağımsızlığı, azınlık haklarının liberal teorisinin merkezine yerleştirmekte ve hak taleplerini de bu sınama ölçütünden geçirmektedir. Dolayısıyla grubun üyelerine zorla ve baskıyla herhangi bir kültürel pratiğin benimsetilemeyeceği ya da uygulatılamayacağı inancına sahiptir. Bu nedenle çokkültürlülük uygulamalarının iç kısıtlamalar bağlamında olmaması gerektiğini savunur. Kymlicka bu düşüncesini şu örnekle dile getirir:

İnsanların jüri görevini yerine getirme ya da oy kullanmaya mecbur bırakılmaları bir şeydir, ancak insanları belli bir kiliseye katılmaya ya da geleneksel cinsel rolleri oynamaya zorlamak tamamen başka bir şeydir. Birincisi, liberal hakları ve demokratik kurumları korumayı amaçlarken, ikincisi kültürel gelenek ya da dinsel ortodoksi adına bu hakları kısıtlamayı amaçlar (...) "iç kısıtlamalar" terimini yalnızca grubun temel medeni ve siyasal özgürlüklerinin kısıtlandığı bu ikinci tür örnek için kullanacağım (Kymlicka, 1995/1998:74).

Kymlicka'nın azınlık hakları söz konusu olduğunda iç kısıtlamalara karşı çıkması ve bunların temel liberal değerlerle çatışacağını düşünmesi onun teorisindeki liberal eğilimi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlamda, liberal çokkültürlülüğe yönelik getirilen en önemli

eleştirilerden birinin derin çeşitlilikle bir arada olamayacağı düşüncesi Kymlicka'da da kendini göstermektedir. Dolayısıyla Kymlicka gibi bir liberal, kadın sünneti, zoraki evlilikler, grup üyelerinin geleneksel dinlerini kabul etmediğinde ayrımcılığa uğraması gibi çokkültürlülüğün uç noktaları olarak gördüğü uygulamaları kabul etmez. Nitekim Kymlicka, iç kısıtlamaları birey haklarına bir tehdit olarak algılamaktadır. Kymlicka'nın deyimiyle, "bireysel haklara bu tür iç kısıtlamalardan gelen tehdit yeterince somuttur" (Kymlicka, 1995/1998:80). O halde, Kymlicka için de hoşgörünün bir sınırı söz konusu olduğu görülmektedir. Çünkü, ona göre, bazı grupların talepleri liberallerin kabul edebileceği sınırı aşmaktadır. Bu nedenle de Kymlicka'ya göre "liberal demokrasiler kültürel çeşitliliğin birçok biçimini düzenleyebilir ve benimseyebilir, ama hepsini değil" (Kymlicka, 1995/1998:234). Kymlicka, her ne kadar azınlık haklarından söz etse de tüm azınlık haklarının kabul edilemeyeceğini de düşünmektedir. Daha doğrusu bireysel özgürlük ve özerklikle çelişen hiçbir çokkültürlülük uygulamasını kabul etmemektedir. Örneğin Pueblo Kızılderililerinin grubun geleneksel dinini kabul etmeyenlere karşı ayrımcılık yapmasını, bazı azınlık kültürlerinin eğitim konusunda kızlara ayrımcılık yapmasını ve kadınlara oy kullanma ve belli mevkilere gelme hakkı tanınamalarının grubun içindeki üyelerin özgürlüklerini sınırlandırdığını düşünmektedir (Kymlicka, 1995/1998:236).

Kymlicka'nın çokkültürlü toplumların yaşadığı sorunlara karşı geliştirmiş olduğu teorisinin liberalizm ile komüniteryan düşünce arasında orta noktada durmaya çalışan bir teori olduğu söylenebilir. Fakat, Kymlicka, her ne kadar azınlık haklarının insan haklarına eklenmesi gerektiği düşüncesine sahip olsa da -ki bu durum Kymlicka'nın düşüncelerinin liberalizmin klasik temsilcilerinden daha ileride olduğunu gösterse de- onun teorisinin yetersiz olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Daha doğrusu Kymlicka'nın teorisinin açık bir liberal eğilime sahip olduğu durumunu değiştirmemektedir. Görüldüğü üzere Kymlicka, bireysel özgürlük ve özerklikle çelişen hiçbir çokkültürlülük uygulamasını kabul etmemektedir. Yani insan haklarını zedeleyebilecek hiçbir kültürel uygulamayı hoş görmemektedir. Bu uygulamalar içinde kadın sünneti de vardır. Ancak insanın kendi bedeni üzerindeki özgürlüğü fikrinden söz edilecekse kadın sünneti gibi kültürel bir uygulamayı liberal değerle örtüşmediği için yasaklamak ne kadar doğru olacaktır? Çünkü evrensel insan haklarına tutunan bir teori geliştirildiyse bu durum hakların toplumun hiçbir üyesi dışarıda kalmaksızın herkese uygulanması, aynı zamanda herkesi kapsaması anlamına gelmektedir. Fakat, kadın sünnetinin uygulandığı toplumlarda bu uygulamayı kabul eden ve istekli olan kadınlar da vardır. Her ne kadar toplumun ve insanların çoğunluğu bunu bir vahşet ya da sakatlama olarak değerlendirse de antropologlar, "(...) bu töreyi dört gözle bekleyen, cesaret gösterisinde bulunmak için bunu fırsat bilen, cinsel organının bu şekilde daha güzel görüldüğünü söyleyen ve cinsel ilişkiden müthiş zevk aldıklarında ısrar eden kadınlar tanırırlar" (Appiah, 2006/2017:35). Bu konuyla ilgili Parekh'in de yaşadığı bir anısından söz etmek yerinde olacaktır:

Bir konferansta, bu adete karşı çıktığını duyan 30 yaşındaki Nijeryalı bir akademisyen, özel bir sohbette, kendi topluluğundaki kadınlar arasında, ilk çocuklarının doğumundan sonra klitoridektomi yaptırmanın yaygın olduğunu ve kendisinin de 26 yaşında yaptırdığını söylemişti. Diğerleri gibi onun da nedenleri, cinselliğin düzenlenmesiyle, bir geçiş ayiniyle, geçmişle simgesel bir kopuşla ve kendilerine artık annelik görevleri kişisel zevklerinden önce gelen anneler olduklarını hatırlatmakla ilişkiliydi (Parekh, 2002/2002:355).

Sonuç olarak liberal teorilerde hoşgörünün sınırları ve bireylerin özgürlüklerinin ön plana çıkarılması bazı kültürel pratikleri ve gerçekleri görmezden gelen bir tavrı ortaya çıkarabilmektedir. Bu durumda kültürel pratiklerin hangilerinin liberal ve demokratik değerlerle örtüşeceği hangilerinin örtüşmeyeceğine karar verebilecek bir kural kitabının ortaya çıkarılması akla gelen ilk çözüm önerisi olabilir. Daha doğrusu toplum içinde bu tür çatışmalar söz konusu olduğunda Appiah'ın belirttiği gibi genel eğilim hakemlik yapacak bir kural kitabı aramaktır, ancak bu kez de bu kural kitabıyla hem fikir olmak gerekecektir (Appiah, 2006/2017:31). Üstelik farklı ahlak, gelenek ve değerlere sahip olan insanların böylesi bir kural kitabındaki kurallarla hem fikir olmak için bir nedeni de yoktur. Bir arada, dengeli, uyumlu ve barış içinde yaşamak böylesi bir kural kitabına uymak için bir gerekçe ya da bir neden olarak gösterilebilir. Fakat, Nijeryalı 30 yaşındaki bir akademisyen de kadın sünnetine olan inancının toplumda nasıl bir dengesizlik ya da uyumsuzluk yaratacağını ve çoğunluğun bunu neden bir vahşet olarak değerlendirdiğini anlamakta zorluk çekecektir. “O halde, iş ahlaka gelip dayandığında, belki de tek bir hakikat yoktur. Bu durumda, bir tane parçalanmış ayna yoktur; birçok ayna, birçok ahlaki hakikat vardır ve yapabileceğimiz, olsa olsa farklı olmayı kabul etmektir” (Appiah, 2006/2017:31).

3.4. Çokkültürlü Toplumun Politik Yapısı

İnsanın nasıl bir doğaya sahip olduğuna dair ileri sürülen görüşlerden çıkarılabilecek olan sonuçlardan biri, bencil, açgözlü, hesap edebilen bir varlık olmasının yanında sosyal ve işbirliğine de yatkın bir varlık olmasıdır. Çünkü insan, kendisini toplumdan soyutlayıp tek başına varlığını sürdürebilmektense bir arada yaşamanın ve bu şekilde varlığını sürdürmek zorunda olduğunun bilincine ermiştir. Türdeşleriyle bir arada yaşamanın getirebileceği sıkıntıları en aza indirebilmek ve uzun süre yan yana yaşayabilmenin olanağına sahip olabilmek için hukuk düzeni altına girmek insanın bazı şeylerden feragat etmesi anlamına gelecektir. Bu da genellikle illiklikten sıyrılıp kültüre ve politik topluma attığı ilk adımda vereceği en önemli kararlardan biri olmuştur. İnsan, ya özgür ama çaresiz ve yalnız kalmayı ya da toplum sözleşmesi yaparak bir arada ve güvenli bir yaşam için özgürlüğünü feda etmeyi tercih edecekti. İşte, pek çok toplum sözleşmesi tasavvuru insan doğasından yola çıkarak insanın varlığını en iyi nasıl sürdüreceğinin yolunu ortaya koymaktadır.

İnsanların topluluk halinde bir yığın olarak yaşamaktan çıkması ve uyumu, dengeyi kendiliğinden bulamayacağını anlaşılmaması üzerine insanların toplumsal bir varlık haline gelerek belirli hukuk sistemlerinin altına girmelerinin zorunlu olduğu anlaşılmıştır. Ancak insanların hukuk toplumunun üyeleri haline gelmeleri onların doğalarını yok edebilecekleri ve tam adaletli bir toplumsal düzene erebilecekleri anlamına gelmemektedir. Nitekim ana akım ideolojiler de insanın varlığını en iyi şekilde sürdürebilmesinin yoluna ilişkin teoriler ortaya atarlar fakat her bir ideoloji kendi iyi hayat algısını ve adalet sistemini yansıtmaktadır. “İster liberalizm olsun ister muhafazakarlık, sosyalizm ya da milliyetçilik, tüm ideolojiler belirli bir kültürle iç içedir, belirli bir iyi yaşam görüşünü temsil eder, zorunlu olarak dar ve taraflıdır” (Parekh, 2000/2002:430-431). O halde, bütün ideolojiler bir arada, adil ve istikrarlı bir toplum düzeni için teoriler ortaya koyarlar. Fakat Parekh’in de belirttiği gibi liberalizm de dahil hiçbir iyi bir toplum için tek bir temel oluşturamaz (Parekh, 2000/2002:431). Örneğin liberalizm kendi iyi hayat algısını yaratmakta ve kültüre, geleneğe, aidiyet hissine önem vermemekte ve evrensel bir adalet anlayışı yaratma çabası içerisine girmektedir. Liberalizmin tam karşında yer alan komüniteryanizm ise cemaate ilişik bir varlık olarak insanı ele almakta ve kültürün insanın derinliklerine işleyen önemine dikkati çekerek ait olmanın getirdiği güvenlik hissine değer vermektedir. Açıkçası liberalizm de komüniteryanizm de insan yaşamında vazgeçilemeyecek iki değerden yalnızca birini yüceltmektedir. Zygmunt Bauman’ın tabiriyle “ikisi tek başına, ahlaki ve tamamen anlamlı bir insani varoluş için benzer düzeyde el üstünde tutulan ve eşit derecede vazgeçilmez olan iki değerden ancak birini layıkıyla temsil edebilir: seçme *özgürlüğü* ve ait olmanın sağladığı *güvenlik* hissi. İkisi de bunu açık ya da örtülü olarak bir değeri göklere çıkarırken diğerini yerin dibine batırarak yapar” (Bauman, 2004/2017:95). Özünde iki teorik duruş da adaleti yaratma çabası içerisindedir, ancak bunu her biri kendi dar ve taraflı iyi yaşam görüşleriyle yapmaya çalışırlar. Örneğin komüniteryanizm, liberalizmi insan yaşamı için vazgeçilemez unsurlar olan kültüre, aidiyete, kimliğe, azınlık haklarına yer vermediği için eleştirmektedir. Fakat, azınlık haklarından söz etmek de azınlık ile çoğunluk arasında yaratılması gereken uzlaşım sorununa bizi götürmektedir. Liberalizm hatalı ve yetersiz bir teoriyse, kültürün etkisini yeterince göremiyorsa, türdeşlikten ya da benzerliklerden yola çıkmak çokkültürlü dünyanın sorunlarına cevap verebilmek için yetersiz bir çıkış noktasıysa ve komüniteryan düşüncenin belirttiği gibi insanlar atomik ve izole değil de kültürel varlıklarsa ve kendi kültürleri içinde rahat nefes alabildikleri iddia edilecekse tüm bu durumlardan ötürü de kültürel haklar vermek gerektiği ve bunun da ayrımcılık yaratmak anlamına gelmediği söylenecekse, fakat çokkültürlülüğün de kendi içindeki en önemli sorununun istikrar sorunu olduğu iddia edilecekse adalet ya da uzlaşım nasıl yaratılacaktır?

Liberalizm, ortak olarak paylaştığımız ve kültürden hiç etkilenmediğini düşündüğü doğamızı ele alarak, türdeşlik anlayışıyla kültüre karşı duyarlı olmayan, renk körü bir politika

ile bütünlüğün ve adaletin yaratılabileceğine inanmıştır. Seçme özgürlüğü en temel değerdir ve insanlar kendi inançlarını, kültürlerini, yaşam tarzlarını eleştirebilir ve reddedebilir. Bu anlamda daha çok negatif hoşgörü anlayışıyla hareket ederek “yaşa ve yaşat” tavrı benimsenmektedir.¹⁷ Çokkültürlülük özellikle de komüniteryanizm ise yereli hedef olarak almakta, kültürün insan doğasına olan etkisini ve ben’in inşasındaki önemini göstermeye çalışmakta, farklılığa karşı kör ve kayıtsız bir politika biçimini reddetmekte, bu anlamda da kültürel haklar vermenin adaleti yaratmada önemli bir adım olacağına inanmakta ve bunu bir ayrımcılık olarak değerlendirmemektedir. Bu iki yaklaşım açısından ele alındığında sorunun özünde adalet sorunu vardır ve asıl soru şudur: “(...) *farklılık içinde (ve farklılığa rağmen) birliği nasıl sağlayacağız; birlik içinde (ve birliğe rağmen) farklılığı nasıl koruyacağız?*” (Bauman, 2004/2017:55).

Çokkültürlülüğün bir kamu politikası olarak benimsenmesi 1960 ve 1970’li yıllara denk gelmektedir. Bu yıllardan önce ise milliyetçiliğin gelişimiyle paralel olarak ulus-devlet ve ulusal kimlik etrafında şekillendirilen ve homojenliğin ya da bütünlüğün esas alındığı bir süreç yaşanmıştır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, asimilasyoncu politikaların bütünlüğü ve birliği yaratacağına dair sonsuz bir inanç söz konusu olmuştur. Parekh’in de belirttiği gibi muhafazakarlar, milliyetçiler, bazı komünistler ve kapsamlı liberalizm taraftarları asimilasyoncu politikayı savunmuşlardır (Parekh, 2000/2002:252). Bir başka deyişle, genellikle birliğin ve bütünlüklü yapının ancak ve ancak asimilasyonla yaratılacağına dair bir inanç hüküm sürmüştür ancak asimilasyoncu çabaların her zaman birliği yaratmak için akla gelen ilk ve en basit yol olduğu iddia edilebilir olsa da tek ve en başarılı yol olduğunu söylemek son derece hatalı olacaktır. Parekh’in asimilasyonla ilgili düşünceleri ve verdiği örnekler bunu açık bir şekilde göstermektedir:

Azınlıklar geniş toplumla olan ilişkilerini yürütmekte özgür bırakılırsa ve bunu yapmaya istekliyseler asimile olmaya karar verebilirler; ancak asimilasyon kendilerine dayatılır, aceleyle getirilir ya da onlara bir yarar sağlamazsa bunu yapmaları pek olası değildir. Yahudiler iki bin yıl boyunca Hristiyanlardan gelen güçlü asimilasyoncu baskıya dayanmış, Sovyetler Birliği’ndeki etnik ve kültürel azınlıklar en vahşi zorlamalardan kurtulmuş, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki korkunç ekonomik ve kültürel baskılar bir kaynaşma potası yaratmayı başarmamış ve Cezayir ve Sudan hükümetlerinin en kararlı baskıları da sırasıyla Berberilerle güney Sudanlı Hristiyanları asimile etmekte başarısız olmuştur (Parekh, 2000/2002:253).

Asimilasyoncu politikaların başarısızlığa uğradığı ve homojen toplum modelinin heterojenlik lehine terk edildiği ve çokkültürlülüğün bir kamu politikası olarak benimsenmeye

¹⁷ Bu “yaşa ve yaşat” tavrı herkes tarafından benimsenmeyebilir. Örneğin “eğer kürtaç olmak niyetindeyseniz ve siz bunu ahlaken gerçekten izin verilebilir görürken, *ben* masum bir bebeği öldürdüğünüzü düşünüyorsam, “Pekala, git ne yaparsan yap” diyemem, değil mi?” (Appiah, 2006/2017:30). Ashında liberalizmin bu negatif hoşgörü anlayışı, insanların inançlarını ya da değerlerini çokkültürlü bir toplumda nasıl yaşayıp yaşatabileceklerinin cevabını vermede yetersiz kalmaktadır.

başlanmasıyla birlikte ise farklı sorunlar söz konusu olmaya başlamıştır. Çünkü sorun özünde bir kimlik ve tanınma sorunu yani bir adalet sorunudur. Çokkültürlülüğün gelişmeye başladığı dönemlerde farklı ve özgül kimliklerin yüceltilmesi ve azınlık grupların tanınma savaşmaları etkin olmaya başlasa da bu durum, aynı oranda, kaygıları da beraberinde getirmiştir. Çokkültürlülük kuramcıları ve komüniteryanlar liberalizmi evrensel insan haklarına vurgu yapan renk körü bir politika olmakla daha doğrusu Amerikan stratejisi uygulamakla eleştirirken, liberal perspektif ise kimlik siyasetlerinin bütünlüklü yapının altını oyacağı ve ayrımcılık doğuracağı için eleştirmiştir. Çünkü kimlik kurtuluş yolu olabildiği gibi baskı aracı da olabilmektedir. Çokkültürlü toplumlarda adaletin ve istikrarın yaratılabilmesi her zaman kolay bir süreç değildir. Üstelik liberalizme rakip ve onu aşmaya çalışan bir teorik duruş olması anlamında toplumdaki tüm etnik ve kültürel azınlıkların hak taleplerinin tanınması gerekir. Bu anlamda Parekh ve Kymlicka gibi düşünürler her ne kadar farklı bir çokkültürlülük anlayışına sahip olsalar da ortak olarak insan haklarına kültürel hakların ya da azınlık haklarının eklenmesinden yana olmuşlardır. Parekh'e göre azınlıklara kültürel haklar vermek olumlu bir eşitliktir. Daha doğrusu böylesi haklar vermek ayrımcılığı yaratmaz çünkü amacı onları toplumun kalanıyla eşit hale getirmektir (Parekh, 2000/2002:270). Üstelik Kymlicka ile paylaştığı diğer ortak nokta ise kültürel haklar vermenin azınlıkları geniş toplumla bütünleşmelerini sağlayacağına inanmalarıdır. Parekh bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle dile getirir:

Olumlu eşitlik, hakların ve fırsatların eşitliğini kapsar. Tüm vatandaşlar eşit haklara sahip olmalı ve bu haklar arasında yalnızca alışıldık sivil, politik, ekonomik ve diğer haklar topluluğu değil, kültürel haklar da bulunmalıdır. Kültürel haklar derken bir birey veya topluluğun kültürel kimliklerini ifade etmek, sürdürmek ve iletmek için gerek duyduğu hakları kastediyoruz. Kültür, bireyin kimlik ve mutluluk hissini ayrılmaz bir parçası olduğuna göre kültürel haklar da insan haklarının bir parçasıdır ve iyi bir toplum tüm vatandaşlarına bu hakları tanımalıdır. Üstelik her toplumda kültürel atmosferi belirleyen ve zorluk çekmeden kültürel kimliğini doğrulayıp ifade edebilen grup, genellikle, çoğunluktaki topluluktur. Adalet, aynı fırsatın, daha sonra incelenecek sınırlar içerisinde, azınlıktaki topluluklara tanınmasını gerektirir. Kültürel haklar onlara kimliklerini ifade etmeleri ve geniş toplumla etkileşime girmeleri için gereken güvenlik hissini vermenin yanı sıra, sadakatleriyle iyi niyetlerini kazanarak geniş toplumla bütünleşmelerini de kolaylaştırır (Parekh, 2000/2002:269).

Parekh, her ne kadar kültürel haklar vermenin azınlıkları büyük toplumla bütünleştireceğine inansa da insan haklarını ve devletin her vatandaşına eşit muamele etmesi gerektiğini reddetmez. Sadece devletin, karar alma sürecinde toplumun tüm bireylerini ve tüm gruplarını göz önüne alması gerektiğini belirtir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, ahlaki ve kültürel anlamda her insanı ve onun edimini onun kültürü üzerinden yorumlamak gerekecektir. Aynı zamanda çokkültürlü bir toplumda yasaların da kültüre duyarlı olması gerekir. Örneğin uyuşturucu kullanımını yasaklayan bir kanun herkese bu konuda eşit davranır. Ama Amerikan Kızılderililer için Peyote ya da Rasatafaryanlar için Mariuhana dini ve kültürel bir gerekliliktir

(Parekh, 2000/2002:308). Bu uyuşturucu kullanımının serbest olması gerektiği anlamına gelmez, sadece farklılık körü politikaların etki edebileceği grupların ya da bireylerin çoğulluğunu ve çeşitliliğini görmeyi ve farklı çözüm yolları üretmeyi gerektirir. Başka bir örnek vermek gerekirse 1972’de İngiliz Parlamentosu motosiklet kullanırken kask takma zorunluluğu getirmiştir. Ancak bu durum Sihler’in dini sembolleri olan türbanlarını takmayı engelleyebileceğinden Sihler buna karşı çıkmıştır ve yasada 1976’da değişiklik yapılmış ve Sihler bu yasadan muaf tutulmuştur (Parekh, 2000/2002:310). Çokkültürlü toplumlarda grupların kültürel ve etnik anlamda çeşitliliği ve her birinin hak talebine yeterli cevabı verebilmek birlik ve bütünlük adına kaygıları ve tehlikeleri içerisinde barındırsa da gözden kaçırmak ya da kulakları tıkamak da bir o kadar çatışmaları kuvvetlendirecek etkidir. Üstelik hak taleplerine cevap vermek ve kültüre duyarlı olmak iyi niyet göstergesi ve bütünleşme adına doğru bir adım olarak görülebilir. Örneğin ölülerin küllerini nehirlerle saçmak ya da cesetlerini suya atmak da bir Hindu geleneğidir ve İngiltere önce buna itiraz etmiştir. Fakat daha sonra bunun Hinduların yaşam biçimi olduğu ve kamunun sağlığını tehlikeye atmadığı düşünülmüştür. 1989’daki Su Yasası ilgili kişilerin lisans alması şartıyla bu adetlere izin vermiştir (Parekh, 2000/2002: 348-349). Haliyle böylesi çokkültürlü haklar, azınlıkların kendilerini yabancı olarak görmelerinin önüne geçmekte ve toplumla bütünleşmelerini desteklemektedir.

Ancak azınlıkların hak talepleri ve bunların her birine istedikleri yaşam standardını sağlayabilmek çokkültürlü toplumlarda çoğunluk ile azınlığı karşı karşıya getirmekte, fakat bu tanınma taleplerini görmezden gelmek de çoğunluğun kayırdığı ve devletin kültürel açıdan taraflı bir çizgi izlediği izlenimini azınlıklara vermekte ve aradaki çatışma daha da alevlendirilmektedir. “Azınlıklar, devletin resmen çoğunluktaki topluluğun ulusal vatanı olarak kabul ve ilan edilmesi nedeniyle, “o toprağın çocukları” olarak görülmediklerini, diğerlerinden daha az güvenilir ve vatansever olduklarının kabul edildiğini (...) öne sürmektedir” (Parekh, 2000/2002:298). Böylesi çokkültürlü toplumlarda istikrarın ve oydaşmanın yaratılabilmesi adına seçeneklerden bir tanesinin ulusal kimlik olduğu söylenebilir. Çünkü ulusal kimlik insanlara ortak bir aidiyet hissi vermektedir. Üstelik insan güvenlik hissine sahip olmak isteyen ve kendine herhangi bir “biz” arayan bir varlıksa ancak bir cemaat içinde bu hissi elde edebilecektir. Fakat, ulusal kimlik birleştirici olabildiği gibi ayrıştırıcı da olabilmektedir. Eğer ulusal kimlik bir üst kimlik vurgusu yapıyorsa ve farklı kimlikleri dışlıyorsa bu durumda çokkültürlü bir toplumu ayakta tutabilecek bir formül olmaktan çıkacaktır. Ancak Parekh’in dediği gibi baskın ulusal kimlik söz konusu kişileri farklı bağlılıklara sahip olmakla suçlamadan, çoklu kimliklere izin vermek zorundadır (Parekh, 2000/2002:295). Yani insanlar hem Quebecli hem de Kanadalı hem Basklı hem de İspanyol olabilmeli ve kimlik konusunda azınlıklara baskı yapılmamalı ve tercihe zorlanmamalıdır. Nitekim küreselleşmenin ve çokkültürlülüğün ulus

devletin etkisini zayıflatıcı karaktere sahip olması ve bu süreçlerden geçen kimliklerin melezleştiği, müphem bir kavram haline geldiği, vazgeçilebilir, değiştirilebilir olduğu da artık günümüzün bir gerçeğidir. “Kimliğin kırılabilirliği ve daimi geçicilik statüsü artık gizlenemez. Sır ayan olmuştur” (Bauman, 2004/2017:25). Üstelik Bauman’a göre ulusal kimlik denilen şey bir kurgudur. “Ulusal kimlik, ‘biz’ ve ‘onlar’ arasında sınır çizmek için tekeli bir hakkı amaç edinen devlet ve onun temsilcileri tarafından (veya uluslaşmayı amaçlayan ‘gölge hükümetler’ ve ‘sürgündeki hükümetler’ örneğinde olduğu gibi –sadece kendi devletleri için haykıran ‘petrol ülkelerinde yaşayan uluslar’ tarafından-) titizlikle inşa edildi” (Bauman, 2004/2017:32). Açıkçası ulusal kimliğin ister bir kurgu isterse tarihin içinde gömülü olduğu söylenebilir ulusal kimliğin insanlara bağlanmışlık duygusu verdiği ve onlarda uyandırdığı duygular vardır. Bu da bölücülük faaliyetlerini ya da ötekileştirmeyi kamçılayan en önemli etkenlerden biridir. Örneğin 1990 Hırvatistan Anayasası Sırlar ve diğer azınlıklara eşit haklar tanıyır ama devletin “Hırvat halkının ulusal devleti” olduğunu öne sürer. Yani çokkültürlü toplumlar vatandaşlarına eşit haklar vermede istekli olsa da ülkeyi paylaşmaya açık değildirler (Parekh, 2000/2002:297). Bu konudaki en önemli tartışmalar etnik gruplara kültürleri göz önüne alınarak bazı kurallardan muaf olma konusunda değil de özerklik ya da bağımsızlık vermek konusunda yaşanmaktadır.

Çokkültürlü toplumlarda sadece çok etniklilik ya da özel temsil hakkı talep edilmez, aynı zamanda, özerlik ya da bağımsızlık da talep edilmektedir. Nitekim pek çok çokkültürlülük savunucusu, azınlıklara kültürel haklar vermenin onların büyük toplumla uyumunu sağlayacağını düşünmüştür. Bu düşüncüyü savunanlardan biri de Kymlicka’dır. Kymlicka, temsil haklarını katılım talebi olarak görmekte ve desteklemektedir. Çünkü bu tür kültürel gruplar büyük toplumla bütünleşmek ve bazı durumlardan muaf olmak isterler. Kymlicka’nın verdiği bir örnek ile dile getirirsek, ABD ordusuna katılmak isteyen ama yarmulkalarını takabilmek için kurallardan muaf olması gereken Ortodoks Yahudiler gibi. Kymlicka’ya göre bu grupların istedikleri hak bütünleşmelerini destekleyen bir şey olarak görülebilir, engelleyen değil (Kymlicka, 1995/1998:270). Aynı durumun azınlıkların özerklik ya da bağımsızlık taleplerinde geçerli olup olmayacağı ise tartışma konusudur. Azınlıklara özerklik ya da bağımsızlık vermek konusunda düşünürler de farklı tutumlara sahip olabilmektedir. Özerklik taleplerine sıcak bakan düşünürler olduğu gibi bunun toplumun bölünmesine sebep olacağını düşünenler de vardır. Örneğin Kymlicka, her ne kadar ulusal azınlıkların öz yönetim hakkına sahip olması gerektiğini düşünse de öz yönetim talebi karşısında ikilem yaşadığı iddia edilebilir. Çünkü Kymlicka, çoketniklilik ve özel temsil haklarının sosyal entegrasyonu yaratacağını, ancak öz yönetim hakkının yurttaşlığın bütünleştirici işlevine ciddi bir meydan okuyuş olacağını dile getirir ve bu hakların halkı, halklara böleceğini iddia eder (Kymlicka, 1995/1998:275-276). Ancak, diğer yandan, Kymlicka, öz yönetim haklarına yönelik talepleri reddetmenin ulusal azınlıklar arasında yabancılaşmayı azdıracığını ve ayrılma arzusunu kamçılacağını da söyler

ve öz yönetim taleplerini dikkate almaktan başka çare olmadığını da belirtir (Kymlicka, 1995/1998:277-280). Açıkçası yurttaşlık özellikle de ortak yurttaşlık anlayışının, farklılaşmış yurttaşlık anlayışından daha bütünleştirici işleve sahip olduğuna dair liberal bir algı vardır. Daha doğrusu ortak yurttaşlık anlayışı bir arada tutabilmek için akla gelen ilk seçenek olmakta ve grup farkına dayalı haklar söz konusu olduğunda bunun ortak yurttaşlık anlayışıyla bir arada olabileceğine ihtimal verilmemekte ya da iki yurttaşlık anlayışını bir arada düşünebilmekte zorluklar yaşanmaktadır.

Bu konu Habermas açısından ele alındığında onun da çokkültürlülüğü reddetmese de ulus-devletin kazanımlarına dikkati çekmeye çalışan bir tutuma sahip olduğu söylenebilir. Habermas, öncelikle ulus ile devlet arasındaki ayrıma değinmekte ve ulusun devlete kültürel bir içerik kazandırdığına değinmektedir. “Modern anlayışa göre “devlet” (...) içte ve dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da, mensupların tümüne, yani devlet halkına işaret eder” (Habermas, 1996/2017:15). Ulus ise bu devletin içinde yaşayan kişilerin birbirleriyle dayanışmacı bir ilişki kurmasını ve sosyal entegrasyonu sağlamaktadır. Habermas’ın sözleriyle,

(...) siyasi bir seferberlik için, kalplerde ve gönüllerde inanç oluşturan, halk egemenliği ve insan haklarından daha güçlü bir düşünceye gerek duyulmuştur. İşte bu boşluğu, ulus düşüncesi doldurur. Devlet toprakları üzerinde yaşayanlara, hukuksal ve siyasi yollarla yeni bir bilinç, yani birbirine ait olma bilinci kazandıran bu düşüncedir. İşte ancak, ortak köken, dil ve tarih anlayışı etrafında kristalleşen ulus bilinci, başka bir deyişle, “aynı” halka ait olma bilinci, yönetilenleri, tek bir siyasi kamunun vatandaşlarına –birbirlerine karşı sorumluluk duyabilen üyelere- dönüştürür (Habermas, 1996/2017:21).

Habermas, bu noktada ulus devlet kavramının evrenselcilik ile bölgecilik (particularism) ikilemini taşıdığına dikkati çekmektedir. Yani bir yandan devlet vatandaşı olmak diğer yandan ise halktaş olma ikilemi ulusun iki yüzünü ortaya koymaktadır. Fakat Habermas’a göre “kozmopolit bir devlet vatandaşlığı ulusu anlayışı, sürekli gizli savaş durumunda olan etno-merkezli bir ulus anlayışına göre daha üstün tutulduğu sürece, bu ikilem zararsızdır” (Habermas, 1996/2017:23). Bu anlamda Habermas’ın özerklik ve ayrılma taleplerine bakışı da aslında ortaya çıkmaktadır. Habermas’a göre tüm vatandaşlara eşit haklar verildiği, ayrımcılık gözetilmediği müddetçe toplumdan kopmayı haklı çıkaran inandırıcı hiçbir neden olamaz (Habermas, 1996/2017:51). Zaten Habermas’a göre ayrımcılık ulusal bağımsızlık ile değil, farklılığa duyarlı kalarak onları da topluma dahil etmekle ortadan kaldırılabilir (Habermas, 1996/2017:53). Bu anlamda Habermas özellikle Taylor’ı eleştirmekte ve liberalizm 1 ve liberalizm 2 gibi bir ayrımı reddetmektedir. Çünkü Taylor, eşit haysiyet politikasının karşısında yer alabilecek olan farklılık politikasını (liberalizm 2) benimsemektedir. Habermas, liberalizm 1 ve liberalizm 2 arasındaki farkı şöyle anlatır:

(...) devlet, (liberalizm 1 anlamında) özel özgürlüğü, kişisel refahı ve vatandaşlarının güvenliğini sağlamanın ötesinde başka kolektif hedefler gütmemelidir. Oysa, (liberalizm 2 anlamındaki) karşıt modelde devletten beklenen, bu temel hakları genelde güvence altına almakla birlikte, “belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin, daha doğrusu sınırlı sayıda, ulusların, kültürlerin ve dinlerin” hayatta kalması ve geliştirilmesi için çaba harcamasıdır. Michael Walzer için de bu model esastır (...) Walzer normatif her iki durumda çatışmaların kuşkusuz olabileceğini, böyle durumlarda da ancak liberalizm 2’nin, kolektif hedeflerin ve kimliklerin göreceli önceliğine ve dikkate alınmasına olanak sağlayabileceğini ifade eder (Habermas, 1996/2017:125).

Taylor ve Walzer toplumcu yaklaşımı destekledikleri için doğal olarak azınlık haklarını destekleyen ve güvence altına alabilecek olan liberalizm 2’den yana bir tutum sergilemektedirler. Bu açıdan Taylor, Avrupa merkezçiliğini ve Batı emperyalizminin karşısında yer alan bir tarafta durmakta ve kapsamlı liberalizmi eleştirmektedir. Bunu da Saul Below ‘un ünlü bir alıntısıyla anlatmaya çalışır:

(...) Saul Below, “Zulular, bir Tolstoy çıkardıkları zaman onu okuruz,” gibi bir şey söylediğinde, bu söz yalnızca Below’un Zulu kültürünün değerlerine karşı *de facto* duyarsız olduğunu gösterdiği için değil, çoğu zaman insanların eşitliği ilkesinin inkâr edildiğini yansıtan bir söz olarak anlaşıldığı için Avrupa’ya özgü saygısızlığın özünü dile getiren bir önerme olarak görülüyor (Taylor, 1992/1996:55).

Ayrıca Taylor çokkültürlü dünyanın sorunlarında akla gelen ilk çözüm önerisinin birey haklarını ön plana çıkaran bir adalet sisteminin Amerika kaynaklı olduğunu da belirtmektedir: “Bireysel hakların her zaman önde gelmesi, ayırım gözetmeme koşuluyla birlikte toplu amaçlara göre öncelikli olması gerektiği görüşünü benimseyenler, İngiliz-Amerikan dünyasında giderek yaygınlık kazanan bir liberal perspektiften bakarak konuşuyorlar. Bu görüşün kaynağı, elbette Amerika’da dır (...)” (Taylor, 1992/1996:65). Aslında Taylor, böyle bir modelin her zaman her koşulda ve her sorunda çözüm sağlayamayacağını ifade etmeye çalışır. Nitekim Taylor’a göre Quebec’teki gibi ortak amaçları olan bir toplum, bu modeli zedelemektedir (Taylor, 1992/1996:67). Çünkü çokkültürlü dünyada “ayrı toplum” olma talepleri vardır ve aynı bireyler gibi toplumların da tanınma talepleri söz konusu olabilmektedir. Bu anlamda Taylor, Quebec örneğinden hareket etmekte ve aynı zamanda ayrı toplum anlayışını desteklemekle birlikte sorunlarını da dile getirmektedir. Bilindiği üzere Kanada nüfusu Frankafonlar (Fransızca konuşanlar), Anglofonlar (İngilizce konuşanlar) ve yerli halktan oluşmaktadır. Zaman içinde Frankafonlar kendilerini Fransız Kanadalı olarak değil, Quebec’i kendi ulusal bölgeleri olarak görmeye başlamışlar ve 2001 yılında düzenlenen Amerikan Zirvesi ile bölge tanınmış ve özerklik verilmiştir (Yanık, 2013:111-113). Quebec’liler, ayrı bir toplum olarak varlıklarını sürdürme arzusunda oldukları için özerklik ve varlıklarını sürdürebilmek adına bazı yasaların gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Taylor bunlara örnek olarak şunları gösterir:

Örneğin Quebec, dille ilgili bazı yasaları parlamentodan geçirmiştir. Bu yasalardan biri, çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara kimlerin gönderebileceklerini düzenler (Fransızca konuşanlar ya da göçmenler gönderemezler); bir başka yasa elliden fazla kişi çalıştıran şirketlerde kullanılacak dilin Fransızca olmasını zorunlu kılar; üçüncü bir yasa, ticari sözleşmelerin Fransızcadan başka herhangi bir dilde hazırlanmasını ve imzalanmasını yasaklar (Taylor, 1992/1996:63).

Aslında Quebec'in belirli bir özerklik elde etmesi ve varlıklarını sürdürebilmek adına yasaların kabul edilmesi kısıtlamaları da beraberinde getirmektedir. Habermas'ın belirttiği gibi çoğulcu kültür İngilizlerin elinden Fransızların eline geçmiş olur (Habermas, 1996/2017:129). Taylor da bu tür durumlarda doğabilecek sıkıntıların bilincindedir. Örneğin toplu amaçların benimsenmesinin bireylerin davranışlarını ve haklarını zedeleyecek kısıtlamaları getirebileceğini ve bir grup adına toplu amaçları savunmanın ayrımcılık yaratabileceğini düşündürebileceğini dile getirir (Taylor, 1992/1996:64-65). Örneğin dille ilgili yasa çıkınca Quebec'in içindeki ve dışındaki Fransızca konuşmayanlar bundan etkilenebilir. Yine de Taylor, Liberalizm 1'i eleştirir ve şöyle söyler: "İşlemsel liberalizmin içinde taşıdığı bazı ilkeler, yarının dünyasında uygulanabilirliklerini hızla yitirebilir" (Taylor, 1992/1996:70).

Açıkcısı liberalizmin de çokkültürlülüğün de tek başlarına yeterli olabilecek ve bir arada yaşamının en iyi örneğini sunabilecek adalet teorileri üretebildikleri söylemek güçtür. Aslında liberalizm ve özellikle de komüniteryan düşüncenin her biri kendi içinde doğru olan parçalara sahiptir, fakat her birinin de yine kendi içlerinde hataları ya da yetersizlikleri söz konusu olabilmektedir. Örneğin komüniteryanizm, liberalizmi yükümsüz ben yaratmakla ve en önemlisi kültüre ve aidiyete duyarsız kalarak temel haklar öğretisi üzerinden adaleti yaratmaya çalıştığı için eleştirir. Yani komüniteryan perspektiften bakacak olursak, kültürle iç içe olan ve kültürün insanı biçimlendiren en önemli etken olduğunu varsaydığımızda kültürü sadece bir ilerleme süreci olarak gören liberalizm, çokkültürlü dünyanın sorunlarına nasıl yeterli cevabı üretebilecektir? Liberal perspektiften bakacak olursak da her bir bireye ya da kültürel gruba haklar vererek bütünlük ve birlik nasıl yaratılacaktır ya da insanı bu kadar kültürü ve kimliği içerisinde değerlendirmek onun özgürlüğünü elinden almak ve onu kültürü içine gömmek anlamına gelmez mi? Her bireyin ya da kültürel grubun kültürü içinde rahat nefes alabildiğini iddia edip haklar vermek aynı anda hem toplumun genelini hem de ilgili kültürel grubu nasıl mutlu edecektir? İnsanların kimliklerinin ve kültürlerinin mutluluklarının ayrılmaz parçası olduğunu varsaymak ve ayrı haklar vermek onların gerçekten mutluluğunu yaratmada etkili midir ya da yeterli midir? Hukuk sistemi altında bireylere ya da gruplara haklar verilebilir, yasalarla kurallardan muaf da tutulabilirler ancak yasalar insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemeye çalışsa da önyargıların yasalarla nasıl önleneceği sorusu cevapsız kalacaktır. Örneğin eşcinsel evliliklerin yasak olduğu bir toplum düzeninde bireylerin insan onuruna yakışır tarzda bir yaşam sürmesi gerektiği ve bu tür evlilikler yasalar tarafından

onaylandığı zaman bile toplumdaki diğer insanların bu tür evlilik yapan insanlara karşı dışlayıcı tavırları ve önyargıları değişmediği müddetçe bu türden haklar vermenin de soruna tam anlamıyla çözüm getiremediği düşünülebilecektir. Bu türden yargılar edinmemizde şüphesiz ki toplum ve kültürün etkisi vardır. Daha doğrusu bir olay karşısında verdiğimiz tepkiler ve olayı yorumlayış sürecinde bile inançlarımız etkilidir ve inanç söz konusu olduğunda Appiah'ın belirttiği gibi hiçlikten başlayamayız: “İnançlar oyununa hiçlikten başlayarak giremezsiniz. Ve elbette hepimiz daha başlangıçta bize, kendi başımıza geliştiremeyeceğimiz yığınla inanç sunan bir ailede ve bir toplumda yetişiriz. Kavramlar ve fikirler yetiştirilişimiz esnasında gelişir” (Appiah, 2006/2017:61). Bu anlamda çokkültürlü toplumlara bireylerin ve grupların hak taleplerine cevap verebilmek kolay bir süreç olmadığı gibi kalıp yargılara sahip olan insanlar arasında bu tür haklar vererek azınlıkların rahat nefes alabileceklerini garanti etmek de zor görünmektedir. Aslında yasalar insanlar arası ilişkileri kurallar bazında önleyebilir ya da sınırlandırabilir ama insanların yasaların ötesinde yer alan birbirleriyle olan duygusal ilişkilerinin yasalarla belirlenebileceğini ve bunun da adalet olduğunu söylemek alakasız olabilir. Çünkü Parekh'in de belirttiği gibi adalet, soğuk ve kişilik dışı bir erdemdir (Parekh, 2000/2002:301). Yani adalet, yasalarla nefret ettiğim bir insanı öldürmemi engelleyebilir ama ondan nefret etme duygumu elimden alamaz ya da yok edemez.

Liberalizmin adalet konusunda özellikle de çokkültürlü yapı içerisinde sorunlara yeterli cevabı verdiğini düşündüğü evrensel insan hakları öğretisine sıkı sıkıya bağlı kalmasında da sorunlar vardır. Çünkü bu türden doğuştan sahip olduğumuz haklar, sallantılı ve örtük bir karaktere sahiptir. Bu iddia ifade özgürlüğü üzerinde tartışılabilir durumdadır. Nitekim sadece ifade özgürlüğü değil insan hakkı olarak sunulan pek çok hak hem kendi içinde sorunludur hem de devletlerin bu hakları tam anlamıyla uygulamasında sorunlar vardır. Örneğin eğitim hakkı ayrım gözetmeksizin herkesin sahip olduğu temel haklardan biri olarak hoşgörü ve dostluğu yerleştirecek karakterde olması gerektiği belirtilir. Ancak bu türden bir eğitim hakkı, anadilde eğitim hakkıyla ilgili bir şey söylemez. Ya da evlenme hakkı da evrensel bir insan hakkıdır ve bildirge evlilik hakkı için sadece iki kişiyi rızasını şart koşmaktadır. Fakat, aynı bildirge evlenmeye niyetlenen eşcinsellerin evlilik hakkıyla ilgili bir şey söylememektedir. Belki de bu türden hakların sarsılmaz, dokunulmaz ve vazgeçilemez olduğunun söylenmesinde bir sorun olabilir. Örneğin yaşama hakkı da en temel insan hakkıdır ama nefsi müdafaanın olduğu yerde nasıl olacak da yaşama hakkı dokunulmaz bir hak olarak görülebilecek sorusu da bir başka sorundur.

İfade özgürlüğü, temel ve evrensel bir insan hakkı olarak bildirgede yerini alan vazgeçilemez, devredilemez bir haktır. Fakat ifade özgürlüğü çokkültürlü toplumlar çerçevesinde değerlendirildiğinde aslında tek önemli değer olmadığını görmek olasıdır. Örneğin Salman Rüşdü'nün “Şeytan Ayetleri” kitabında gerçek ile kurgu ayırt edilemez kadar iç içe

geçtiğinden İslam'da yer alan gerçek tarihsel kişiliklere yer verilmekte, yapılan tasvirler ise İslam'ı küçük düşürücü ve aşağılayıcı karakterdedir: "Muhammet kitapta Tanrı ve baş meleklerle sürekli iş anlaşması yapan bir "iş adamı" olarak sunulmaktadır (...) Tanrısı da ona uygun iş anlaşmaları teklif eden ve onu utanç verici durumlardan kurtaran "tam bir iş adamıdır" (...) Muhammet "akıllı bir alçak", karısının ölümünden sonra sakalının bir yılda "yarı yarıya beyazlamasına" yetecek kadar çok kadınla yatan bir zamparadır" (Parekh, 2000/2002:377-378). Kitapta yer alan böylesi tasvirler ve İslam'ın bu şekilde sunulması tek tek bireyleri olmasa da bu dinin mensuplarını diğer toplumlar karşısında küçük düşürücü ve ününü zedeleyici durumdadır. Şu durumda ifade özgürlüğünün temel bir insan hakkı olup olmadığı ya da sınırı tartışmaya açıktır. Liberaller, fiziksel zarar hariç nefret söyleminin sınırlandırılmasına karşı çıkmakta ve cemaatçiler liberallerin zarar anlayışlarının çok dar kapsamlı olduğunu düşünmekte, gruba yönelik hakaretin fiziksel zarar kadar gerçek ve yıkıcı bir zarara neden olabileceğini düşünmektedir (Sandel, 1982/2014:14). Nitekim çokkültürlü toplumların olduğu bir dünya düzeninde görüldüğü üzere ifade özgürlüğünün sınırını da sorgulamak gerekir. Yani A kişinin temel bir insan hakkı olarak ifade özgürlüğü vardır ama bu ifade özgürlüğü hicvetmeyi içinde barındırır da iftira ya da alçaltıcı olduğu takdirde B kişinin de A kişinin söylemlerine katlanma zorunluluğu olmadığı da bilinmelidir. Belki de Parekh'in dediği gibi:

Konuşma özgürlüğü tek önemli değer değildir ve insanları gereksiz yere kırmaktan kaçınmak, toplumsal uyum, insancıl bir kültür, zayıfların korunması, kamu alanında doğruluk, bireylerle grupların özsaygısı ve itibarı gibi diğer değerlerle arasında denge sağlanması gerekir. Bunları uzlaştırmanın "gerçek" bir yolu yoktur; her şey bir toplumun tarihine, geleneklerine, politik koşullarına, vs. bağlıdır (Parekh, 2000/2002:406).

Kısacası çokkültürlü toplumlarda uzlaşımı yaratabilmek sanıldığı kadar kolay olmayabilir. Toplum her ne kadar çokkültürlü olsa da istikrarın ve düzenin yaratılması adına temel ilkeler üzerinde anlaşma sağlanması gerekir. Bir arada yaşamının yolunu bulmak için üzerinde anlaşmamız gereken bu ilkeler mutlak ve evrensel oldukları takdirde kültürler ve farklı kimlikler gözden kaçırılmakta, kültüre duyarlı oldukları zaman ise -her ne kadar insan hakları reddedilmese de- uyumun, istikrarın yaratılabilmesinde güçlükler doğabilmektedir. Aslında insan haklarına azınlık hakları eklenmesine yönelik çözüm önerileri ilgili kültürel grubun büyük toplumla bütünleşmesini sağlamak adına iyi niyet göstergesi olduğundan itiraz edilebilecek bir yana sahip değildir. Fakat, hak talepleri özerklik ve bağımsızlık adına olduğunda bu durum kaygılara sebep olabilmekte ve bütünleşmenin önünde bir engel olarak görülmektedir. Belki de Kymlicka'nın dediği gibi ayrılmayı düşünmekten yana daha istekli olmalıyız (Kymlicka, 1995/1998:281). Yani ayrılma taleplerinin her zaman bir felaketle sonuçlanacağını düşünmek hatalı bir uslaamlama süreci olabilir. Bu bağlamda, Kymlicka, özyönetim taleplerini tanımanın bir yolu olarak federalizmi gösterir. Ona göre federalizm, ulusal azınlıklar sorununun çözümüne uygun ortak bir stratejidir (Kymlicka, 1995/1998:63). Fakat

Habermas gibi çokkültürlülüğü reddetmeyen bir düşünür için federalizme sürekli olarak sihirli bir değnekmiş gibi bakmak da doğru değildir. Çünkü Habermas’a göre “federalleşme ancak farklı etnik grupların ve kültürel dünyaların az ya da çok ayrı coğrafik alanlarda yaşadığı durumlarda mümkün bir çözüm yoludur. ABD gibi çokkültürlü toplumlarda durum böyle değildir. Almanya gibi, kapsamlı göç dalgalarının baskısı altında etnik yapının değişmekte olduğu ülkelerde de böyle olmayacaktır” (Habermas, 1992/1996:129). Habermas, çokkültürlülüğe karşı olmamakla birlikte ayrı haklar vermeyi daha doğrusu rakip bir ilkeye gerek olmadığı fikrindedir. Ona göre olması gereken şudur: “Bu tür çokkültürlü toplumlarda, bir liberal kültür geçmişi zemininde ve gönüllü birliktelikler temelinde, öz-tanıma yönelmiş tartışmalara izin veren ve bunları destekleyen açık iletişim yapılarına sahip, iyi işleyen bir kamu alanı geliştirebilirse, o zaman eşit bireysel hakların gerçekleştirilmesi demokratik süreci de farklı etnik gruplara ve onların kültürel yaşam biçimlerine eşit haklarla birlikte yaşama şansını vermeye kadar genişleyecektir” (Habermas, 1992/1996:129).

Sonuç olarak çokkültürlü toplumlarda politik yapıyı belirleyebilmek ve herkesin taleplerine cevap verebilmek, asimile edici olmadan kapsayıcı olabilmek, ortak yurttaşlık ile farklılaşmış yurttaşlığı harmanlayabilmek, çoğunluk ile azınlığı karşı karşıya getirmeden çözümler üretebilmek ve belki de azınlığı çoğunluğa yem etmeden hakkın iyiye önceliğini yaratabilmek zor bir süreçtir. Fakat çokkültürlü toplumları idare etmek zor olsa da, bu toplumların politik bir kabaşa dönüşmeleri şart değildir (Parekh, 2000/2002:437).

Çokkültürlülüğün dayanak noktalarının ve gelişiminin anlatıldığı bu bölümde liberalizm, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizmin argümanlarından yola çıkarak tezin temel problemi olan hakların kullanım ve sınırı sorunu ele alınmış ve tartışılmıştır. İnsanın varlığını en iyi şekilde nasıl sürdürebileceğine dair kaygıları neticesinde farklı teoriler üretilmiştir. Liberalizm de liberal çokkültürlülük de komüniteryanizm de kendi iyi yaşam anlayışlarını ortaya koyarak taraflı bir karaktere sahip olduklarını göstermişlerdir. Her biri toplum ve siyaset felsefesinin olmazsa olmaz yapı taşlarından biri olan insan doğası konusunda farklı bakış açıları ileri sürmüşlerdir. Her birinin nasıl bir insan doğası kavramından yola çıktıklarına bakmak aynı zamanda onların bireye, haklara, kültüre nasıl baktıklarını gösterebilmek adına iyi bir temel sağlamaktadır. Liberalizmin evrensel insan doğası anlayışı, diğer insanlarla paylaştığımız ortak yönlerimizi ön plana çıkarsa da onu kültür, kimlik, aidiyet gibi kavramlardan uzaklaştırmakta özellikle politik açıdan renk körü bir tavra yaklaştırmaktadır. Kültürden etkilenmediğini düşündüğü böylesi bir insan doğası anlayışı bu ideolojiyi monist bir karaktere büründürmekte hatta asimilasyoncu bir eğilime sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde liberal çokkültürlülük teorisi de bağımsızlığı temel liberal ilke olarak görmekte bu da onun her ne kadar azınlık haklarından söz etse de liberal bir eğilim sergilediği gerçeğini değiştirmemektedir. İçinde liberalizme dair ilke ve kabuller barındıran teoriler her ne kadar insan yaşamı için

vazgeçilemez bir unsur olan seçim özgürlüğünü barındırıyor olsalar da kültürün insan yaşamı ve bir kimlik oluşturmak için ne kadar önemli olduğunu görmekten uzaktırlar. Bu da liberal teorileri çokkültürlü dünyanın gerçekliğinden uzaklaştırmakta ve hoşgörünün daima bir sınırı olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Komüniteryanizm ise liberalizmden farklı olarak insanı kültürel bir varlık olarak ele almakta, liberal çokkültürlülükten farklı olarak da insanın kültür ve toplum tarafından şekillendirildiğini düşünmektedir. Başka bir deyişle, komüniteryanizm, liberalizm ve liberal çokkültürlülükten daha realist bir insan doğasına vurgu yapmaktadır. Komüniteryanizmin de kendi içinde sorunlu olan yanları vardır. Genellikle muhafazakar olduğu, bu kadar kültür vurgusunun milliyetçiliğe kayabileceği ya da insanları kendi kültürleri içine kapatabileceği hatta dışarıdan içeriye girişlerde daha katı ve sınırları olan bir toplum yaratabileceği söylenebilir. Fakat, bu bölümde yapılan karşılaştırmalar da göz önüne alındığında insan doğası konusunda, haklara ve kültüre bakışta komüniteryanizm, kendi içinde problematik yanlara sahip olsa da daha tercih edilebilir bir karaktere sahiptir. En azından ortaya koymuş olduğu insan doğası tasviri yaşanan somut gerçekliğe daha yakındır. Fakat, komüniteryanizmin daha tercih edilebilir yapıya sahip olduğunu söylemek bir çözüm önerisi değildir sadece bu teorinin insan gerçekliğine daha yakın olan tarafını yani kendi içinde doğru olan parçasını ön plana çıkarmaktan başka bir anlama sahip değildir. Önemli olan komüniteryanizmin kendi içinde problemleri olan yanlarının nasıl törpüleneceği ya da nasıl giderilebileceğidir. Tezin temel problem alanı olan hakların kullanımı ve sınırı, adil ve istikrarlı bir yaşamın nasıl yaratılacağı ve sürdürüleceği sorununa çözüm önerisi getirebilmektir. Bu bakımından öncelikle bireylerin belirli bir ailede, toplumda ve kültürde doğduğu ve daha yetiştirilişimiz sırasında bir yığın fikir, inanç ve önyargıya sahip oluşumuz gerçeğini düşünecek olursak komüniteryanizmin insan doğası konusunda yapmış olduğu betimlemeyi üzerinde yükseleceğimiz bir temel olarak almak gerekecektir. Çünkü attığımız her adımda ve yaptığımız her eylemde bir toplum ve kültür arka planı vardır. Bu kadar kültür vurgusunun ve onun tarafından biçimlendirildiğimizin söylenmesi liberalizmin en temel değeri olan seçim özgürlüğünü yok edebileceği ve insanı kültürü içine kapatmak anlamına gelebileceği söylenebilir. Fakat, bizler zaten hayatımızın belirli bir dönemine kadar böylesi bir özgürlüğe sahip olmak bir yana tarihsel ve toplumsal belirlenimlerle oluşturulmuş bir hayata doğuyoruz ve bunu sürdürüyoruz. Üstelik daha ileri dönemlerimizde yapmış olduğumuz seçimlerde yine toplum ve kültürün etkisiyle sunulmuş olan inançlarla ve fikirlerle hareket ediyoruz ve bunlar neyi, nasıl, neden seçtiğimizin temelini oluşturmakta son derece etkili oluyorlar. Ayrıca komüniteryanizmin bu niteliklerinden dolayı muhafazakar bir eğilime sahip olduğu söylenebilir ancak liberalizm ve liberal çokkültürlülük de kendi iyi yaşam görüşlerini benimsediklerinde ve liberal ilkeleri ve değerleri modernlikle özdeşleştirdiklerinde, bu ilkelere göre yönetilmeyen grupları ve toplumları vahşilikle ilişkilendirdiklerinde en az komüniteryanizm kadar muhafazakar oldukları da unutulmamalıdır.

Peki, komüniteryanizme yöneltlen ve haklılık payı da olan bu eleştiriler daha doğrusu, komüniteryanizmin doğurabileceği sorunlar nasıl giderilecektir? Bu soruya verilebilecek cevap aynı zamanda tezin temel problemi için bir çözüm önerisi de oluşturabilecektir. Bu bakımdan ilkin çokkültürlü bir bakış açısı geliştirebilmek adına çokkültürlülüğü destekleyen eğitimler verilmelidir. Bu eğitim, komüniteryan bir insan doğası çerçevesinden yola çıkılarak yapılmalı ancak bireyleri kültürleri içine hapsedme, milliyetçilikleri tetikleme ve ayrılma taleplerinde yükseliş gibi doğabilecek sıkıntılar açısından rastlantısallığın önemine vurgu yapılmalıdır. Her toplumun heterojen bir yapıda olması ve özellikle küreselleşen dünyada kimliğin müphem bir hâl alması kimliğin, sabit ya da değişmez olmadığını göstermektedir. Değişimin, melezliğin, müphemliğin olduğu dünya çokkültürlü bir bakış açısı yaratabilmek ve komüniteryanizmin doğurabileceği sorunları aşmak için kullanılabilir ve bu tür kavramları ön plana çıkaran eğitimler verilebilir. Pek çok şeyin rastlantısallık sonucu oluştuğu ve dünyanın sürekli olarak değiştiği yönünde verilecek bir eğitim ile insanlar ne kimliklerine ve kültürlerine sıkı sıkıya sarılmak ne de onlardan vazgeçebilmek adına bir sebep bulamayacaklardır. Böylece komüniteryanizmin milliyetçiliğe kayabileceğine dair kaygılar böylesi bir eğitim ile giderilebilir hatta özerklik ve bağımsızlık taleplerinde bir azalış gözlemlenebilir. Üstelik rastlantısallığın ve müphemliğin olduğu bir dünyada karşıtlıklar üzerinden düşünmenin ve kavram ikilikleri yaratarak birini diğerinin karşısında yüceltmenin de gerekçelendirilebilecek hiçbir yana sahip olmadığı sonucuna da ulaşılabilecektir. Yani artık sabitlik ya da merkez arama çabalarının temelsiz olduğu da ortaya çıkacak ve her zaman karşıtlıkların ya da ötekiliklerin birbirini gerektirdiği görülecektir. Değişimin, rastlantısallığın ve müphemliğin olduğu bir dünya ve toplum yapısında seçim özgürlüğünün ya da diğer tüm liberal değerlerin ve ilkelerin vazgeçilmezliği ve mutlaklığı anlamını yitirecek bunlar sadece ahlaki iddialar olarak varlıklarını devam ettireceklerdir. Kısacası seçim özgürlüğü başta olmak üzere tüm liberal ilkeler ve değerler yerine komüniteryan bir insan doğasından hareket edilip rastlantısallık, müphemlik, heterojenlik, değişim gibi kavramlar ön plana çıkarılmalıdır. Bu anlamda, üçüncü bölümde liberalizmin neden ve nasıl bir telos olarak görüldüğü ve gösterilmeye çalışıldığına değinilecek, başka bir deyişle, küreselleşmenin etkilerinden söz edilecek ve gerçekten heterojenliğin ve müphemliğin olduğu bu dünyada liberalizm ile birlikte tarihin sonunun gelip gelmediği irdelenecektir. Kozmopolitanizmin bir mit olduğu birinci bölümde ortaya çıkarılsa da bu son bölümde insanların dünya vatandaşlığı idesini tahayyül edebilmekte güçlük çecekleri çünkü zihinlerimizin bölerek, ayırarak, sınırlar çekerek kısacası biz'e karşı bir onlar yaratarak düşünme eğilimine sahip olduğundan söz edilecektir. Ayrıca karşıtlıklar üzerinden düşünme mantığının ve liberalizmin kendisini bir arkhe ya da bir telos olarak sunmasının gerekçelendirilemez olduğuna değinilecek ve ahlaki anlamda ötekinin bize ne anlam ifade ettiği ya da etmesi gerektiği irdelenecektir.

4. KOZMOPOLİTANİZM VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Çokkültürlülüğün anlamının ve gelişiminin, haklara, kültüre, insan doğasına bakışının anlatılmaya çalışıldığı bir önceki bölümde çokkültürlülük; liberalizm, liberal çokkültürlülük ve komüniteryanizm üçgeni içerisinde irdelenmiştir. Her birinin hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle olan gerilimlerine ya da çıkmazlarına yer vererek bir toplum düzeni içerisinde uzlaşımın ve istikrarın olanağı tartışılmıştır. Bir arada yaşayabilme sorununa liberalizmin, liberal çokkültürlülüğün ve komüniteryanizmin getirdiği çözüm önerileri ortaya konmuş her birinin zayıf ve güçleri yanları betimlenmeye çalışılmıştır. Bir arada adil ve istikrarlı bir toplumun yaratılabilme olanağı üzerine öne sürülen görüşlerin özünde, evrensellik-yerellik çatışması olarak ifade edebileceğimiz bir sorunun bulunduğu dikkat çekilmeye çalışılmış ve komüniteryanizmin insan doğası üzerine yapmış olduğu betimlemenin, yaşanan gerçekliğe daha yakın olmasından dolayı tercih edilebilir karakterde olduğuna değinilmiştir. Ancak komüniteryanizmin de doğurabileceği tehlikelere karşı ve çokkültürlü bir bakış açısı yaratabilmek adına düşünce ufkunu değiştirebilecek türden eğitimler verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu bölümde ise yine evrensellik-yerellik çatışması çerçevesinde bu çatışmanın iki uç kutbunda yer alan liberalizm ve komüniteryanizm arasındaki gerileme, küreselleşmenin etkileri de eklenerek bir tartışma yaratılacak ve sorun bir de bu şekilde ele alınacaktır. Küreselleşmenin, özellikle liberalizm ve milliyetçilik üzerindeki etkileri gösterilecek ve ortaya çıkan sonucun kozmopolitanizmi garantileyip garantilemediğine bakılacaktır. Küreselleşmenin etkileri yine ahlaki, politik ve kültürel açılardan ele alınacak ve liberalizmle birlikte tarihin sonunun gelip gelmediği irdelenecektir. Liberalizmin küresel güçlerin etkisiyle hızla gelişmesi ve kendini bir ideal olarak sunmasının karşıtlıklar üzerinde düşünme mantığını ürettiğine değinilecek ve böylesi bir düşünme sürecinin karşısına Derrida'nın yaklaşımı bir antitez olarak sunulacaktır. İkinci alt başlık olan "Ötekini Anlamak" adlı bölümde ise ben-öteki ilişkisinin liberalizm ve komüniteryan düşüncede nasıl ele alındığına bakılacak ve her birinin ben'e ve ötekine bakışının kendi ahlaki, politik, kültürel bakış açılarına nasıl yansıdığı gösterilecektir. Liberalizmin tekil kimlik, komüniteryanizmin ise farklı kimlik vurgusunun, ben-öteki ilişkisinde kurulması ya da görülmesi gereken etkileşimselliği engellediğine değinilecektir. Özellikle liberalizmin ya da tüm modern dönemin, ötekinden anladığı şeyin ne olduğu ortaya konacak ve bu durum özellikle Nietzsche'nin düşüncelerinden hareketle eleştirilecektir. Liberalizm ve komüniteryanizmin yanına perspektifçilik eklenerek ben-öteki ilişkisi ele alınacak, öteki'ni anlamının olanağı irdelenecektir. Her birinin kendi içinde olumlu ve olumsuz yanları gösterilerek ele alınacak bu bölümde ben'den öteki'ne açılmanın, onu anlamının ve anlamadan bağımsız olarak düşünülemez olan yorumlamanın ve etkileşimselliğin önemine değinilerek saf kültür nosyonu reddedilecektir.

4.1. Küresel Çağ'ın Etkileri

Liberalizm, Antik Çağ'a kadar geriye götürülebilecek köklere sahip olmakla birlikte özellikle İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte modern dönemde doruk noktasına çıkan ve kapsamlı bir öğreti haline gelen bir ideolojidir. Her bireyin kendine has ve farklı olmasının kabulünün yanı sıra her bireyin türdeşleriyle de aynı statüye sahip olduğunu iddia eden, küresel adalet anlayışını hedefleyen ve ahlaki anlamda da tekil bir ahlaki cemaat fikrine tutunan liberalizmin, ortaya çıktığı dönem itibarıyla ilerici bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Çünkü liberalizm, feodal dönemden çıkıp gelmiş, verilmiş statülere sahip olan ve toplumda sınıflar arası hareket alanı ya da özgürlüğüne sahip olamayan bir insan için son derece yüksek fırsatlar sunan bir ideoloji olmuştur. Liberalizm, kendi kaderini kendisi tayin edebilen yani seçme özgürlüğüne sahip olan birey anlayışından ilerleyerek toplum içinde de yükselişi ve alçalışı kendisine bırakılan bir birey profili inşa etmiştir. Bu anlamda da liberaller genellikle seçme özgürlüğünü hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak görmüşlerdir ve özgürlük konusunda da klasik liberaller negatif bir özgürlüğü benimsemişlerdir. Negatif özgürlük kapsamında devletin birey karşısındaki konumunu ve sınırını belirleyen yine bireyin kendisi olmuştur. Devletin bireyler tarafından sınırlandırılabilmesi, bireylerin statülerini kazanarak elde edebilmesi, seçme özgürlüğü ve tüm bunların yanında insan hakları öğretisi liberalizm ile birlikte gelişme göstermiştir. Ayrıca liberalizmin çeşitliliği kabule istekli olan karakteriyle birlikte hoşgörü de hemen hemen birçok liberal tarafından savunulmuştur. Kısacası liberalizm, insanların eşit ve özgür varlıklar olduğu kabulünden yola çıkarak insan hakları öğretisine tutunmuş ve küresel bir adalet fikrine aynı zamanda da ahlaki bir topluluk oluşturduğumuza vurgu yapmıştır. Fakat zaman içinde liberalizme rakip ya da alternatif teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlardan biri çokkültürlülük özellikle de komüniteryanizmdir. Çokkültürlülüğün radikal bir modeli olarak nitelendirebileceğimiz komüniteryanizm ile birlikte liberalizmin tüm bu ortaya koyduğumuz pozitif ya da pozitif olarak görülen değerleri ve kabulleri sarsıntıya uğramıştır. Modern hümanizm ile birlikte gelişen ve liberalizmin de özünü oluşturan hatta kendisinden hiç şüphe duyulmayan pek çok değer şüpheye açılmıştır. İnsan hakları, özgürlük, merhamet aynı zamanda Aydınlanma ile birlikte gelişen akıl, hakikat, ahlakta bir üst noktanın bulunması gibi inançlar modern sonrası dönemde sorgulanır hale gelmiştir. Açıkçası liberalizmin insan doğasına, kültüre ve kimliğe bakışının eleştirilmesi ve sorgulanmasında tarihsel değişimler ve dönüşümler de etkili olmuştur. Bu anlamda liberalizm ve komüniteryanizm farklı kavramsal örüntülere sahip olmakla birlikte dünyayı ve insanı anlama, açıklama ve yorumlamada farklı dayanak noktalarından hareket etmişlerdir. O halde, liberalizm ve komüniteryanizmin insan doğasına, kültüre ve kimliğe bakışlarında bir farklılık söz konusudur ve bunlar arasında bir eş-ölçülemezlik durumu vardır ve kavramsal örüntüleri

birbirine indirgenemezdir. Bu durumda da insan, gerçekten topluma hiçbir borcu olmayan sadece kendi çıkarı peşinde koşan bir birey midir yoksa topluma ilişik bir varlık ve onun tarafından biçimlendirilen, toplumdan koparıldığında anlamını yitirecek olan bir varlık mıdır? Kültür, barbarlıktan sıyrılmak ve doğamızdan uzaklaşmak mıdır yani kültür insanın ilerlemesi midir yoksa kültür ve kimlik mutluluğumuzun ayrılmaz bir parçası ve bizi biz yapan bir değer midir? İnsanlar soyut bireyler midir yoksa güvenlik ihtiyacına sahip olmak isteyen ve kendisine herhangi bir biz arayan varlıklar mıdır? İnsanlar akıl sahibi olmalarından kaynaklanan ve insan haklarıyla yetinmek zorunda olan varlıklar mıdır yoksa kültürel varlıklar olmaları anlamında farklı haklara ihtiyacı olan varlıklar mıdır? türünden soru ve sorunların cevaplarını bulmak da zorlaşmaktadır. Çünkü daha öncede belirtildiği üzere liberalizm de komüniteryanizm de kendi epistemolojik ve ontolojik dayanaklarından hareket etmektedirler. Fakat komüniteryanizm ile birlikte liberal değerler sorgulanır hale gelmiş ve liberalizmin insan doğasına, kültüre, kimliğe bakışının yaşanan somut gerçekliklerden uzak olduğu görülmeye başlanmıştır. Genel itibariyle çokkültürlülük ile birlikte insanların kültürel varlıklar olduğu ve farklı kimliklere sahip olan bireyler ve gruplar olmalarıyla birlikte kültürel haklara da sahip olmaları gerektiği savunulmuştur. Ancak bu liberalizmin karakterine aykırı olması bakımından pek çok liberal tarafından ayrımcılık yaratabileceği nedeniyle eleştirilmiş hatta reddedilmiştir. Çünkü liberalizm, insanları toplumun ve kültürün üyeleri olarak görmek yerine insanlık ailesinin üyeleri olarak görmeyi tercih eden bir ideolojidir. Bu nedenle de komüniteryanizm, liberalizmi kültürel emperyalizm biçimi olarak resmetmiştir. Kısacası komüniteryanizm, liberalizmde olduğu gibi toplumdan koparılan soyut bireyden değil tam tersine topluma ilişik bir varlık olan bireyden söz eder. Topluma ilişik olan ve kültürün de inşa etmiş olduğu bu birey haliyle toplumun somutlaşmış biçimi haline gelir ve kültürü ve kimliği de bu bireyin hayatına anlam katan değerleri oluşturur. Bu durumda da insanın hayatına anlam katan değerlere göre yaşaması gerektiğinden komüniteryanizm de liberal çizgiden farklı olarak kültürel hakları savunmaktadır.

Liberalizm ve özellikle komüniteryanizm arasındaki bu gerilim özünde evrensellik ve yerellik çatışmasıdır. Liberalizm, kültüre, aidiyete ve farklı kimliklere yer vermemesi ile birlikte insanın sadece insan olmasından kaynaklı olarak eşit ve özgür olduğunu merkeze yerleştirmiş ve bu da liberalizmin ahlaki, kültürel ve politik anlamda evrensel ideale tutunmasını beraberinde getirmiştir. Liberalizmden farklı olarak komüniteryanizm, insanı kültürel bir varlık olarak ele almış, liberalizmin yarattığı atomik ve izole birey anlayışını reddederek insana kültür ve toplum çerçevesinde bir anlam katmıştır. Yani komüniteryanizmde insan, liberalizmde olduğu gibi topluma bir borcu olmayan, kendi çıkarı peşinde koşan bir varlık olarak konumlandırılmamıştır. Nitekim komüniteryanizmin aidiyete, kimliğe ve tüm bunları doğuran topluma ve kültüre saygısı olduğundan evrenselden ziyade yerele, daha küçük olana eğilimlidir.

Aslında liberalizm de komüniteryanizm de daha öncede belirtildiği gibi insan hayatı için vazgeçilmez olan unsurlara değinmişlerdir. Liberalizm, seçim özgürlüğünü ön plana çıkararak insanın sıkıcı ve boğucu bir hayata mahkum olmasını reddetmekte, komüniteyanizm ise özgür ama yalnız ve toplumdan soyutlanmış olan insanı bir çemberin içine yerleştirerek ona güvenlik hissinin yaratmış olduğu rahatlığı sunmaktadır. İlki, ayrılıklarımızdan ziyade aynılığımıza odaklanarak akıl sahibi varlıklar oluşumuz temelinde bizlere yerel aidiyetlerden ziyade insanlık gibi daha geniş çaplı bir ideale tutunmamıza işaret etmekte, ikincisi ise insanı kültürel varlıklar çerçevesinde ele alıp sadakate ve topluma saygı duymaya yani insanı daha çok yerellikle ilişkilendirmeye eğilimlidir. Peki, evrensel ve yerel çatışması ya da başka bir deyişle, kozmopolitanizm ile milliyetçilik arasındaki gerilim nasıl sonuçlanmıştır ya da bir sonuca ulaşabilmiş midir? Fukuyama gibi tarihin sonu teorisyenlerine göre komünizmin çöküşüyle birlikte liberal demokrasi zaferini ilan etmiştir. Yani insanlar ideolojik anlamda evrimlerini tamamlamışlardır ve liberalizm bu savaştan galip gelen taraftır. Fukuyama, tarihin sonu ile fikirler tarihinin ve temel ideolojik tartışmanın sona erdiğini anlatmak istemiştir (Heywood, 1992/2016:382). Aslında evrensellik ve yerellik arasındaki çatışmanın sonucunu ya da nereye ulaştığını gösterebilmek aynı zamanda küreselleşmenin liberalizmin yükselişini nasıl desteklediğini göstermekle de alakalıdır. Bu anlamda tarihin sonu teorisyenlerinin liberalizmin galibiyetini kutlamalarının pek çok sebebi vardır. Özellikle liberalizmin serbest piyasa ekonomisi ve “bırakınız yapsınlar-bırakınız geçsinler” tarzı iktisadi anlayışı kapitalizmi körüklemiş aynı zamanda ülkeleri de birbirine bağımlı hale getirmiştir. Yani neo-liberalizm, küreselleşmeyi doğuran en önemli sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece özerk bir ekonomiye sahip ulus-devletler olmadığı gibi yerküre malların, bilginin rahat dolaşımı ile birlikte tektipleşen bir karaktere bürünmektedir. Küreselleşmenin diğer bir boyutu ise liberal demokrasilerin yaygınlık kazanmasıdır: “2000’e gelindiğinde, dünyanın sayısı devamlı artan bölgelerinde yükselen demokratik hareketlerle birlikte, dünya üzerindeki devletlerin yaklaşık üçte ikisinde dikkat çekici liberal demokratik özellikler görülmekteydi” (Heywood, 1992/2016:84). Tüm bunların yanı sıra küreselleşmenin milliyetçilik üzerindeki etkisini de göstermek gerekir. Küreselleşme ile birlikte ilkin ulus-devletlerin küçülüp zayıfladığı, melez kimliklerin ortaya çıktığı hatta kimlik kavramının müphemleştiği, farklılaşmış yurttaşlık kavramının doğduğu görülmektedir. Peki, küreselleşmenin etkisi ile olup bitenler kozmopolitanizmi garanti eder mi ya da başka bir deyişle liberalizm gerçekten bir zafer elde etmiş midir? Bu sorunun cevaplanabilmesi kozmopolitanizmin neyi ifade ettiği ve nasıl bir dünya öngördüğünün tekrar hatırlatılması ile ilgilidir.

Kozmopolites terimi, kozmos(evren) ve polites(vatandaş) kelimelerinden oluşur (Benhabib, 2011/2017:23). Dünya vatandaşlığı idesi, esas anlamını insanın akıl sahibi varlık olması ve bu nedenle de eşit ve özgür varlıklar olmasında bulur. Bunun ise tarihsel kökeni

Stoaacılar'a kadar geri götürülebilir. Stoacıların insanı akıl(logos) sahibi varlıklar olarak konumlandırması ve bu sebeple hukukun da insanlar için ortak olması gerektiğine yaptıkları vurgu modern dönemde Kant ile birlikte tekrardan canlanır ve ziyaret hakkı bir kozmopolit hak olarak nitelendirilir. Bu anlamda Kant'ın yapmış olduğu en büyük katkı sadece ulus-içi değil uluslar arası bir hukuk anlayışını ortaya çıkarmış olmasıdır. Kant'ın yapmış olduğu bu katkı zaman içinde 1948'de yayınlanan insan hakları bildirgesinin oluşturulmasında da etkili olmuştur. Kozmopolitanizmin ahlaki, kültürel ve politik anlamda ortaya koymuş olduğu tüm savlar özünde liberal değerleri ve kabulleri barındırmaktadır. Ahlaki düzeyde insanların eşitliği ve özgür varlıklar olduğundan yola çıkarak dil, din, etnik köken, sınıf gibi ayrımlar yapmaksızın herkesin bir ötekine karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevleri vardır. Yani insanlar birbirlerine yükümlülük duygusuyla bağlanır. Politik açıdan da kozmopolitanizm, insanların aynı haklara sahip olmaları bakımından küresel bir siyasi yönetimi öngörmektedir. Şu durumda, liberalizmin ya da kozmopolitanizmin köklerinde yatan insan hakları, hoşgörü, küresel adalet fikrinin neden eleştirildiği ya da bunların eleştirilecek bir yana sahip olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Fakat, kozmopolitanizm ya da liberal değerler şüpheyne açıldığında ya da iyice irdelendiğinde bir Batı özünü ima ettiği sonucuna da ulaşılabilir. Zaten genellikle kozmopolitanizm tekil bir dünya yaratmaya çalıştığı, Avrupa-merkezci bir anlayışa sahip olduğu, Batı'ya ait bir figür olduğu yönünde eleştiriler almaktadır. Özellikle de küresel güçlerin liberalizmi desteklemesiyle birlikte kültürel anlamda da bir tektipleşme ya da yer kürenin birbirine benzemeye başladığı iddia edilebilir. Çünkü özellikle göçlerle birlikte ortaya çıkmaya başlayan etnik ve kültürel düzeydeki çeşitliliğin artması insanların kimliklerini de sert ve katı bir tutumdan daha belirsiz bir tutuma doğru çekmiştir. Dünya heterojenleşmiş ve insanlar seç-karıştır modeliyle yeni kimlikler icat etmeye başlamışlardır. Yani küreselleşmeyle birlikte ulus-devletlerin sınırlarının zedelendiği ve sadakatle dalga geçilmeye başlandığı iddia edilmektedir. Fakat küreselleşme ile birlikte her ne kadar dünya özellikle kültürel anlamda tektipleşme özelliği sergilese de bunlar kozmopolitanizmi garanti edecek unsurlar değildir. Yani küreselleşme, yaşamımızı sürdürdüğümüz dünyada etkileri reddedilemeyecek bir gerçekliğe sahiptir ama aynı zamanda farklılıklar adına da bir tehdit olabilmektedir. Bauman'ın belirttiği gibi "insan güneş tutulmasına karşı olamayacağı gibi, 'küreselleşme karşıtı' da olamaz. Meselenin ve hareketin özü gezegenin birleşmesinin nasıl 'önleneceği' değildir; asıl mesele, bugüne kadarki vahşi küreselleşme süreçlerinin nasıl dizginleneceğidir (...)" (Bauman, 2004/2017:107). Çünkü bu küreselleşme süreci doğrudan yerellekle, farklılıklarla çatışmakta ve özellikle de kültürel düzeyde ilgi odakları aynılaşmaktadır. Örneğin "milyonlarca hatta yüz milyonlarca insan aynı film yıldızlarını ve pop yıldızlarını izleyip onlara hayran oluyor; eşzamanlı olarak 'heavy metalden' rap müziğe kayar; İspanyol paça pantolonlardan son moda spor ayakkabılara geçer (...)" (Bauman, 2004/2017:118). Bu türden küreselleşme sürecinde

asında tüm olup biten şey Batılı olmanın ya da Batı kültür ürünlerini kullanıyor ya da tüketiyor olmanın modernlikle ilişkilendirilmesidir. Fakat küreselleşme ile birlikte kültürel anlamda kozmopolit bir hayat sürülse de yine de küreselleşmenin yerelliği öldürdüğü ya da ideolojik anlamda tüm bu yaşananlar milliyetçiliğin ölümü olarak değerlendirilemez. Çünkü Appiah'ın dediği gibi "farklılıklar kayboldukça insanlar sürekli yeni farklılık biçimleri icat ediyorlar; yeni saç stilleri, yeni argo deyimler, zaman zaman yeni dinler bile. Hiç kimse dünyanın köylerinin birbirine benzediğini -ya da giderek benzeyeceğini- söyleyemez" (Appiah, 2006/2017:116).

Küreselleşme süreci görüldüğü üzere her ne kadar kültürel düzeyde insanlar arasında bir tektipleşme ya da birbirine benzeme gibi durumlar yaratsa da yerellikler ya da farklılıklar her zaman buna direnecek güçtedirler: "İnsanlar, dini geleneklerden, yerel bira veya ekmeğe duydukları bağlılığa kadar geniş bir çeşitlilik sergileyen gelenekleri sayesinde yerel durumun karşı koyucu kültürel gücünü sergilerler. Sonuç olarak, kapitalizmin "küreselleştirici" zamanının karşısında diyalektik bir "yerelleştirme" direncinin mevcudiyeti bu noktada teslim edilmelidir" (Tomlinson, 1999/2013:133). Bu durumda küreselleşmenin etkileri reddedilemeyecek bir gerçekliğe sahip olmakla birlikte yerelliğin de her defasında küreselleşmeye bir tepki biçimi olarak ortaya çıkacağı söylenebilir. Nitekim milliyetçiliklerin yükselişe geçmesi bunun bir göstergesidir. Serbest piyasa ekonomisinin, iletişim ağlarının etkisiyle birlikte mesafelerin kısalması farklılıklara daha aşina olan karakterde insanların doğmasını da beraberinde getirmiş ve kültürel küreselleşmeyi doğurmuştur. Peki, kültürel anlamda küreselleşme insanları türdeşliklerini ya da ortaklaşalıklarını geliştirdiyse aynı etki ahlaki düzeyde de gelişebilmiş midir ya da başka bir deyişle, ahlaki düzeyde kozmopolitliğe erişildi mi? Her ne kadar beğenilerde ve uğraşılarda bir tek düzelik sergilense de kültürel düzeydeki etkinin ahlaki düzeyde yaratılabildiğini söylemek son derece zordur. Yani dünya Mcdonaldlaştırılmış olabilir fakat, Appiah'ın da söylediği gibi Coca-Cola içiyor diye bir insanın yüreğinden geçenleri nereden bileceksin (Appiah, 2006/2017: 116). Yani kültürden belki de sadece maddi ürünleri anlamak hatalı bir yaklaşımı doğurabilmektedir. Yerkürenin -her ne kadar farklılıklar yok edilemeyecek olsa da- birbirine benzer hale getirilmesi insanların bir ötekine karşı kaygı duymasını, onu ciddiye almasını, ayrımcılık yapmamasını beraberinde getirmeyecektir. Yani kültürel anlamda bir küreselleşme, ahlaki anlamda insanlardan bir ödev talep etmez ve onlara yükümlülük duygusu da yüklemmez. Kısacası insanların yeme-içme, müzik, kılık-kıyafet gibi konularda benzer hallere gelmesi, ahlaki ve özellikle de politik anlamda kozmopolit bir hayat sürdürdüğümüzü göstermemektedir. Başka bir deyişle, "küresel bilincin, dünyaya açık olmanın, hareketliliğin, melezliğin vs'nin tüm biçimleri kozmopolitanizmi bir olasılık haline getirse de, bunların hiçbirisi kozmopolitanizm garanti edemez" (Tomlinson, 1999/2013:294). Özellikle de politik düzeyde böylesi bir küresel siyasi yönetime ulaşma durumu tam anlamıyla bir mittir. Çünkü politik anlamda kozmopolitanizmi yaratabilmenin önünde pek çok engel vardır ve bunların en

önemlilerinden biri daha önce de değinildiği gibi mülteci ve sığınmacıların durumudur. Onların statülerindeki belirsizlik, tam vatandaş olarak görülememeleri ve tam vatandaş olarak görülenlerden ayrı tutulabilmeleri adına mülteci ve sığınmacı kamplarına hapsedilmeleri politik düzeyde bir kozmopolitliğe erişilemediğinin en bariz örneğidir. Politik anlamda uluslar üstü kuruluşlar aracılığıyla da –BM gibi- kozmopolitanizm oluşturulamaz. “(...) BM, kurum olarak bugüne kadar gelişen haliyle bir hayal kırıklığı olarak görülmelidir: Müdahaleleri kısıtlı ve genellikle etkisizdir; geleceği belirsizdir” (Tomlinson, 1999/2013:285).

Küreselleşmenin yaratmış olduğu etki ve aynı zamanda liberal değerlerin desteklenmesi kozmopolitanizme duyulan şüpheleri artırmaktadır. Özellikle neo-liberalizm, kozmopolitanizmin muğlaklığını artırmakta ve onun emperyalizm biçimi olarak resmedilmesine olanak tanımaktadır: “Kozmopolitanizmin bağrında yer eden bu muğlak miras, pek çok kişiyi, kozmopolitanizmin, günümüzde neoliberal küreselleşme biçiminde arz-ı endam eden dünün emperyalizminin ince bir örtüye bürünmüş bir versiyonundan ibaret olup olmadığını sormaya götürür” (Benhabib, 2011/2017:33). Evrenselci idealin, yerel olana verebileceği zarar kozmopolitanizme yönelik şüpheleri artırmakta ve bu türden bir şüphe evrensel olan ile yerel olanın uzlaştıramaz olduğu sonucunu doğurabilmektedir. Başka bir deyişle, insanlar dünya vatandaşı olmakla bir ülkenin vatandaşı olmak arasındaki ilişkiyi tahayyül edebilmekte zorlanmaktadırlar. Daha doğrusu, devletlerarası rekabetler ve çıkar ilişkileri bir kenara bırakılsa bile yerel nitelikteki bağlılıklar ve insan zihninin ayırarak, sınırlar çekerek düşünmeye eğilimli olması nedeniyle dünya vatandaşı olma fikri öncelikle insanların tahayyül edebilmekte zorlanacakları bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan zihni, insanlık ailesinin ortak üyesi olmanın ne anlama geldiğini, belirli bir politik topluluğun üyesi olma fikrinden daha zor kavramaktadır. Bu da evrensel ile yerel olanın uzlaştıramaz olduğu ve birbirlerinin zıddı kavramsal örüntülere sahip olduğu, dünyayı ve insanı farklı şekillerde inşa ettikleri sonucunu doğurmaktadır. Belki de kozmopolitanizmin önündeki engellerin bilincinde olan ama kozmopolitanizme inancını koruyan Benhabib’in belirttiği gibi “kozmpolitizm yerel farkların ortadan kaldırılması ya da etrafımızdakilerle aramızdaki bağların koparılması anlamına gelmez; ahlaki sempatimizin ufkunu iyice genişleterek artan sayıda insanı “somut ötekiler” olarak görmemiz anlamına gelir (...)” (Benhabib, 2011/2017:203). Fakat yine de evrensel ile yerel olanı bu şekilde ele alabilmek genişletilmiş bir düşünce ufkunun yaratılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu noktada böylesi bir düşünce ufkunu yaratabilmek için yapıbozumun babası olarak nitelendirilen Derrida’ya kulak vermek gerekir.

Batı metafiziğini ve Batı felsefesinin temelinde yer alan kavramsal hiyerarşiler üzerinden düşünme mantığını eleştiren Derrida, yapısökümcüdür. Derrida, geleneksel Batı felsefesinin özünde yer alan siyah-beyaz, söz-yazı, kadın-erkek gibi karşıtlıklar üzerinden düşünmeyi ve birini diğerinden daha öncel kılmayı gerekçelendirebilecek hiçbir ölçütün

bulunmadığına inanır ve böylesi bir düşünme mantığını eleştirir. Derrida, ertelenmiş bir anlam olarak şeylerin içinde bulunan “öteki”yi bulup ortaya çıkarmaya çalışır. Yapısöküm de bu farazi öteki’nin ortaya çıkarıldığı eleştirel bir yöntemdir (Fay, 1996/2012:173). Örneğin beyazların çoğunlukta olduğu bir toplum düşünelim. Bu toplumda kendileri gibi olmayan siyahlar dışlanmakta, ayrımcılığa uğramakta ve tüm olumsuz nitelikler onlara yüklenmektedir. Sonuç itibarıyla beyazların kendi anlam sistemlerinden dışladıkları siyahlar artık ötekidir. İşte, Derrida bu noktada kimliklerin ötekiyle olan farklılıklarla oluşturulduğunu, durum böyle olunca da beyazların kendi kimliklerini ve anlam sistemlerini oluşturmak için siyahlara muhtaç olduklarını anlatmaya çalışır. Yani beyazlar, siyahları kendilerinin antitezi olarak görürler ama kendilerini tanımlamak için siyahları kendi öz anlayışlarına farkında olmadan dahil etmektedirler. Çünkü beyaz olmak siyah olmamayı içerir ya da siyahlarda var olan niteliklere sahip olmamayı içermektedir. Karşıtlıkların birbirini gerektirdiğini göstermeye çalışan ve aralarında kurulan hiyerarşinin anlamsız olduğuna değinen Derrida için Avrupalı olmak, erkek olmak, beyaz olmak ayrıcalıklı, daha değerli olmak ya da “baş” olmak değildir. Bu nedenle Derrida, bu konuda başka bir tavır icat etmek gerektiğini düşünür. Özellikle Avrupa’nın kendisini “baş” olarak görmesini ve kendi imgesini en ileri nokta olarak sunmasını eleştiren ama Avrupa fikrinin bekçileri olmak gerektiğini de düşünen Derrida’ya göre öteki hedefe doğru yol almak gerekir:

Şöyle diyor buyruk: Bir Avrupa fikrinin, bir Avrupa farkının bekçileri olmanız gerek, *ancak* kendine has kimliği üzerine kapanmamaya ve kendi olmayana doğru, öteki hedefe veya ötekinin hedefine, hatta –ve bu belki bambaşka bir şey- bu modern geleneğin ötesinde, bir başka sınır yapısı, bir başka yaka olacak, hedeften başka’ya/baştan başka’ya doğru örnek bir şekilde ilerlemeye dayanan bir Avrupa’nın bekçileri haline gelmeniz gerek (Derrida, 1991/2011:32).

Görüldüğü üzere Derrida’nın başka bir tavır icat etmek gerektiğinden kastettiği durum, özünde ikili karşıtlıklar üzerinden düşünmeyi sonlandırmaktır. Derrida, bu konuda Avrupa’nın kendisini varılması gereken ya da örnek alınması gereken bir ideal, ulaşılması gereken bir amaç olarak sunmasını reddeder ama Avrupalı olma fikrini de reddetmeden ya da dışarıda bırakmadan bir çözüm bulma arayışına girmektedir. Başka bir deyişle, tikellik ile evrensellik arasında bir karşıtlık görmeyen Derrida için ne kadar paradoksal görünürse görünsün milliyetçilik ile kozmopolitanizm daima iyi geçinirler (Derrida, 1991/2011:49). Bu noktada Derrida ve onun eleştirel bir yöntem olarak kullandığı yapısöküm böylesi karşıtlıklar ve kavramsal hiyerarşiler üzerinden düşünmenin anlamsızlığını ortaya koymak ve karşıtlıkların da birbirini gerektirdiğini gösterebilmek açısından evrensellik ve yerellik çatışmasına bakışta farklı bir perspektif sunmaktadır. O halde, belki de düşünme ya da varoluş mantığını değiştirerek evrenselin yereli dışlayamayacağını ve bunların zorunlu olarak birbirlerini yok etmek durumunda olmayacağını düşünmek gerekir. Fakat, böyle bir düşünce ufkuna sahip olursa da

galiba böylesi bir düşünme mantığı özellikle politik düzeyde bir kozmopolitanizmi garantilemeyecektir. Belki insanların ahlaki düzeyde birbirleri ile olan ilişkileri böylesi bir düşünme mantığı ile başka bir boyuta ulaşabilir. Bu durumda da galiba en fazla yaratılabilir olan durum şu olacaktır: Kozmopolis ihtimali olmadan kozmopolitan olmak (Tomlinson, 1999/2013:286).

4.2. Ötekini Anlamak

Liberalizm ve çokkültürlülük özellikle de komüniteryan düşünce insanı ve dünyayı farklı şekillerde ele almakta ve teorilerini farklı temeller üzerinden geliştirmektedirler. Fakat her ikisi de insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve türdeşleriyle bir arada yaşama zorunluluğunu reddetmediğinden temel sorun, bir arada yaşayabilme sorunu ya da adil bir yaşamın nasıl yaratılabileceği sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabi ki liberalizm de komüniteryanizm de toplumsal varlık olan insanın diğer insanlarla bir arada yaşamasına ilişkin farklı çözüm önerileri üretmektedir. Çözüm önerilerinin ya da teorilerinin birbirinden farklılaşmasının özünde insana dair bakışlarındaki farklılıklar ve tarihsel dönüşümlerin etkisi büyüktür. Örneğin liberalizm için birey, eşit ve özgür aynı zamanda topluma hiçbir borcu olmayan birey olarak karşımıza çıkarken aynı birey, komüniteryan düşüncede topluma ilişik bir varlık hatta toplumun somutlaşmış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanı ve doğasını bambaşka şekillerde ele alan bu iki farklı teorinin ahlaki, kültürel ve politik açıdan ortaya çıkardıkları sonuçlar da farklılaşmaktadır.

Toplumsal varlık olan insanın ya da ben'in, diğer ben'ler ile kurduğu ya da kuracağı ilişki tüm toplum sözleşmecisi düşünürlerin de temele yerleştirdikleri bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında insanların türdeşleriyle ortak bir yaşamı paylaşabilme sorunu iki boyutlu bir sorundur. İlk olarak, insanların türdeşleriyle sadece doğalarındaki vahşilikten ötürü bir arada nasıl yaşayabileceği sorunu vardır. Bu sorun daha sonra insanların aralarındaki farklılıklar ya da çeşitlilikten dolayı adil ve istikrarlı bir şekilde bir arada nasıl yaşanabileceği sorununa evrilir. Açıkçası insanın özgür ama yalnız bir varlık olarak hayatını devam ettiremeyecek oluşu ve öteki ile her koşulda yüz yüze gelecek olması ve onunla olan mücadelesi insanlık tarihini oluşturmaktadır. İster bir kişi ister bir yığın olsun ben ile öteki arasındaki bu mücadele sonu gelmez bir çatışma hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Pek çok toplum sözleşmesi bu çatışmanın ya da ben'in diğer ben'ler üzerinde yaratmış olduğu korkunun insanları toplum sözleşmesi yapma durumuna götürdüğünü vurgulamıştır. Fakat hangi hukuk düzeni altına girilirse girilirsın ben'in öteki ile olan mücadelesi ve onu, kendi düşünme sürecine dahil edememesi gibi durumlar ve bunların türevleriyle karşılaşılacaktır. Yani söz konusu

olacak olan durum, Levinas'ın belirttiği gibi, insan hakları üzerine kurulu herkesin herkese karşı savaşı (Levinas, 1995/2012:297) olacaktır.¹⁸

İnsanlık tarihi, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin tarihi ve bu ilişkinin, etik, politik ve kültürel hayata yansımalarını ele alan bir tarih olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberalizm ve çokkültürlülüğün farklı hareket noktaları bu tarihi farklı perspektiflerden görebilme olanağı vermektedir. Bu durumda liberalizmin epistemolojik ve ontolojik açıdan insanı ve insanın türdeşleriyle olan ilişkilerini anlama ve yorumlama mantığı komüniteryanizmden farklı bir etik, politik ve kültürel bakış açısını doğurmaktadır. Bu durumda da öncelikle ötekini anlamak ya da başkasını anlamamanın olanağını sorgulayabilmek açısından liberalizmin ben-öteki ilişkisini nasıl ele aldığına bakmak gerekecektir. Böylece liberalizmin çokkültürlülüğten ya da komüniteryanizmden farklı bir dünya ve insan inşa edişi bir de ben-öteki ilişkisi üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Liberalizmin modern dönem ideolojisi olarak karşımıza çıkması ve liberalizmin, Batı ile ya da modernlikle özdeşleştirilmesi aslında temeline yerleştirmiş olduğu ve o güne kadar da siyasi terminolojide çok da yerini bulamamış olan değerlerle ilgilidir. Bu değerlerin başında ise birey ve bireyin eşit ve özgür bir varlık oluşu gelmektedir. Feodal dönemde toplumdan bir türlü koparılamayan insan, modern dönemde akıl sahibi, eşit ve özgür bir varlık olarak gösterilmektedir. Topluma hiçbir borcu olmayan bu birey, kendi çıkarları peşinde koşan bir varlık ve seçim yapabilen bir özne olarak toplumda yer almaktadır. Üstelik liberalizm, toplum ya da cemaat fikrinden değil bireyden hareket ettiği için toplum denilen şey bireylerin bileşkesi olarak görülmektedir. Yani liberalizmde insan bir grubun üyesi olarak değil birey olarak ele alınmaktadır. Liberalizmin bireye verdiği önem ve değer yönetimin nasıl olması gerektiğini belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle klasik liberalizm açısından baktığımızda devletin sadece güvenlik ağı refahı yaratan ve bireyin özel alanına müdahalede bulunamayan bir devlet olması bireyin, devletin sınırını belirleyebilen bir değerde olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Antikçağ'ın ve modern dönemin kozmosa ya da evrene bakışları modern dönemin özneye yüklediği değeri gösterebilmek açısından bir öneme sahiptir. Antikçağ'da özellikle Stoacılar kozmosta bir ahenk, nizam ve uyum görüyorlardı. Fakat modern dönem ile birlikte evrende tam tersine karmaşık ilişkiler ağının olduğu ve evrenin kaotik bir yapıya sahip olduğu görülmüştür. Evrenin bu kaotik yapısına ve karmaşıklığına düzeni verecek olanın yine insanın kendisi olduğu fikri egemendir. Yani insanın akıl sahibi bir özne olması ve Kantçı anlamda anlama yetisinin kategorilerini fenomenlere dayatması bireyin dünya üzerinde büyük ölçüde etkisi ve görevi olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Liberalizmin ve genel

¹⁸ İnsan haklarını öteki insanın hakları olarak gören Levinas'a göre hukuk düzeni altına girmek özgürlüğün sınırlandırılmasını beraberinde getirir de "evrensel olanın rasyonelliğine rıza gösteriş içerisinde özgür bir sınırlandırmadır bu. Makul olana rıza asla kölelik olmayacak ve istenç, ona boyun eğmemekle birlikte, rasyonel olana bağlı olacak (...)" (Levinas, 1995/2012:297).

anlamıyla tüm modern dönemin sloganları ve ana temaları bizi öznenin yani ben'in önceliğine götürmektedir. Peki, liberalizm içinde bireye ya da ben'e bakış, liberalizmin ben-öteki ilişkisine bakışına nasıl etkilerde bulunmaktadır? Bu aynı zamanda liberalizmin bireyi ele alışındaki çelişkinin ya da gerilimin gösterilmesiyle de ilgilidir.

Liberalizmin bireye bakışı ve ona yüklediği anlamın kendi içinde bir çelişkiyi barındırdığı söylenebilir. Çünkü liberalizm, bir yandan bireyin kendine has, özgün ve ötekinden farklı olduğunu söylerken diğer yandan bireyin ötekinden bambaşka oluşunun tersine bireyi, insanlık ailesinin bir üyesi olarak görmekte ve paylaşılan ortaklaşalığa ya da benzerliğe dikkati çekmektedir. Liberalizmin iç-çelişkisi olarak değerlendirebileceğimiz bu tutumu, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini etkilediği gibi liberal teorinin özünü de oluşturmada etkilidir. Fakat liberalizm ister bireyin özgünlüğüne vurgu yapsın ister türdeşliğimize her iki durumda da liberalizm, ben-öteki ilişkisini birbirinden uzak ve ayrı şekillerde ele almakta ve aralarında var olan zorunlu etkileşimselliği görememektedir. Liberalizm, ben'den farklı olan, farklı değer yargıları ya da inanca sahip olan ötekinden değil, ben'den başlayarak dünyayı ve insanı anlama ve anlamlandırma çabasına girmektedir. Bu ben'in ya da bireyin ötekinden farklı ve eşsiz olduğuna yapılan her vurgu, ben-öteki ilişkisinin kurulamamasına ve arada bir uçurumun oluşmasına sebep olmaktadır. Ötekinden tamamen ayrı olduğumuz iddiası benliğimizi de kendi kendimize kurduğumuz sonucuna bizi götürmektedir. Yani "(...) her birimiz, yalnızca kendimizin girebildiği eşsiz bilinç durumları ile başkalarından bağımsız olarak sahip olduğumuz kapasite ve gereksinimler tarafından oluşturulan ayrı bir bireyiz" (Fay, 1996/2012:51). Bu durum da her bireyin kendi özüne dönmesine, benlik ötesi sorunları dışlamasına sebep olmakta ve belki de liberalizmin evreselci yaklaşımına zıt bir tavrı ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanların kimliklerini oluştururken bile kendi benliklerinin derinliklerine dönerek oluşturuyor olmaları bile modern dönemin ben tabanlı ve diyalojik ilişkileri yadsıyan bir karakteri olduğunu göstermektedir.

Liberalizm, benliğin diyalojik olarak değil daha ziyade her insanın kendi içine dönmesiyle ya da benliğinin derinlerindeki sesi dinlemesiyle oluşturulduğunu düşünmektedir. Bu ise her bireyin kendi özünde kilitli kalmasına sebep olabilmekte ve ötekine açılmayı ve onu anlamayı engelleyebilmektedir. Öte yandan liberalizm, bireyin diğer bireylerle paylaştığı türdeşliğine de vurgu yapmaktadır. Yani her birey, ötekinden farklı ve ayrı olmasının yanı sıra aynı zamanda onlarla paylaştığı bir de evrenselliği vardır. Liberalizmin bu noktada yapmış olduğu türdeşlik vurgusu bu ideolojinin tekil bir ahlaki cemaat oluşturduğumuz fikrinin de kökenini oluşturmaktadır. Türdeşlik vurgusunun, bireyin ötekinden farklı ve ayrı olduğuna yapılan vurgudan daha birleştirici bir karakterde olduğu ve ben-öteki ilişkisini kurabilmede daha makul bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Peki, liberalizmin ya da kozmopolitanizmin monist ve evreselci karakterinin kökenini oluşturan türdeşlik anlayışı gerçekten ben'in ötekini

anlamasına ya da ben'den başkaya doğru açılmasına yardımcı olabilmış midir? Başka bir deyişle, liberalizmin ötekinden anladığı şey nedir?

Liberalizmin ben'den yola çıkarak kurduğu dünya, aynı zamanda ben'in ötekinden tamamen ayrı ve özel olduğunun düşünülmesi, ötekini anlamada sıkıntılı bir zemin doğurmaktadır. Aynı şekilde ötekini anlamada ya da yorumlayabilmede türdeşlik vurgusu da sorunlar doğurabilmektedir. Çünkü bu durumda da liberalizmin ben'den anladığı şey kültür üstü insandır. Liberalizmde insanın kültürel bir varlık olduğu, kültürün de insanın yaşamına anlam katan değerleri oluşturduğunun görülememesi ötekini anlamayı ve ona doğru açılmayı engellemektedir. Çünkü bu durumda bireyin insan olma kılığı, aynılığı, benzerliği ön plana çıkarılmaktadır. Şu durumda da ötekinde giz dolu hiçbir şey yoktur. Yani liberalizmde öteki, ben'in yarattığı diğer ben'ler olarak varlığını devam ettirir. Ancak liberalizmin türdeşlik vurgusu onun farklı olanı, inançları, değer yargılarını, kültürü reddettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim liberalizm çeşitliliğe hoşgörü ile yaklaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Fakat liberalizm, insanı aidiyete, sadakat duygusuna sahip kültürel bir varlık olarak ele almadığı için hoşgörü anlayışı da negatif karakterli olmaktadır. Özellikle klasik liberaller açısından baktığımızda hoşgörü daha çok devletin sınırının ne olacağı ile ilgilidir. Örneğin John Locke'un "Hoşgörü Üstüne Bir Mektup" adlı çalışması bu sınırın ne olması gerektiğinin gösterildiği bir hoşgörüden söz eder. Locke'un dinsel hoşgörüden ve özgürlükten söz ettiği bu çalışmada "siyasi yönetimin işlerini, din işlerinden kesinlikle ayırt etmeyi ve ikisi arasına âdil sınırlar koymayı bütün her şeyin üzerinde zorunlu buluyorum" (Locke, 1667/1998:16) der. Yani liberal olan ve ruhların iyiliğinin siyasi yönetimin işi olarak görmeyen Locke için hoşgörü, devletin müdahale alanının daraltılmasıyla ilişkilidir. Fakat böylesi bir hoşgörü anlayışı, çokkültürlü dünyada öteki'nin benim için ne anlam ifade ettiği ya da etmesi gerektiğini, öteki'nin kimliğim üzerindeki etkisini gösterebilmede yetersizdir.

Genel olarak liberalizmde öteki ile ben'in epistemolojik ve ontolojik açıdan birbirlerine muhtaç oldukları, ben'in sadece bir insan değil, kendine ait anlam sistemine sahip olduğu, insanın atomik ve izole bir varlık değil, toplumdan koparılamayacak bir yapısı olduğu liberalizm tarafından atlanmakta ve bu durum onun yetersizliklerini göstermektedir. Zaten modern dönemde ve liberalizmde öteki ya şefkat ya da saygı göstermek zorunda olduğumuz bir varlık olarak gösterilir. Bunu 17. ve 18. yüzyılda ortaya konan toplum sözleşmelerinden de çıkarsamak mümkündür. İnsan; vahşiliğe, saldırganlığa, bencilliğe, açgözlülüğe sahip bir insan olarak nitelendirilir ve genellikle insan, bu doğasını ve özgürlüğünü hem kendisi hem de öteki adına feda eden bir insan olarak sunulur. Yani modern dönemin bir arada yaşayabilme adına sunmuş olduğu çözüm, insanı doğasından uzaklaştırmak olmuştur. Bu durumda da 'ben', öteki adına özgürlüğünü feda eden, ona karşı sorumluluğu olan ya da şefkat göstermek zorunda olan bir varlık olarak gösterilmiştir. Genel itibariyle temelinde özcü anlayışı barındıranlar, insanları bir

arada tutan bağın duygu olduğunu düşünmektedirler. Örneğin metafizik-realist özcülüğü reddeden ve internalist özcülüğü benimseyen Nussbaum, insanı anlamak ve tanımak için iki temel ahlaki duygunun şefkat ve saygı olduğu söyler:

Her ne kadar Aristotelesçi kavrayıştan hareketle internalist özcülüğe uzanan bir anlayışı geliştirse de, Nussbaum, insanı tanımanın salt aklın sınırları içinde kalınarak mümkün olmadığına inanır (....) Nussbaum, tam tersine, “belirli bir insan kavrayışı”ndan ayrı, yani insanın özcü kavranış dışından ele alınmasının insanı insan kılan iki temel ahlaki duyguyu “yurtsuz” bırakacağını öne sürer. İnsanı anlama (understanding) ve tanıma (recognition) iki *prote arkhe* üzerinde yükselir: *eleos* (pity, compassion, merhamet, şefkat, acıma, ilgi vb.) ve saygı (respect) (Erkızan, 2012:43).

Görüldüğü üzere liberalizmin ben üzerine kurduğu ideolojisi ve bu ben’in ötekinden ayrı ve eşsiz olarak konumlandırılması aynı zamanda türdeşlik anlayışının doğurduğu öteki, liberalizm ve modern dönem açısından baktığımızda en fazla saygı duymak, acımak zorunda olduğumuz bir varlık olarak sunulmaktadır. Yani liberalizmin kültür üstü insan anlayışı aslında ötekini anlamak ya da ötekinin edimini yorumlayabilmek için bir temel sunmamakla birlikte ötekini, saygı ya da şefkat göstermek zorunda olduğum bir varlık olarak sunmakta, öteki’nin yani ben’den başka olanın değerini düşürmekte ve ötekiyi kendimizi anlamak ve varlığımızı oluşturmak için muhtaç olduğumuz bir varlık olarak göstermemektedir. Kısacası liberalizmin ötekine bakışından yola çıktığımızda öteki, özgürlüğümüzü feda etmek zorunda olduğumuz, bana/bize yükümlülük duygusu veren, onun için kaygılanmak, onu ciddiye almak, yaptığımız her eylemde ödev bilinciyle hareket etmek zorunda olduğumuz bir varlıktır. Liberalizmde ve genel itibariyle tüm modern dönemin özünde ötekine olan bu bakış, bir arada adil ve istikrarlı bir yaşamın olanağı olarak gösterilmektedir. Liberalizmin insanlara yüklediği bu görev ve ahlaki bir topluluk oluşturduğumuza dair inancı, öteki’nin ben’de uyandırmış olduğu sorumluluk duygusuyla ya da bu borcun altında ezilmeyle ilişkilendirilmiştir. Bu türden geleneksel Batı felsefesini eleştiren ve etiğin filozofu olarak görülen çağdaş Fransız filozofu olan Levinas için de öteki bana eski bir borcun hatırlatıcısı olarak sunulur ve bütün insanlar bir ötekinden sorumludur. Ben’in bu sorumluluğu onun biricikliğidir:

Bana öyle görünüyor ki biriciklik, başkası için sorumluluğun somutluğunda *Ben’e* gelen veya geri dönen ikame-edilemezlik terimi içerisinde bir anlam kazanıyor. Bu sorumluluk, başlangıçtan beri, başkasının bizzat algılanışında *Ben’e* intikal eder, (....) sanki o şimdi’den daha eski olarak zaten oradadır. Bu yüzden bu sorumluluk reddedilemez, (....) sanki *Ben*, tüm zamanlar için, bu sorumluluğa çağrılan ilk kişidir; aktarılamazdır, dolayısıyla biriciktir, dolayısıyla *Ben’dir* o, seçilmiş rehindir, seçilmiş kimsedir o. Karşılaşma etiğidir bu, sosyalliktir. Tüm zamanlar için bir insan bir diğerdinden sorumludur. Biricikten biriciğe [bir ilişkidir bu]. Öteki bana nazar etse de etmese de “bana bakar”; ona karşılık vermek zorundayımdır. Böylece ben, bir başkasında *Ben’i* / beni ilgilendiren şeye yüz diyorum: Yüz, portresindeki çehrenin ardında, terk edilmişliğini, savunmasızlığını ve ölümlülüğünü ve (....) kadim sorumluluğuma yaptığı çağırışı hatırlatır bana (Levinas, 1991/2012:65-66).

Görüldüğü üzere Levinas’da da etik, o ünlü borcun hatırlatıcısı olarak gösterilir. Fakat Levinas, her ne kadar sorumluluk, yükümlülük ya da diyakoni gibi modern Batı felsefesinin

karakteristik özelliklerinden söz etse de o, Batı felsefesi geleneğini ötekini merkeze yerleştirerek eleştirir. Levinas için bu öteki, yüzdür. Onun yüzünün bana hatırlattığı sorumluluk duygusundan asla kaçamam ve bu sorumluluk ben'in rahatını kaçırırken aynı zamanda ben, öncelikli yerini kaybeder: "(...) yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım bir şekilde kendisini bana dayatır; öyle ki onun sefaletinden sorumlu tutulmaktan vazgeçemem. Bilinç, sahip olduğu öncelikli yeri kaybeder" (Levinas, 1963/2003:138). Fakat, ben'in ya da her insanın böylesi bir yükümlülüğün altına sokulması, ötekine karşı olan sorumluluğunu ya da ödevini yerine getirmesi doğasını bastırmakla ilişkilidir. Genel itibarıyla de zaten modern dönem ya da Aydınlanma felsefesi özünde insanın içgüdülerinden ziyade akıyla hareket etmesi gerektiğini vurgular. Yani ötekiyle bir arada yaşayabilmek için kullanacağım duygular saygı ya da şefkettir, geriye kalan tüm itkiler ya da içgüdüler bir arada yaşayabilme adına bastırılmalıdır.

İnsanın doğasından uzaklaştığında daha iyi bir hâl alacağına duyulan inanç gerçekten de insanı daha iyi bir varlık haline getirebilmiş midir? Ya da ötekine karşı olan sorumluluğum ve o ünlü borcun altında ezilmem ötekini anlamada ya da onun eylemini yorumlayabilmede herhangi bir etkiye sahip olabilmiş midir? Bu noktada değerlerin değersizliğini göstermeye çalışan, geleneksel ahlak, felsefe, din eleştirisi yapan Nietzsche'ye kulak vermek gerekir. Aslında Nietzsche, modern dönemin insanı doğasından uzaklaştıran tavrını, insanın sadece akla sahip talihsiz bir varlığa dönüştürülmesini, içgüdüsüz yaşamın övülmesini eleştirir. Tüm bunlar kara vicdanın kökenini oluşturur ve vicdan ona göre insanın ağır bir hastalığıdır (Nietzsche, 1887/2017:100).

(...) "evcilleştirilmeye" çalışıldıkça kafesinin çubuklarını vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan, kendini bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli vahşiliğe dönüştüren varlık, -bu zavallı, bu özlem dolu, bu umutsuz mahkûm, "kara vicdan"ın yaratıcısı oluverdi. Böylece insanın bugüne dek şifa bulamadığı en büyük, en korkunç hastalık başladı, insanın, insana, kendisine acı çektirmesi: Hayvansı geçmişinden zorla koparılmasının bir sonucu (...) (Nietzsche, 1887/2017:101).

Modern hümanizm ile birlikte gelişen merhamet, özgecilik, eşitlik, akılcılık gibi kavramları ya da değerleri eleştiren Nietzsche, görüldüğü üzere bir arada yaşayabilme adına insanın kendine yabancılaşmasını ya da olmadığı bir varlık haline dönüştürülmesini reddeder. Aslında tüm bu değerler ben'in/bizim ötekini anlayacağımız ya da tanıyacağımız anlamına gelmemektedir. Ötekine saygı duymak ya da acımak, diğerkâmlığı doğuracaktır ki Nietzsche'ye göre:

- "Diğerkâm" bir ahlak, bencilliğin köreldiği bir ahlak,- her koşulda kötü bir belirtidir. Bireyler için geçerli olduğu kadar, özellikle halklar için geçerlidir bu. Bencillik eksilmeye başladığında, en iyi şey eksiliyor demektir. İçgüdüsel olarak, kendine-zararlı olanı seçmek, "çıkarsız" güdülerin cazibesine kapılmak, adeta dekadansın formülünü vermektedir. "Kendi çıkarını gözetmemek" -bu ancak ahlaksal bir incir yaprağıdır, tamamen farklı, fizyolojik bir gerçekliğin örtüldüğü: "Kendi çıkarımı nasıl gözeteceğimi bilemiyorum" ... İçgüdülerin dağılması! İnsan diğerkâm olduğunda, işi bitmiş demektir (Nietzsche, 1888/2019:81).

Kısacası amaç, ben'den başka olana doğru açılabilme ve ona doğru yapılan her yolculukta onun bir dünyadan kopup gelen anlamlı edimini yorumlayabilmek ve aynı zamanda bu yorumun üzerine çıkabilmek olmalıdır. Ancak liberalizm, böylesi bir durumu pratiğe geçirebilmek için yeterli zemini kurmamakla birlikte monist bir karakter sergilemekte ve tekil bir dünya yaratmaktadır. Başka bir deyişle, liberalizm içerisinde ötekinin edimini anlamının ve yorumlamanın örneğiyle karşılaşmak zordur. Çünkü anlamak ve yorumlamak liberal ideolojinin temellerine bakıldığında da anlaşılacağı üzere bir problem olarak görülmemektedir. İnsan, kültürel bir varlık olarak ele alınmadığından ötekinin ya da her bir ben'in bir özdünyaya (kültürel anlamda bir özdünya) da sahip olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada bir kere daha ortaya çıkan sonuç liberalizmde özgürlük ve eşitlik fikrinin egemen olduğudur. Bu da zaten farklılıkların düzlendiği, tekil bir dünya yaratma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Nietzsche'ye göre ise "(...) özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz. Etkilerinin ne olduğu çok iyi biliniyor: güç istencinin altını oyuyorlar, dağı ve vadiyi aynı seviyeye düzleyip, ahlak diye yüceltiyorlar bunu, küçük, korkak ve keyifli kılıyorlar – sürü hayvanıdır, onlarla her defasında zaferini kutlayan. Liberalizm: açıkçası sürü- hayvanı- yapma (Nietzsche, 1888/2019:87).

Liberalizmde ben ile öteki, ben'in ve ötekinin çerçvelendiği ve kendi sınırları içerisinde birbirlerinden ayrı ya da eşsiz varlıklar olarak ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra her bir ben'in farklılığı reddedilmemekle birlikte kültür üstü insan vurgusu bu ideolojide daha büyük bir alanı kaplamaktadır. Bu da anlamak, yorumlamak, çevirmek ya da ufukları birleştirmek gibi pek çok durumu dışarıda bırakmaktadır. İşte, liberalizmin ben-öteki ilişkisine bu bakışı, onun ahlaki anlamda temele saygıyı, ödevi yerleştirdiği tekil bir ahlaki dünyaya olan inancını, politik anlamda insan haklarını yeterli görmesini ve azınlık haklarından söz etmemesini, kültürel açıdan da kendi değerlerini ideal olarak göstermesini, dünyayı tektipleştirme eğiliminde olmasını ve liberalizmde hoşgörünün sınırı olduğu sonucuna bizi götürmektedir.

İki aşırı uç olarak nitelendirebileceğimiz liberalizm ve komüniteryanizm pek çok konuda ayrı düşmektedirler. İnsan doğası, adalet ve eşitlik anlayışları, kültür, hoşgörü gibi başlıca konularda birbirlerine ters düşmekle birlikte ben-öteki ilişkisinde komüniteryanizm de liberalizm gibi ben ve ötekini ayrı şekillerde düşünme eğilimindedir. Aslında komüniteryanizm, liberalizmin ayrı olarak düşündüğü ve ele aldığı ben-öteki ilişkisine kültürel bir alt yapı kazandırarak liberalizmi zenginleştirmektedir. Komüniteryanizm, insanları bir grubun üyesi olarak ele almakta bu aynı zamanda her ben'in, kültürel anlamda bir özdünyaya sahip olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Bu durumda da grubun üyesi olan ve kültür tarafından biçimlendirilen benlik ise kendinden farklı olanı yani ötekinin dünyasını anlamlandırmakta zorlanacaktır ve öteki, öteki olarak kalmaya devam edecektir. Çünkü toplum ve kültür tarafından şekillendirildiğimizin ya da belirlendiğimizin ifade edildiği komüniteryan felsefede

de karşıtlıklar üzerinden ya da farklılıklar üzerinden düşünme mantığı vardır. Farklı kimliklerin yüceltilmesi, ben-öteki arasında epistemolojik ve ontolojik açıdan kurulması gereken etkileşimselliğin kurulmasını engellemektedir. Komüniteryanizmi, ben-öteki ilişkisinde liberalizmden ayıran taraf ise ben'i bir grubun üyesi olarak ele alması ve ona kültürel ve toplumsal bir arka plan kazandırmasıdır. Bu nedenle de komüniteryanizm ya da çokkültürlülük, kültürün önemini liberalizmden daha iyi kavradığından politik anlamda insan haklarını yetersiz bulmakta ve grup farklılığına dayalı hakları savunmaktadır. Fakat komüniteryanizm, kültürel bir arka plandan söz ettiğinden insanı gruptan bağımsız olarak değil onu, grubun üyesi olarak düşünmeye eğilimlidir. Bu da hem ötekini anlamamanın önünde bir engel yaratmakta hem de saf kültür nosyonunu üretmektedir.

Açıkcısı liberalizm ve çokkültürlülüğün özellikle de komüniteryanizmin etik, politik ve kültürel bakış açılarına da yansıyan ben-öteki ilişkisi ikisinde de sorunlu bir yapıya sahiptir. Liberalizm, her ne kadar türdeşlik vurgusuyla ben-öteki ilişkisinde duygudaşlığın temelini kursa da kültür üstü insan anlayışı ötekinin eylemini, inancını, değerlerini anlamada ya da yorumlayabilmede yetersiz kalmaktadır. Ayrıca hem liberalizm de hem de komüniteryanizm de ben ya da biz'e karşı bir onlar/öteki üretilmektedir. Bu noktada liberalizmin ya da kozmopolitanizmin insanlık vurgusu her ne kadar birleştirici karakterde olsa da biz'e karşı ötekinin üretilmesine engel olamamaktadır. Çünkü insan zihni daha çok ayrımlar yaparak, sınırlar çizerek, sınıflandırarak işlevini sürdürmektedir. Yani kimlik, daha en başından zihnin bir işlevinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kimlik sorununu Şark-Batı ilişkisi üzerinden anlatmaya çalışan Edward Said'e göre bu türden yapılan ayrımlar aslında zihin tarafından üretilir:

Bazı belirgin ve ayırışık nesnelerin zihin tarafından üretildiğini, nesnel varoluşa sahip gibi görünseler de bu nesnelerin ancak kurmaca bir gerçekliklerinin olduğunu savlamak pekâlâ mümkündür. Birkaç dönümlük arazilerde yaşayan insan toplulukları kendi toprakları ve yakın çevreleri ile "barbarların toprakları" dedikleri öteki topraklar arasına sınırlar çekerler. Başka deyişle, kişinin zihninde, "bizim" olan tanıdık bir uzam ile "bizimki"nin ötesinde "onlara" ait olan yabancı bir uzam belirlemesi evrensel bir edimdir; tamamıyla keyfi *olabilecek* coğrafi ayrımlar yapmanın bir biçimidir bu. Burada "keyfi" sözcüğünü kullanıyorum, çünkü "bizim toprağımız-barbarların toprağı" dedirten imgesel coğrafya çeşitlemesi, barbarların da bu ayrımlamayı kabul etmesini gerektirmez. Bu sınırları kendi zihnimizde çizmek "biz"e yeter; "onlar" böylelikle "onlar" haline gelir, hem yurtları hem düşünceleri, "bizimkinden" farklı olmasıyla belirlenir (Said, 1978/2017:64).

Kimliğin kurulabilmesinin her zaman bir ötekini gerektirdiğine inanan Edward Said, "Oryantalizm" adlı çalışmasında Doğu-Batı arasındaki gerilimi ele almakta, Batı'nın Şark karşısındaki tutumu, tavrı ve düşüncesini irdelemekte ve kimliğin oluşumunun bir inşa olduğunu ve ötekini gerektirdiğini vurgulamaktadır. Özellikle de Avrupa'nın Şark'a olumsuz sıfatlar yüklemesini ve Şark-Avrupa ilişkisinde Avrupa'nın kendisini güçlü konumda gören taraf olduğunu vurgulayan Said için Şark, onun karşıt imgesi olsa da Avrupa kendini tanımlamak için

Şark'a muhtaçtır: "Şark, Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biridir. Ayrıca, Şark, onun karşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa'nın (ya da Batı'nın) tanımlanmasına yardımcı olmuştur" (Said, 1978/2017:11). Fakat liberalizm ve kimlik siyaseti biçimi olan komüniteryanizmin en büyük eksikliklerinden biri kimliğin etkileşimsellik ve diyalojik ilişkilerle kurulduğunu, sabit değil değişebilir karakterde olduğunu görememeleridir. Komüniteryanizm, her ne kadar insanı kültürel bir varlık çerçevesinde ele alıp her bir grubun üyesine kültürel bir özdünya yaratsa da farklılık kavramı üzerinden ilerlediği için muhafazakar bir tavırla insanı, kültürü içine gömmeye tehlikesini barındırmakta ve bu da ötekinin dünyasının öteki olarak kalmasına sebep olabilmektedir. Komüniteryan düşünce, kimlik oluşumunda toplumun ve kültürün etkisinden söz etse de bu etki, her grubun üyesi olduğu kültürün birey üzerindeki etkisidir. Yani farklı kültürlerin karşılıklı etkileşiminden ya da geçirgenliğinden söz edilmemektedir. Bu kadar farklılık, kültür, kimlik vurgusu, ben/bize karşı bir ötekinin üretilmesini daha olanaklı hale getirmektedir. Aynı şekilde liberalizm de her ne kadar soyut ve evrensel olan insanlık kavramından hareket etse de bu tutumun da bir öteki imgesi ürettiği gözden kaçırılmamalıdır. Liberalizm yetenekleri, zekâları, güçleri bakımından eşit olmayan ve olamayacak olan insanları eşit hale getirmenin ve kozmopolitan bir dünya kurmanın derdinde olsa da liberalizm bunu, kendi değerlerini ideal haline getirerek yapmaktadır ve bu ideal de sonucunda bir öteki imgesi üretmektedir. Batı karşısında Şark, Beyaz Adam karşısında siyahi, Batılı kültürlerle karşı Batılı olmayan kültürleri üretmesi gibi. Özellikle bu öteki imgesini Şark- Batı ilişkisi üzerinden anlatmaya çalışan Said'e göre bu ilişkiyi tanımlamak için birçok terim kullanılmıştır: "Şarklı mantıksızdır, ahlaksızdır (günahkârdır), çocuksudur, "farklı"dır; buna karşılık Avrupalı aklı başında, erdemli, olgun, "normal"dir (Said, 1978/2017:49). Görüldüğü üzere liberalizm kendini modernlikle özdeşleştirdiğinden kendi gibi olmayan tüm farklılıklara kendisini bir ideal olarak sunmakta ve kendi ürettiği kimliğini yayma eğilimi sergilemektedir.

Liberalizmin kendi değerlerini ve kabullerini bir ideal olarak sunması ve kendi gibi olmayan tüm değer ve inançlar karşısında kendini, varılması gereken ya da örnek alınması gereken bir amaç olarak göstermesi, karşıtlıklar üzerinden düşünmeyi öğretmekte ve tüm değerler, inançlar arasında kurulması gereken diyaloğu engellemektedir. Zaten karşıtlıklar üzerinden düşünme, mutlak/ideal/hakiki olanın en yüksek kavramlar olarak başa yerleştirilmesi ve tehlikeli ikicilikler doğurma klasik felsefenin en bilindik yönlerindendir. Bu anlamda klasik felsefe, görünenin arkasında görünmeyen bir hakikatin ya da idealin olduğuna inanır ve bu inanç Nietzsche tarafından eleştirilir. Çünkü bu hakikat/ideal/mutlak iyi gibi kavramlar en yüksek kavramlar ya da değerler olarak en başa yerleştirilir ve bunun karşıtları olanlar ise alçaltılır ya da değersizleştirilir. Nietzsche bu nedenle dünyanın duyulur ve hakiki

dünya diye ikiye bölünmesine, duyuların ve içgüdülerin ahlaksızlık olarak düşünülmesine karşı çıkar ve ona göre biricik dünya görünüşte dünyadır: “Biricik dünya “görünüşte” dünyadır: “hakiki dünya” onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca” (Nietzsche, 1888/2019:20). Eğer Nietzsche’nin dediği gibi hakikat yoksa geriye sadece görünüşler ve yorumlar kalacaktır. Bu durumda ben-öteki ilişkisine farklı bir yaklaşım ortaya çıkacaktır. Bu yaklaşım ise perspektivizmdir. Perspektifçilik de bilgi ya da gerçekliğin doğrudan görülemeyeceği ve bu süreçte öznenin kavramsal örüntülerinin etkisinin büyük olduğu vurgulanmaktadır: “Perspektifçilik basitçe şunu diyor: Dünya hakkında bilgi, belli bilici ve aktörlerin içinde yaşadıkları ve işlem yaptıkları linguistik ve kavramsal çerçevenin bir fonksiyonudur” (Fay, 1996/2012:106-107). Yani öznenin bilgiyi ya da gerçekliği elde edebilmesi varsayımlarından ve önyargılarından bağımsız olamaz. Bunun doğuracağı sonuç ise öznenin gerçekliğin içini kendi kavramsal örüntüleriyle doldurması ya da dünyaya kendi görüş açısından yaklaşması olacaktır. Perspektifçilik, göreciliğin tohumlarını içinde barındırdığı için kavramsal sistemler arasındaki farklılıklara odaklanmaktadır. Bu yaklaşım ile birlikte farklılıklar vurgulanmakta, farklı kavramsal sistemlerin birbirine indirgenemeyeceği yani bir eş-ölçülemezlik durumu söz konusu olmakta, herhangi bir inancın, ideolojinin, değerini kendini bir ideal olarak sunmasına panzehir olabilmektedir fakat, tüm bunların yanı sıra bu tutum, ötekinin de tamamen farklı olduğu sonucunu doğurarak aradaki etkileşimselliğin kurulmasını önleyebilmektedir. Yani ötekiler ile bizim tamamen farklı dünyalarda yaşadığımız sonucunu doğurmakta ve bu kadar farklılık vurgusu ben’den başkaya doğru açılmayı engelleyebilmektedir.

Görüldüğü üzere liberalizm, komüniteryanizm ve bunlara ekleyebileceğimiz görecilik kendi içlerinde sorunlu yanlara sahiptir. Özellikle bu alt başlığın problemi olan ötekini anlamak ya da ötekine yaklaşımın nasıl olması gerektiğine dair fikirler sunmakla birlikte bu problem için her biri tek başına çözüm önerisi üretebilecek zemine sahip değildir. Liberalizm, tekil bir kimlik yaratma peşinde olduğundan farklı kimlikleri görememekte, insana kültürel bir arka plan vermediği için ve ben’i kendi özdünyasına kilitlediği için ötekini anlamak, yorumlamak ya da ötekini yorumlayabilmek adına onun anlamlı edimini kendi terminolojimize çevirmek gibi durumlardan söz etmemektedir. Komüniteryanizm ise özneye kültürel ve toplumsal bir zemin hazırlayarak liberal düşüncenin biraz ötesine geçse de her bireyi bir grubun üyesi olarak gördüğünden yapmış olduğu farklılık vurgusu insanları kendi kültürel özdünyaları içine hapsedme tehlikesini barındırmakta ve ben-öteki ilişkisinin kurulmasını engellemektedir. Bu anlamda liberalizmin de komüniteryanizmin de özünde kimlik problemi vardır. Aralarındaki fark, liberalizm, tekil bir kimlik olarak Batı’nın kimliğini yaymaya çalışır. Komüniteryanizm ise tek bir kimlikten ziyade her bir kültürün kendi kimliğini korumasını ve sürdürmesini arzular. Ama her ikisinde de ortak olan şey kimlik mücadelesidir ve her biri bunu kendi inanç, ideal, amaç ve değerlerinden hareketle yapmaktadır. Liberalizm (atomculuk) ve komüniteryanizme

(bütüncülük/holizm) alternatif olarak sunulabilecek perspektifçilik bir idealin, inancın, ideolojinin kendini evrensel olarak sunmasını engelleyebilecek karakterde olsa da en büyük sorunu ben-öteki ilişkisini kuramamasıdır. Çünkü perspektivizmden çıkacak sonuç, ötekinin bizden başka bir gezegende farklı bir dünyayı yaşadığıdır. Oysa görülmesi gereken şey ben ve ötekinin ayrı dünyalarda yaşadığı ya da kendi özünde kilitli kalarak ötekine muhtaç olmadan hayatını sürdürebileceği değildir. Hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan ben ve ötekinin birbirlerine muhtaç olduklarının görülmesidir. Çünkü epistemolojik olarak kendimi ve ötekini anlayabilmem bir etkileşimselliğin ürünüdür. Kendimizi ve insan olmanın anlamını doğru kavrandığımızda bu ötekini anlamayı beraberinde getirecektir ve ötekine bakışımız değiştikçe kendimizi anlama sürecimizde de değişiklikler olacaktır. Ontolojik açıdan ise kimliğimizi oluşturmada öteki, farkında olmasak da düşünme sürecimize dahil edilmektedir. Örneğin X kişisini, X kişisi yapan şey onun tam da Y kişisi olmamasına bağlıdır. Bu Y kişisi, biz istesek de istemesek de kendimizi inşa etmemizde büyük bir rol üstlenmektedir. O halde, insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde öteki her zaman var olacak ve olması gereken temel bir yapı taşıdır. Olmaması gereken ise dünyayı ve kendimizi anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımızda ötekinin, ötekileştirilerek usamlama süreçlerimizden dışlanmasıdır. Ben ve ötekinin birbirlerini gerektirdikleri, ötekinin benim karşıtım değil varlık koşulum olduğunu (Yağanak, 2017:61-62) bir örnekle anlatmak gerekirse:

Önümdeki kağıda bakıyorum ve bu kağıdın diğer kağıtlardan farkını bana görünen özelliklerinden hareketle anlamaya çalışıyorum. Sertliği, biçimi, rengi vb. özelliklerinden hareketle onun ne tür kağıt olduğunu belirliyorum. Bu kağıdın rengine beyaz diyelim. Şimdi soru şu: Ben onun beyaz olduğunu nasıl belirliyorum? Tüm renkleri bildiğimi varsayalım. O halde, ben o kâğıda, siyah, kırmızı, sarı, mavi yeşil, kahverengi olmadığı için beyaz diyorum. Dolayısıyla, burada onda olmayan özellikleri tespit ediyorum. Bir başka deyişle, onda olanları onda olmayanlar aracılığıyla belirliyorum. Yaptığım şey basit bir akıl yürütme. Bir şey ya beyazdır ya da değildir. Yani A veya ~A. Bu basit akıl yürütmeden ortaya çıkan şey şudur: Hem A hem de ~A varolmak için birbirlerini gerektirirler (Yağanak, 2017: 61).

Ben ve ötekinin kendilerini tanımlayabilmeleri ancak ben'in karşısında duran bir öteki var olduğu müddetçe söz konusudur. Ayrıca her ben'in kimliğini inşa etmesi de yine bir ötekini gerektirir. Çünkü kimlik, deneyim ve karşılıklı diyalog ya da etkileşimle yaratılabilir. Bir başka deyişle, ben'in kendi özünde kilitli kalması etkileşimselliği engellediği gibi ötekinin varlık koşulum olduğu gerçeğini de görememeyi beraberinde getirecektir.

Sonuç olarak evrensellik-yerellik çatışması ya da gerilimi ve bunların uzlaştırılmaz karakterde olduklarının düşünülmesi, karşıtlıkların birbirlerini gerektirdiğinin görülememesine ve etkileşimin ya da diyalogun kurulamamasına sebep olmaktadır. Liberalizmin, kendi değer ve ilkelerini en yüksek kavramlar olarak en başa yerleştirmesi ve bunları kültürleri ya da farklılıkları değerlendirirken bir ölçüt olarak kullanması çokkültürlü bir bakış açısı yaratmada hatalı bir süreci doğurmaktadır. Küreselleşmenin de liberalizmin yükselişini desteklemesi ile

birlikte liberalizmin ilke ve kabulleri yaygınlık göstermeye başlamıştır. Ancak kültürel anlamda kozmopolit bir hayat sürdürdüğümüz reddedilemeyecek bir gerçeklik olsa da mutlaka evrenselliğin ya da tektipleştirmenin karşısına yerellik bir tepki biçimi olarak çıkacaktır. Akışkan bir dünyada yaşıyor olmak, özellikle de neo-liberalizmin etkisiyle birlikte kültürel anlamda farklılıklara aşına olunan ya da farklılıkların düzlendiği bir dünyayı beraberinde getiriyor olsa da her kültürün farklı kavramsal örüntülere sahip olması öteki'ni anlamayı ya da onun eylemini yorumlamayı da bir sorun olarak beraberinde getirecektir. Üstelik küreselleşmenin en çok kültürel anlamda etkilerinin hissedilmesi aynı etkinin ahlaki ve politik anlamda da hissedilmesini beraberinde getirmemektedir. Yani kültürel açıdan insanların ilgi odakları benzerlik göstermeye başlasa da bu durum, ahlaki düzeyde bir kozmopolitliğe erişildiğini göstermemektedir. Çünkü ahlaki düzeyde her birimizden talep edilen ödev ya da yükümlülük, ötekine saygı duymakla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla insanların kültürel anlamda benzer ürünleri kullanması ya da aynı şeylerden zevk almaya başlaması herhangi bir ödev talebini merkeze yerleştirmez. Yani kültürel anlamda kozmopolitlik kişi-kişi ilişkisinde bir duygudaşlık durumu geliştirme ihtimali doğursa da bu durum insanları ahlaki düzeyde bir üst noktaya taşımayacaktır. Küreselleşmeyle birlikte insanların sınırlar çekerek düşünmeden uzaklaştığı ve sınır ötesindeki insanlar için de kaygı duyduğu ve insan haklarının daha çok vurgulandığı iddia edilebilir olsa da özellikle politik anlamda kozmopolitliğe ulaşmak tam anlamıyla bir mittir. Kültüre, aidiyete, farklı kimliklere ve onların sorunlarına herhangi bir çözüm getirmekten ziyade sorunların üzerini örten insan haklarının kendisi daha tam anlamıyla uygulanamıyorken ahlaki ve politik anlamda kozmopolitliğe erişebilmek zor görünmektedir.

Evrensellik ve yerellik çatışmasının iki karşıt kutbu olan liberalizm ve komüniteryanizmin ben-öteki ilişkisini ayrı şekillerde ele alan tavrı arada kurulması ve görülmesi gereken zorunlu bağı kuramadığından özellikle ahlaki ve politik anlamda da evrensel bir dünyanın yaratılabilmesinin ne kadar zor olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar liberalizm, kozmopolitan inancın düşünsel köklerini oluşturuyor olsa da bireye bakışındaki çelişki, ironik bir şekilde ahlaki ve politik anlamda kozmopolitanizmi mit haline getirmektedir. Çünkü liberalizmin ben'i, öteki benliklerden ayrı ve bağımsız olarak ele alışı ve her benliği ayrı benlikler olarak değerlendirmesi her insanın özdünyası içinde kalmasına ve öteki'ne karşı saygı duymak ve ödevi yerine getirmek gerektiği konusunda bir gerekçelendirme problemi yaşayacaktır. Çelişkili bir biçimde türdeşlikten söz eden tavrı ise ben'i kültür üstü bir varlık olarak değerlendirmekte ve bu da öteki'nin, benim/bizim için ne anlam ifade etmesi gerektiği ya da kültürler arası diyalogu nasıl kurmamız gerektiği konusunda bir fikir vermeyecektir. Komüniteryanizmde de ben-öteki ilişkisinin kurulması sorunlu bir yapıya sahiptir. Komüniteryanizm, liberalizmden farklı olarak insana kültürel bir alt yapı kazandırsa da her bir ben'in/biz'in farklı kültürel dünyada yaşıyor olmasına yaptığı vurgu etkileşimselliğin

kurulmasına engel olabilmektedir. Bu anlamda çokkültürlü bir dünyada hem adaleti, hem farklılığı hem de birliği yaratabilmek zor bir süreçtir. Üstelik bir arada yaşabilmek adına insanı ve dünyayı farklı şekillerde inşa eden ve farklı çözümler üretmeye çalışan ideolojilerin kendi içlerinde doğru olan parçaları ve çelişkileri her birinin tek başına tezin temel problemine çözüm getirmesi imkânsızdır. Bu nedenle çokkültürlü bir dünyada öncelikle her bir toplumun çokkültürlü bir yapıya sahip olduğu gerçeği temele yerleştirilerek artık katı ve tekil kimliklerin adaleti, istikrarı, uyumu, uzlaşımı yaratmada yanlış bir seçenek olduğu görülmeli ve tekil bir dünya yaratma ısrarından vazgeçilmelidir. Kültürel varlıklar olduğumuz ve kabul etsek de etmesek de kültür ve toplum tarafından şekillendirilen benliklere sahip olduğumuz görülmeli ama farklı insanların farklı dünyalarda yaşadığı türünden bir anlayışı reddederek aynı dünyada farklı şekillerde yaşamımızı sürdürdüğümüz görülmelidir.



5. SONUÇ

Her ideoloji insan doğasına ilişkin olarak farklı bir teori geliştirmiştir. Dile getirilen farklı teoriler insanı anlama konusunda bir yandan yeni pencereler aralarken diğer yandan da insan denilen varlığın ne türden bir doğaya sahip olduğu, onun kendinde, diğer canlılardan farklı bir değere sahip olup olmadığı konusunda yeni tartışmalar ortaya çıkarmışlardır. Ne var ki tüm bu teorilerden hangisinin daha tercih edilebilir olduğunu belirleyecek bir yönteme sahip değiliz. Böylesi bir yöntemin olmayışı her bir teorik duruşun farklı bir dünya inşa edebilmesine sebep olmuştur ya da buna olanak sağlamıştır. Bencil, açgözlü, çıkarıcı, yağmalamaya eğilimli olduğuna inananlar, kötülüğün insandan değil koşullardan kaynaklandığını iddia edenler, atomik ve izole bir varlık olduğunu söyleyenler ya da kültürel ve toplumsal bir varlıktır diyenlerin her biri kendi kavramsal örüntülerinden hareketle safça var olan gerçekliğin içini doldururlar. İnsanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin ortaya konan insan doğası tasvirlerinin en önemli özelliği insanın mutlak, asli ve değişmez özelliklerini vurgulamasıdır. Fakat insan ne ise o olan bir varlık değildir. Bu çalışmada, liberalizm ve çokkültürlülüğün yaratmış olduğu dünya öncelikle nasıl bir insan doğası anlayışına tutunduklarından yola çıkarak ele alındı ve buradan hareketle etik, politik ve kültürel tavırlarının ne yönde olduğu gösterilmeye çalışıldı ve her iki tarafın yetersizlikleri ya da sorunları gösterilerek bir arada yaşayabilme adına bir bakış açısı yaratma hedeflendi.

İnsanın türdeşleriyle bir arada yaşamak zorunda oluşu ve ötekine muhtaçlığı aynı zamanda varlığını bağımsız olarak sürdürme arzusu içinde olan bir varlık olması arasında yaşanan çatışma, insan var olduğu müddetçe devam edecek olan bir sorunsaldır. Bu çatışmalı durum toplum sözleşmecisi düşünürler tarafından yasa düzenine geçmeyi sağlayan bir sebep olarak gösterilmiştir. Her birimizin bir diğerine öteki oluşu ve birbirimiz ile olan ilişkilerimizde ötekini algılayış biçimimiz, ötekini tanımamamız ya da yanlış tanımamız, asimilasyon çabaları, baskın kültürün kayırıldığı bir toplum ve dünya yapısı, adaleti ve eşit koşullarda bir yaşam standartı yaratabilme durumunu kısacası bir arada yaşama olanağını çözüm bekleyen bir sorun olarak karşımıza koymaktadır. İnsanın özgürlüğe tutkun oluşu, bencil ve varlığını sürdürme arzusu içerisinde olan bir varlık olması ve bu nitelikleri sebebiyle her bir kişinin bir öteki üzerinde yaratmış olduğu korku hali uzun süre yan yana yaşamaya engel olmuş ve hukuk düzeni altına girmeyi beraberinde getirmiştir. Ancak hukuk düzeni altına girmek özellikle ceza korkusu sebebiyle yapıp-etmelerimize bir sınır getirmiş olsa da adaletin yasalarla tam anlamıyla yaratılabileceğini söylemek çok zordur. Çünkü yasalar neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğini belirlese de kişi-kişi ilişkisindeki duygusal bağın kurulmasında ya da belirlenmesinde herhangi bir etkiye sahip olamamaktadır. Örneğin yasa bir kişiden nefret etme ya da ona karşı olan önyargılarımıza herhangi bir müdahalede bulunamaz. Sadece nefret duygumuzun

karşımızdakine herhangi bir fiziksel zarar vermesini ceza korkusu ile en aşağı seviye çekebilir. İşte, tam da bu sebepten ötürü insanları eşit hale getirmek adına hak vermek de çokkültürlü yaşama uygun bir zihin ya da bakış açısı yaratılmadığı müddetçe bir arada yaşama adına yeterli bir çözüm yolu olmayabilir. Bu nedenle bu çalışma, kozmopolitanizmin ve çokkültürlülüğün dünyaya ve insana bakışını ele alıp eleştirirken öncelikli olarak zihinlerin değiştirilmesi, arındırılması gerektiğini ve bunun da ancak uygun bir eğitimle yaratılabilir olduğunu ortaya koymak istemiştir. Bu eğitim, insanları kendi bakış açılarına hapseden bir eğitim olmamalıdır. Başka bir deyişle, sadece kendi ulusal kültürümüz, değerlerimiz, inanç sistemimiz üzerinden bir eğitim verilmemelidir. Çünkü böyle bir eğitim, etkileşimselliği ve diyalogu yok etmekte, eleştirel ve bağımsız düşünme becerisini insanların elinden almaktadır. Tekkültürlü bir eğitim insanları kendi anlam sistemleri içerisine gömmekte ve farklılıklarla karşılaşıldığında “reddetme ya da dışarıda bırakma” standart bir tepki haline gelmektedir. Oysa çokkültürlü bir eğitim, kültürler arası diyalogu teşvik etmekte, farklılıklara duyarlı ve onları da içine alabilen insanlar yetiştirmekte daha başarılı olabilmektedir. İyi düzenlenmiş bir müfredatla eğitim etnikleştirilmeden, farklılıklar göz önünde bulundurularak özellikle tarihi olaylar, kültürel farklılıklar, inanç sistemleri diyalog esas alınarak öğretilmelidir. Çünkü her tarihi olay farklı insanlar tarafından farklı şekillerde yaşanır. Tekkültürlü bir eğitim çerçevesinde olaylar “ulusal kültür” açısından anlatıldığında gerçeğin karmaşık olduğu görülememekte ve yorumlama etkinliği de son bulmaktadır. Bu bağlamda, kültürler arası iletişim, yorumlama, anlama ve anlamlandırma ancak çokkültürlü bakış açısı yaratabilecek bir eğitimle mümkün gözükmemektedir. Böylesi bir çokkültürlü eğitim ne her kültürel grubun kendi tarihini, etnik ve kültürel kimliğini yüceltmeli ne de içinde yaşadığı ulusal kültürün değerlerini, inançlarını reddetmelidir.

İdeal bir toplum düzenine ulaşmak, bir toplumda hem iktisadi hem de kültürel anlamda adaleti yaratabilmek, istikrar ve düzen kurabilmek çok zor bir süreçtir. Bunu hem liberalizmin hem de çokkültürlülüğün sunmuş olduğu dünya anlayışlarından da görmek mümkündür. Her biri kendi epistemolojik ve ontolojik dayanak noktalarından hareket ederler ve her birinin kendi içinde zayıf ve güçlü yanları vardır. Her birinin hataları ve yetersizlikleri ancak karşılaştırıldıklarında daha iyi görülebilmektedir. Bu nedenle bu çalışmanın amacı hangisinin yaşanılabilir bir dünya inşa ettiğini göstermek değildir, çokkültürlü dünya gerçekliğine uygun bir bakış açısı yaratabilmektir. Çünkü ne kozmopolitanizm ne de çokkültürlülük insan için ideal bir dünya inşa etmemektedir. Her ikisi de insanın varlığını en iyi şekilde nasıl sürdürebileceğine ilişkin kendi dayanaklarından hareketle teoriler geliştirmişlerdir.

Kozmopolitanizmin kendi kavramsal örüntülerinden hareketle inşa etmeye çalıştığı tekil dünya düzeni çokkültürlülük gerçeği göz önüne alındığında ne ahlaki ne de politik anlamda yaratılabilir bir yana sahip değildir. Çünkü kozmopolitan bakış açısının atladığı en önemli

durumlardan birisi yerellik ya da etnik temelli ulusalcılık gerçeğidir. Ne kadar tekil ve evrensel bir dünya kurulmaya çalışılırsa yerelliğin onun karşısına bir tepki biçimi olarak çıkacağı ortadadır. Üstelik insan doğası liberallerin dediği gibi evrensel ve mutlak değildir, kültürden ve toplumdan etkilenebilen ve değişebilen bir karaktere sahiptir. Bu nedenle bu çalışma, komüniteryanizmin insana bakışının daha tercih edilebilir olduğunu ve bir zemin olarak alınabileceğini iddia etmiştir. Çünkü komüniteryanizmin insana bakışında toplum ve kültür arka planını ele alışı en azından mutlaklığı, zamana ve mekâna karşı direnen bir insan doğasını değil, insanın ya da kimliğin diyalojik karakterli ve değişebilir olma durumunu içinde barındırmaktadır. Üstelik doğuşumuzdan itibaren bir yığın inanç, fikir ve önyargılara sahip oluşumuz da toplumun ve kültürün insanın kimliğinin oluşturulmasında reddedilemeyecek bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Amaç, bir insan doğasına tutunmak ya da üzerinde yükselebileceğimiz bir zemin bulma zorunluluğu değil sadece liberalizmin atladığı en önemli gerçekliklerden biri olan toplum ve kültürün inkâr edilemeyecek bir düzeyde kimlik üzerinde etkili oluşunu gösterebilmektir. Bu çalışma, komüniteryanizmin liberalizmle karşılaştırıldığında en azından kültür, aidiyet, sadakat duygusu gibi durumları atlamaması ve insanı da bu tür durumların bileşkesi olarak ele alması aynı zamanda çokkültürlü dünyanın gerçekliğine daha yakın ve reddedilemeyecek bir insan profili oluşturması nedeniyle daha tercih edilebilir olduğunu iddia etmiştir. Üstelik komüniteryanizmin temeline yerleştirdiği insan doğası anlayışı liberalizmde olduğu gibi sabit, değişmez ve mutlak değildir. Çünkü insanın toplum ve kültür tarafından biçimlendirilen bir doğaya sahip olduğunu iddia etmek, kimliğin de diyalojik karakterli olduğunu iddia etmek demektir. Yani insanlar kültürden ve toplumun genel yapısından etkilendikleri gibi kültürü ve toplumu da etkilemekte ve bu karşılıklı ilişki kimliği ya da insanı da sürekli değiştirebilmektedir. Komüniteryanizm, insanın nasıl bir varlık olduğunu ortaya koyma adına kültür ve toplum arka planından söz ederek aslında liberalizmden farklı olarak evrenselciliği değil, yerelliği ve farklılığı vurgulamaktadır. Fakat komüniteryanizm, liberal evrenselciliğin eleştirisini yapsa da kendi içinde ortaya çıkarabileceği sorunlar görmezlikten gelinemez. Kozmopolitanizmin, tekil kimlik vurgusuna karşılık komüniteryanizmin farklı kimlik vurgusunun da yol açabileceği sorunlar bu çalışmanın kapsamı içindedir. Ancak komüniteryanizmin, bu çalışmanın esas hedefi olan çokkültürlülüğe uygun bir bakış açısı yaratmaya daha uygun bir zemin oluşturduğu iddia edilmiştir.

Komüniteryanizmin her ne kadar farklı kimlik, azınlık hakları, kültür, aidiyet gibi vurguları olsa da muhafazakar bir tavra sahip olduğu, insanları kültürleri içerisine gömebileceği, etkileşim ve diyalogu engelleyebileceği, milliyetçilikleri tetikleyebileceği türünden sorunları da söz konusu olabilmektedir. Bu çalışma, komüniteryanizmin insana bakışının daha tercih edilebilir olduğunu fakat ortaya çıkarabileceği sorunlara karşı rastlantısallığı vurgulayan eğitimlerle bu tür sorunların aşılabileceğini iddia etmiştir. Çünkü rastlantısallık önyargıların,

değerlerin, inançların en azından bir kerede olsa insanlar tarafından sorgulanmasını beraberinde getirecektir ve çokkültürlü dünyaya uygun bir bakış açısı yaratabilmekte etkili olacaktır. Dünyada var olan heterojenliği, değişimi ve müphemliği görülebilir hale getirecek, etkileşim ve diyalogun kurulabilmesini sağlayacaktır. Böylelikle zihinler üzerine yapılabilecek böylesi bir manipülasyon en azından evrensel düzeyde olmasa da kişi-kişi ilişkisini bambaşka bir boyuta taşıyabilmede yardımcı olabilecektir.

İnsanların bir arada, dengeli ve uyumlu bir dünyayı yaratabilmelerinin güçlüğü, liberalizmin ve liberal çokkültürlülüğün yarattığı dünyanın fazla liberal bir tavırda olması ve ötekini anlamada onu kendi rengine bulması, hoşgörünün sınırı onun, çokkültürlülük gerçeğinden çok uzakta bir yerde bir dünya inşa etmesine sebep olmuştur. Ahlaki, kültürel ve politik anlamda ideali bize sunan kozmopolitanizm, gerçekliklerden kopuk olmakla birlikte öne sürdüğü argümanlar temellendirme ve çelişki problemi yaşamaktadır. Yaşamaya değer olan hayatın neden liberal değerler ve kabullerle ilişkilendirildiği, her birimizin bir ötekini neden amaç olarak görmek zorunda olduğu, kendimizi neden öteki adına feda etmek zorunda olduğumuz, tüm bunları hesap edebilen, çıkarıcı bir varlıkken nasıl yapabileceğim, etnisitenin, cinsel yönelimlerin, dinin, mezhebin insanın hayatına anlam katan bir değeri varken kültür üstü insan anlayışının tüm bunları nereye yerleştireceğimiz konusunda cevapsız kalışı ya da evrensellik ile tikelliğin çatışma içerisinde olması ve tüm bu soru ve sorunlara liberal teorisinin çözüm üretmedeki yetersizliği kozmopolitanizmi mit haline getirmektedir.

Kısacası bu çalışma, liberalizmin ve çokkültürlülüğün insana, kimliğe, kültüre, adalete bakışlarından hareketle insanın var olma mücadelesi ve daha iyi bir yaşam arayışı içerisinde olma durumunu temele alarak etik, politik ve kültürel bir tartışma yaratmayı amaç edinmiştir. Bu çalışmada kozmopolitanizmin eleştirisini yapmak ve bu inancın bir mit olduğunu ortaya koymak amaçlanmış olsa da kozmopolitanizmi eleştiren ve ona bir tepki biçimi olarak ortaya çıkan çokkültürlülüğün özellikle de komüniteryanizmin ve liberalizmi aşmaya çalıştığını iddia edebileceğimiz liberal çokkültürlülüğün de eleştirisi yapılmış ve çıkmazları gösterilmiştir. Liberalizmin, liberal çokkültürlülüğün, komüniteryanizmin savları göz önünde bulundurulduğunda önemli olanın öncelikle zihinlerde çokkültürlülüğe uygun bir bakış açısı yaratabilmek olduğu ve bunun ancak eğitimle gerçekleştirilebilir olduğu iddia edilmiştir. Rastlantısallığı vurgulayan bir eğitimle etkileşim ve açık iletişim yapıları daha iyi kurulabilecektir. Üstelik böylesi bir eğitimin günümüz dünyasının heterojenliğine, müphemliğine ve değişimine uygun olduğu da iddia edilmiştir. Böylelikle insan olmağımız ile kültür ve toplum tarafından şekillendirilen farklı kimliklerimizin birbirini olumsuzlamak zorunda olmadığı çünkü rastlantısallığın pek çok faktörü belirlediği ve değişimin, müphemliğin ve rastlantısallığın olduğu bu dünyada varlığını korumak ve sürdürmek zorunda olan insanın kendini tamamlanmış bir varlık olarak görmemesi gerektiği de ortaya çıkmış olacaktır.

KAYNAKLAR

- [1]. Anıl, Y. Ş., (2006). *Antik çağda demokrasinin doğuşu*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- [2]. Appiah, K. A., (2017). *Kozmopolitizm- Dünya yurttaşlığının felsefesi*. (Çev. F. Gülfidan). Ankara: Nika Yayınevi (Özgün çalışma 2006).
- [3]. Aristoteles, (2009). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- [4]. Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. (Çev. M. Hazır). Ankara: Heretik Yayınları (Özgün çalışma 2004).
- [5]. Benhabib, S. (2016). *Ötekilerin hakları- yabancılar, yerliler, vatandaşlar*. (Çev. B. Akkıyal). İstanbul: İletişim Yayınları (Özgün çalışma 2004).
- [6]. Benhabib, S. (2017). *Buhran çağında haysiyet- zor zamanlarda insan hakları*. (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları (Özgün çalışma 2011).
- [7]. Bentham, J. (2017). *Ahlak ve yasama ilkeleri*. (Çev. Ö. Saruhanlıoğlu ve U. K. Boyacı). İstanbul: Litera Yayıncılık (Özgün çalışma 1789).
- [8]. Berlin, I. (2007). İki özgürlük kavramı. (Çev. M. Erdoğan). *Liberal Düşünce*, 12, 59-72. (Özgün çalışma 1958)
- [9]. Brun, J. (2003). *Stoa felsefesi*. (Çev. M. Atıcı). İstanbul: İletişim Yayınları (Özgün çalışma 1958).
- [10]. Crick, B. (2012). *Demokrasi*. (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları (Özgün çalışma 2002).
- [11]. Çınar, A. (2016). *Çokkültürlülük efsanesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- [12]. Çörekçioğlu, H. (2017). Giriş: Kant: Çağdaş politik düşüncenin ufku. Hakan Çörekçioğlu (Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 7-23). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [13]. Derrida, J. (2011). *Öteki hedef (Başka Baş)*. (Çev. M. Başaran). İstanbul: Bağlam Yayınları (Özgün çalışma 991).
- [14]. Doytcheva, M. (2016). *Çokkültürlülük*. (Çev. T. Akıncılar Onmuş). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 2005)
- [15]. Erkızan, H. N. B. (2012). *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- [16]. Fay, B. (2012). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi- Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. (Çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1996).
- [17]. Ferry, L. (2009). *Gençler için batı felsefesi*. (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma 2006)
- [18]. Habermas, J. (1996). Demokratik anayasal devlette tanınma savaşı. (Çev. M. H. Doğan). Amy Gutmann (Ed.). *Çokkültürcülük- Tanınma Politikası* içinde (ss. 113-145). İstanbul: YKY Yayınları (Özgün çalışma 1992).
- [19]. Habermas, J. (2017). *"Öteki" olmak, "Öteki"yle yaşamak-Siyaset kuramı yazıları*. (Çev. İ. Aka). İstanbul: YKY Yayınları (Özgün çalışma 1996).
- [20]. Heywood, A. (2016). *Siyasi ideolojiler*. (Çev. L. Köker). Ankara: BB101 Yayınları (Özgün çalışma 1992).
- [21]. Heywood, A. (2017). *Siyaset teorisine giriş*. (Çev. H. Murat Köse). İstanbul: Küre Yayınları (Özgün çalışma 1994).
- [22]. Hobbes, T. (2011). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). İstanbul: YKY Yayınları (Özgün çalışma 1651).

- [23]. Höffe, O. (2017). Uluslararası hukuk topluluğunun teorisyonu olarak kant. (Çev. H. Çörekçioğlu). Hakan Çörekçioğlu (Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 272-291). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1996).
- [24]. Hunt, E.K. (2005). *İktisadi düşünce tarihi*. (Çev. M. Günay). Ankara: Dost Kitabevi (Özgün çalışma 1949).
- [25]. Jefferson, T. (2012). *Bağımsızlık bildirgesi*. (Çev. G. Kurt). İstanbul: Doruk Yayıncılık (Özgün çalışma 1776).
- [26]. Kant, I. (1960). *Ebedi barış üzerine felsefi deneme*. (Çev. Y. Abadan ve S.L. Meray). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları (Özgün çalışma 1795).
- [27]. Kant, I. (1982). Dünya yurttaşlığı amacına yönelik genel bir tarih düşüncesi. (Çev. U. Nutku). Selahattin Hilav (Ed.). *Yazko Felsefe Yazıları Dizisi 4 içinde* (ss. 117-129). İstanbul:Yazko (Özgün çalışma 1784).
- [28]. Kant, I. (1984). Aydınlanma nedir?. (Çev. N. Bozkurt). Nejat Bozkurt (Ed.). *Seçilmiş Yazılar içinde* (ss. 213-221). İstanbul: Remzi Kitabevi (Özgün çalışma 1784).
- [29]. Kant, I. (1995). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (Özgün çalışma 1785).
- [30]. Kant, I. (2013). *Eğitim üzerine*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1803).
- [31]. Kant, I. (2017). Yaygın bir söz üstüne: "Teoride doğru olabilir ama pratikte işe yaramaz". (Çev. H. Çörekçioğlu). Hakan Çörekçioğlu (Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 25-74). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1793).
- [32]. Karademir, A., ve Kılıçlı, G. (2017). Çokkültürcü felsefe, çokkültürlü sorunlar, çokkültürel çalışmalar. E. Yağanak ve H. Sayın (Ed.). *Kimlik Siyaseti ve Azınlık Sorunu* içinde (ss.11-43). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- [33]. Kersting, W. (2017). Politika, özgürlük ve düzen: Kant'ın politika felsefesi. (Çev. H. Çörekçioğlu). Hakan Çörekçioğlu (Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 75-101). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1992).
- [34]. Kocaoğlu, M. (2014). *Robert Nozick- adalet teorisi ve temel kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- [35]. Kocaoğlu, M. (2017). *John Rawls- Adalet teorisi ve temel kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- [36]. Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü yurttaşlık- azınlık haklarının liberal teorisi*. (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1995).
- [37]. Levinas, E. (2003). Başka'nın izi. (Çev. E. Gökyaran). Zeynep Direk, Erdem Gökyaran (Ed.). *Emmanuel Levinas- Sonsuza Tanıklık* içinde (ss. 129-146). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1963).
- [38]. Levinas, E. (2012a). Emmanuel Levinas ile söyleşi: Öteki, ütopya ve adalet. (Çev. A. Arıöz Ete). Özkan Gözel (Eds.). *Levinas* içinde (ss. 61-73). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1991).
- [39]. Levinas, E. (2012b). Öteki insanın hakları. (Çev. Ö. Gözel). Özkan Gözel (Ed.). *Levinas* içinde (ss. 295-298). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1995).
- [40]. Locke, J. (1998). *Hoşgörü üstüne bir mektup*. (Çev. M. Yürüşen). Ankara: Liberte Yayınları (Özgün çalışma 1689).
- [41]. Locke, J. (2016). *Yönetim üzerine ikinci inceleme*. (Çev. F. Bakırcı). Ankara: Eksi Kitaplar (Özgün çalışma 1689).

- [42]. MacIntyre, A. (2001). *Erdem peşinde- ahlâk teorisi üzerine bir çalışma*. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1981).
- [43]. Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Komünist manifesto*. (Çev. C. Üster ve N. Deriş). İstanbul: Can Yayınları (Özgün çalışma 1848).
- [44]. Mill, J. S. (2014). *Özgürlük üstüne ve seçme yazılar*. (Çev. A. Ertan). İstanbul: Belge Yayınları (Özgün çalışma 1859).
- [45]. Mill, J. S. (2017). *Faydacılık*. (Çev. S. Aktuyun). İstanbul: Alfa (Özgün çalışma 1863).
- [46]. Nietzsche, F. (2017). *Ahlakın soykütüğü üstüne- bir kavga yazısı*. (Çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1887).
- [47]. Nietzsche, F. (2019). *Putların alacakaranlığı ya da çekiçle nasıl felsefe yapılır?*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1888).
- [48]. Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek- kültürel çeşitlilik ve siyasi teori*. (Çev. B. Tanriseven). Ankara: Phoenix Yayınevi (Özgün çalışma 2000).
- [49]. Platon, (2015). *Timaios*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- [50]. Rousseau, J. J. (2010). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*. (Çev. R. Nuri İleri). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1755).
- [51]. Rousseau, J. J. (2017). *Toplum sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1762).
- [52]. Said, E. W. (2017). *Şarkiyatçılık- Batı'nın şark anlayışları*. (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1978).
- [53]. Sandel, M. J. (2014). *Liberalizm ve adaletin sınırları*. (Çev. A. Emre Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları (Özgün çalışma 1982).
- [54]. Say, Ö. (2013). *21. Yüzyılda ulus, çokkültürlülük ve etnisite*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- [55]. Schmitt, C. (2012). *Siyasal kavramı*. (Çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1932).
- [56]. Taylor, C. (1996). Tanınma Politikası. (Çev. Y. Salman). Amy Gutmann (Eds.). *Çokkültürcülük- Tanınma Politikası* içinde (ss. 42-84). İstanbul: YKY Yayınları (Özgün çalışma 1992).
- [57]. Taylor, C. (2017). *Modernliğin sıkıntıları*. (Çev. U. Canbilen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1991).
- [58]. Tomlinson, J. (2013). *Küreselleşme ve kültür*. (Çev. A. Eker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1999).
- [59]. Viroli, M. (1997). *Vatan aşkı-yurtseverlik ve milliyetçilik üzerine bir deneme*. (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1995).
- [60]. Walzer, M. (1996). Yorum. (Çev. C. Akaş). Amy Gutmann (Ed.). *Çokkültürcülük- tanınma politikası* içinde (ss. 106-110). İstanbul: YKY Yayınları (Özgün çalışma 1992).
- [61]. Yağanak, E. (2017a). Sosyo-politik düzenin koşulu olarak insan doğası. *Mediterranean Journal of Humanities*, 7, 445-451.
- [62]. Yağanak, E. (2017b). Ben ve ötesi. E. Yağanak ve H. Sayın (Ed.). *Kimlik Siyaseti ve Azınlık Sorunu* içinde (ss.45-62). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- [63]. Yanık, C. (2013). *Dünyada ve Türkiye'de çokkültürlülük*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- [64]. Yayla, A. (2015). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Cansu BİNBOĞA
Doğum Tarihi : 05.10.1992
E-mail : Cansu_bnboga@hotmail.com

Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2011-2015
Yüksek Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2016-Halen