Kültür, kimlik ve siyaset

Nafiz Tok



AYRINTI

NAFİZ TOK

1971 Yılında Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kayseri'de tamamladı. 1987-1991 Yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitimini yaptı. 1993 Yılında yeni kurulan üniversitelerin öğretim üyesi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla YÖK tarafından yapılan sınavı kazanarak, Niğde Üniversitesi İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü'nde Siyaset ve Sosyal Bilimler anabilim dalında Araştırma görevlisi olarak akademik kariyerine başladı. 1994 Yılında YÖK burslusu olarak İngiltere'ye gitti. 1994-2001 Yılları arasında İngiltere'de, Exeter Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında Master ve Doktorasını yaptı. Yurt dışı görevi sonrasında Niğde Üniversitesi'ndeki görevine döndü ve hâlâ aynı kurumda çalışmalarını sürdürmektedir. Özellikle çağdaş siyasal düşünceler ve siyaset teorisi alanında, milliyetçilik, etnisite, liberalizm, demokrasi, sivil toplum, çokkültürlülük, sekülarizm ve yurttaşlık gibi konularla John Rawls, Charles Taylor, Will Kymlicka ve Michael Walzer gibi çağdaş siyaset teorisyenleri üzerine çalışmaktadır.

Ayrıntı: 389
İnceleme dizisi: 186

Kültür, Kimlik ve Siyaset
Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temelli Bir Yaklaşım
Nafiz Tok

Yayına hazırlayan
Tamer Tosun

© Nafiz Tok & Ayrıntı Yayınları

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 321 23 00 (pbx)

Birinci basım *2003*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-384-6

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Nafiz Tok

Kültür, Kimlik ve Siyaset

Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temelli Bir Yaklaşım

AYRINTI

Düşünce ve ifade özgürlüğü için
ve
Dünya tarihi boyunca yalnızca düşünceleri ve
inançlarından dolayı cezalandırılanlar için

İçindekiler

— ÖNSÖZ 11

I. GİRİŞ 22
A. Çalışmanın arka planı 25
B. Anahtar kavramlar ve analitik ayrımlar 28
C. Kitabın ana hatları 33

II. ÖZGÜRLÜK VE KÜLTÜR:
ÖZGÜRLÜĞÜN YERİNİN TESPİTİ 38
A. Kymlicka'nın özgürlük-kültür ilişkisi teorisinin bir eleştirisi. 42
— Kymlicka'nın azınlık hakları teorisi 42
— Kymlicka'nın azınlık hakları teorisine üç itiraz 45

B. Kimlik temelli bir yaklaşım için
bir özgürlük-kültür ilişkisi teorisi 68
— Kimlik bağlamı olarak kültür ve seçme bağlamı olarak kültür 69
— İki (Bireysel) özerklik fikri: Bir seçme bağlamının temeli olarak ve Liberal kimlik bağlamının temeli olarak . . . 75
— Bir seçenek olarak kültürel kimlik 83

III. KÜLTÜRÜN ÖNEMİ: KİŞİ, KİMLİK VE KÜLTÜR 91
A. Kişi anlayışı: Kişi, insanlık ve kimlik 92
— Liberal ve cemaatçi kişi anlayışları 93
— Liberal kişi anlayışında kimliğin yeri 98
— Rawlsçı siyasal kişi kavrayışında kimlik fikri 93
— Cemaatçi kişi anlayışında kimliğin yeri 116
— Yeterli bir kişi-insanlık-kimlik ilişkisi teorisine doğru 117
B. Kişisel kimliğin oluşturulması 121
— Kimlik ve kimlik bağlamı olarak kültür 122
— Bir kimsenin kimlik bağlamında kimliğinin oluşturulması ve geliştirilmesi 127
C. Kimlik, özsaygı, tanı(n)ma ve kültür 133
— Kişi, kimlik ve haysiyet 134
— Tanı(n)ma, statü ve kültürel kimlik 139

IV. KÜLTÜR HAKKI, AZINLIK STATÜSÜ VE
ÖZEL POLİTİKA DÜZENLEMELERİ 145
A. Bireysel hak mı, yoksa grup hakkı mı? 146
B. Kültürel grupların tanınma ve statü taleplerinin karşılanması için politika düzenlemeleri 162
— Muafiyet politikaları (Siyasal nitelik taşımayan ayrım politikaları) 168
— İntibak ettirici tanı(n)ma politikaları (Bütünleştirici dahil etme) 173
— Statü verici tanı(n)ma politikaları (Özyönetim politikaları–siyasal ayrım politikaları) 180

V. KÜLTÜR, KAMUSAL ALAN VE DEVLETİN YANSIZLIĞI:
ETNO-KÜLTÜREL ÇOĞULCULUK NİÇİN VE NASIL
HERKESE EŞİT FORMEL VATANDAŞLIK
STATÜSÜ İÇİN BİR SORUN TEŞKİL EDİYOR 183
A. Ayrımcılık yapmama modeli ve
kültürel çoğulculuk meselesi 185

B. Rawlsçı ayrımcılık yapmama modeli:
Siyasal liberalizmde çoğulculuk meselesi 189
C. Rawlsçı kamusal akıl fikrini kullanarak
bir azınlık hakları argümanı sunumu 193
D. Siyasal liberalizmde adalet üzerine uzlaşmazlık problemi:
Hariç tutarak tarafsızlık ve dahil ederek tarafsızlık 196
E. Adalet ve istikrarın sağlanmasında
ortak ulusal kimliğin aracılık rolü 207

VI. MİLLİYETÇİLİK, DEVLET VE KÜLTÜREL DEVAMLILIK 220
A. Milliyetçilik, kültürel kimlikler ve devlet 222
B. Modernleşme, kültürel değişim ve kültürel koruma 233

VII. BASKICI KÜLTÜRLER MESELESİ 248
A. İki tip baskıcı kültürel grup ayrımı 250
B. Kültürün içkin bir parçası olarak baskı 253
C. Tepkisel kültürel korunma olarak baskı 264

VIII. ÇOKKÜLTÜRLÜ BİR DEVLETTE BİRLİK VE İSTİKRAR. 276
A. Çokkültürlü devletler için üç boyutlu bir
vatandaşlık kavrayışı 278
B. Dini ve etnik gruplar ve bütünleştirici dahil etme 284
— Dini gruplar için muafiyet politikaları 284
*— Etno-kültürel gruplar için intibak ettirici
tanı(n)ma politikaları* 287
C. Ulusal azınlıklar ve özyönetim politikaları 293
D. Çokkültürlü devletlerde birliğin temelleri 299

IX. BİTİRİRKEN 308

— KAYNAKÇA 313
— DİZİN 335

TEŞEKKÜRLER

Kültüre ilişkin meseleler için kimlik temelli bir yaklaşım geliştirdiğim bu kitap, İngiltere'de, Exeter Üniversitesi'nde çokkültürlülük teorisi alanında yapmış olduğum doktora tezime dayanıyor. Bu çalışma, Dr. Alan Patten'in danışmanlığı altında başladı. Çalışmanın ilk aşamalarındaki taslaklarla ilgili danışmanlığı ve eleştirileri için ona teşekkür etmeliyim. Çalışmanın ilk aşamaları bir doktora tezi üretmekten çok bir öğrenme süreci idiyse de, bu dönemde üretilen materyaller sonradan tezin temelini oluşturmuştur. Tezin çoğu, çok şey borçlu olduğum, Profesör Iain Hampsher-Monk'un danışmanlığı altında üretilmiştir. Profesör Iain Hampsher-Monk, Alan Patten'in Kanada'ya McGill Üniversitesi'ne gitmesinden sonra, nezaket gösterip danışmanlığımı üstlenmişti. Onun danışmanlığı altında bu çalışmadaki argümanlar önemli ölçüde düzeltilmiş ve taslaklar son şekillerini almıştır. Dahası onunla çalışmak, bu süre içinde profesyonellik, anlayış ve işbirliği hakkında çok şey öğrendiğim, paha biçilmez bir yaşam deneyimi olmuştur.

Doktora tezi yazmak, birçok iniş ve çıkışlarla dolu, zaman zaman bir kimsenin arkadaş, meslektaş ve sevdiklerinin destek ve teşviklerine ihtiyaç duyduğu, uzun ve güç bir süreçtir. Bu süreçte destek ve teşviklerini esirgemeyen Hisayo Kuraoka, Mark Tawlforth, Sahir Özdemir ve Yun Joo Lee'ye çok özel teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca kitabın baskısını titizlikle gerçekleştiren Ayrıntı Yayınları'nın çalışanlarına şükranlarımı sunuyorum.

Önsöz

Bu kitabım büyük ölçüde Will Kymlicka'nın *Liberalizm, Cemaat ve Kültür* (1989) ve *Çokkültürlü Yurttaşlık* (1995) adlı kitaplarından esinlenmiştir. Exeter Üniversitesi'nde (İngiltere) yüksek lisans öğrencisi iken kendisi de bir Kanadalı olan ve bu nedenle Kanada'daki çokkültürlülük tartışmalarını çok yakından bilen değerli hocam Dr. Alan Patten'in önerisi üzerine okuduğum bu kitaplardan çok etkilenmiştim. Kymlicka bu kitaplarında Kanada'daki etno-kültürel çeşitliliğin yol açtığı sorunlardan yola çıkarak etno-kültürel çatışmaların doğasını anlama ve bu çatışmalar için adil ve ahlâki çözümler üretme arayışı içinde idi. Azınlık haklarının liberalizmle nasıl bağdaştığını göstererek, azınlık haklarının bir liberal teorisini geliştiriyordu.

Sözkonusu kitapları okuduktan sonra, etno-kültürel çeşitliliğin yol açtığı sorunlar ve bunlara yönelik çözüm arayışları üzerine olan tartışmalara merakım arttı. Hem Kymlicka'nın azınlık hakları teorisinin geçerliliğini irdelemeye hem de konu hakkında Charles Taylor (1992), Michael Walzer (1992; 1995a; 1997a), Joseph Raz (1994b; 1994c), Yael Tamir (1993), Jeff Spinner-Halev (1994) ve Iris Marion Young (1990) gibi diğer siyaset teorisyenlerinin düşüncelerini okumaya başladım. Bu süreç içinde etno-kültürel çoğulculuk konusunda kendi düşüncelerimin olgunlaşması ile birlikte, kültüre ilişkin meseleler için kimlik temelli bir yaklaşım geliştirdiğim elinizdeki bu kitap ortaya çıktı. Bu önsözde kitabın içeriğine ilişkin üç temel meseleyi açıklığa kavuşturmak istiyorum: Bu meselelerden ilki kitapta işlenen konuyla çok yakından ilgili olduğunu düşündüğüm halde, ayrı bir çalışmaya konu olması gerektiğine inandığım için burada yeterince ele almadığım yurttaşlık eğitiminde kamusal eğitim sisteminin rolüdür. Üzerinde durmak istediğim ikinci mesele kitabın ana temalarından birisini oluşturan liberal olmayan seçenekler ve kültürler meselesidir. Sonuncusu da kitapta geliştirdiğim teori ve bu teorinin daha iyi anlaşılması için verdiğim somut örneklere ilişkindir.

Yurttaşlık Erdemlerinin Kazanılması, Katılımcı Demokrasi ve Kamusal Eğitim Sistemi: Etno-kültürel çeşitlilik meselesinin çözüldüğü ve bu yüzden de birlik ve istikrarlarının güvence altında olduğunu düşündüğüm liberal-demokratik Batı ülkelerinde bu mesele üzerine tartışmaların ortaya çıkması ve hızla yayılması önceleri bana şaşırtıcı geldi. Öyle ki, son on yıldan biraz fazla bir zaman dilimi içerisinde Batı'da çokkültürlülük, azınlık hakları, etnisite, milliyetçilik ve vatandaşlık üzerine geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Ancak sözkonusu tartışmalardan haberdar oldukça asıl şaşırtıcı olanın, Türkiye gibi Osmanlı Millet Sistemi geleneğine sahip çokkültürlü bir ülkede konu üzerine düşüncelerin, tartışmaların ortaya çıkmaması olduğunu düşünmeye başladım. Bu da beni katılımcı demokratik bir kültürün yeşermesinde ve bireylere iyi yurttaş olmanın erdemlerini kazandırmada kamusal eğitim sisteminin rolü ve Türkiye'deki kamusal eğitim sisteminin bu konudaki durumu üzerine düşünmeye sevk etti.

Aslında makul düşünce ve tartışmaların ortaya çıkmaması sadece etno-kültürel çeşitlilik konusuna özgü değildir Türkiye'de, fakat daha genel ve derin bir meseledir. Liberal demokratik Batı ülkelerinde siyasal meseleler üzerine düşünülmesi, fikir üretilmesi ve tartışmalar yapılması iyi bir vatandaşlığın gereği olan en önemli erdemlerden biri olarak görülürken, pek de hoş görülmez bizim ülkemizde; eğer siyasal olan meselelerde düşünce üretilecek, ifade edilecek ve tartışmalar yapılacaksa bunu yapacak olanlar yurttaşlar değil, yetkili resmi devlet organlarıdır. Yurttaşlara düşen ise sadece "daha iyi bilenlerin"aldığı kararları pek de öyle sorgulamadan kabul edip izlemektir. Bu anlamda yaklaşık seksen yıllık demokratikleşme tarihine rağmen, katılımcılığı hâlâ yakalayamamış, bunun gereği olan düşünen, sorgulayan, eleştiren, tartışan ve bunu sorumluluk bilen birey-yurttaşı yaratamamıştır Türkiye; katılımcı demokratik siyasal bir kültürden hâlâ yoksundur. Oysa yurttaşların kendilerini ilgilendiren siyasal meseleler konusunda düşüncelerini ortaya koymaları ve tartışmalara katılmaları siyasal sistemi ve bu sistemden çıkan kararları (muhalifler için bile) meşrulaştırır ve böyle tartışmalara izin veren devlete ve kurumlarına onların bağlılığını arttırır.

Demokrasinin bir yaşam biçimi olarak benimsenip kökleşmesi için gerekli siyasal kültürün ve bu kültürü özümseyen, katılımcı, hak ve sorumluluklarını bilen yurttaşların yaratılmasında kamusal eğitim sisteminin rolü çok büyüktür. Bir siyasal toplumun üyelerinin farklılıklara karşı hoşgörülü olma, başkalarının hak ve özgürlüklerine saygı duyma, empati yapma, ilgili bağlamlarda kamusal çıkarları kendi bireysel çıkarları üstünde tutma, hak ve sorumluluklarını bilme, siyasal (kamusal) meselelerle ilgili olarak fikir beyan etme, tartışmalara katılma, başkalarının fikir ve düşüncelerini dinleyip anlamaya açık ve hazır olma, siyasal ve sosyal kurumların adil işlemesiyle ilgili olarak üzerine düşeni yapma gibi iyi vatandaşlık için gerekli erdemleri kazanmalarında kamusal eğitim sistemi hayati bir işlev görür. Aslında kamusal bir eğitim sisteminin en temel iki işlevi siyasal toplumun birey üyelerini hayata hazırlamak ve onlara iyi birer vatandaş olmak için gerekli siyasal erdemleri ka-

zandırmaktır. Ancak Türkiye'de kamusal eğitim sisteminin bu iki işlevi yeterince yerine getirdiği söylenemez. Bizim eğitim sistemimiz eleştirel düşünen, sorgulayan, hak ve sorumluluklarını bilen, katılımcı birey-vatandaşlardan çok, pek de fazla sorgulamadan itaat eden, biraz da tektipleştirilmiş birey-vatandaşlar yetiştirmek eğilimindedir. Siyasal ve toplumsal kurumların demokratik işlemesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan dini, siyasi, felsefi ve ahlâki öğretilerdeki ve etno-kültürel kimliklerdeki çeşitlilik pek de doğal görülmez öyle; yadsınmasa bile görmezlikten gelinir ve toplumsal çeşitliliğe saygının gereği yeterince vurgulanmaz. Aslında bu çoklukların, çeşitliliklerin biraz da tekliğe evrilmesi arzulanır, eğer mümkünse (ancak demokratik bir siyasal sistemde bu imkânsızdır, esas olan çoğulculuktur, çeşitliliktir). Bütün bu ortaya konan düşüncelerden çıkan sonuç, Türkiye'de genel olarak siyasal meseleler konusunda, özel olarak da etno-kültürel çeşitlilik konusunda yeterince düşünce ve tartışma üretilmemesi, katılımcı bir demokratik kültüre sahip olmamamızdan, bu da kamusal eğitim sistemimizin iyi vatandaş olmanın gereği olan erdemleri kazandırma işlevini yeterince yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır. Burada kısaca altını çizdiğim bu meselenin daha detaylı bir şekilde başka yazı ve kitaplarda ele alınması gerektiğine inanıyorum.

Liberal Olmayan Seçimler ve Kültürler Meselesi: Bu kitapta ele alınan temel meselelerden biri de liberal olmayan seçimler ve kültürler meselesidir. Bu konu anlaşılması ve çözüm bulunması güç olan, tartışılagelen bir meseledir. Bu kitapta konu ile ilgili olarak ortaya konan yaklaşım, *özerk* bireylerin liberal seçimler gibi liberal olmayan seçimler de yapabileceğini kabul eder. Özerk birey yaşamını biçimlendirme, yaşamı ile ilgili seçimler yapma kapasitesine sahip bireydir. Eğer birey özerkse, yaşamı ve nasıl bir kişi olmak istediğine ilişkin seçimler yapmaya, seçimlerinin içeriğini belirlemeye hakkı ve kapasitesi olan odur. Bu anlamda liberal bir yaşam biçimi ve kimlik seçen bir bireyin özgürlüğüne nasıl saygı gösteriyorsak, liberal olmayan seçimler yapan, liberal olmayan bir yaşam biçimi ve kimlik seçen bir bireyin bunu yapma özgürlüğüne de saygı duymamız gerekir.

Burada vurgulanması gereken nokta yapılan seçim ister liberal ister liberal olmayan bir seçim olsun seçimi yapan kişinin özerk olması gerektiğidir. Sadece anne-babalarından, atalarından öyle gördükleri için, başka yaşam biçimlerini, yasal hak ve özgürlüklerini ve bunları nasıl kullanacaklarını bilmedikleri için, kısaca cehaletlerinden dolayı belli bir yaşam biçimini ya da kimliği seçen ve bu yaşam biçimine göre ve bu kimlikle yaşayanların yaptıkları bu seçimlerin gerçekte özgürce yapılmış seçimler olduğu söylenemez, çünkü seçimi yapan bireyler, bireysel özerklik için, hayatları ile ilgili özgürce seçimler yapmak için, gerekli donanıma, kapasiteye sahip değildir. Bireysel özerkliğe sahip sayılabilmeleri için en azından anatoplumdaki kendi yaşam biçimlerinden farklı diğer yaşam biçimleri, anayasal hak ve özgürlükleri ve bunları nasıl kullanacakları hakkında yeterli bilgiye sahip olmaları gerekir. En azından bu bilgilerle donatılmış bireyler olarak seçimlerini yapıyorlarsa, o zaman seçimlerini özgürce yaptıkları söylenebilir. Bireyin bu bilgilerle donatılmasında ise kamusal eğitim sistemi hayati bir rol oynar.

Kamusal eğitim sisteminin ilk işlevinden, iyi bir yurttaş olmak için gereken erdemleri bireylere kazandırmadaki işlevinden, yukarıda bahsetmiştik. İkinci işlevi de bireyleri hayata hazırlamaktır; nasıl bir yaşam sürmek ve nasıl bir birey olmak istedikleri konusunda anlamlı seçimler yapabilmelerini sağlayacak kapasiteyi kazanmalarını sağlamaktır. Kamusal eğitim sistemi hiçbir kapsayıcı öğretiyi, dini, siyasi, felsefi ya da ahlâki öğretiyi, kimlik ya da ideolojiyi ya da yaşam biçimini dayatmaya, empoze etmeye çalışmamalı, ancak bunlar hakkında analitik bilgi verip, toplumda bunların birer seçenek olarak var olduğunu ve özerk bireyler olarak bu seçenekler arasından özgürce seçim yapma hakkına sahip olduklarını öğretmelidir. Kısacası kamusal eğitim sisteminin işlevi bir tür toplum mühendisliği olmamalı, bireylere bireysel özerklik ve iyi vatandaşlık için gerekli donanımları kazandırmak olmalıdır.

Bu şekilde özerk, seçme kapasitesine sahip bir birey liberal olmayan seçenekler seçiyorsa, onun bu seçimi özgürce yaptığına ve bu özgürlüğüne saygı duyulması gerektiğine inanıyorum. Modernite içinde özerk bireylerin daima liberal seçimler yapacağını, liberal

olmayan seçimler yapanların bu seçimleri daima yeterince özerk olmadıkları için, ya da cehaletlerinden dolayı yaptıklarını düşünmek yanıltıcıdır. Özellikle medya ve iletişim teknolojisi sayesinde insanların dünyanın en ücra köşelerindeki kültürleri, yaşam biçimlerini ve gelenekleri öğrenebildikleri bir çağda, onların cehaletlerinden dolayı liberal olmayan seçimler yaptıkları fikri pek de gerçekçi gelmiyor bana. Modernite içinde özerk bireyler bu özerkliklerini liberal olan seçimler yapmak için kullanabilecekleri gibi, liberal olmayan seçimler yapmak için de kullanabilirler. Aksini düşünmek özerk bireyle liberal bireyin birbiri ile aynılaştırılması anlamına gelir ki, bundan da her özerk bireyin liberal seçenekler (kimlikler, yaşam biçimleri, değerler) seçeceği anlamı çıkar. Bu yüzden, özerk bireyle liberal bireyi özdeşleştirmek yanlıştır; ikincisi özerk olarak yapılmış gerçek bir seçimdir, birincisi de bu seçimi yapmanın önkoşuludur. Bu yüzden, liberal olmayan yaşam biçimlerini, kimlikleri seçenlerin bu seçimleri bize pek makul ya da doğru gelmese de, özerk bireylerin özgürce yaptığı bu seçimlere müdahale etme hakkımız yoktur, çünkü birey yaşamını içeriden, değer hakkındaki inançlarına göre seçimlerini yaparak biçimlendirdiği ve bu şekilde bir yaşam sürdüğü zaman sözkonusu yaşam onun için anlamlı ve önemlidir. Bireysel özerkliğe saygı, bize makul gelmeyen, liberal olmayan, seçimler yapanların bireysel özerkliğine de, yaptıkları seçimlerin içeriğine bağlı olmaksızın, saygı duymamızı gerektirir.

Burada liberal olmayan kültürlerin üyelerinin niçin bireysel özerkliği kabul edecekleri sorusu akla gelebilir. Onlara bireysel özerklik için gerekli donanımları kazandırmayı haklı kılan nedir? Özerklik kim olduğumuzla ilgili olarak merkezi öneme sahip olduğunu düşündüğümüz amaç, bağlılık, sadakat ve seçimlerin gerçekleştirilmesini mümkün kıldığı için önemlidir. Kendi iyi yaşam kavrayışımızı oluşturma, kendi kimliğimizi tanımlama ve kişiliğimizi gerçekleştirmemiz için bir önkoşuldur ve bunu yapmadaki çıkarımız bireysel özerkliğe sahip olmamızı haklı kılar. Liberal olmayan kültürlerin üyelerinin özerk olmalarını haklı kılan da yine kendi (liberal olmayan) iyi yaşam kavrayışlarını oluşturma, kimliklerini

tanımlama ve kişiliklerini gerçekleştirmedeki çıkarlarıdır. Liberal olmayan yaşam biçimleri ve kimlikler seçenlerin, kim oldukları ve nasıl bir hayat sürmek istediklerine ilişkin bu önemli seçimleri cehaletlerinden dolayı değil, bilinçli olarak, belli bir derece eleştirel düşünce kullanarak, yani özerk bireyler olarak yapmaları, hem kendi iyilikleri ve esenlikleri açısından, hem de üye olmayı seçtikleri liberal olmayan kültürlerin devamlılığının onların (üyelerin) dış dünya hakkındaki cehaletine dayandırılmaması açısından önemlidir. Bu anlamda bireysel özerklik belli bireysel hak ve özgürlükler için ve kabul edilebilir bir adalet teorisi için minimum bir temeldir ve kabulü bir liberal yaşam biçimi ya da kimliğin dayatılması değil, fakat hiçbir kültürün makul bir şekilde üyelerini mahrum edemeyeceği bir saygı biçiminin (kişilere onların insanlıkları temelinde saygı göstermenin) gereğidir.

Liberal olmayan kültürlerle ilgili olarak kitapta cevap aranan sorulardan biri de bazı kültürlerin niçin baskıcı olduğu sorusudur. Baskıcı olma nedenlerine göre kültürler ikiye ayrılıyor: içkin olarak baskıcı kültürler ve azınlık olma, kendini korunmasız hissetme gibi deneyimlerinden kaynaklanan kendine güvensizliğin bir sonucu olarak baskıcı olan kültürler. Birincisinde baskı kültürün içkin bir parçasıdır, ikincisinde ise tepkisel bir kültürel korunma aracıdır. İkincisinde uygun şartlar sağlandığında, yani statü, tanınma ve korunması güvence altına alındığında ve bu nedenle kendini artık savunmasız hissetmediğinde, kültürdeki baskıcı unsurlar ortadan kalkacaktır. Birincisinde ise baskıcı değerler, inançlar ve pratikler, dışsal etkenlerden kaynaklanmayıp kültürün içkin bir parçası olduğundan, kültür var olmaya devam ettikçe bu baskıcı unsurlar da onunla birlikte var olmaya devam edecektir.

Burada vurgulamak istediğim önemli bir nokta kültürlerin baskıcı ya da liberal olup olmamasını doğasına atfeden, bu nedenle de siyaseti dışlayan, özcü bir yaklaşım ortaya koymadığımdır. Baskıcı kültürlerin baskıcı olma nedenleri ya da baskıcı unsurları barındırma biçimleri bakımından yukarıdaki gibi iki türe ayrılabileceğini ve bu türlerden birinin de baskıcı değer, inanç ve pratiklere kendisinin içkin bir parçası olarak sahip olan (içkin olarak baskıcı) kültürler

olduğunu söylemek istiyorum, yalnızca. Tabi ki, zaman içinde kültürler değişir ve uygun şartlarda liberalleşebilir; öte yandan en liberal kültürler bile belli şartlar altında baskıcı eğilimler gösterebilir. Kültürlerin büyük çoğunluğu bu özellikleri gösterir. Ancak içkin bir parçası olarak baskıcı değer, inanç ve pratiklere sahip olan ve zaman içinde bu özellikleri değişmeyen Amiş ya da Aşırı (Ultra) Ortodoks Yahudi Cemaati gibi içkin baskıcı kültürler de vardır, sayıları oldukça az olsa da. Bu tür kültürlerin baskıcılığının dış etkenlerle bir ilgisi yoktur; üyeler, şartlar ne olursa olsun, kültürlerini belli bir iyi kavrayışına sıkı sıkıya dayalı olarak ve baskıcı unsurları "doğru" yaşam biçimlerinin içkin bir parçası olan emir ve yasaklar olarak görerek liberal olmayan bir biçimde yorumlamaktadırlar. Bu tür kültürler hukuki ya da siyasi güç ve otorite arayışı içinde değildirler; siyasal güç ve ortak vatandaşlık statüleri ile entelektüel ve kariyer başarıları ile ilgilenmezler. Üyeleri üzerinde siyasi ya da hukuki otoriteleri yoktur; üyeler üzerinde sadece onların gönüllü olarak kabul ettikleri iç kurallar uygularlar. İçkin baskıcı kültürlerin tek istedikleri şey yalnız bırakılmaları ve kendi yaşam biçimlerine göre yaşamalarına izin verilmesidir. Kitapta ortaya konan yaklaşım bu tür (içkin olarak) baskıcı kültürlere üyeliği seçen bireylerin bile bu seçimlerini bilinçli olarak, anatoplumdaki diğer yaşam biçimlerinden, yasal hak ve özgürlüklerinden ve bunları nasıl kullanacaklarından haberdar olarak, yapmalarını gerektirir.

Bazı kültürlerin baskıcı değer, anlayış ve uygulamalara kendilerinin içkin unsurları olarak sahip olabileceklerini söylemem kültürlerin liberal olup olmamasını onların doğasına atfetmem anlamına gelmeyeceği gibi kültürleri homojen olarak gördüğüm anlamına da gelmez. Bu kitapta ortaya konan yaklaşım kültürün önemini onun bireyin kimliğini –bireysel ve toplumsal– tanımlamadaki rolüne dayandırıyor. Bireyin kimliğini tanımladığı süreç, yaşadığı sosyokültürel çevre içerisinde başkaları ile etkileşim içinde kendini tanıyıp keşfetmeyi ve eleştirel düşünce kullanarak yaşamı ile ilgili önemli kararları almayı içerir. Özerk bireyin, kendi toplumsal ve kişisel kimliğinin tamımlanmasında oynadığı bu asli rol dikkate alındığında, kitapta ortaya konan yaklaşımın kültürleri homojen

olarak görmediği çok iyi anlaşılacaktır. Ancak şu da bir gerçektir ki, bir kimse bir kültüre tamamen kendi şartları ile üye olamaz. Kültürün ortak (paylaşılan) olabilmesi için üyelerinin kendilerini onun tanımlayıcı karakteristikleri ile ilişki içerisinde tanımlamaları gerekir; bu tanımlayıcı karakteristikler de üyelerin bir kültürel kimlikle ilişkili olarak kendilerini tanımlamasının bir sonucu olarak sahip oldukları sorumluluk ve bağlılıklardır. Bu sorumluluk ve bağlılıklar sorgulanabilir, değişebilir ya da yeniden yorumlanabilir; ancak bir kültüre üyelik için önkoşuldurlar. Bu ortak tanımlayıcı karakteristiklerin nasıl tanımlandığı, nelerden oluştuğu, üyeler tarafından nasıl algılandığı da kültürlerin homojenlik derecesini etkileyen önemli faktörlerden biridir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç kültürlerin homojenlikleri bakımından çeşitlilik gösterdiğidir. Örneğin, en homojen kültürler üyeleri belli bir iyi kavrayışına dayanan (daha çok dini) bir yaşam biçimine göre yaşayan kültürlerdir. Göçmen kültürler de göç ettikleri ülkede kendi yaşam biçimlerini sürdürmek için, özellikle belli bir bölgede bir ölçüde yoğunlaşmaları durumunda, kendi yaşam biçimi ve kültürel pratiklerine daha sıkı sarılıp tatbik etme ve böylece kültürel açıdan homojenlik gösterme eğiliminde olurlar. Ancak belli bölgelerde yoğunlaşmayıp, göç ettikleri ülkeye bireyler ya da birkaç aileden oluşan gruplar biçiminde dağılmaları durumunda, anatoplumla etkileşimleri ve anatoplum içinde faaliyette bulunmaları ölçüsünde homojenliklerini yitireceklerdir. Ortak kimliği belli bir iyi kavrayışından çok dilsel özelliklere dayanan etnik gruplar (etnodilsel gruplar) daha az homojenlik göstereceklerdir. Muhtemelen en az homojen olan kültürlerin içlerinde birçok (etnik, dini, dilsel, etik vb.) farklılığı barındıran ve üye sayıları diğer kültürel gruplardan fazla olan (özellikle liberal–demokratik) ulusal kültürler olduğu söylenebilir. Ancak ulusların homojenlik derecesi de büyük ölçüde kendilerini nasıl tanımladıklarına ve yönetildikleri siyasal rejime göre değişecektir. Kısacası kültürel grupların homojenlik dereceleri grubun yaşam biçimine, üye sayısına, bir bölgede yoğunlaşıp yoğunlaşmadığına, diğer kültürlerle etkileşim derecesine ve üyelerine özel ve kamusal yaşamlarında ne derece serbestlik tanıdı-

ğı gibi faktörlere bağlı olarak değişecektir.

Kitabın Teorisi ve Kitapta Verilen Örnekler Üzerine: Bu kitap siyaset felsefesi alanında çokkültürlülük meselesi üzerine yapılmış teorik bir çalışma sunmaktadır. Siyaset felsefesi alanında yapılan teorileştirmeler ve analizler genellikle aklın, bilginin ve insanın doğası gibi en temel ilkelerden başlar ve bir hayli soyut kalır. Ancak siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarda soyut teori, fikir ve argümanların, soyut analiz, kavram, ayrım ve kategorilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için, somutlaştırılması için, gerçek dünyadan örnekler verilmesi Will Kymlicka ile başlayan ve benim de benimsediğim bir yöntemdir. Teori ve pratiğin etkili bir sentezine dayanan bu yöntem ne siyaset teorisi alanında ortaya konan alışılagelmiş teoriler kadar üst düzey bir genellik ve soyutluğa ne de pratik uygulama ve örnek olaylara dayanan ampirik çalışmalar kadar alt düzey bir özellik ve somutluğa kaçar. Elinizdeki bu kitapta da bu yöntem benimsenmiş ve soyut felsefi analizlerin ve kavramsal tartışmaların daha iyi anlaşılmasını sağlamak için gerek gerçek dünyadan gerekse hayali pek çok değişik örneklere yer verilmeye çalışılmıştır. Bu kitap esas itibarıyla teorik bir çalışma sunduğu için asıl önem taşıyan felsefi analizler, analitik ayrım ve kategoriler ile kavramsal tartışmalardır; bu nedenle bazı etno-kültürel grupların isimlerinin kitapta daha sık geçmesi, bazılarının ise daha az geçmesi hiçbir şekilde birincilere daha çok ağırlık verildiği, ya da ikincilere daha az ağırlık verildiği anlamına gelmez. Asıl olanın teorik boyut ve kategoriler olduğu hatırda tutularak, hiçbir etno-kültürel gruba ağırlık verme kaygısı güdülmeden, durumun en iyi anlaşılmasını sağladığı düşünülen ilk akla gelen (ve tabii olarak da benim en çok aşina olduğum) örnek ya da örnekler kullanılmıştır. Bu nedenle adı burada az veya çok geçsin ya da hiç geçmesin, kitapta ortaya konan argümanlara, analizlere, ayrım ve kategorilere uygun düşmeleri şartı ve ölçüsünde, kitabın teorisi tüm etno-kültürel gruplar için geçerlidir; kitap bu şekilde okunmalıdır.

Ancak kitapta yer alan teorik fikir, argüman, kavram, analiz ve çözümlerin hiçbir şekilde nihai ve kesin olduğu düşünülmemeli, kitap bu şekilde okunmamalıdır; aksine bu teorik fikir, argüman, kav-

ram, analiz ve çözümlerin tartışılmayı, eleştirilmeyi ve hatta geçersiz kılınmayı (çürütülmeyi) beklediği bilinmelidir ve bunun bilimselliğin bir gereği olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca, teorik düzeyde üretilen ideal, ahlâki çözümlerin uygulamaya geçirilmesinin çoğu kez çok zor, hatta bazen olanaksız olduğu da hatırda tutulmalıdır. Ancak, bu tür teorik çalışmalar sorunların doğasını ve onlara yönelik doğru ya da haklı çözümlerin neler olduğunu anlamamıza yardımcı olur, demokratik tartışma kültürünün gelişmesine katkıda bulunur. Öte yandan düşünce ve ifadeye konan yasaklarla hiçbir yere varılamayacağı, bu yolla ancak sorunların görmezden gelineceği, bunun ise hiçbir şeyi çözmeyeceği, aksine sorunları daha da kötüleştireceği açıktır. Düşünce ancak ve ancak düşünce ile geçersiz kılınabilir; yasaklarla değil. İfade edilen düşüncelerin ve argümanların, yine düşünce ve argümanların ortaya konması suretiyle, tartışılması, eleştirilmesi ve hatta teorik ve pratik yönden geçersiz kılınması ile bilim daha ileri bir noktaya varabilir, herkes bir şeyler öğrenebilir ve bu suretle zengin bir siyasal ve sosyal düşünce kültürü ortaya çıkarılabilir.

Nafiz Tok
Niğde, Mayıs 2003

I
Giriş

Soğuk Savaş Dönemi'nin sonu, daha barışçıl bir dünya için ümitleri yeşertmesiyle, yirminci yüzyılın kapanışındaki en önemli olaylardan biri oluyordu. Ancak, ekonomik küreselleşmeye ve ortaya çıkmakta olan ulus-üstü siyasal, ekonomik ve güvenlikle ilgili oluşum ve kuruluşlara rağmen, Soğuk Savaş Dönemi'nin ideolojik çatışmasının yerini, etnik, dini ve ulusal gruplar arasında ortaya çıkan çatışmalarda hızlı bir artışın aldığını gördük. "Kabilelerin" geri dönüşüne şahit olduk (Walzer, 1995a). Dünyanın her köşesinde insanlar etnik, dini ve ulusal kimliklerinin bilincine giderek daha fazla varıyorlar ve kimliklerinde daha ısrarcı oluyorlar. Farklılıklarının tanınması ve barındırılması için bastırıyorlar ve kültürel kimlikleri adına çeşitli taleplerde bulunuyorlar: Kültür ve dillerinin korunma-

sını, çocuklarını kendi anadillerinde eğitme hakkını, kendi özel gün ve sembollerinin ulusal gün ve semboller olarak tanınmasını, içerisinde yaşadıkları toplumlara kültürel ve tarihi katkılarının tanınmasını, gruplarının siyasal temsilini, siyasal özerklik ve hatta bazı durumlarda bağımsızlık talep ediyorlar. Bu talepler, uzun süre ihmal edilmiş olan kültüre ilişkin konuları siyasetin kalbine yerleştirerek, siyasal yaşamı onlarca yıldır yönetmiş olan anlayışların, ilkelerin ve varsayımların sorgulanmasına neden oluyor.

İhmal edilmiş olmalarına rağmen, kültüre ilişkin konular aslında, devlet ve kültürün evliliğini gerektiren, milliyetçiliğin ortaya çıkışı ile siyasete girmişti (Gellner, 1997: 50-51). Milliyetçilik siyasal ve kültürel birimlerin uyumlu olmasını gerektiriyordu; siyasal toplumların kültürel olarak homojen olmasını gerektiriyordu (Gellner, 1983). Ancak, çoğu devlette daima kültürel bir çeşitlilik olagelmişti ve bu kültürel olarak homojen devlet idealini gerçekleştirme teşebbüslerinde devletler kültürel azınlıkları ile uğraşları için çok çeşitli politikalar ve stratejiler izlediler (soykırım, toplu sürgün ve zorunlu asimilasyon gibi). Topraklarındaki kültürel farklılıkları ortadan kaldırarak (elimine ederek), ikincil kılarak ya da asimile ederek homojen siyasal ve sosyal birimler yaratmaya teşebbüs ettiler ve çoğu zaman da bu teşebbüslerinde direnişle karşılaştılar. Bu nedenle, kültüre ilişkin konular uzun süredir milliyetçilik politikasının merkezinde yer aldı.

Ancak, siyaset teorisyenleri kültüre ilişkin meseleleri ve bunların siyasal olarak ne ifade ettikleri konusunu pek önemseyip işlemediler. Ya değerler, inançlar, yaşam biçimleri, çıkarlar ve iyi hakkındaki bireysel görüşlerdeki farklılıkların siyasal olarak ne ifade ettikleri üzerine odaklanarak, basitleştirilmiş, kültürel olarak homojen olan bir ulus-devlet modeli ile,[1] ya da kültüre ilişkin konularda devletin tarafsız olduğu ideali ile çalıştılar.[2] Ancak devletler

1 Örneğin bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972) ve *Political Liberalism* (New York: Colombia University Press, 1996).

2 Örneğin bkz. Michael Walzer, "Comment", Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992) içinde, s. 100-101.

ne kültürel olarak homojendirler ne de tarafsız. Kültüre ilişkin sorunlar bugün çatışmaların en yaygın kaynaklarından biridir ve çok önemli siyasal sonuçlar ifade ettiklerini gerçekten ispatlamaktadırlar. Bu yüzden, bundan böyle önemsiz olarak algılanamazlar ve ele alınıp işlenmeleri zorunludur.

Özellikle Soğuk Savaş Dönemi'nin sona ermesinden beri etnik, dini ve ulusal çatışmaların yeniden canlanması siyasal düşünürlerin ilgisini nihayet kültürel çeşitliliğin siyasal sonuçlarına çekti. Belki de Will Kymlicka'nın yepyeni bir bakış açısı getiren *Liberalizm, Cemaat ve Kültür* adlı çalışmasının 1989 yılında basımı bu alanda bir dönüm noktası oldu.[3] O zamandan beri, siyasal düşünürler arasında etno-kültürel çeşitliliğin ortaya çıkardığı (dil ile ilgili haklar, eğitim müfredatı, göç, bölgesel özerklik, federalizm ve kültürel grupların siyasal temsili gibi) sorunlar üzerine giderek daha fazla tartışma olmaktadır. Siyasal düşünürler kültüre ilişkin çatışmalar için ahlâki olarak savunulabilir ve politik olarak uygulanabilir çözümler üretmeye çalışmaktadırlar ve onların bu çalışma ve tartışmaları özgürlük, eşitlik, adalet, vatandaşlık ve demokrasi gibi temel kavram ve ilkelerin geleneksel anlamlarını büyük ölçüde değiştirmiştir ve değiştirmeye de devam etmektedir.

Bu kitap çokkültürlülük üzerine olan tartışmalara, Batılı siyasal düşünürler tarafından daha az bilinen ve ele alınan Türkiye ve Eski Sovyet Cumhuriyetleri gibi ülkeler üzerine daha çok odaklanarak, bir katkıda bulunmayı amaçlıyor. Bu gibi ülkelere odaklanarak kültüre ilişkin sorunlara bakmanın, kültürel kimliğin ve kültüre ilişkin meselelerin öneminin hem liberal hem de liberal olmayan kültürel gruplar için daha iyi anlaşılmasını sağlayacağına inanıyorum. Giderek çokkültürlüleşen bir dünyada kültür ve kültürel kimliğin daha iyi ve tam olarak anlaşılmasının gereği açıktır. Elinizdeki kitap kültüre ilişkin talepler, adalet, vatandaşlık ve siyasal toplum hakkında bir düşünce biçimi öneriyor: Dini, etnik ve ulusal grupların kültüre ilişkin taleplerinin değerlendirilebilmesi ve haklı olup olmadıklarına karar verilebilmesi için uygun bir zemin sağlamaya

3. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

teşebbüs ediyor ve bu taleplerin adalet, vatandaşlık, milliyetçilik ve siyasal toplum açısından neler ifade ettiğini araştırıyor. Kültüre ilişkin sorunlar hakkındaki düşünce biçimim herkes gibi belli faktörler ve deneyimler tarafından şekillendirilmiştir ki, burada bunları kısaca açıklamak yerinde olur.

A. ÇALIŞMANIN ARKA PLANI

İlk olarak, etnik ve kültürel çeşitliliğe sahip bir ülkede, Türkiye'de yaşamak bana kültüre ilişkin meseleleri kavramam için paha biçilmez bir imkân verdi. Halkın etnik ve kültürel çeşitliliğe bakışının ne kadar olumlu ve pratik olduğunu gördüm. İnsanların nasıl kendilerini Çerkes, Tatar, Kürt, Laz, Boşnak vb., olarak tanımladıklarını ve komşuları tarafından da aynı şekilde tanımlanıp saygı gördüklerini gözlemledim. Bu etnik ve kültürel çeşitliliğin nasıl ve niçin devlet için güvensizliğe sebep olabileceğini ve gerçekten sebep olduğunu da anladım. Ülkemde yaşayan hemen herkes gibi, büyük acılara, kan dökülmesine ve binlerce kişinin ölümüne sebep olan PKK'nın şiddete dayalı milliyetçi hareketine şahit oldum. Bu beni milliyetçi çatışmaların ne tür meseleler üzerinde ortaya çıktığı ve bunlara ahlâki açıdan uygun ve siyasi açıdan uygulanabilir çözümler bulmanın mümkün olup olmadığı üzerine düşünmeye sevk etti. Bütün bunların yanında, Müslüman çoğunluk nüfusa sahip laik bir ülkede yaşayan biri olarak, dini taleplerin (bazı Müslüman kadınların kamusal yerlerde başörtüsü takmalarına izin verilmesi konusundaki talepleri gibi) ve köktendincilik tehlikesinin uyandırdığı laikliğin anlamı ve yorumu etrafında yoğunlaşan problemli konuların da farkındayım.

İkinci olarak, Çerkes asıllı olmam, hayatımın bir bölümünü diğer etnik gruplar tarafından çevrelenmiş bir Çerkes cemaati içinde yaşamış olmam ve yaşamımın çok büyük bir bölümünde Türk toplumu içerisinde farklı etnik gruplardan gelen birçok kişi ile karşılaşmış olmam farklı kültürlerin, bireylerin kimlik, düşünce biçimi ve davranışlarını nasıl biçimlendirdiğinin farkına varmamı sağladı.

İnsanların bir etnik ya da kültürel gruptan diğerine, yeni kültürel davranış kuralları benimseyerek ya da evlilik yoluyla, nasıl geçtiklerini gördüm. Ne olduğunu dahi bilmeden asimilasyonu yaşadım. Geriye baktığımda, köyümde ilkokul öğretmenimin niçin okul saatleri dışında bile anadilimizi konuşmamızı yasakladığını bugün daha iyi anlıyorum. Türk toplumunda başarmak zorunda olan Çerkes asıllı bir kişi olarak, asimilasyon, eğitim, etnik ve kültürel seçenekler ve kökenin kültürü ve anatoplumun kültürü ile bu ikisinin ilişki ve işlevleri hakkında çok şey öğrendim. Dil ve eğitimin siyaset bakımından ne kadar önemli olduğunu öğrendim. Aynı zamanda, eğitim ve modernleşmenin, insanları asimile etmelerine rağmen, bireysel etnik ve kültürel kimliklerin daha çok farkına varılmasına yol açtıkları dikkatimi çekti. Bütün bu deneyim ve gözlemler aklıma birçok soru getirdi: Kültürel ve etnik kimlik seçilebilir miydi? Kendini bir etnik ve kültürel kimlikle sembolik olarak tanımlamanın önemi neydi? Farklı etnik ve kültürel grupların birbirlerinin farklılıklarını tanıyarak ve saygı göstererek aynı devlette barış ve huzur içerisinde birlikte yaşamaları mümkün müydü? Asimilasyon yerine farklılıkların bütünleştirilmesi (entegrasyonu) ve tanınması yolu ile ortak bir ulusal kimlik yaratılması mümkün müydü?

Üçüncü olarak, Sovyetler Birliği'nin dağılması sürecinde ve sonrasında yaşanan olayların sonucu olarak, anavatan ve diaspora milliyetçiliği, milliyetçiliğin etno-kültürel boyutu ve ulusal dayanışma ve hareket yaratılmasında psikolojik bağların önemini kavradım. Etno-kültürel devamlılık kaygısının harekete geçirdiği Abhazya-Gürcistan ve Çeçenistan-Rusya çatışmalarının Türkiye'deki Kuzey Kafkas diasporası arasında nasıl milliyetçi hisler uyandırıp, bu hisleri nasıl güçlendirdiğini ve bu grubun Abhaz ve Çeçenlerin davasını nasıl benimsediklerini gördüm: Çatışmalar boyunca, Kuzey Kafkas diasporası Abhaz ve Çeçenleri desteklemek için gösteriler düzenledi, dayanışma komiteleri oluşturdu, yardım için para, yiyecek ve giyecek topladı ve Abhaz ve Çeçen saflarında savaşmak üzere gönüllüler gönderdi. Uğruna savaşmaya hazırlandıkları ülkeyi hiç görmemelerine ve orada hiç yaşamamalarına rağmen onu

atavatanları olarak gören, diasporanın dördüncü neslinden olan gönüllülerle karşılaştım. Bunu psikolojik özdeşleşmenin gücü ve tarihi etno-kültürel kimliklerinin kendileri için öneminden başka ne açıklayabilirdi? Diasporadakilerin etno-kültürel kimliği ile anavatandakilerin etno-kültürel kimliği gerçekten aynı mıydı?

Son olarak, Britanya'da yüksek lisans ve doktora öğrencisi olarak geçirdiğim yıllar, bakış açımı genişletip, bilgimi derinleştirmek suretiyle, bana hayatımın en aydınlatıcı kültürel deneyimlerini kazandırdı. Ülkeye ulaştığımda konuşamadığım bir dili öğrenme ve tam olarak tanımadığım bir kültüre uyum sağlama süreci göçmenlerin göç ettikleri topluma entegre olma konusunda karşılaştığı ve karşılaşabilecekleri zorlukları daha iyi anlamamı sağladı. Bu süreç içinde aynı zamanda insanların kişisel ve mesleki ilişkilerinde kültürel farklılıklara daha duyarlı olması gerektiğini öğrendim. Liberal demokratik bir toplumda yaşamakla daha az liberal bir toplumda ya da, başka bir deyişle, hâlâ liberalleşme ve demokratikleşme sürecinde olan bir toplumda yaşamak arasındaki farkı gördüm. Dünyanın her köşesinden farklı kültürlerden gelen insanları, dolayısıyla bir ölçüde de onların kültürlerini tanıma imkânım oldu. Akademik düzeyde, liberal bir atmosferde çalışmanın ne demek olduğunu, görüş, fikir ve düşüncelerini sözlü ve yazılı olarak özgürce ifade etmenin ne kadar önemli olduğunu daha iyi anladım. Sosyo-politik düzeyde, Britanya sisteminin faklı ulusal gruplarını, yani İngilizleri, Gallileri, İskoçları ve Kuzey İrlandalıları (bu sonuncusu problemli de olsa) ve eski kolonilerden çeşitli etnik grupları nasıl barındırabildiğini gözlemledim. Aynı zamanda, bu sistemin eksikliklerini ve zorluklarını da anlamaya çalıştım.

Bu deneyimleri anlatmaktan maksadım kendi kişisel deneyimlerimizin teorik konular hakkındaki düşünce biçimimizi nasıl şekillendirdiğini göstermektir. Bu çalışmada kültüre ilişkin meseler hakkındaki yaklaşımım büyük ölçüde yukarıda bahsedilen deneyimler ve gözlemler tarafından biçimlendirilmiştir; bunları mevcut çalışmanın arka planı olarak görüyorum. Burada önerdiğim, kültüre ilişkin talepler, adalet, vatandaşlık ve siyasal toplum hakkındaki düşünce biçimi bazı farklı özelliklere sahiptir ki, şimdi bunları, bu

kitapta kullandığım bazı anahtar kavram ve analitik ayrımları tanıtarak, ana hatlarıyla açıklayacağım.

B. ANAHTAR KAVRAMLAR VE ANALİTİK AYRIMLAR

Bu kitap kültüre ilişkin taleplere *kimlik temeline dayalı bir yaklaşım* geliştiriyor. Kültürün önemini kişisel kimliğin oluşumundaki rolüne dayandırıyor. Bu yaklaşıma göre, kültür, kimliğin tanımlanması, ifade edilmesi ve geliştirilmesi için, kişinin kendini gerçekleştirmesi için bir önkoşul olduğundan ve kimliksiz (hiç bir) kişi var olamayacağından, kültür olmaksızın (hiç bir) kişi var olamaz. Bu yüzden, kültürel kimlik gerçek (somut) kişilerin zorunlu bir unsurudur. Ancak, bu yaklaşımda, kişisel kimliğin oluşumundaki işlevine rağmen, kültür kalıtsal bir olgu değildir. İstem ve iradenin rol oynamadığı bir durum olmaktan çok bir seçim meselesidir. Kültürel amaçlarımız, bağlılıklarımız, özdeşleşmelerimiz ve uygulamalarımız seçmeye konudurlar fakat, seçmeye konu olmalarına rağmen, kişisel kimliklerimizin teşkil edicisidirler. Bu kimlik temeline dayalı yaklaşımın, kültürün üyeleri için önemini Kymlicka gibi siyasal teorisyenlerin kültürü bireysel özgürlüğün (özerkliğin)[4] önkoşulu olarak gören özgürlük temeline dayalı yaklaşımlarından daha iyi açıkladığını ileri sürüyorum.

Özgürlük temeline dayanan yaklaşıma göre, kültür, özgürlüğü teşvik eden rolünden dolayı önemlidir. Bireysel seçim için seçenekler ve anlamlar sağlamak suretiyle özgürlüğü teşvik eder. Bundan başka, bu yaklaşıma göre, kültür bir seçme meselesi değil, fakat istek ve iradenin rol oynamadığı, koşulların getirdiği bir durumdur; kişisel kimliğimizin kalıtsal bir öğesidir. Özgürlük temeline dayanan yaklaşım, kültürün önemini onun özgürlüğü teşvik eden rolüne dayandırdığı için, bireysel özgürlüğü teşvik etmeyen, hatta sınırlayan, liberal olmayan kültürlerin önemini açıklayamaz. Kimlik te-

4 Bireysel özerklik, bireyin kendi iyi yaşam kavrayışını oluşturma, yaşamı ile ilgili anlamlı seçimler yapma kapasitesini ifade eder. Ancak, bu kapasiteye sahip birey yaşamını özgürce biçimlendirebilir ve hayatına anlam veren seçimleri özgürce yapabilir. Bu anlamda özerk birey özgür bireydir.

meline dayanan yaklaşım ise kültür-özgürlük ilişkisini farklı bir biçimde görür. Kültürü özgürlük için bir önkoşul olarak görmez, fakat özgürlüğü kültürel özdeşleşmelerimiz ve seçimlerimiz için bir önkoşul olarak görür.

Burada geliştirdiğim kimlik temeline dayalı yaklaşım *seçme bağlamı olarak kültürü kimlik bağlamı olarak kültürden* ayırıyor. Seçme bağlamı olarak kültür siyasal toplumun kurumsallaşmış resmi, siyasal ve hukuki düzeni ile ortak kamusal kurumlardan oluşmaktadır. Siyasal toplumun üyeleri hayatlarını devam ettirebilmek için seçme bağlamı olarak kültürdeki faaliyetlerine bağımlıdırlar. Seçme bağlamı olarak kültür siyasal toplumun üyelerinin, eşit yasal hak ve özgürlüklere sahip olarak, yaşamları için elzem olan gelir, refah, fırsat, meslek ve güç gibi değerlere erişmeye çalıştıkları alandır. Kimlik bağlamı olarak kültür ise, üyeleri, ortak tarihi deneyim ve değer verilen (inanç, yaşam biçimi, gelenekler, dil ve ortak vatan gibi) kültürel özelliklerin bir bileşimine dayanan ortak bir kimliğin sürekliliği duygusunu paylaşan ulusal, etnik ve dini grupların kültürüdür. Kültür bu anlamda belli bir toplumun özel toplumsal kimliğini ve o toplumun kültürü ve tarihi tarafından oluşturulan belli etik seçenek ve anlamları ifade eder. Kültür, üyeler için her iki anlamda da önemlidir: seçme bağlamı olarak ve kimlik bağlamı olarak. Seçme bağlamı olarak kültür bireysel özgürlük için ve kimlik bağlamı olarak kültür de kişisel kimlik için bir önkoşuldur. Bir siyasal toplumun üyeleri hem gelir, fırsat, meslek ve güce, güvenli bir erişime sahip olma hem de kültürel kimliklerinin statüsü ile yakından ilgilidirler.

Kültürün seçme bağlamı ve kimlik bağlamı olarak ayrımı bizi bir başka önemli ayrıma götürür: seçme bağlamının temeli olarak (bireysel) özerklik ve liberal kimlik bağlamının temeli olarak (bireysel) özerklik. Seçme bağlamının temeli olarak özerklik gerçek seçimlerimiz için, kültürel özdeşleşmelerimizi ve sorumluluklarımızı gerçekleştirmemiz için bir önkoşuldur, oysa liberal kimlik bağlamının temeli olarak özerkliğin kendisi (yapılmış olan) bir gerçek seçimdir. Birinci anlamda özerkliğimizi kullanmanın sonucu olarak ikinci anlamda özerkliğe bağlı bir duruma geliyoruz. Özerklik

ikinci anlamda liberal kültürlerin onaylayıp, el üstünde tuttukları bir değerdir; birey ve toplum anlayışlarının merkezinde yer alır. Bu yüzden bir temel etik değer olarak özerkliğin korunup, yayılması ve seçme ile eleştirel düşüncenin merkezinde yer aldığı ilgili birey anlayışının devam ettirilmesi sosyo-kültürün yeniden üretilmesi açısından önemlidir. Ancak seçme bağlamının temeli olarak özerklik, liberal olsun ya da olmasın, tüm kültürel seçimlerimiz, özdeşleşmelerimiz ve bağlılıklarımız için bir önkoşuldur, ama onların zorunlu bir unsuru değildir. Özerkliğin seçme bağlamının temeli ve liberal kimlik bağlamının temeli olarak ayrımı özellikle liberal olmayan kültürel seçimler, özdeşleşmeler ve sorumluluklar açısından önemlidir. Kısacası bu bağlamda *özerk bireyle liberal bireyin* birbirinden farklı olduğunu algılamamız büyük önem taşımaktadır.

Kültür, seçme bağlamı olarak ikili bir fonksiyona sahiptir: sadece tüm toplumun resmi siyasal ve hukuki düzeni olarak bir işleve sahip değildir, aynı zamanda kimlik bağlamı anlamında baskın-çoğunluk grubun kurumlaşmış kültürüdür. Seçme bağlamı olarak kültürün bu ikili fonksiyonu azınlık ulusal, etnik ve dini grupları kimlik bağlamı anlamında kültürleri ile ilgili olarak dezavantajlı kılar. Seçme bağlamı olarak kültür bu fonksiyonu ile siyasi toplumun tüm üyeleri için gelir, fırsat, kariyer ve güce erişmede resmi eşitliği garantilerken, aynı zamanda azınlık ulusal, etnik ve dini grupların üyelerini, yaşamsal yönden baskın çoğunluk kültüre bağımlı kılmak suretiyle, kimlik bağlamı anlamında kendi kültürleri ile ilişkili olarak dezavantajlı kılar. Bu süreç seçme bağlamını azınlık ulusal, etnik ve dini grupların asimile edilmesinin bir aracı haline getirir. Bu yüzden azınlık ulusal, etnik ve dini grupların kültürel talepleri seçme bağlamı olarak kültürle değil, kimlik bağlamı olarak kültürle ilgilidir. Kymlicka gibi düşünürlerin özgürlük temeline dayanan yaklaşımları kültürün seçme bağlamı olarak önemini gösterebilse de, ulusal, etnik ve dini azınlıklar kültürel taleplerinde kimlik bağlamı olarak kültürü öne çıkarıyorlar. Kimlik bağlamı olarak kültür liberal olsun ya da olmasın tüm kültürlere üyeliğin önemini açıklayabilir.

Bireylerin çıkar, gelir, fırsat, kariyer ve güçle ve ulusal, etnik ve

dini kimliklerinin statüleriyle ikili ilgileri ulusal, etnik ve dini azınlıkların üyelerinin kültürel taleplerini anlamada önemli bir rol oynar. Bu ikili ilginin birlikte gerçekleştirilmesi sadece kültürleri herkes için seçme bağlamı olarak ve kendileri için kimlik bağlamı olarak işlev gören baskın çoğunluk kültürün üyeleri için mümkündür. Diğer grupların üyeleri için bu ikili ilginin aynı anda gerçekleştirilmesi azınlık oldukları mevcut sosyo-kültürel bağlamda mümkün değildir. Bu yüzden ikili ilgiden hangisine, ne derece öncelik verecekleri ile ilgili olarak zor bir seçimle karşı karşıyadırlar. Verdikleri karar kültürel kimliklerinin tanınması için talep ettikleri siyasi düzenlemelerin çeşidini ve anatoplumdan ne derece ayrı kalıp, ona ne derece entegre olmak istediklerini belirler.

Bireylerin ikili ilgileri azınlık kültürlerin üyelerinin anatopluma niçin asimilasyon yolu ile değil fakat bütünleşme (entegrasyon) yolu ile dahil edilmek istediklerini açıklar ki, bu da bu çalışmadaki bir başka önemli ayrımdır. Asimile edici dahil edilmede, azınlık kültürlerin üyeleri, gelir, fırsat, kariyer ve güce erişmek için kültürel kimlikleri ile ilgilerini feda etmek zorundadırlar. Baskın grubun kadın ve erkekleri gibi olmak zorundadırlar: kendi kimliklerini çıkarıp atmak ve baskın çoğunluk kültürel grubun kimliğini almak zorundadırlar ki, bu ödemek istemedikleri bir bedeldir. Bütünleştirici (entegre edici) dahil edilmede ise azınlık kültürlerin üyeleri baskın kültürün erkek ve kadınları gibi olmak zorunda değildirler, fakat kendi kültür ve kimliklerini anakültür ve kimliğe dahil ederek, ikincisini değiştirirler; onun bir parçası haline gelirler ve onunla kendilerini özdeşleştirebilirler. Bu süreçte, anakültür ve kimlik siyasal toplumun tüm üyelerinin kültür ve kimliği haline gelir.

Azınlık kültürel grupların farklı kültürel uygulama ve kimliklerinin tanınması suretiyle anakültüre dahil edilmesi hem adaletin hem de siyasal toplumun birlik ve istikrarının gereğidir. Yaygın liberal yaklaşım devletin kültürel konularla ilgili olarak yansız olmasını gerektirir. Devlet, kültürü özel bir mesele olarak görmeli ve siyasal toplumdaki herkese etnik, dini ve ulusal kimlik farkı gözetmeksizin eşit vatandaşlık statüsü vermelidir. Ancak devlet kültürle ilgili olarak yansız değildir, olamaz da. Devlet ve kurumları belli

kültürleri kaçınılmaz olarak temsil eder ve destekler. Dahası adaletin, yansızlık olarak, sosyo-kültürel farklılıkları dışlayarak tesis edilmesi adaletin gerekleri hakkında baskın çoğunluğun görüşünün, bakış açısının dayatılması ile sonuçlanır ki, bu da azınlık kültürlerin ihtiyaç, ses, deneyim ve perspektiflerinin dikkate alınmaması, onların marjinalleştirilmesi ve görünmez kılınmasına yol açar. Bu yüzden adaletin, tüm tarafların adaletin gerekleri konusundaki perspektiflerinin dahil edilmesi suretiyle, sosyo-kültürel farklılıklara duyarlı bir biçimde tanımlanmasını öneriyorum. Böylece bu çalışma geçerli yaygın liberal adalet anlayışı olan "hariç tutarak yansızlığa" karşı "dahil ederek yansızlık" olarak adlandırdığım bir adalet anlayışı savunuyor ve kültürel sorunların ele alınmasında soyut adalete karşı somut gerçeklik ve şartlara göre özelleştirilmiş adalet diye adlandırdığım bir taktik öneriyor. Dahil ederek yansızlık, çokkültürlü bir devlette ortak vatandaşlık statüsünün (herkes için eşit formel hak ve özgürlüklerin) eşit vatandaşlık anlamına gelmediğine işaret ediyor. Çokkültürlü bir devlette eşit vatandaşlık zorunlu olarak özel siyasi ve hukuki düzenlemeleri –bu düzenlemeleri üç gruba ayırıyorum: muafiyet politikaları (*exemption policies*), intibak ettirici tanı(n)ma politikaları (kamusal alana bir kültürel kimlik ve uygulamanın girişine izin vererek tanıyan politikalar da denebilir) (*accomodative-recognition policies*) ve özyönetim hakkı veren politikalar (*self-government policies*)– içeren ve gruplara göre farklılaşan bir vatandaşlık olacaktır.

Son olarak siyasal toplumun birlik ve istikrarının sağlanmasında ortak bir ulusal kimliğin rolü ortaya konuyor. Yaygın olarak yurttaşlık milliyetçiliği (sivil ya da siyasal milliyetçilik olarak da adlandırılır) olarak adlandırılan milliyetçilik anlayışında uzun süredir ihmal edilmiş olan ulusal kimliğin kaçınılmaz etno-kültürel unsurları ortaya çıkarılıyor. Ait olma duygusunun ve üyeler arasında psikolojik (subjektif) özdeşleşme duygusunun siyasal toplumun birliği için önemi vurgulanıyor. Azınlık etnik, dini ve ulusal grupların kültürel taleplerinin karşılanması ve tanınması için özel politika düzenlemeleri savunulurken, azınlık kültürlerin üyelerinin, farklılıklarına rağmen, kendilerini özdeşleştirebilecekleri kapsayıcı

bir ulusal kimlik ve kültürün yaratılması gereği kabul ediliyor ve bunu yapmanın yolları ele alınıyor.

C. KİTABIN ANA HATLARI

Kitap dokuz bölümden oluşuyor. Bu giriş bölümünü takip eden iki bölümde etnik, ulusal ve dini azınlıkların kültüre ilişkin taleplerinin değerlendirilmesinde kullanılabilecek temellerin ortaya konması suretiyle kültürün öneminin gösterilmesi amaçlanıyor. II. Bölümde özgürlük-kültür ilişkisi araştırılıyor. Kymlicka gibi bazı liberal teorisyenler azınlık kültürel haklarının savunmasını kültürün özgürlüğü destekleyici rolüne dayandırıyorlar. Kültürün bireysel seçmeler için seçenek ve anlam sağlamak suretiyle özgürlüğün gerçekleştirilmesine katkıda bulunmasından dolayı önemli olduğunu savunuyorlar. Bu görüşe göre, kültür bireysel özgürlük için bir önkoşuldur; ancak, kültürel kimliğin kendisi bir seçme meselesi değil, kişisel tercih ve iradenin rol oynamadığı koşulların getirdiği bir durumdur. Bölüm Kymlicka'nın özgürlük-kültür ilişkisi teorisinin eleştirel bir analizi ile başlıyor. Kymlicka'nın söz konusu teorisinin geçersiz kılınmasından sonra, kültürel kimlikle ilgili olarak seçmenin söz konusu olduğu ve özgürlüğün kültürel özdeşleşmelerimiz ve bağlılıklarımız için bir önkoşul olduğu ileri sürülerek, Kymlicka'nınkini tersine çeviren bir özgürlük-kültür ilişkisi teorisi öneriliyor. Bu görüşe göre, kültüre soyut bir biçimde bireysel özgürlüğü desteklediği için değil, fakat kişisel kimliğimizi oluşturan kültürel özdeşleşmelerimizi, amaçlarımızı, bağlılıklarımızı ve seçimlerimizi mümkün kıldığı için önem veriyoruz.

III. Bölüm kişi, kimlik ve kültür arasındaki ilişkiyi inceliyor. Bölüm liberal ve cemaatçi (communiterian) kişi anlayışlarının kimlik ile ilgili olarak ne ifade ettiklerinin bir tartışması ile başlıyor. Her iki kişi anlayışının da yetersizliği gösterildikten sonra kimliğin kişi kavramındaki merkezi önemini vurgulayan pozitif bir kişi-kimlik ilişkisi teorisi sunuluyor. Kişinin kimliğini nasıl tanımladığı irdelenmek suretiyle kişisel kimliğin oluşumunda kültürün kaçınılmaz

rolü gösteriliyor ve kültürel kimliğin gerçek (somut) kişilerin zorunlu bir öğesi olduğu ileri sürülüyor. Daha sonra kişisel kimlik, kendine saygı, tanınma ve kültürel üyelik arasındaki ilişki irdeleniyor ve kimliğin tanınmasının nasıl kendine saygıyla ilişkili olduğu ve kültürel kimliğin tanınma sürecinde niçin hayati bir rol oynadığı gösteriliyor.

IV. Bölümde kültür hakkının bir bireysel hak mı, yoksa bir grup hakkı mı olduğu tartışılıyor. Kültür hakkının bireysel bir hak olduğunu ve bireysel bir çıkar –bireyin kişisel kimliğini tanımlamadaki çıkarı ve kültürel kimliğin bireysel kimliğin oluşumundaki rolü– tarafından meşru kılınmasına rağmen, uygulanması ve devamlılığının doğal olarak, bireylerin dernek kurma hakkı ve toplu ibadet etme hakkında olduğu gibi, bireylerin toplu performanslarına dayalı olduğu ileri sürülüyor. Kültür hakkının kullanılmasının toplu ve bireysel boyutları arasında ayrım yapılıyor ve her bir durumun başkalarına yüklediği ödevler tartışılıyor. Kültür hakkı bireylerin kendi kültürlerine hakkı olarak görülüyor; azınlık kültürlerin korunmaya hakları olarak değil. Daha sonra bir kültürün azınlık statüsünün onun üyelerinin kültür hakkına sahip olmalarına ilişkin olarak neler ifade ettiği ele alınıyor. Azınlık kültürlerin durumu ile ilgili olarak grubun azınlık statüsünün üyeleri kültür haklarını kullanma yetenekleri açısından dezavantajlı kıldığı iddia ediliyor. Bu yüzden, birey-üyelerin kültürel üyelikteki çıkarı bu dezavantajların giderilmesini gerektiriyor, bu da somut durumlara göre çeşitlenen özel politika (siyasa) düzenlemeleri gerektiriyor. Bölüm, kültürel gruplar tarafından farklı statülerinin tanınması için talep edilen politika düzenlemelerini üç kategori içerisinde sınıflandırarak sona eriyor: dini gruplar için muafiyet politikaları (siyasal nitelik taşımayan ayrım politikaları), etno-kültürel gruplar için intibak ettirici-tanı(n)ma politikaları (bütünleştirici dahil etme politikaları) ve ulusal gruplar için statü-verici tanı(n)ma politikaları (siyasal ayrım politikaları).

V. Bölümde, ayrımcılık yapmamaya dayalı yaygın liberal politikanın kültürel azınlıkların kültüre ilişkin taleplerini karşılamaya niçin yeterli olmadığı ve kültürel azınlıkların niçin özel politika düzenlemeleri talep ettikleri araştırılıyor. Ayrımcılık yapmama mode-

linin dayandığı herkes için eşit vatandaşlık ilkesi ile kültür karşısında devletin yansızlığı ilkesinin kültürel azınlıkların taleplerini karşılamaya niçin yeterli olmadığı gösteriliyor. Ayrımcılık yapmama modelinin, kültür karşısında devletin yansızlığını açıkça iddia etmesine rağmen aslında siyasal toplumun kültürel homojenliğine dair gizli bir varsayıma dayandığı savunuluyor. Bu gizli varsayım, devleti ve kurumlarını yöneten ilkeler üzerinde uzlaşmaya varmada ve siyasal toplumun birlik ve istikrarının sağlanmasında ortak bir ulusal kimlik ve kültürün rolü yanında, kültürel çeşitliliğe ilişkin adalet meselesini de gözden saklıyor. Kültürel homojenlik konusundaki bu gizli varsayım bir kere kaldırılırsa kültür kamusal alana geri dönüyor ve kültürel çeşitliliğe ilişkin adalet meselesi ile siyasal toplumun birliği meselesini gündeme getiriyor. Bu bölümde özel politika düzenlemelerinin kültürel çeşitlilik koşullarında adaletin gereği olduğu ve siyasal toplumun birliğine, tehdit etmek bir yana, katkıda bulunabileceği sonucuna varılıyor.

Ayrımcılık yapmama temeline dayalı liberal modelin buna uygun bir milliyetçilik anlayışı, vatandaşlık milliyetçiliği (sivil ya da siyasal milliyetçilik) vardır ki, bu anlayış ulusu tamamen siyasal terimlerle, hiçbir etno-kültürel unsuru olmayan bir varlık olarak tanımlamaktadır. VI. Bölümde bu milliyetçilik anlayışının uygulanabilirliği tartışılıyor. Günümüz ulusal çatışma ve hareketlerinin, milleti ortak bir köken açısından tanımlayan etnik milliyetçiliğin dışlayıcı doğasının bir sonucu olduğuna dayanan yaygın görüş reddediliyor. Günümüzdeki çoğu ulusal hareket ve çatışmaların etnisiteden bağımsız olarak, tamamen siyasal terimlerle tanımlandığı iddia edilen yurttaşlık milliyetçiliğine bir tepki olarak ortaya çıktığı ileri sürülüyor. Kendi etno-kültürel unsurlarını göz ardı eden yurttaşlık milliyetçiliğinin ulusal hareket ve çatışmaları ortaya çıkaran gerçek meseleyi –sosyo-kültürün yeniden üretimi– nasıl gizlediği gösteriliyor. Bölümün geriye kalan kısmında kültürün korunması konusu ulusal azınlıklarla ilgili olarak tartışılıyor ve modernleşme, ilerleme ve kültürel etkileşimin bir kültür için kaçınılmaz ve arzu edilir olduğu ve bu yüzden kültürel değişimin de kaçınılmaz ve arzu edilir olduğu ileri sürülüyor. İlerleme ve modernleşmenin sonucu olarak

ortaya çıkan arzu edilebilir değişiklikler, kültürün varlığını tehdit eden ve bu yüzden kültürün korunmasıyla ilgili endişeler ortaya çıkaran değişikliklerden ayrılmaya teşebbüs ediliyor ve bu şekilde ulusal varlığın sürdürülmesi, kültürel kurumsallaşma ve özyönetim hakkı arasındaki ilişki açıklığa kavuşturuluyor.

VII. Bölümde baskıcı kültürler ve bunlar içerisindeki azınlıkların nasıl korunacağı sorununu ele alıyorum. Niçin baskıcı olmaya yönelebileceklerine bağlı olarak iki tip baskıcı kültür ayırt ediyorum: İçkin olarak baskıcı kültürler ve azınlık durumundan kaynaklanan güvensizliğin bir sonucu olarak baskıcı olan kültürler. Daha sonra bu iki tip baskıcı kültürün üyeleri ve aralarında yaşayan 'içlerindeki diğerleri' ile ilgili olarak yarattıkları problemleri tartışıyorum ve bu iki tip baskıcı kültüre nasıl muamele edilmesi gerektiğini irdeliyorum.

Özel politika düzenlemelerinin –muafiyet politikaları, intibak ettirici-tanı(n)ma politikaları ve özyönetim politikaları– siyasal toplumun birlik ve istikrarı üzerine etkileri ne olabilir? Bu soru VIII. Bölümde ele alınıyor. Çokkültürlü bir devlette eşit vatandaşlık zorunlu olarak azınlık kültürlerin kültüre ilişkin taleplerinin kabulü ve tanınması için üç tip özel politika düzenlemesinin uygulanmasını içeren, gruplara göre farklılaştırılmış bir vatandaşlık olacaktır, ancak acaba bu gruplara göre farklılaştırılmış vatandaşlık siyasal toplumun birlik ve istikrarını tehlikeye atmaz mı? Acaba herkes için aynı vatandaşlık statüsü çokkültürlü bir devlette birlik ve bütünlüğü daha iyi sağlamaz mı? Çokkültürlü bir devlette çokkültürlü ya da gruplara göre farklılaştırılmış üç boyutlu (hukuki, siyasi ve psikolojik boyutları olan) bir vatandaşlığın siyasal toplumun birlik ve bütünlüğüne daha fazla katkıda bulunabileceğini ileri sürüyorum. Daha sonra dini gruplar için çeşitli muafiyet politikaları ile etnik gruplar için intibak ettirici tanı(n)ma politikalarının gerçekte bunu nasıl başarabileceklerini gösteriyorum. Ulusal azınlıklar için özyönetim politikaları da birleştirici, bütünleştirici midir? Özyönetim politikaları belli bir derece siyasi (kurumsal) ayrılık hedefler. O zaman azınlık ulusal gruplara özyönetim politikaları sağlanması ayrılıkçı eğilimleri güçlendirmez mi? Özyönetim hakkı sağlanma-

sının problemin kendisini oluşturmadığını, aksine özyönetim için taleplerin ortaya çıkmasının siyasal toplumun birliğinin zaten sağlam olmadığını gösterdiğini ileri sürüyorum. Bu yüzden bu taleplerin üzerinde düşünülüp tartışılmaksızın reddedilmesi aslında ayrılıkçı eğilimleri daha da güçlendireceğe benziyor. Ulusal azınlıkların özyönetim konusundaki taleplerinin uygun düzenlemelerle karşılanmasının en güçlü ayrılıkçı talepleri bile azaltacağını ileri sürüyorum. Ancak bu taleplerin kabulü çokuluslu bir devlette birlik sorununu otomatik olarak çözmüyor; fakat aynı siyasal toplumun içinde farklı ulusal grupları birbirine bağlayacak bağlar için bir ihtiyaç olduğu gerçeğini ortaya seriyor. Daha sonra bir çokuluslu devletin birliğin kaynağının neler olabileceğini araştırıyorum.

Son bölümde giderek küreselleşen ve ekonomik ve politik olarak bütünleşen bir dünyada ulusal, etnik ve dini kimlikler ile kültürlere ilişkin sorunların geleceği hakkında bazı sonuç niteliği taşıyan görüşler ortaya koyuyorum.

II

Özgürlük ve kültür: Özgürlüğün yerinin tespiti

Azınlık kültürler için bir azınlık hakları teorisi geliştirmeyi amaçlayan bir proje, kültürün değerini göstererek işe başlamalıdır. Azınlık kültürlerin kültürel haklar taleplerinin değerlendirilmesinde kullanılacak esasların açıklığa kavuşturulması ve bu zeminde taleplerin haklı olup olmadığına karar verilmesi gereklidir.

Kültürün birey-üyeler için iki hayati rolü olduğu kabul edilebilir: Kültür, bireysel özgürlük için bir önkoşuldur ve kişisel kimlik için bir önkoşuldur.[1] Buna uygun olarak kültürün öneminin değerlendirilmesi için iki temel yaklaşım vardır: ilkine *özgürlük temelli*

1. Will Kymlicka, çeşitli kitap ve makalelerinde, kültürün bu iki rolüne dikkat çekiyor. Kültürün özgürlüğü destekleyip, teşvik ettiği için önemli olduğunu ileri sürüyor ve bu argümanına kültürün kişisel kimliğin oluşumundaki kurucu rolü yüzün-

yaklaşım ve ikincisine de *kimlik temelli yaklaşım* adını vereceğim. Kültürün önemini göstermek için kültürün bu iki işlevini inceleyeceğim ve azınlık kültürlerin taleplerini değerlendirmede hangisinin daha yeterli dayanak sağladığını göstereceğim. Doğru bir özgürlük-kültür ilişkisi teorisi nasıl olmalıdır? Özgürlük temelli yaklaşımın iddia ettiği gibi kültür gerçekten bireysel özgürlük için bir önkoşul mudur? Kültür, özgürlüğü destekleyici rolü yüzünden mi önemlidir, yoksa özgürlük-kültür ilişkisi bunun tersi midir: özgürlük, kültürel özdeşleşmelerimiz ve bağlılıklarımız için bir önkoşul mudur? Bu bölümdeki düşüncelerin ışığında, kültürün ikinci rolünü –kişisel kimliğin oluşumunda kültürün kurucu rolünü– bir sonraki bölümde tartışacağım.

Özgürlük ve kültür arasındaki ilişkinin analizinde iki grupta sınıflandırdığım sorulara cevap arayacağım: 1) Kültürün önemi onun özgürlüğü destekleyici rolüne dayandırılabilir mi? Her kültür özgürlüğü destekleyip, teşvik eder mi? 2) Kültür bir seçim meselesi mi, yoksa insan iradesinin ve tercihinin rol oynamadığı bir durum mudur? Kültürel kimlik bireysel seçime konu olabilir mi? Bu meseleler üzerine düşünülmesi bizi özgürlük-kültür ilişkisinin doğru bir teorisine götürecektir.

Yukarıdaki iki grup sorulara verilebilecek muhtemel cevaplara göre özgürlük-kültür ilişkisi ile ilgili olarak genellikle iki model ortaya atılıyor:

Model 1, özgürlük temelli: Bu görüşe göre, birinci gruptaki sorulara cevap olarak, kültür bireysel özgürlük için bir önkoşuldur ve bireysel seçim için seçenek ve anlamlar sağlayarak onu teşvik eder.

---

den, herhangi bir kültüre üyeliğin değil, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin önemli olduğu argümanını da ekliyor. Bkz. Kymlicka (1989: Bölüm 8, özellikle, 162-166, 174-178) ve (1995a: Bölüm 5, özellikle, 83-94). Ancak bu bölümde göstereceğim gibi, Kymlicka'nın özgürlük-kültür arasındaki ilişkiyi yanlış tasavvur etmesi yüzünden, kültürün rolü hakkındaki iki argümanı birlikte çalışmıyor; Kymlicka'nın istediği işi görmüyor. Bu nedenle, onun özgürlük temelli yaklaşımı kültürün önemini göstermede başarısız oluyor.

Bhikhu Parekh, Kymlicka'yı eleştirisinde benim yaptığıma benzer bir ayrım yapıyor. Kültürün özgürlük inşa edici rolünü, onun cemaat inşa edici rolünden ayırıyor ve Kymlicka'nın ilk görüşü, kültürün özgürlüğü büyütüp geliştirdiği görüşünü benimsediğine ve bu yüzden liberal olmayan kültürlere üyeliğin önemini göstermede başarısız olduğuna dikkat çekiyor. Bkz. Parekh (1997: 56, 58-60).

İkinci gruptaki sorularla ilgili olarak kültür, bir seçim meselesi değil, fakat bireysel irade ve tercihin rol oynamadığı bir durumdur. Kişi kültür içinde doğar ve büyüyüp geliştikçe onu keşfeder. Bu model içinde, kişisel kimliğimizi şekillendiren kültür, bir seçim meselesinden çok, bireysel tercihin rol oynamadığı bir durum olduğundan, kimliğimizin doğuştan gelen kurucu bir parçasıdır. Hatta kültür hakkının, kültürel üyeliğin bu kalıtsallığından dolayı, bir seçimin sonucu olmamasından dolayı, tanınması ve saygı duyulması gerekir. Sonuçta, Yael Tamir'in (1993: 38) de doğru bir şekilde ileri sürdüğü gibi, bu görüş, kültür hakkını kültürel üyeliğin kalıtsal doğasına bağımlı kılarak, başka kültürlere göre yaşamayı ve başka kültürel değerlere bağlılığı seçenleri kültür hakkından haksız bir biçimde mahrum bırakıyor.

Model 2, kimlik temelli: Bu modelin teorisi, kültürün bireysel özgürlüğü teşvik etmesinden dolayı önemli olduğu değil, fakat özgürlüğün kimliğimizi oluşturan kültürel özdeşleşmelerimizi ve seçimlerimizi mümkün kılmasından dolayı önemli olduğudur. Birey özgürlüğünü kullanmak suretiyle bir kültürle kendini tanımlar. Bu model, tıpkı birinci model gibi, kültürel üyeliğin doğumla kazanıldığını ve biz büyüyüp geliştikçe keşfedildiğini kabul ediyor. Hangi kültür içerisinde doğduğumuz tercih ve irademizin rol oynamadığı bir durumdur, ancak onu kabul etmekte hâlâ seçimin rolü vardır, çünkü bir kültür tarafından biçimlendirilmekle bir kültürle kendini tanımlamak aynı şey değildir. Bir kimse içerisinde doğduğu kültür tarafından biçimlendirilebilir, fakat onunla kendini tanımlamayabilir. Ancak bir kimse bir kültürle bir kere kendini tanımladığında, o kimse bu kültüre özgü ilişkiler, uygulamalar ve anlayışlarla bağlıdır. Bir kimse, bu ilişki, uygulama ve anlayışlara eleştirel bir gözle bakabilir, fakat o kültürle kendini tanımladığı sürece, bu ilişki, uygulama ve anlayışları ya da onlar hakkındaki kendi yorumunu onaylar ve dolayısıyla üyeliği kabul eder. Bhikhu Parekh'in (1997: 61) belirttiği gibi, bir kimse kendi şartları ile, kendi dilediği şekilde, bir kültürün üyesi olamaz. Böylece, bu görüşe göre kültürel seçimler ve bağlar, bireysel kimliği biçimlendirir; bu yüzden bunlar kurucu seçimlerdir, yani kişisel kimliği oluştururlar.

Kültür-özgürlük ilişkisinin birinci modelinin merkezinde yer alan, kültürün özgürlüğü destekleyici rolü yüzünden önemli olduğu fikri, genel olarak liberal milliyetçi argüman olarak bilinir (Patten: 1999). Kültürün özgürlüğü destekleyici rolü yüzünden önemli olduğunu iddia eden ve ulusal kültürlerin korunmasını bu temelde savunan bu argümanın savunucuları arasında Will Kymlicka (1989: Bölüm 8, ve 1995a: Bölüm 5), Joseph Raz (1994c: 160-161), David Miller (1995: 85-86, 146) ve Yael Tamir (1993: 36, 84) sayılabilir. Ancak liberal milliyetçi argümanın savunucularının hepsi özgürlük-kültür ilişkisinin birinci modelini benimsemez. Örneğin Tamir (1993: 20-22, 25-32, 36-37), kültürel üyeliği irade ve seçimin rol oynamadığı, seçimden çok genellikle gönüllü olmayan ölçütler tarafından belirlenen bir şey olarak gören liberal milliyetçi argümanın diğer savunucularından (Kymlicka, 1989: 186-190 ve 1995a: 108-116; Raz ve Margalit, 1994b: 117-118; Miller, 1995 42-43) farklı olarak, kültürel üyeliğin seçim konusu olduğunu düşünür. Kültürün özgürlüğü teşvik ettiği için önemli olduğu liberal milliyetçi argümanın bir savunucusu olmasına rağmen, bu konuda Tamir ikinci, kimlik temelli, model kategorisine girer. Bunun yanı sıra, Tamir (1993: 35-38) kültürün önemi hakkında başka argümanlar da (kültürel üyelik kişisel kimliğin önemli ve kurucu bir unsurudur ve kültürel tercihlerimiz özgürce yapılmış seçimlerimizi yansıtır gibi) kullanıyor ki, bu da kendisini açıkça ikinci kampa yerleştiriyor.

Kymlicka muhtemelen kültür-özgürlük ilişkisinin birinci, özgürlük temelli modelin en kuvvetli savunucusudur ve birçok kitap ve makalesinde bu modeli işleyip geliştirmiştir. Kymlicka'nın bir çok eleştirmeni (Kukathas, 1992 and 1995; Parekh, 1997; Forst, 1997; Levey, 1997) özgürlüğü destekleyici kültür görüşünün liberal olmayan ve özellikle anti-liberal kültürlere üyeliğin önemini açıklamadığını vurgular; ancak özgürlük-kültür ilişkisi üzerine alternatif bir teoriyi tam olarak geliştirmez. Bunun istisnası, geliştirdiği alternatif özgürlük kültür ilişkisi teorisi ikinci, kimlik temelli modelin en iyi ifade edilen versiyonlarından biri olan, Geoffrey Brahm Levey'dir.

Özgürlük ve kültür arasındaki ilişki üzerine araştırmam Model 1'in en detaylı ve kapsamlı şekilde işlenmiş versiyonu olarak kabul ettiğim Kymlicka'nın modelinin eleştirel bir analizi ile devam edecek. Bu yaklaşımın eksiklerini göstereceğim ve daha sonra Model 2'nin bir versiyonu olan özgürlük-kültür ilişkisi üzerine kendi teorimi ortaya koyacağım. Böylece kişisel ve kültürel kimlik arasındaki ilişkiyi ele alacağım Bölüm II'nin tartışma konusu için bir zemin oluşturulacak.

A. KYMLICKA'NIN ÖZGÜRLÜK-KÜLTÜR İLİŞKİSİ TEORİSİ'NİN BİR ELEŞTİRİSİ

Kymlicka'nın azınlık hakları teorisi

Kymlicka'nın özgürlük temelli azınlık hakları teorisi Model 1'de olduğu gibi bir özgürlük-kültür ilişkisi portresi çiziyor. Kymlicka (1989: 162 ve 1995a: 80-84, 108-115) argümanını iki aşamalı olarak ortaya koyuyor. İlk olarak, kültürel üyeliğin, liberal düşünce geleneği içinde John Rawls ve Ronald Dworkin gibi çağdaş düşünürlerin açıkça kabul ettiklerinden daha önemli bir statüye sahip olduğunu, bireyler için önemli, 'asli bir iyi' olduğunu göstermeyi deniyor (bu argümanı özgürlük argümanı olarak adlandırıyorum). İkinci olarak, azınlık haklarının, azınlık kültürlerin üyelerinin 'kültürel üyelik iyisi'ne ilişkin olarak yüz yüze kaldıkları dezavantajlar tarafından haklı kılındığını ileri sürüyor (bu argümanı eşitlik argümanı olarak adlandırıyorum). Rawls ve Dworkin'in bir ulus-devlet içerisinde eşit haklar ve kaynaklar için ileri sürdükleri argümanları, çokkültürlü bir devlette azınlık kültürlere özel statüler verilmesini savunmak için kullanmaya teşebbüs ediyor. Liberalizmin bireysel özgürlük temel ilkesinin kültürel üyeliğin önemini açıkladığını, diğer temel liberal ilkenin, eşitlik ilkesinin ise, azınlıkların 'kültürel üyelik iyisi' ile ilgili olarak tecrübe ettikleri dezavantajların düzeltilmesini gerektirdiğini savunuyor. Bu argümanın daha yakından bir incelemesine başlamadan önce, argümanın başarısının

birinci aşamaya bağlı olduğuna dikkat çekmek istiyorum. İlk önce kültürel üyeliğin asli önemi doğrulanmadıkça, bir azınlık kültüre üyelikten kaynaklanan dezavantajların düzeltilmesi için eşitlik argümanına başvurulamaz, çünkü ilgili dezavantajların ne olduğuna ve bu dezavantajların giderilmesinin azınlık haklarına başvurmayı haklı kılıp kılmadığına karar veremeyiz. Bu yüzden, azınlık kültürler için hakların uygun şekilde yapılan bir savunması, ilk önce, kültürün ve kültürel üyeliğin önemini göstermek ve daha sonra da, bu önemin azınlık haklarını haklı kılmaya yeterli olup olmadığını değerlendirmek zorundadır.

Kymlicka kültürel üyeliğe ne gibi bir önem atfediyor? Kültürel üyeliğin önemine ilişkin argümanı kendine saygının, ya da özsaygının (ki, Rawls (1972: 178, 440) bunun en önemli 'asli iyi' olduğunu söylüyor) gerekli sosyal önkoşullarını teşhis etmek savındadır ki, bu önkoşullar bir kimseye 'yaşam planının devam ettirilmeye değer olup olmadığını yargılama yeteneğini verir' (Kymlicka: 1989: 61-61). Kymlicka, kültürel üyeliğin değeri hakkındaki argümanını Rawls'ın kendine saygı için bir araç olarak özgürlüğün değeri hakkındaki argümanı üzerine inşa ediyor. Böylece kültürel üyeliğin önemini kişisel özgürlüğün değerine dayandırıyor. Kymlicka'ya göre, liberalizmin özgürlüğe öncelik vermesi, kültürel üyelik ve kültürel bağlama çok büyük bir değer atfedilmesi gerektiğine işaret eder. Kymlicka'nın argümanı aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

İyi bir yaşam sürdürmede asli bir çıkarımız vardır (Kymlicka, 1989: 10 ve 1995a: 81). İyi bir yaşam sürdürmedeki bu asli çıkarımızın karşılanması iki hayati önkoşula bağlıdır: Yaşamımızı, yaşama neyin değer verdiği konusundaki inançlarımıza göre, içeriden yönlendirmek ve bu inançları sorgulama, yeniden gözden geçirme ve gerekirse değiştirmede özgür olmak (Kymlicka, 1989: 13 ve 1995a: 81). Bu iyi bir yaşam sürdürmedeki asli çıkarımızın izlenmesinin bizim *özerk (autonomous)* olmamızı, kendimiz için yaşamda neyin değerli olduğuna akıllıca karar vermemiz için gerekli olan kaynak ve özgürlüklere sahip olmamızı gerektirdiği anlamına gelir. Özerk bir birey olmak *kendine saygı* açısından, bir kimsenin yaşam

planının devam ettirilmeye değer olduğunu idrak edebilmesi açısından önemlidir (Kymlicka, 1989: 164). Belli amaç, hedef ve projeleri, bunlara sahip olma, yerine getirme ya da başarmanın değer olduğuna inandığımız sürece, gerçekleştirmeye çalışırız. "Değer hakkındaki inançlarımız yaşamamıza anlam verir, neyi niçin yaptığımızı açıklar" (Kymlicka 1989: 163). Değer hakkındaki inançlarımıza bağlı olarak, yaşamdaki en önemli kararlarımızı alırız; bu yüzden bu inançların doğru mu yanlış mı olduğu bizim açımızdan önem taşır. Yanlış inançlar temelinde bir yaşam sürdürmek istemeyiz (Kymlicka, 1989: 11, 164 ve 1995a: 81). Eğer hedef, amaç ve projelerimizin izlenmeye değer olmadığını düşünseydik, o zaman bunları icra etmenin bir anlamı olmayacaktı. Bundan çıkan sonuç yaşam planımızın devam ettirilmeye değer olduğundan emin olmamız için inançlarımızı gözden geçirme ve değerlerini doğrulama özgürlüğüne sahip olmamız gerektiğidir (Kymlicka, 1989: 164 ve 1995a: 81). Kendimize saygı duygumuz özerk bir organ olmamız duygusuna çok yakından bağlıdır. Bu yüzden, bireysel özerkliğimiz için sosyal önkoşullar aynı zamanda kendimize saygımız için de sosyal önkoşullardır.

Özerkliğimizi ve böylelikle kendimize saygımızı garanti eden bu sosyal önkoşullar nelerdir? Biraz önce gösterdiğim gibi, Kymlicka için kendimize saygımızı garantileyen şey değer hakkındaki inançlarımıza dayalı bir yaşam planı oluşturmak kadar bu inançları sorgulayıp, gözden geçirme ve gerekirse değiştirme özgürlüğüdür. Bir yaşam planını oluşturma ve gözden geçirip yenileme, ahlâki gücümüzü özerk bir biçimde kullanmak için, özgürlük, seçme için seçenekler ve bu seçeneklerin değeri hakkında inançlara gereksinimimiz vardır. Özerkliğimizi garantileyen ve bu suretle kendimize saygımızı sağlayan, özgürlüğümüzü güvence altına alan *vatandaşlık özgürlükleri* ile bize seçim yapmak için seçenekler ve bu seçeneklerin değeri hakkında inançlar sağlayan *kültürel bağlamdır* (Kymlicka, 1989: 164 ve 1995a: 83-84). Yani, bir yaşam planını oluşturma, gözden geçirip yenileme ahlâki gücümüzü özerk bir şekilde kullanmak için gerekli sosyal önkoşullar, vatandaşlık özgürlükleri ve kültürel üyeliktir. Her nasıl özgürlük kendimize say-

gımız için bir sosyal önkoşulsa kültürel üyelik de öyledir. Kültürel üyelik, "bizim için anlamlı seçenekler sağlama kapasitesinde, yaşam planlarımızın değerini kendimiz için yargılama kabiliyetimizi destekleyen" (seçtiğimiz özel yaşam planımıza bağlı olmaksızın değer verdiğimiz bir iyi) bir *asli iyidir* (Kymlicka: 1989: 166). Sonuç olarak, Kymlicka için, vatandaşlık özgürlükleri yanında kültürel üyelik de özerkliğimiz için bir önkoşuldur ve bu yüzden de kendimize saygımız için hayati bir önem taşımaktadır. Kültürel yapı, içerisinde özgürlüğümüzü kullandığımız *seçme bağlamıdır.*

Ancak bu argüman sadece bir seçme bağlamı olarak güvence altındaki bir kültüre üyeliğin önemini açıklar, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin önemini değil. Burada söz konusu olanın herhangi bir kültüre üyelik değil, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliği olduğunu göstermek için, Kymlicka başka bir argüman ortaya atıyor. "Bir kimsenin kim olduğu hissinin onun sahip olduğu kültürel mirasa yakından bağlı olduğunu; bir kimsenin yetişme tarzının hemen silinebilecek bir şey olmadığını; o kişinin kim olduğunun kurucu bir parçası olduğunu ve öyle kalacağını" savunuyor (Kymlicka, 1989: 175 ve 1995a: 89-90). Bu yüzden herhangi bir kültüre üyelik değil, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliği önemlidir ve insanları kendi kültürlerinden alıp, başka bir kültüre yerleştirme onlar için ciddi bir zarar teşkil etmektedir. Kymlicka (1989: 187-190 ve 1995a: 108-116), kültürel üyeliğin bir asli iyi olduğunu ve kültürün bir seçim meselesi değil, fakat irade ve seçimin rol oynamadığı bir durum olduğunu ileri sürerek, kültürel üyelik iyisi ile ilgili olarak azınlık kültürlerin üyelerinin yüz yüze kaldığı dezavantajların giderilmesi gerektiği ve bu gereksinimin azınlık haklarına başvurmayı haklı kıldığı sonucuna varıyor.

Kymlicka'nın azınlık hakları teorisine üç itiraz

Şimdi Kymlicka'nın yukarıda açıklanan duruşunun bize doğru bir kültürel üyelik ve özgürlük-kültür ilişkisi açıklaması sağlayıp sağlamadığını görelim. Acaba kültürel üyeliğin önemini bize göstermeyi başarıyor mu? Başaramadığını düşünüyorum. Kymlicka'nın

kültürel üyeliğin değeri hakkındaki argümanına ve özgürlük-kültür ilişkisi açıklamasına üç itiraz yöneltiyorum. İlk olarak, kültürel üyeliğin bireysel özgürlüğü destekleyen asli bir iyi olduğu savına itiraz ediyorum, çünkü tüm kültürler özgürlüğü desteklemez. Sadece liberal kültürler bireysel özgürlüğü güvence altına alır ve bu yüzden onlar (Kymlicka'nın ifade ettiği anlamda) seçme bağlamı olarak görev yapan özgürlük kültürleridir. Bireysel seçimi ve eleştirel düşünmeyi desteklemeyen liberal olmayan kültürler de vardır; bunlar özgürlük kültürleri değildir. Bu yüzden, Kymlicka'nın tüm kültürleri sanki hepsi seçme bağlamı görevi yapan özgürlük kültürleriymiş gibi ele alması hatalıdır. Özgürlük kültürü olmayan kültürlerin var olduğu gerçeği bunlara üyeliğin önemini ya da bunların korunmasını neyin haklı kıldığı sorusunu gündeme getiriyor. Bu konu üzerinde düşünülmesi özgürlük bağlamı (seçme bağlamı) olarak kültürle, kimlik bağlamı olarak kültür arasında ayrım yapılmasının gerekliliğini ortaya çıkarıyor. İkinci itirazım Kymlicka'nın özgürlüğün değeri hakkındaki iki argümanının (kültürün bireysel özgürlüğü destekleyen bir seçme bağlamı olduğu argümanı ve bir kimsenin kültürel üyeliğinin onun kimliğinin kurucu bir parçası olduğu argümanı) bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin niçin önemli olduğunu gösterecek haklı bir neden sağlamada birlikte işlemediğidir. Bu itirazın ele alınması yine özgürlük bağlamı (seçme bağlamı) olarak kültürle, kimlik bağlamı olarak kültürün birbirinden ayrılması gereğini açığa çıkarıyor. Üçüncü itirazım Kymlicka'nın argümanının ikinci aşamasına yöneliktir ki, burada Kymlicka azınlıkların kültürel üyelik iyisi ile ilgili olarak yüz yüze kaldıkları dezavantajları gidermek üzere azınlık haklarının verilmesini haklı kılmak için seçim/durum ayrımına başvuruyor. İtirazım, bir kimsenin seçme şansının olmadığı, doğuştan gelen yeteneklerin ya da sosyal çevrenin sonucu olan dezavantajlardan farklı olarak, kültür konusunda seçimin söz konusu olduğudur. Kymlicka ilgili dezavantajların seçimin değil, koşulların sonucu olduğunu gösteremediği için azınlık haklarını haklı çıkaramaz. Şimdi bu kısaca bahsettiğim itirazları detaylı bir şekilde işleyeceğim.

İtiraz 1. Kültürün değeri liberalizmin bireysel özerklik (özgür-

lük) kavramına dayandırılamaz. Özgürlük bağlamı olarak kültür ve kimlik bağlamı olarak kültür arasında ayrım yapmalıyız. Kymlicka kendine saygı duygusuna sahip olmanın özerk olmayı gerektirdiğine ve özerk bir birey olmak için iki önkoşulun –birincisi, özgürlük ve ikincisi, seçim için seçenekler ile bu seçeneklerin değeri hakkındaki inançlardır– gerektiğine inanmakta haklıdır. Ancak, kültürel üyeliğin sadece ve sadece bireysel özerkliği (özgürlüğü) desteklediği için önemli olduğuna inanması hatalıdır. Her kültürel bağlam üyelerine seçim için seçenekler ve anlamlar sağlayabilir, fakat onlara muhakkak bireysel özerklik sağlamaz. Örneğin Aşırı (*Ultra*) Ortodoks Yahudi Cemaati, Amiş Cemaati ve bazı İslami Cemaatler üyelerine seçenekler ve anlamlar sağlarlar, fakat kişisel ve sivil özgürlükler sağlamazlar. Bu tip kültürler, üyelerinin özgürlüklerini etkin bir biçimde sınırlarlar; üyelerini ve üyelerinin çıkarlarını cemaate tabi kılarlar. Bu tip cemaatlerin kültürel bağlamı, liberal anlayışta olduğundan farklı olarak, bireysel özgürlüğe, seçime ve eleştirel düşünceye pek fazla yer vermeyen belli bir iyi yaşam anlayışına dayanır (Kukathas, 1995: 241-242 ve 1992: 674-680). Cemaatin ortak yaşam biçimi, üyelerin cemaatin temel ortak değer ve pratiklerini ya da bu ortak yaşam biçiminin bazı yönlerini sorgulamamalarını, gözden geçirip değiştirmemelerini, fakat eleştirel olmaksızın bunları kabul etmelerini gerektirebilir.

Örneğin, İslami düşüncede, bir Müslüman'ın İslam'ın temel ilkelerine meydan okuma hakkı yoktur. Bir Müslüman olarak Allah'tan başka tanrı olmadığını, Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu inkâr edemez. Liberal toplumun bir vatandaşı olarak özgürce konuşma hakkı vardır ama bir Müslüman olarak İslam'ın temel ilkeleri konusunda bu özgürce konuşma hakkından vazgeçmek zorundadır. Benzer bir şekilde liberal toplumun bir vatandaşı olarak bir kimse eşcinsel tercihlere sahip olabilir ya da domuz eti yiyebilir, fakat bir Müslüman olarak bu tercihleri bırakması gerekir. Diğer antiliberal, üyelerinin (özel ve kamusal) yaşamlarının tüm yönleri üzerinde mutlak kontrole sahip olan Amish ve Aşırı Ortodoks Yahudi cemaatleri gibi kültür örneklerini düşünün. Bu cemaatler üyelerinin nasıl giyinmesi ve davranması

gerektiğine, neye sahip olup neye sahip olmaması gerektiğine, neyi okuyup neyi okumamaları gerektiğine, ne düşünüp ne düşünmemeleri gerektiğine karar verirler. Bunlar erkek ve kadını eğitim, iş ve boş zaman faaliyetlerinde, ayıran ve farklı roller atfeden, cinsiyete göre belirleyici olan (gender-specific) kültürlerdir. Bu antiliberal yaşam biçimlerine göre yaşamak büyük ölçüde bireysel özgürlükten ve belli sivil hak ve özgürlüklerden feragat etmeyi gerektirir. Ancak bu kültürlerin üyeleri hâlâ bu antiliberal yaşam biçimlerine değer veriyorlar; bu yüzden yaşam biçimleri ile uyumlu olan, ya da en azından aykırı olmayan seçenekleri seçerek ve inançları takip ederek özgürlüklerinin kullanımını gönüllü olarak sınırlıyorlar. Bu antiliberal kültürler, kültürel yapılarının temelinde yer alan belli bir iyi yaşam anlayışıyla uyumlu ya da ona doğrudan aykırı olmayan seçenek ve anlamlar sağlarlar ve bu seçenek ve anlamlar kadar bu yaşam biçimine bağlılıktan kaynaklanan bireysel özgürlük üzerindeki sınırlamalar da söz konusu kültürlerin üyeleri için büyük önem taşır. Bu tip antiliberal kültürlerin, üyelerine özerkliğin (özgürlüğün) önkoşullarından birini –seçenek ve anlamlar– sağladıklarını, ama diğer sosyal önkoşulu –sivil hak ve özgürlükleri– sağlamadıklarını söyleyebiliriz. O halde bu tip kültürler özgürlüğü destekler mi? Eğer göründüğü gibi cevap hayır ise, Kymlicka özgürlük, kendine saygı ve kültürel üyelik arasındaki ilişkiyi yanlış mı anlıyor? Bu sorulara cevap vermek için daha fazla araştırma yapmamız gerekiyor. Kymlicka'nın teorisinin farklı tip kültürel cemaatlere üyeliğin önemi ile ilgili olarak neler ifade ettiğine bakmak bu soruları yanıtlamamıza yardımcı olabilir.

Kymlicka'nın *Liberalizm, Cemaat ve Kültür*'de ortaya koyduğu azınlık hakları teorisi özellikle Kanadalı aboriginal grupların meseleleri ile ilgilidir. Bu eserde farklı kültürel grup çeşitleri arasında ayrım yapılmıyor, fakat ortaya atılan teorinin tüm azınlık gruplara uygulanabilir bir genel teori olduğu ima ediliyor. *Çokkültürlü Yurttaşlık*'ta, Kymlicka (1995a: Bölüm 2) iki tip kültürel grup ve bunların hakları arasında ayrım yapıyor: özyönetim hakkı olan ulusal gruplar ve çoketniklilik hakkı olan etnik gruplar. Belli bir bölge ya da toprak parçası üzerinde yoğunlaşmış olmamaları, kurumsal olu-

şumdan yoksun olmaları ve göçmenliğin gönüllü yanı, göçmen grupların sahip oldukları hakların özyönetim haklarına kadar varmadığı anlamına geliyor. Göçmen grupların sadece, bireysel özgürlüğü destekleyen yeni toplumsallık kültürlerine dahil edilmelerini kolaylaştıracak önlemler olan, çoketniklilik hakları vardır. Kymlicka her ne kadar yukarıda bahsedilen ikinci kitabında teorisini genişletiyor ve daha detaylı bir şekilde işliyorsa da, argümanı özü itibarıyla ilk kitabındakinin aynısıdır: kültürel üyelik bireysel özgürlüğü (özerkliği) teşvik ettiği için önemlidir ve bir seçim meselesi olmayıp, kişisel irade ve seçimin rol oynamadığı bir durum olduğundan kişisel kimliğimizin kurucu bir parçasıdır.

Kimlik ve seçim/durum ayrımı konularını daha sonra detaylı bir şekilde tartışacağım. Ancak, bu konuların, Kymlicka'nın çoketniklilik haklarını özgürlüğü desteklediklerı temelinde haklı kılmaya çalışan argümanının başarısızlığına işaret eden birtakım sonuçları vardır ki, bu noktada bunlardan bahsetmek yerinde olur. Kymlicka'nın argümanında, kültürel üyeliğin seçilmeyip, doğuştan kazanıldığı fikrinin, azınlık kültürel grupların azınlık haklarına sahip olmaya hak kazanmalarında hayati bir rol oynadığına dikkat etmek gerekir. Ancak, göçmen grupların üyelerinin, kendi toplumsallık kültürlerine olan haklarından, göç edip, yeni toplumsallık kültürlerini seçmek suretiyle, gönüllü olarak vazgeçtiklerini ileri sürmesine rağmen, Kymlicka (1995a: 96) *hâlâ* onların çoketniklilik haklarına sahip olduğunda ısrar ediyor. Göçmen grupların üyeleri için çoketniklilik haklarının haklı kılındığını, çünkü bu hakların, onların yeni toplumsallık kültürlerine dahil edilmelerini sağlamak suretiyle, bireysel özgürlüğe katkıda bulunduğunu iddia ediyor. "Bu hakların tanınmaması" göçmen grupların üyelerini "bireysel özgürlüğü destekleyen türdeki seçme kültürel bağlamından yoksun kılacaktır" (Kymlicka 1995a: 101). Şimdi şu noktaya dikkat edelim: göçmen grupların üyeleri yeni toplumsallık kültürlerini gönüllü olarak seçiyorlar; başarı ve yaşam şansları bu kültürle bütünleşip, orada faaliyette bulunabilmelerine bağlıdır. Yeni kültür onlara karşı ayrım yapmamayı garanti ettiği ve eşit vatandaşlık hak ve özgürlükleri ile yeni toplumun dilinde eğitimi garantilediği sürece, birey-

sel özgürlüğü destekleyen yeni toplumsallık kültürüne dahil olmaları güvence altına alınmış olacaktır. Yeni toplumsallık kültürüne dahil edilmenin sağlanması bunların ötesinde önlemler gerektirmez (Levey: 1997: 226). Bunun yanında Kymlicka'nın (1995a: 30-31, 97-98, 114-115, 176-181) çoketniklilik hakları olarak adlandırdığı bazı önlemler –Yahudi ve Müslümanların hayvan kesimini düzenleyen yasalardan muaf tutulmaları; etnik dernek ve vakıflara, dergilere, festivallere, dini ve etnik okullara kamusal destek; kamusal tatil ve devlet protokollerinde grupların sembolik tanınması– yeni toplumsallık kültürüne dahil edilmekten çok ondan ayrı kalmaya yöneliktir.[2] Kymlicka çoketniklilik haklarını, yeni toplumsallık kültürüne dahil olmanın bir aidiyet duygusu içerdiği ve bunların yeni toplumsallık kültürüne dahil olmayı bir aidiyet ve özdeşleşme duygusu sağlamak suretiyle güvence altına aldığı temelinde savunuyor. Kymlicka'ya çokkültürlülük haklarının yeni kültüre bir aidiyet ve yeni kültürle bir özdeşleşme duygusu yarattığı, böylece onunla bütünleşmeyi kolaylaştırdığı konusunda katılıyorum (Kymlicka: 1995a: 96-97, 114-115, 176-181). Ancak bu haklar, özellikle dahil olmaya değil de, ayrı kalmaya yönelik olduklarında, yeni kültür içinde özgürlüğü her zaman desteklemezler.

Şimdi ulusal azınlıklar konusuna gelelim. Kymlicka bireysel özgürlüğü destekleyen toplumsallık kültürlerinin korunması gerektiği temelinde ulusal azınlıkların özyönetim haklarına sahip olduklarını söylüyor. Ancak acaba tüm ulusal kültürler bireysel özgürlüğü destekler mi? Azınlık ya da çoğunluk olsun birçok (liberal olmayan) ulusal kültür, sivil hak ve özgürlükleri belli bir düzeyden fazla desteklemez. Bireysel özgürlüğü farklı derecelerde desteklerler; bazıları az, bazıları çok, ama hiçbiri liberal kültürlerin desteklediği

2. Kymlicka, göçmen grupların üyelerinin yeni toplumsallık kültürlerine katılımlarına ve uyum sağlamalarına yardım edeceğini düşündüğü çokkültürlülük haklarının oldukça geniş bir listesini veriyor. Ayrımcılığı önleyici tedbirler ve dil eğitimi yanında, pazar günleri işyerlerinin kapalı olmasını gerektiren kanundan ve belli giyim kurallarından muafiyetten, etnik dergi ve bayramlar için kamusal yardımdan, göçmen dillerinin okullarda öğretiminden ve kamusal tatillerde ve devlet protokollerinde grupların simgesel tanınmasından bahsediyor. Ancak, Levey'in (1997: 220-221) doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, bu önlemlerden çoğu yeni toplumsallık kültürüne katılıma değil, ondan korunmaya yönelik tedbirlerdir.

derecede onu desteklemez. Bazı ulusal kültürler, ulusal kültür ve kimliklerinin dayandığı iyinin özel anlayışı ile ilgili olarak, bireysel özgürlük ve eleştirel düşünceyi hiç savunmazlar. Ancak, eğer kültürel üyelik, Kymlicka'nın savunduğu gibi, özgürlüğümüzü desteklediği için önemli bir iyi (bir asli iyi) ise, bir ulusal kültür kişisel özgürlüğümüze daha fazla katkıda bulundukça daha fazla değerlidir anlamı çıkar. Eğer kültürel üyeliğin önemini bu açıklıyorsa, bir ulusal azınlığın kültürü daha çok liberal oldukça, daha çok özyönetim hak ve güçlerine sahip olmaya hak kazanacak demektir. O zaman, örneğin İskoçya özyönetim haklarına Çeçenistan'dan daha fazla hak kazanacak ve Kanada yerlileri özyönetim haklarına Fransız Kanadalılar'dan daha az hak kazanacaklar demektir. Bir kimsenin hedeflerini seçme bireysel özgürlüğüne değer vermeyen (çeşitli aboriginal gruplar gibi) bir çok azınlık ulusal grup düşünülebilir. Eğer kültür bireysel özgürlüğü desteklediği için önemliyse, Kymlicka hâlâ böyle ulusal gruplara özyönetim hakkı verilmesini neyin haklı kıldığını bize söylemek zorundadır.

Buradaki önemli nokta yine tüm ulusal kültürlerin özgürlük bağlamı ya da kültürü olmadığı gerçeğidir. Bireysel özgürlüğü, eleştirel düşünce ve seçimi desteklemeyen fakat hâlâ üyelerinin (kendisine) bağlılık ve özdeşleşmelerini sağlayan liberal olmayan ve hatta antiliberal kültürler de vardır. Üyeler bu kültürleri bireysel özgürlüklerini destekledikleri için değil, fakat kültürün kendisine ve onun temelini oluşturan değerlere değer verip, onunla kendilerini tanımladıkları (özdeşleştikleri) için değer veriyorlar. Bundan başka bu kültürler, muhakkak suretle özgürlüğü desteklemeseler de, seçenek ve anlamlar sağlayarak, hâlâ üyeleri için seçim bağlamı görevi yaparlar. Liberal olmayan ya da antiliberal bir kültüre bağlılık, üyelerin belli bir derece bireysel özgürlüklerinden vazgeçmelerini gerektirir, çünkü o kültürün temelini oluşturan belirli iyi anlayışı kendisi ile uyumlu olmayan seçenek ve anlamların ayıklanmasını gerektirir; bu seçenek ve anlamların bazıları liberal karakterde olabilir.

Kymlicka'nın özgürlük argümanının kültürel üyeliğin önemini göstermede başarılı olduğunu düşünmüyorum. Bu noktayı daha da

açıklığa kavuşturmak için, aşağıda belirtilen dört durum üzerinde düşünelim ve Kymlicka'nın kültürel üyelik hakkındaki özgürlük temelli argümanının bu dört durumda bize ne söylediğini kendimize soralım. 1) Genel toplumun liberal demokratik, ulusal azınlığın liberal olmadığı durumda (ABD ve buradaki yerli gruplar gibi), 2) hem genel toplumun hem de özyönetim hakları talep eden azınlık ulusal grubun liberal olmadığı durumda (Iraklılar ve Kürtler, Sri Lankalılar ve Tamiller), 3) Genel toplumun liberal olmadığı ve azınlığın liberal olduğu durumda ve 4) hem çoğunluk hem de azınlık kültürel grubun liberal olduğu durumda (Britanyalı ve İskoç, Belçikalı ve Flamanlar).

1. Durumda, Kymlicka'nın argümanı bize, liberal demokratik bir siyasal toplumda, liberal olmayan ya da antiliberal bir ulusal azınlığa özyönetim hakları vermenin üyelerinin özgürlüklerini teşvik etmediğini, aksine sınırlandırdığını söylüyor. 2. Durumda, hem çoğunluk hem de azınlık kültürün liberal olmaması durumunda, her iki kültürel grubun özyönetim haklarını haklı kılan nedir? Kymlicka'nın argümanı bu konuda sessizdir. Bu tür durumlarda kültürlerin hiçbiri özgürlüğü teşvik etmiyor, fakat üyelerine seçim yapmaları için anlam ve seçenekler sunuyorlar ve üyeler her bir ulusal kültüre özel farklı nitelikleri yüzünden değer verip, onunla kendilerini özdeşleştiriyorlar. Bir ulusal azınlığa özyönetim hakları vermenin üyelerinin özgürlüğünü teşvik ettiği tek durum, çoğunluk kültürel grubun liberal olmadığı ve azınlık kültürel grubun liberal olduğu, 3. durumdur. Ancak var olabilirse de, bu duruma ilişkin gerçek dünyada örnek bulmakta zorlanıyorum.

Ya 4. durum hakkında ne söyleyebiliriz? Hem çoğunluk hem de azınlık kültürler sivil hakları ve kişi haklarını desteklediklerinde, yani her iki kültür de bireysel özgürlüğe değer verdiğinde, Kymlicka'nın argümanı azınlık kültüre özyönetim hakları verilmesinin bireysel özgürlüğü teşvik ettiği için haklı olduğunu söyleyecektir. Bireysel özgürlük için gerekli sosyal koşulları yeniden hatırlayalım: sivil hak ve özgürlükler ve bireysel seçim için anlam ve seçenekler sağlayan, güvence altında olan bir kültürel bağlam. Hem azınlık hem de çoğunluk kültürün, sivil hak ve özgürlükleri destekleyen ve

anlam ve seçenekler sağlayan özgürlük kültürü olduğunu ve bu suretle her ikisinin de bireysel özgürlüğü teşvik ettiğini dikkate alırsak, azınlık kültürlerin üyelerinin özyönetim hakları talep etmek için ne gibi sebepleri vardır? Çoğunluk kültürde sosyalleşebildikleri sürece, bu kültür onlara anlam ve seçenekler sunabilir ve özgürlüklerini destekleyebilir.[3] Böylece onları çoğunluk kültür içerisinde asimile etmek de özgürlüklerini, belki de kendi azınlık kültürel bağlamları güvence altına alındığında olacağından daha az bir maliyetle ve daha büyük bir oranda, teşvik eder.[4] Çoğunluk kültür içerisinde asimile edilmek onları anlam ve seçeneklerden yoksun bırakmıyor, fakat değer verdikleri ve kendilerini özdeşleştirdikleri anlam ve seçeneklerden yoksun bırakıyor. O zaman, üyeler için bir kültüre üyeliği önemli kılan her iki kültürde de ortak olan değil –yani özgürlüğü destekleyen bir *özgürlük bağlamı* olmak değil– fakat sunulan anlam ve seçeneklerin farklı karakteristikleri ile o kültürün farklılığına üyelerce atfedilen değerdir; yani onun bir *kimlik bağlamı* olmasıdır. Liberal bir çoğunluk içerisinde yaşayan bir liberal azınlığın özyönetim hakları talep etmesindeki temel neden, özgürlüğün desteklenmesi değil, fakat kendi kültürlerine verdikleri

3. Daha sonra göstereceğim gibi, özyönetim hakları talep eden ulusal azınlıkların çoğunun üyeleri çoğunluğun kültürel bağlamında sosyalleşmişlerdir. Çoğunluğun kültürü onlar için seçme bağlamı olarak görev yapar. Çağımız koşullarında, başarılı olmaları ve hayatlarını sürdürmeleri toplumsallık kültüründe (çoğunluk ulusal kültüründe) iş görebilme yeteneklerine bağlıdır. Çoğu vakada subjektif (psikolojik) yönü dışında, çoğunluk kültüre asimile olmuşlardır. Kendi dillerinde yazamaz, hatta konuşamazlar, fakat çoğunluğun diline hâkimdirler ve çoğunluğun kültüründe rahatlıkla faaliyette bulunurlar. Bu yüzden çoğu vakada, kendi ulusal kültürlerinin güvence altına alınması çoğunluk kültür içerisinde iş görebilmelerini sağlamaktan daha zahmetli ve pahalıdır, hatta kendi kültürlerinden daha çok, çoğunluk kültüre bağımlı oldukları için, bireysel özgürlüklerini sınırlar.

4. Kymlicka (1989: 175) bu noktada insanların önemli yollarla kendi kültürel cemaatlerine bağlı olduklarını ve kendi kültürlerine üyeliklerinin ya da aidiyetlerinin kim olduklarının kurucu bir parçası olduğunu savunan başka bir argümana başvuruyor. Bu yüzden bir kimseyi kendi kültüründen alıp, başka bir kültüre (zorla) yerleştirmek zarar vericidir. Bu argümanın özgürlük temelli argüman –seçme bağlamı olarak anlam ve seçenekler sağlayan kültürün özgürlüğü desteklediği için önemli olduğu argümanı– ile birlikte bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin niçin önemli olduğunu göstermede çalışacağını düşünüyor. Ancak, bu bölümde daha sonra göstereceğim gibi, bu iki argüman birlikte çalışmıyor. Şu anda önemli olan, liberal azınlık ulusal kültürlerin, Kymlicka'nın argümanının özyönetim haklarını haklı kılmak için gösterdiği sebeplerden farklı sebeplere sahip olmasıdır.

önem ve onunla kendilerini özdeşleştirmeleridir.[5] Eğer temel kaygıları özgürlüğün desteklenmesi olsaydı, herhangi bir özgürlük kültürü onlara bunu sağlayabilirdi. Ancak bir liberal azınlık kültürün üyeleri için kültürlerinin liberalliğinin önemli olduğunu da inkâr ediyor değilim. Kültürlerinin liberalliği muhtemelen onun en önemli niteliği, ama bu bize hikâyenin tümünü anlatmıyor. Kültürlerinin onların özyönetim hakları istemelerine yol açan değer verdikleri başka özel nitelikleri de vardır. Özyönetim hakkı istemelerinde önem taşıyan şey diğer liberal uluslarla neyi paylaştıkları değil, bu uluslardan onları neyin farklı kıldığıdır. Bu nedenle Kymlicka'nın yaklaşımı sadece onların kültürünün *liberalliğinin* önemini anlatır, fakat kültürün kendisinin önemini değil.

Bütün bu noktalar dikkate alındığında, Kymlicka'nın kültürel üyeliğin önemi hakkındaki argümanının kültürel üyeliğin önemini göstermede başarısız olduğu görülüyor. Bu argüman, bir yandan, kültürleri sadece, özel anlam ve seçenekler sağlayan, bir kimlik bağlamı olan, ama bireysel özgürlüğü destekleyen bir özgürlük bağlamı olmayan, liberal olmayan kültürler için işlemiyor. Diğer yandan, liberal azınlık kültürlerle ilgili olarak, onların liberal bir çoğunluk kültür içerisinde asimilasyonları da özgürlüklerini aynı biçimde destekleyeceğinden dolayı, kültürlerinin niçin önemli olduğunu açıklamıyor. Kültürel üyeliğin bireysel özgürlüğü desteklediği için büyük değeri olduğu argümanı sadece bir liberal kültüre üyeliğin önemini açıklıyor, ama bir kimsenin kendi kültürüne üye-

5. Kymlicka, kültürlerin liberalleşmesinin, onları birbirine benzetmesine rağmen, "insanların kendi kültürleri içerisinde yaşama ve çalışma arzularının yaygınlığını ve yoğunluğunu azaltmadığı" bulmacası üzerine düşünürken, bir azınlık liberal ulusal kültürün, bir liberal çoğunluk ulusal kültürden özyönetim hakları talep etmesinde asıl sebebin her ikisinde de ortak olanın, yani kültürün liberalliğinin değil, fakat azınlık kültürün farklı özel karakterleri olduğuna aslında dokundurmuş oluyor. Kymlicka'nın belirttiği gibi (1995a: 87-89), "bir kültür liberalleştikçe –ve böylece üyelerine geleneksel yaşam biçimlerini sorgulama ve gerekirse reddetme imkânı verdikçe– ortaya çıkan kültürel kimlik hem daha ince hem de daha az farklı olacaktır. Yani bir kültür liberalleştikçe, üyeleri aynı iyi yaşam anlayışını giderek daha az paylaşacağa ve diğer liberal kültürlerde yaşayan insanlarla aynı temel değerleri giderek daha fazla paylaşacağa benzer." Ancak, bütün bunlar insanların kendi kültürleri ile özdeşleşmelerini ve ona bağlılıklarını azaltmıyor. Kymlicka, bütün bunları düşünmesine rağmen, hâlâ kültürün değerini onun özgürlüğü teşvik edici rolüne dayandırmakta ısrar ediyor.

liğinin önemini açıklamıyor. Eğer bir azınlık kültürün azınlık haklarına sahip olmasını haklı kılan temel neden özgürlüğü desteklemesi ise, ne liberal olmayan ne de liberal azınlık kültürler bunlara hak kazanırlar (ikinci durum için çoğunluk kültürün liberal bir kültür olması durumunda bu geçerlidir). İlki (liberal olmayan kültür) özgürlüğü desteklemiyor, ikincisinin (liberal bir azınlık kültürün) sadece korunması değil, fakat bir liberal kültür içerisinde asimilasyonu da özgürlüğü destekliyor. O zaman eğer temel kaygımız özgürlüğün desteklenmesi ise, bu azınlık kültürlerin korunmasını değil, asimilasyonunu gerektirmektedir.

Kymlicka kimlik bağlamı olarak kültürün, özgürlük bağlamı olarak kültürle (ya da Kymlicka'nın kendi deyimi ile seçme bağlamı olarak kültür ile) muhakkak olarak aynı olmadığını kabul etmiyor. Sanki her kimlik bağlamının, sivil hak ve özgürlükleri garanti eden, bir özgürlük (ya da seçme) bağlamı olduğunu düşünüyor. Charles Taylor'ın özel olarak liberal kültürler için ortaya koyduğu sosyal tez argümanını tüm kültürlere ilişkin olarak genelliyor.[6] Ancak, liberal olmayan kültürler bireysel özgürlüğün desteklenmesi için gerekli sosyal önkoşulların tamamına sahip değildir. Üyelerine anlam ve seçenekler sunarlar, ama sivil hak ve özgürlükler sağlamazlar. O zaman, eğer bu kültürlere üyelik önemli ise, buna sebep (Kymlicka'nın ileri sürdüğü gibi) özgürlüğü desteklemeleri olamaz.

Genel olarak, eğer kültürel üyelik özgürlüğü desteklediği, bir asli iyi olduğu için önemliyse (ki Kymlicka öyle olduğunu iddia ediyor), o zaman sadece liberal bir kültüre üyelik önemlidir. Eğer öyleyse, bireysel özgürlüğe değer vermeyen liberal olmayan kültürlere niçin saygı duymalıyız? Onların önemini ne açıklar? Liberalleşip, bireysel özgürlüğe ve eleştirel düşünceye değer vermedikleri sürece korunmaya hakları yok mudur? Üyelerinin azınlık haklarına hak kazanmaları, liberalleşmeleri ve bireysel özgürlük ve eleştirel düşünceyi desteklemeleri koşuluna mı bağlıdır?

6. Kymlicka (1989: Bölüm 5, özellikle, s. 79-80) Charles Taylor'un sosyal tezinin eleştirel bir analizini yapıyor. Charles Taylor'un sosyal tez argümanı için bkz. Taylor (1985).

Kymlicka liberal olmayan kültürlerin özgürlük argümanına yönelttikleri meydan okumanın farkındadır (1995a: 94-95, 163-170). Buna rağmen, azınlık kültürlerin sadece eş zamanlı olarak hem liberalleşmelerini hem de korunmalarını istemekle kalmamakta, fakat korunmalarının haklılığını da liberalleşmeleri koşuluna dayandırmaktadır (1995a: 153). Ancak şu ana kadar gördüğümüz gibi stratejisi başarılı olamıyor. Kymlicka "azınlık kültürlerin üyelerine gerçek anlamda sivil haklar sağlamayan her teorinin liberal açıdan ciddi bir biçimde yetersiz" olduğunda ısrar ediyor (1992: 144 ve 1995a: 164). Kymlicka'ya göre (1992: 142 ve 1995a: 35-37), azınlık haklarının liberal bir teorisi, azınlık kültürle anakültür arasında koşullardan (seçimin rol oynamadığı durumlardan) kaynaklanan eşitsizlikleri gidermek için, azınlık kültüre anatoplum karşısında özel haklar verilmesini onaylamalıdır, fakat azınlık kültüre kendi üyelerine karşı böyle haklar verilmesini onaylamamalıdır, çünkü ilki azınlık kültürlerin üyelerinin özgürlüğünü korurken, ikincisi bu özgürlüğü sınırlar. Azınlık kültürlerin üyelerinin hak ve özgürlüklerinin sınırlandırılması bireysel özgürlük ve seçim fikirleri ile uyuşmaz ve gerçekten "*liberallerin kültürel üyeliğin korunması için sahip oldukları sebeplerden birisini* –yani bir kültüre üyeliğin bir kimseyi hayatını nasıl yönlendireceği konusunda bilinçli seçim yapmaya muktedir kılmasını– ihlal eder" (1992: 142 ve 1995a: 169). Vurgulamamdan da anlaşılabileceği üzere, Kymlicka'nın kültürel üyeliğin korunması için gösterdiği sebep, liberal bir sebeptir ve sadece liberal kültürlerin talepleri için geçerli olabilir. Bu sebep bireysel özgürlük ve eleştirel düşünceye ilişkin liberal kaygıyı paylaşmayan antiliberal kültürler için geçerli olmayacaktır.

Kymlicka'nın azınlık hakları sistemi liberal olmayan azınlık kültürel cemaatlerin iç yapılarının özgürlük, seçim ve eleştirel düşünce liberal değerlerine göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini ima etmektedir. Liberal olmayan azınlık kültürlere liberal değerlerin zorla kabul ettirilmesi, dayatılması gerektiğini ima etmektedir. Ancak *üyeler için* kültürel üyeliğin değeri, o kültürü seçip, kabul etmelerine bağlıdır. Eğer bireysel özgürlük, seçim ve eleştirel düşünce liberal değerlerini onlara zorla benimsetirsek ve cemaatleri-

nin iç yapısını liberal ilkelere göre düzenlersek, o zaman bu değer ve ilkelere değer vermedikleri sürece, kültürlerine üyelik onlar için önemli olmayacaktır ve ona değer vermeyeceklerdir. Bundan başka, amaçlananın tam tersine, bu onların özerkliklerinin (özgürlüklerinin) –bireysel ve toplumsal– soyut olarak tasarlanan bir bireysel özgürlüğün desteklenmesi adına ihlâl edilmesi anlamına gelir. Kymlicka'nın duruşu –liberalleşmeleri şartıyla kültürlerin korunması– niçin asimilasyondan daha çok istensin ve antiliberal kültürlerce niçin kabul edilsin? Bu duruşun asimilasyondan farkı nedir? Bir antiliberal kültürün üyelerine, liberalleşme asimilasyonla aynı görünebilir. İlkini de ikincisi kadar reddedebilirler. O zaman, Kymlicka, Kukathas'ın itham ettiği gibi, azınlık kültürlerin iç yapılarına 'müdahaleden yana olmuyor mu' (Kukathas: 1995: 242)?

Kymlicka bu ithamı, azınlık haklarının bir liberal teorisinin tanımlanıp geliştirilmesi ile bu liberal teorinin zorla benimsetilmesinin iki farklı konu olduğunu ve kendisinin ödevinin ikincisi olduğunu savunarak reddediyor (1992: 144 ve 1995a: 164). Azınlıkların liberalizmi reddetmeleri durumunda, Kymlicka liberallerin görüşlerini onlara zorla benimsetmeye hakları olmadığını ileri sürüyor; bunun yerine "daha liberal çoğunluk kültürün üyeleri, azınlık kültürün üyeleri ile oturup birlikte yaşamanın bir yolunu bulmak zorundadırlar" (1992: 145 ve 1995a: 167-168). Bu durumlarda, kültürlerarasındaki ilişki diyalog, müzakere ve uzlaşma yoluyla belirlenecektir ve varılan sonuç duruma göre farklı olacaktır: modi vivendi[7] ve antiliberal kültürler için hoşgörü ilkesine dayalı kültürel vakıf ve dernekler gibi. Bu, Kymlicka'nın uygulama düzeyinde üyelerin hak ve özgürlüklerini sınırlayan antiliberal uygulamalara izin verdiği ve bu durumun da teorisi ile çatıştığı anlamına gelir. Ancak, Kukathas'ın işaret ettiği gibi (1992: 678), bir kimsenin kendi teorisinin pratik sonuçlarını kabul etmemesi makul bir duruş değildir. Bundan başka, bunun teorik düzeyde de önemli sonuçları vardır: Bu, Kymlicka'nın liberal olmayan azınlık kültürlerin azınlık

7. *Modi vivendi* terimi (tekili *modus vivendi*) inanç, yaşam biçimi, değer vb. açılardan farklı grupların birlikte yaşamak için zorunluluktan oluşturdukları (fakat içten benimsemedikleri) düzenlemeler olarak anlaşılabilir.

haklarına hak kazanmalarının bu azınlık kültürlerin bireysel özgürlüğü desteklediği görüşüne dayanmadığını, istemeyerek de olsa, kabul etmek zorunda olduğu ve bu durumlarda teorisini terk ettiği anlamına gelir.

Özetleyecek olursak, Kymlicka kültürel üyeliğin öneminin onun asli bir iyi olması olduğunu gösteremiyor. Özgürlük ve kültürel bağlamın bireysel özerklik için sosyal önkoşullar olduğuna ve bu yüzden özsaygıyı güvence altına aldığına inanıyor. Ancak, gördüğümüz gibi, tüm kültürler özgürlük kültürü, bireysel özgürlüğün kullanılacağı bağlam değildir; onların tümü, belli anlam, seçenek ve kimlikler sağlayan kimlik bağlamlarıdır, fakat sivil hak ve özgürlükleri güvence altına alan özgürlük bağlamları değildirler. Bazı kültürler bireysel özgürlük için gerekli sosyal önkoşulların birinden yoksundurlar. Eğer Kymlicka'nın özgürlük, kültürel üyelik ve özsaygı arasındaki ilişki hakkındaki açıklaması doğru ise, bazı kültürler özsaygıyı güvence altına alamazlar demektir. Kültürel üyeliğe özsaygıyı desteklediğinden dolayı bir asli iyi statüsü verildiği için ve bu destek kültürün özgürlüğü teşvik edici rolü tarafından inşa edildiği için, kültürel üyelik sadece üyelerinin sivil hak ve özgürlüklerini güvence altına alan kültürler için, yani sadece liberal kültürler için, bir asli iyidir. Liberal bir kültüre üyeliği bir asli iyi yapan, liberal kültürlerin hem özgürlük bağlamı hem de kimlik bağlamı olmalarıdır. Eğer hak ve özgürlükleri sağlamayan, yalnızca bir kimlik bağlamı olan bir kültüre üyelik bir asli iyi değil ise, o zaman asli iyi olan şey kültürel bağlam değil, özgürlüktür. Kymlicka, liberal kültürlerde ortaya çıkan, onların hem özgürlük hem de kimlik bağlamı olması rastlantısını, yanlışlıkla tüm kültürler için genelliyor. Bu yüzden özgürlük, kültürel üyelik ve özsaygı arasındaki ilişkiyi yanlış tasavvur ediyor.

İtiraz 2. Kymlicka' nın kültürün değeri hakkındaki iki argümanı birlikte işlemiyor. İlk itirazı görmezlikten gelip, Kymlicka'nın, bireysel özgürlüğü destekleyen bir asli iyi olarak kültürel üyeliğin önemini gösterebildiğini kabul etsek bile, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin niçin önemli olduğu açık değildir. Bir kimsenin güvence altındaki herhangi bir liberal kültüre üyeliği onun anlamlı bi-

reysel seçimler yapmasını sağlayacaktır. Üyelerinin istikrarlı bir çoğunluk kültür içerisinde asimilasyonu da onlara anlam ve seçenekler (ve muhtemelen daha çok anlam ve seçenek) sağlayacağına göre, zayıf bir azınlık kültür niçin korunmalıdır? Kymlicka bu sorunu görüyor ve kültürel üyeliğin –bize seçenek ve anlamlar sağlayan ve böylece anlamlı bireysel seçimi mümkün kılan– bir asli iyi olduğuna dair argümanını, kişinin kimliğinin kendisini içerisinde bulduğu kültürel cemaate önemli yollardan bağlı olması yüzünden, onun herhangi bir kültüre üyeliğinin değil, kendi kültürüne üyeliğinin önemli olduğunu savunan, bir başka argümanla destekliyor (1989: 173-176 ve 1995a: 84-93).

Kültürel üyelik, bir seçme bağlamı sağlamasına ek olarak, bir kimsenin özkimliğini oluşturmadaki rolü ve bu yüzden bir kimsenin aidiyet duygusu, özsaygısı ve gururu üzerine etkileri yüzünden önemlidir. Bir kimsenin kişisel kimliği ve kültürel üyeliği arasındaki bu ilişki yüzünden, onun (gönüllü olmayan) asimilasyonu ve kültürünün korunması aynı ölçüde meşru seçenekler değildir (Kymlicka, 1989: 176). Her iki yol da, bir kimseye anlam ve seçenekler sağlasa da, birincisi bireyleri gerçek bir zarara maruz bırakır. Bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin önemini göstermek için iki argümanın (özgürlük argümanının ve kimlik argümanının) birlikte işlemesi gerekir.[8]

Kymlicka'nın formülünde, bir kimsenin anlamlı bireysel seçimler yapmasını mümkün kılan kültür (seçme bağlamı), o kimsenin ait olduğu ve kendini özdeşleştirdiği kültürdür (kimlik bağlamıdır). Bir kimsenin kendi kültürüne üyeliği bu yüzden bir asli iyidir. Ancak, azınlık kültürler için bu ikisi –ait oldukları kültür ve onlar için seçme bağlamı görevi yapan kültür– aynı kültür değildir. Bir göçmeni düşünelim: Kimliğinin kurucu bir parçası olarak anakültürüne üyeliğinin önemi ne olursa olsun, gönüllü olarak onu bırakıp,

8. J. W. Nickel (1994: 636-638), Kymlicka'nın kültürel üyeliğin değeri hakkındaki iki argümanının birlikte çalışmadığını gösteriyor: Güvenli kültürel üyeliğin seçme için anlamlı seçeneklere sahip olmada zorunlu olduğu argümanının yetişkinler için değil, fakat çocuklar için doğru olduğunu ve "kültürel asimilasyona tabi tutulmaktan kaynaklanan zarar argümanının" ise çocuklar için değil, fakat yetişkinler için doğru olabileceğini ileri sürüyor.

başka bir kültüre üyeliği seçmiştir. Hâlâ anlamlı bireysel seçimler yapmaya muktedirdir. Yeni kültür seçenek ve anlamlar sağlayarak, onun için seçme bağlamı görevi görür, fakat eski anakültürüne üyeliğinden ve diğer yollardan kazandığı deneyim, hayal gücü, bilgi ve örnekleri de, anlamlı seçimler yapmak için hâlâ kullanır (Nickel, 1994: 637). Yeni bir çevrede yaşamaktan kaynaklanan, yeni bir dili öğrenme ve yeni bir kültürde etkin ve başarılı bir şekilde iş görebilme gibi, birtakım güçlüklerle yüz yüze kalabilir. Ancak, göçmenlik gönüllü olarak aldığı bir karar olduğu için ve geleceği ve hayatını devam ettirebilmesi yeni toplumda yeterli bir şekilde işlev görebilmesine bağlı olduğu için, bunun gereklerini yerine getirmeye çalışır. Bu tip bir güçlük, göç edilmiş olan ev sahibi toplumla bütünleşmeye teşvik edilmeleri ve onlara karşı ayrımcılık yapılmaması şartıyla, gelecek nesiller için, göçmenlerin çocukları için, ortaya çıkmayacaktır. Kymlicka'nın kültürel üyeliğin değeri ile ilgili argümanlarından hiçbiri (ne özgürlük argümanı ne de kimlik argümanı) göçmenler için geçerli değildir. Gönüllü olarak kendilerini anakültürlerinden ayırıp, göç ettikleri ev sahibi topluma yerleştirirler; seçenek ve anlamlardan yoksun kılınmış değillerdir. Kültürlerini değiştirmelerinden dolayı bir zarara uğramaları söz konusu değildir.

Şimdi de Çerkesler gibi zorunlu göçe tabi kılınan toplulukları düşünelim.[9] Gönüllü olmayan toplu bir göçe (özellikle 1864 ve 1900 arasında) tabi tutularak, kendilerinden köklü bir biçimde farklı bir kültüre göç etmeye zorlanmışlardır. O zamanki Osmanlı Devleti'ne ulaştıklarında, ev sahibi ülkenin her tarafına dağıtıldılar. Onlarca köyden oluşan cemaatler halinde yerleştiler. Ev sahibi ülkenin dil ve kültürü kendilerininkinden aşırı bir şekilde farklıydıysa da, hiçbir zaman seçenek ve anlamlardan yoksun kalmadılar. Başlangıçta, kapalı kırsal cemaatler olarak yaşarlarken, kendi kültürleri anlam ve seçenekler sunarak, onlar için seçme bağlamı görevi yaptı ve kültürün yeniden üretimi de belli bir derece mümkündü. An-

9. Rus-Çerkes Savaşları, Ruslar'ın yaptığı Çerkes soykırımı ve Çerkesler'in toplu sürgünü için bkz. A. Kasumov ve H. Kasumov (1995) ve H. Krag ve L. Funch (1994).

cak, ev sahibi toplumun modernleşmeye ve kentleşmeye başlaması ile birlikte, onunla daha çok temasta bulunmak zorunda kaldılar. Kurumlaşmış kültür –ev sahibi toplumun kültürü– seçme bağlamı olarak yavaş yavaş kendi kültürlerinin yerini almaya başladı, çünkü hayatlarını devam ettirebilmeleri modernleşen ev sahibi toplum içerisinde etkin bir biçimde faaliyette bulunabilmelerine giderek daha fazla bağlı olmaktaydı. Sonuç olarak, yavaş fakat kendiliğinden gelişen bir asimilasyon süreci başladı (asimilasyonları için izlenen bilinçli politikaları bir kenara bırakırsak). Bu durumdaki insanların seçenek ve anlamlardan hiçbir zaman yoksun olmadıklarını, fakat ev sahibi ülkenin kültürünün giderek onlar için seçme bağlamı olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Asimilasyon süreci, Çerkesler için öyle yavaş ve kendiliğindendi ki, Kymlicka'nın tartıştığı anlamda gerçek bir zarara yol açmıyordu. Bundan başka kültürlerini kurumlaştırmaya muktedir olmadıkları sürece, asimilasyon anlamlı bireysel seçimler yapabilmeleri için tek araçtı. Eğer, Kymlicka'nın düşündüğü gibi, özsaygı, anlamlı bireysel seçimler yapma kabiliyetine bağlı ise, Çerkes cemaatinin üyeleri daha çok ve çabuk kendilerini kabul eden toplumun kültürüne uyum sağlayıp, bu kültürde faaliyette bulunabildikçe, özsaygılarını daha çok güven altına alabilirlerdi.

Özsaygının anlamlı seçimler yapma kabiliyetimize bağlı olduğu doğrudur. Ancak, ilk itirazımı yöneltirken de gösterdiğim gibi, kültürel üyelik, özgürlük ve özsaygı arasındaki ilişki Kymlicka'nın düşündüğü gibi değildir. Orada da gösterdiğim gibi, eğer, Kymlicka'nın inandığı gibi, özsaygımızı güven altına alan kültürün özgürlüğü destekleyen rolü ise, sadece liberal kültürler özsaygımızı güven altına alabilir. O zaman, özsaygı ve liberal olmayan kültürlerarasındaki ilişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Kültürel üyelik her durumda muhakkak surette bireysel özgürlüğü teşvik etmiyor, ama bir kültürle kendini özdeşleştirmenin ve bir kültüre bağlılığın kendisi bireysel özgürlüğün bir kullanımını oluşturuyor. Bu yüzden, bir kültürle özdeşleşmemizi ya da bir kültüre karşı bağlılığımızı gerçekleştirmeye muktedir olamamamız özgür olma duygumuzu yaralar ve böylece özsaygımızı zedeler.

Ancak, yukarıdaki Çerkesler örneğinde olduğu gibi, göç ettikleri topluma asimilasyon sürecinde olan bir göçmen cemaatte, cemaatin üyeleri bu değişimin ve geçişin farkında olabilirler ve bunu kaçınılmaz görebilirler. Bu yüzden, kendi kültürleri ile özdeşleşmelerini simgesel bir düzeye indireceğe benzerler. Değişim ve geçiş sürecinde bir cemaat oldukları ve modern dünya koşullarında, kurumlaşmış kültür içerisinde faaliyette bulunamadıkları sürece, yaşamlarını devam ettiremeyecekleri ve daimi bir şekilde marjinalleşecekleri bilgisinin ışığında, kültürel pratiklerini değiştirecek gibi görünüyorlar. Kültürel kimliklerinin sembolik olarak tanınması ve kültürlerinin bazı yönlerinin ifade edilmesine izin verilmesi kültürel aidiyetlerine ilişkin özsaygılarını koruyabilir. Buna ek olarak, özsaygılarının belli bazı yönleri (seçme bağlamı olarak kültürden gelen yönleri) de göç ettikleri toplumda etkin bir şekilde işlev görme kabiliyetlerine bağlıdır. Bu yüzden, bir göçmen azınlık kültürün üyeleri için bir seçme bağlamı olarak görev yapan kültür ve bir kimlik bağlamı olarak aidiyet duygusu besledikleri kültür farklı olabilir. Seçme bağlamına kültürel üyelik ve kimlik bağlamına (aidiyet ya da özdeşleşme duygusu şeklinde) kültürel üyelik ve bu iki anlamdaki kültürel üyeliğe ilişkin özsaygı duyguları birbirinden farklı olabilir. Ancak, farklı kimliklerinin tanınması ve ifadesine izin verilmesi şartıyla, göçmenlerin kendi anakültürlerine aidiyet ve onunla özdeşleşme duyguları, göç ettikleri topluma kültürel üyelikleri içerisinde (seçme bağlamları içerisinde) yer bulacak şekilde, düzenlenebilir.

Ulusal azınlıklar için bu daha belirgindir. Kendilerini özdeşleştirdikleri, bir aidiyet duygusu ile bağlı oldukları kültür ile onlara seçenek ve anlamlar sunan, bir seçme bağlamı olarak görev yapan kültür farklıdır, aynı kültür değildir. Modern ulusal azınlıkların üyeleri, göçmen grupların ilk nesillerinden farklı olarak, çoğunluk ulusal grup içerisinde sosyalleşmişlerdir. Anlamlı bireysel seçimler yapabilme bakımından, göçmen grupların ilk nesillerinden daha az dezavantaja sahiptirler. Hayatlarını devam ettirebilme şansları kurumsallaşmış toplumsallık kültürüne –baskın egemen çoğunluk kültüre– bağlı olageldiğinden ve hâlâ giderek artan ölçüde bu kül-

türe bağlı olduğundan, çoğunluğun diline hâkimdirler ve olmak da zorundadırlar. Gerçekte/pratikte, çoğu büyük ölçüde asimile olmuştur. Hatta çoğu kendi anadilinde okuyup yazmayı dahi bilmeyebilir. Hatta tarihleri, dilleri ve kültürleri hakkında çok az şey biliyor da olabilirler (çoğu çoğunluk ulusun azınlıklar hakkındaki gerçekleri çarpıttığı, gizlediği, öğrenilmesini yasakladığı ya da en azından teşvik etmediği ve çoğu azınlık ulusun da kültürlerini araştıracak, yeniden örgütleyip düzenleyecek ve devamlılığını sağlayacak kurum ve kaynaklardan yoksun olduğu dikkate alınırsa kendi dil ve kültürleri hakkında az şey bilmeleri doğaldır), ama hâlâ psikolojik düzeyde de olsa kendi anakültürleri ile özdeşleşip, ona bir aidiyet hissi ile bağlı olabilirler.

Yukarıdaki düşüncelere ek olarak, aile ve yerel cemaatin yanı sıra, medyanın, eğitim sisteminin, üniversitelerin, ekonomik kurumların –kısacası kurumlaşmış kültürün– bir kimsenin kimliğini biçimlendirmedeki önemli rolü ve bütün bu kurumların egemen çoğunluğun dilinde işlediği dikkate alınırsa, azınlık ulusal kültürlerin üyelerinin kişisel kimliklerinin, kendi anakültürlerinden daha ziyade, yaşam şanslarının bağlı olduğu çoğunluk kültür tarafından biçimlendirildiği kabul edilebilir. Ancak, kişisel kimlikleri kendi anakültürlerinden daha çok çoğunluk kültür tarafından biçimlendirilmiş olsa da, azınlık ulusal kültürlerin üyelerinin çoğu kendi ulusal anakültürleri ile özdeşleşebilirler ve kendi ulusal kültürlerinin devamlılığını destekleyebilirler. Bu bağlamda Basklar, Kürtler, Katalanlar ve hatta İskoçlar hemen akla gelen örneklerdir. Asıl ilginç olan, çoğu ulusal azınlık için, sadece kendi kültürlerini kurumlaştırma, yeniden düzenleyip, örgütleme ve desteklemenin çok zor, birçok kaynak ve emek gerektiren bir iş olması değil, fakat üyelerinin, anadillerini yeniden öğrenme vb. yollarla, kendi anakültürleri içerisinde nasıl faaliyet göstereceklerini öğrenmek zorunda kalabilmeleridir, çünkü azınlık kültürlerin üyeleri zaten çoğunluk kültür içerisinde büyük ölçüde asimile olmuşlardır.[10] Bu nedenle, azınlık kültürlerin üyeleri için ulusal kültürlerini yeniden inşa edip, de-

10. Örneğin, milliyetçi Kürt örgütü PKK lideri Abdullah Öcalan'ın Kürtçe konuşamadığı söylenir.

varlılığını güvenceye almak pek çok fedakârlık gerektirir ve aslında onların özgürlüklerini ve anlamlı seçim yapabilme kabiliyetlerini sınırlandırır, fakat onlar hâlâ bunu yapmayı isterler.

Kymlicka aidiyet duygusu hissettiğimiz, kendimizi özdeşleştirdiğimiz kültürün ve bireysel seçim yapmamızı destekleyip bizim için seçme bağlamı olarak görev yapan kültürün daima aynı kültür olacağını düşünüyor. Bu yüzden de kültürel üyeliğin değeri hakkındaki iki argümanının –kültürün bir kimseye seçenek ve anlamlar sağladığı ve bir kimsenin kültürel üyeliğinin onun kişisel kimliğinin kurucu bir parçası olduğu argümanları– birlikte çalışacağını zannediyor. Ve herhangi bir kültüre üyeliğin değil, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin önemli olduğunu söylüyor. Bu nedenle, asimilasyon ile bir kimsenin kültürünün korunmasının eşit meşru seçenekler oluşturmadığını düşünüyor. Ancak gördüğümüz gibi, çoğu ulusal kültürün üyeleri halihazırda büyük ölçüde asimile olmuşlardır; kendi kurumlaşmamış kültürleri ile özdeşleşip, onu kurumlaştırmayı ve devamlılığını sağlamayı arzularken, çoğunluk ulusun kurumlaşmış kültürü içerisinde sosyalleşmiş olup, hayatlarını sürdürmek için gerekli faaliyetlerde burada bulunmaktadırlar. Anlamlı bireysel seçimler yapabilme yeteneklerine ilişkin olarak herhangi bir dezavantajla karşı karşıya değillerdir. Aksine, ulusal taleplerinin tam olarak gerçekleştirilmesi (ana kültürlerinin ulusal kültür olarak kurumsallaştırılması) şimdiki nesilleri anlamlı seçimler yapabilme yeteneklerine ilişkin olarak dezavantajlı kılabilir. Kymlicka'nın iki argümanı birlikte çalışmıyor. Kendi anakültürlerini (kimlik bağlamlarını) kurumlaştırıp, devamlılığını güvenceye almak isteyenler, onlar için seçme bağlamı olarak görev yapan çoğunluk ulusal kültürün içerisinde, asimile olmuşlardır ve bu yüzden bireysel seçim yapmak için gerekli anlam ve seçeneklerden yoksun değildirler.

Kymlicka, herhangi bir kültüre değil, fakat bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin bir asli iyi olduğunu göstermek için kimlik ve aidiyet terimlerini kullanıyor. Ancak argümanının can alıcı noktası, anlamlı bireysel seçimi desteklediği için kültürün önemli olması olduğu sürece, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin niçin önemli

olduğunu gösteremez. Çoğu modern ulusal azınlıklar için (Aboriginal halklar hariç), onlara seçme bağlamı görevi yapan kültür ile aidiyet duygusu hissettikleri kültür birbirinden farklıdır; kendilerini özdeşleştirdikleri kültürü seçme bağlamları olan kültür yapmak, en azından kısa dönemde, onların anlamlı bireysel seçimler yapabilme yeteneklerine bazı sınırlamalar getirir. Bundan başka, eğer bir kimse için, anlamlı bireysel seçim yapmasını destekleyen ve kişisel kimliğini önemli ölçüde biçimlendiren seçme bağlamı olarak işlev gören kültür, özdeşleştiği kültürden farklı ise, o zaman bu özdeşleşmenin kendisi, o kimsenin bireysel özgürlüğünün bir ifadesidir; bu özdeşleşmenin kendisi gerçek bir seçimdir.

İtiraz 3. Kültür: bir seçim meselesi mi yoksa seçimin, iradenin rol oynamadığı bir durum mudur? Kültürel üyelik bir seçim meselesi midir, yoksa iradenin ve seçimin rol oynamadığı bir durum mudur? Kymlicka için irade ve seçimin rol oynamadığı bir durumdur. Bu yüzden, asli bir iyi olarak kültürel üyeliğe ilişkin dezavantajların olması özel koruyucu önlemler alınmasını haklı kılar. Bu konudaki argüman basitçe şu sekilde özetlenebilir: Liberalizmde bireylerin kendi seçimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan eşitsizlikler kendi sorumluluklarındadır, iradenin ve seçimin rol oynamadığı durumlardan kaynaklanan eşitsizlikler (sosyal çevre koşullarından kaynaklanan yoksulluk ve doğuştan gelen sakatlık gibi eşitsizlikler) ise, bireylerin kendi sorumluluklarında değildir (Kymlicka, 1989: 186 ve 1995a: 109). İkinci tür eşitsizlikler, Rawls'ın deyimiyle, ahlâki açıdan tesadüfidir (Rawls, 1972: 74-75, 101-102). Bu yüzden, liberaller genel olarak sosyal çevreden kaynaklanan ve doğuştan gelen eşitsizliklerin telafi edilmesinden yanadırlar.

Kymlicka, azınlık haklarını haklı kılmak için, kültürel üyeliğe ilişkin eşitsizliğin bir seçim meselesi değil; irade ve seçimin rol oynamadığı bir durum olduğunu öne sürerek, seçim ve durum arasında liberaller tarafından yapılan bu ayrıma başvuruyor. Ancak burada sorulması gereken soru şudur: Acaba kültürel üyelik gerçekten bir seçim meselesi değil; seçim ve iradenin rol oynamadığı bir durum olarak kabul edilebilir mi? Burada söz konusu olan dezavantaj, fiziksel olarak özürlü birinin, ya da yoksul bir ortamda doğan

birinin sahip olduğu dezavantajla aynı mıdır? John R. Danley'in (1991: 176) belirttiği gibi, "kültürel üyeliğin bir engele sahip olmakla karşılaştırılması pek de dürüstçe bir yaklaşım değildir. Çoğu engelli eğer yapabilselerdi engellerini atıp, bu durumdan kurtulmaya razıdır, fakat bunu yapamazlar; azınlık kültürlerin üyeleri ise genellikle kendi kültürlerine üyeliklerini bırakmaya hiç de arzulu değildirler, fakat isterlerse bunu yapabilirler."

Kymlicka'nın, bir kimsenin kültürel üyeliğinin kendi seçiminden çok, kişisel sorumluluğunun olmadığı bir durum olduğuna ilişkin argümanının başarısı, kültürel üyelikle ilgili dezavantajın, fiziksel bir engelden kaynaklanan dezavantaja benzer olduğunun gösterilebilmesine bağlıdır. Kymlicka insanların kültürel üyelikleri ile ilgili olarak seçme imkânına sahip olmadıklarını göstermek zorundadır. Bir kimsenin, sadece kendi kültürünün anlamlı seçim yapmasını mümkün kılarak, onun için bir seçme bağlamı olarak görev yapabileceğini ve bu yüzden de bir kimsenin kendi kültüründen alınıp, başka bir kültüre yerleştirilmesinin ciddi bir zarara yol açtığını göstermek zorundadır. Kültürel üyeliğe ilişkin söz konusu dezavantajın, bir fiziksel engellinin sahip olduğuyla aynı tür bir dezavantaj olduğunu göstermek için, kültürün değeri hakkındaki iki argümanının (kültürün anlam ve seçenekler sağlayan bir seçme bağlamı olduğu ve kültürel üyeliğin kişisel kimliğimizin kurucu bir parçası olduğu argümanları) yine birlikte çalışması gerekir. Eğer ikinci itiraza ilişkin olarak gösterdiğim gibi bu iki argüman farklı yönde çalışıyorsa, Kymlicka söz konusu dezavantajın bir seçim değil, fakat bir durum meselesi olduğunu gösteremez.

Bir kimse nasıl engelli olmamayı seçme imkânına sahip değilse, aynı şekilde bir azınlık ulusal kültür içerisine doğmamayı seçme imkânına da sahip değildir. Ancak, engellinin durumunda mevcut dezavantajı gerçek anlamda düzeltecek bir imkâna sahip değiliz; sadece onun yaşamını kolaylaştırmaya çalışabiliriz. Ancak, eğer kültürel üyeliğe ilişkin dezavantaj bir kimsenin anlam ve seçeneklerden yoksun kılınması ve anlamlı bireysel seçimler yapamaması ise, kültürün korunması yanında, asimilasyon seçeneğine de sahibiz.

İkinci itiraza ilişkin olarak gördüğümüz gibi, modern liberal dünya koşullarında, kültürel azınlıkların üyeleri –göçmen grupların üyeleri ya da ulusal grupların üyeleri olsun– anlam ve seçeneklerden yoksun değildirler. Pratikte, genellikle büyük ölçüde çoğunluk kurumsallaşmış kültürün içerisinde asimile olmuş ve sosyalleşmişlerdir. Çoğunluğun kurumsallaşmış kültürü seçme bağlamı olarak onlara anlam ve seçenekler sunar ve yaşam şansları zaten o kültüre bağlıdır. Ayrımcılık yapılmaması şartı ile, bu anlamda bir dezavantaj söz konusu değildir. Bu nedenle, Kymlicka bir kimsenin sadece kendi kültürünün onun için anlam ve seçenekler sağlayabileceğini göstermeyi başaramaz. Bunu göstermede, bir kimsenin kültürel üyeliğinin, onun kimliğinin kurucu bir parçası olduğu şeklindeki ikinci argümanı da pek bir yarar sağlamıyor, çünkü çoğu ulusal kültürün üyeleri için anlam ve seçenek sağlayıcı kültür çoğunluğun kurumlaşmış kültürüdür. Kültürel üyeliğin değeri hakkındaki argümanın can alıcı noktası kültürün özgürlüğü teşvik edici işlevi olduğu sürece, Kymlicka bir kimsenin kendi kültürüne üyeliğinin niçin önemli olduğunu gösteremez. Bu nedenle, seçim yapmak için seçenek ve anlamlar sağlayan kültürün bir kimsenin iradesinin ve seçiminin rol oynamadığı bir durum olduğunu gösteremez.

Ulusal azınlıklara ilişkin olarak, özdeşleştikleri kültürle onlar için bir seçme bağlamı olarak görev yapan kültürün aynı olmadığı ve önemli ölçüde zaten asimile oldukları gerçeği kültürle ilgili olarak seçimin yapıldığını gösterir. Eğer bir azınlık ulusun bir üyesi egemen ulusal kültürde asimile olmuş ve işlevlerini yerine getirebiliyorsa, fakat hâlâ kendi anakültürünü kurumlaştırıp devamlılığını güvenceye almayı arzuluyorsa, bu seçim ve iradenin rol oynamadığı bir durum değil, fakat bizzat bir seçimdir. Aslında arzusunun gerçekleştirilmesi seçiminin sonucu olan bazı dezavantajlar ortaya çıkarır. Bütün bunlardan, Kymlicka'nın, bir kimsenin kendi kültürüne üyeliği ile ilgili olarak söz konusu olduğunu düşündüğü dezavantajların –seçenek ve anlamlardan mahrum olmak– düzeltilmesi amacıyla azınlık haklarının verilmesini haklı kılmak için, seçim/durum ayrımına başvuramayacağı sonucu çıkar. Bir sonraki altbölümde göstereceğim gibi, kültüre ilişkin söz konusu dezavantaj bir

kimsenin seçtiği kültürle kendini özdeşleştirememesi ve seçtiği kültürün gereği olan taahhütleri yerine getirememesidir.

B. KİMLİK TEMELLİ BİR YAKLAŞIM İÇİN BİR ÖZGÜRLÜK-KÜLTÜR İLİŞKİSİ TEORİSİ

Kymlicka'nın özgürlük-kültür ilişkisi teorisinin yukarıda yaptığımız eleştirisi şunları gösterdi: 1) Kültürün değeri onun özgürlük destekleyici işlevine dayandırılamaz, çünkü tüm kültürler kimlik bağlamlarıdır, ama mutlak özgürlük (seçme) bağlamları değildirler; 2) Kültürel azınlıkların tanınma ve statü elde etmeye yönelik talepleri seçme bağlamı olarak kültürle değil, fakat kimlik bağlamı olarak kültürle ilgilidir, çünkü anlamlı bireysel seçimler yapabilme yeteneği bakımından değil, ama daha çok kültürlerinin yeniden üretilmesi ve seçtikleri kültürel özdeşleşmelerini gerçekleştirebilme yetenekleri bakımından dezavantajlarla karşı karşıyadırlar; 3) Kültürel kimlik irade ve seçimin rol oynamadığı bir durum olmaktan çok, bir seçim meselesidir.

Varılan bu sonuçlar ve ayrımlar kültürün değeri konusunda özgürlük temelli yaklaşımların yetersizliğini ve kimlik temelli yaklaşımların bu konuda daha geçerli olacağına işaret ediyor. Özgürlük-kültür arasındaki ilişkinin irdelenmesinde dikkatimizi seçme bağlamı olarak kültürden kimlik bağlamı olarak kültüre çevirmemiz gerektiğini gösteriyor. Bu bölümün geri kalan kısmında ve sonraki bölümde kültürün önemini göstermek için, bu bölümün başında Model 2 olarak açıklanan, özgürlük-kültür ilişkisinin kimlik temelli modelinin ilkelerine dayanan, bir kimlik temelli yaklaşım geliştireceğim. Kültürel üyeliğin bireysel seçime konu olabileceği, kültürel seçimlerin ve özdeşleşmelerin kişisel özgürlüğün bir kullanımı olduğu ve kültürel seçimlerin kimliği biçimlendiren kurucu seçimler olduğu ilkelerinden hareketle, bu bölümün geri kalanında yapılan tartışma, gelecek bölümün konusunu oluşturan, kültürün öneminin değerlendirilmesi için gerekli temeli üç aşamada hazırlıyor. Birinci aşamada seçme bağlamı olarak kültür ve kimlik bağlamı

olarak kültür arasındaki ayrım (ki, bu ayrıma Kymlicka'nın yaklaşımının yukarıda yapılan eleştirisinde varılmıştır) açıklığa kavuşturuluyor ve kültürün her iki anlamda da bireyler için önemi vurgulanıyor. İkinci aşamada iki özerklik fikri arasında bir ayrım yapılıyor: seçme bağlamının temeli olarak özerklik ve liberal kimlik bağlamının temeli olarak özerklik. İlki kültürel özdeşleşmelerimizin, taahhüt ve seçimlerimizin gerçekleştirilmesi için bir önkoşulken, ikincisinin kendisi yapılmış olan bir seçimdir. Bir kimse birinci anlamda özerkliğin kullanılmasının bir sonucu olarak, ikinci anlamda özerkliğe bağlı duruma gelir. Bu ayrım özellikle liberal olmayan kültürel seçimler açısından önemlidir, çünkü liberal olmayan seçimleri ve özdeşleşmeleri mümkün kılan özerklik, ikinci anlamdaki değil, birinci anlamdaki özerkliktir. Son aşamada kültürel seçimlerimizin doğası açıklığa kavuşturuluyor ve kültürel özdeşleşme ve bağlılıklarımızla ilgili olarak seçimin söz konusu olduğu gösteriliyor. Özgürlük-kültür ilişkisi konusundaki teorim, genel olarak, kültürel seçim ve özdeşleşmelerimizin kendimizi tanımlama, ifade etme ve gerçekleştirme bakımından önemli olduğu sonucuna varıyor; yani kültürel seçim ve özdeşleşmelerimiz kendimizi belirleme hakkımız bakımından önemlidir ki, bu da gelecek bölümün başlangıç noktası olacaktır.

Kimlik bağlamı olarak kültür ve seçme bağlamı olarak kültür

Kymlicka'nın yaklaşımına yönelik eleştirim azınlık kültürlerin tanınma ve statüye yönelik taleplerinde seçme bağlamı olarak kültürün değil, ama kimlik bağlamı olarak kültürün önem taşıdığını göstermişti. Şu ana kadar ki tartışma bu iki kültür anlayışını belli bir derece açıklıyor, ancak yine de bunları daha fazla açıklığa kavuşturmamız ve birbirinden ayırmamız gerekiyor. Kültürün her iki anlamda değerini anlamak kadar bu iki anlamda kültür arasındaki gerilim ve ilişkileri anlamak da önemlidir.

Kimlik bağlamı olarak kültür tarihsel olarak gelişmiş olan belli ortak bir benlik anlayışını ve buna uygun bir 'iyi cemaat' kavrayışını ifade eder. Türk'üz, Kürd'üz, Yahudi'yiz, Bask'ız, İngiliz'iz,

İskoç'uz, Sırp'ız, Amiş'iz, Müslüman'ız ya da Katolik'iz dediğimizde kimlik bağlamı anlamında kültürel kimliğimizi dile getiriyoruz. Önemli özel nitelikleri olan ortak bir benlik anlayışına ve buna uygun cemaat anlayışına atıfta bulunarak, kendimizi tanımlıyoruz. Seçme bağlamı olarak kültürden farklı olarak, bu anlamdaki kültürde önemli olan kültürün sağladığı etik seçenek ve anlamların sayısı değil, fakat "kültürün bir üyesi olarak bir kişiye açık olan etik seçeneklere o kültürün yüklediği *tarihsel olarak* gelişmiş, *özel* anlamdır".[11] Burada söz konusu olan, belli bir cemaatin kültür ve tarihinin oluşturduğu özel bir cemaat kimliği ile özel etik seçenek ve anlamlardır. Bu nedenle bu kültür anlayışında bir kültürün farklılığı, ya da özellikleri önem taşır.

Kimlik bağlamı olarak kültürler kimlik gruplarının kültürleridir; etnik, dini ve ulusal grupların kültürleridir. Bu gruplar, üyeleri, ortak tarihi deneyim ile inanç, yaşam biçimi, pratik, dil ve ortak bir yurt gibi, değer verilen kültürel özelliklerin bir bileşimine dayanan sürekli ve yaygın ortak bir kimlik duygusu paylaşan, psikolojik cemaatlerdir (Gurr ve Harff, 1994: 5). Bazı kimlik grupları için, dilleri ve tarih içerisinde oluşmuş ortak yaşam biçimleri, farklı cemaatsel kimliklerini oluşturmaktadır. Çoğu etnik ve ulusal grup bu karakteristikleri gösterir. Örneğin *Adige*[12] (Çerkes) kimliği, Adige dili ve yüzyıllardır sosyal yaşamı ve ilişkileri düzenleyen ve yöneten Adige *xabze* (yaşam biçimi) tarafından oluşturulmuş olan, özel bir etnik ve etik kimliği ifade eder. Adige xabze, Adige kimliği içerisinde ifadesini bulur ve Adige kimliği ile özdeşleşmiş olanlar Adige'lere özgü özel anlayışları, anlamları ve davranış biçimlerini, yani Adige xabze gösterirler. Bu yüzden Adige kimliği Adige dilini konuşabilen ve Adige xabzeyi benimseyenleri ifade eder. Ulusal gruplar ve etnik gruplar genellikle aynı karakteristikleri gösterirler. Ulusal grupları etnik gruplardan ayıran, ulusal grupların bir bölge-

11. Seçme bağlamı olarak kültür ve kimlik bağlamı olarak kültür ayırımına varmamda R. Forst'un, Kymlicka'nın *Multicultural Citizenship* (*Çokkültürlü Yurttaşlık*) kitabını eleştirisi bana çok önemli bir bakış açısı kazandırdı. Bkz. Forst (1997: 66).

12. Adige Çerkeslerin kendilerine verdikleri addır. Diğer toplumlar tarafından Çerkes olarak bilinir ve adlandırılırlar.

de yoğunlaşma, sosyal bakımdan bütünleşmiş olma ve kültürlerinin belli bir derece de olsa kurumsal olarak vücut bulup ifade edilmesi gibi, diğer bazı farklı karakteristikler sergilemeleridir. Amiş, Aşırı Ortodoks Yahudiler, Müslüman ve Katolik gibi bazı kimlik grupları kendilerini dini inançları bakımından tanımlarlar. Kimlikleri dini bir doktrine ve onun biçimlendirdiği yaşam biçimine dayanır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, kimlik bağlamlarının genel ayırt edici özelliğinin, belli bir cemaatin tarih ve kültürü tarafından oluşturulan ve üyelerinin iyiliği için önemli olan özel ortak bir kimliği ifade etmeleridir. Üyelerinin kimliklerini biçimlendirirler ve bu yüzden tanınmaları, statüleri, yeniden üretilmeleri ve devamlılıkları üyeler için önemlidir.

Seçme bağlamı olarak kültür siyasal toplumun kurumsallaşmış kamusal ve siyasal kültürünü, toplumsallık kurumlarının kültürünü ifade eder. Kamusal alanın, devlet ve sivil toplum kurumlarının kültürüdür. Bireylerin yaşamları için elzem olan, gelir, fırsat, kariyer, entelektüel başarı ve güç gibi şeylere ulaşmaya çalıştıkları alandır. Bireylerin maddi çıkarlarını takip edip, ilerlettikleri yerdir. Bir ülkede etno-kültürel grupların tüm üyeleri hayatlarını devam ettirmek için seçme bağlamı içerisindeki faaliyetlerine bağımlıdırlar. Bu yüzden seçme bağlamı özgürlüğe, güvence altına alınmış sivil hak ve özgürlüklere ya da en azından herkes için kanun önünde eşitlik ilkesine dayandırılmalıdır. Seçme bağlamı sivil bir atmosfer sağlamalı, bu anlamda bir ölçüde liberal olmalıdır.

Bir seçme bağlamı olarak kültür, cemaat düzenlerinin bir temeli olarak farklı iyi anlayışları ve bunlara uygun kişi anlayışlarına sahip birçok farklı kimlik bağlamı barındırır. Örneğin Britanya'nın seçme bağlamında İskoçların, Gallilerin, İngilizlerin, Anglikanların, Katoliklerin ve Müslümanların kimlik bağlamları gibi pek çok ayrı kimlik bağlamı vardır. Ancak bir kimlik bağlamının üyeleri mutlaka aynı seçme bağlamını paylaşmazlar. Örneğin, İsrail'deki bir Ortodoks Yahudi Cemaati ABD'deki ile aynı kimlik bağlamını paylaşır, ama aynı seçme bağlamını değil. Aynı durum Rusya, Türkiye, ABD, Suriye, İsrail ve Ürdün'deki Çerkesler ile Türkiye, İran, Irak ve Suriye'deki Kürtler için geçerlidir.

Kimlik bağlamı ve seçme bağlamının çok yakın ve karışık etkileşim ve ilişkileri vardır. Belli bir kimlik bağlamının üyelerinin günlük yaşamlarını devam ettirmek için içerisinde faaliyette bulundukları seçme bağlamına bağımlılıklarının o kimlik bağlamı üzerinde önemli etkileri vardır. Kurumlaşmamış olan, özellikle etnodilsel (etno-linguistic) bir anlayışa dayalı kimlik bağlamlarını değiştirir ve parçalanma tehlikesi ile karşı karşıya bırakır, çünkü azınlık kimlik bağlamının üyelerinin günlük yaşamlarını sürdürmek için bağımlı oldukları seçme bağlamı aynı zamanda çoğunluk kültürel grubun kurumlaşmış kimlik bağlamıdır. Bu sebeple, örneğin, ABD, Ürdün, İsrail, Türkiye ve Rusya'da yaşayan Çerkesler, gerçekte bu ülkelerin her birindeki çoğunluk kültürlerle, birbirleri ile olduğundan daha çok şey paylaşırlar. Ancak kendi aralarında ortak bir kültürel kimliği ve bu kültürel kimliğe ilişkin olarak aynı arzu ve idealleri paylaşırlar ve karşılıklı olarak birbirleri ile özdeşleşirler. Seçme bağlamları farklı olduğundan ve kimlik bağlamları üzerinde seçme bağlamlarının kuvvetli etkileri yüzünden, gerçekte asimile olmuşlardır; kimlik bağlamları değişmekte ve egemen çoğunluk kültürün kimlik bağlamına dönüşmektedir. Ancak asimile olmak istemeyebilirler; kimlik bağlamlarının varlığının devamlılığını arzulayabilirler. Kimlik bağlamlarının geleceği ile ilgili olarak aynı ümitleri, idealleri ve arzuları paylaşabilirler.

Kimlik bağlamları ile ilgili olarak azınlık kültürlerin üyeleri için temel mesele ortak kimliklerinin tanınması ve statüsüdür: Bu kimliği ifade edip edememeleri, temel değerlerini ve belli benlik (kimlik) anlayışlarını koruyup, destekleyebilip destekleyememeleri ve kültürel kimliklerini yeniden üretip üretememeleri. Kültürel kimliklerinin yeniden üretimi niçin tehlikedir? Sebep seçme bağlamının ikili işlevidir: ülke içindeki herkes için seçme bağlamı olarak işlev görmesi ve egemen çoğunluk grubun kültürünün yeniden üretilmesi için bir araç işlevi görmesidir.

Seçme bağlamı sadece siyasal toplumun resmi, hukuki ve siyasal yapısı değil, fakat egemen çoğunluk grupların kimlik bağlamı anlamında daha az resmi kurumlaşmış kültürüdür. Bu yüzden Jürgen Habermas'ın da kabul ettiği gibi, seçme bağlamları etik olarak

biçimlendirilmişlerdir (Habermas, 1994: 124-126). Bunun ötesinde belli bir etno-kültürel kimliği yansıtırlar. Çoğunluk kültürel grup için kimlik bağlamı görevini de yaptıklarından çoğunluk kültürün (kimlik bağlamının) yeniden üretimi için bir araçtırlar. Bu ikili işlevi yüzünden, seçme bağlamı olarak kültür siyasal toplumun tüm üyeleri için gelir, fırsat, kariyer ve güce erişme bakımından eşitliği garantiye aldığı noktada, azınlık kültürel gruplar için, onların üyelerini egemen çoğunluk kültüre (egemen çoğunluğun kimlik bağlamına) bağımlı kılmak suretiyle, kültürlerinin yeniden üretilmesi bakımından bir eşitsizlik yaratır. Azınlık kültürlerin üyelerinin hayatlarını devam ettirebilmeleri, iyilik ve refahları, çoğunluğun kurumlaşmış kültürü içerisinde iş görebilmelerine bağlıdır. Bu durum seçme bağlamını azınlık kültürel grupların asimilasyonlarının bir aracı haline getirir. Çoğu azınlık kültürel grubun kültürel kimliklerinin tanınmasını talep etmelerinin ve kültürlerinin yeniden üretiminin güvenceye alınmasını istemelerinin sebebi budur. Gelir, fırsat, güç, kariyer, vb., şeylere erişimi ve aynı zamanda kültürel kimliklerinin ifade edilmesini ve devamlılığını güvenceye almak istiyorlar.

Bütün bunlardan çoğu kültürel gruplar için her iki bağlamın da önemli olduğu sonucu çıkar. Seçme bağlamı evrensel ve genel olanın, özgürlük ve eşitliğin bağlamı olarak, kimlik bağlamı ise özel olanın, farklı olanın bağlamı olarak önemlidir. İçinde bulunduğumuz küreselleşme, ekonomik ve siyasal bütünleşme ve (eğitim, iş, daha iyi bir yaşama sahip olma gibi amaçlarla göçlerin yaygınlaştığı ve pek çok insanın doğduğu ülkelerin dışında yaşadığı bir) kitlesel hareketlilik çağında, seçme bağlamları içerisinde tanınmış ve güvence altına alınmış kültürel kimlikleri ile faaliyette bulunmaya muktedir olmak, giderek daha çok birey için önem kazanmaktadır. Bunun gelecek için çok önemli sonuçlara işaret ettiği söylenebilir. Bu sonuçlardan ilki, kültürel grupların üyelerinin gelir, fırsat ve güç gibi iyilere eşit erişim ile farklı kimliklerinin tanınması ve korunması yönündeki ikili arzularının, AB örneğinde olduğu gibi daha geniş seçme bağlamlarının ve tanınmış ve kurumlaşmış yeni kimlik bağlamlarının ortaya çıkmasına yol açabileceğidir. Seçme bağlamının sınırlarının ulus-devletten bölgesel ve hatta global dü-

zeye genişlemesinin bir sonucu olarak, ulus-devlet bir seçme bağlamı olarak önemini kaybedebilir. Bu, azınlık ulusal kültürlerin federalizm, özyönetim ve yerel yönetim birimleri içerisinde örgütlenmelerine imkân verebilir. Sonuçta, azınlık ulusal grupların üyeleri çıkarlarını daha geniş seçme bağlamlarında takip edip, ilerletebilirler ve aynı zamanda kimlik bağlamlarını yerel düzeyde güvence altına alabilirler (bunun bir örneği AB içerisinde Bask özyönetim bölgesi olabilir).

İkinci önemli sonuç, daha fazla ekonomik bütünleşmenin, artan özgür nüfus hareketlerinin, modernleşmenin ve bireylerin etkin olarak iş görme bakımından giderek daha geniş seçme bağlamlarına bağımlı olmalarının bir sonucu olarak, kendi kültürel cemaatlerinin dışında yaşayan ve çalışan bireylerin sayısının artacağı gerçeğidir. Yurtsal (ya da bölgesel) temellerini kaybedecek kimlik bağlamları artacaktır; öz (kendini) ve kolektif ifade giderek artan ölçüde çokkültürlüleşen geniş bağlamlarda önem kazanacaktır. Bu nedenle *özyönetim haklarına varmayan* (intibak ettirici/uyum sağlatıcı tanı(n)ma hakları adını verdiğim)[13] *kültürel hak çeşitleri* ile birlikte insan hakları ve sivil hak ve özgürlükler *giderek çokkültürlüleşen bir dünyada daha fazla önem taşıyacağa benziyor.*

Üçüncü sonuç, kültürel grupların üyelerinin daha geniş seçme bağlamları içerisinde kendi faydalarını takip edip, elde etmedeki ve bu yüzden de seçme bağlamlarını daha fazla genişletmedeki çıkarlarının, kurucu kültürel kimliklerin tanınması ve kendilerini ifade etmeleri için yer verilmesi şartıyla, çokkültürlü devletler ile geleceğin AB gibi ulus-üstü devletlerinin birlik ve bütünlüğü için gerekli temelleri sağlayabileceğine işaret ediyor.

Bu sonuçlar, seçme bağlamının sadece kültürel grupların üyelerinin içerisine girmede çıkarlara sahip oldukları bir bağlam olduğu için değil, fakat aynı zamanda onların özelliklerine, farklılıklarına

13. İntibak ettirici ya da uyum sağlatıcı tanınma politikaları kavramı için bkz. Bölüm IV. Bunlar kabaca özyönetim politikalarına kadar varmayan politikalardır. Göçmenler, farklılık duygularını yitirmemiş olan eski göçmenler, etno-linguistik (kimliği dile dayalı etnik) gruplar ve bazı dini grupların, tanınmak ve bazı farklılıklarına anatoplumun kamusal alanında yer verilmesi için talep ettikleri politikalardır.

yer verebilip veremediği için de önem taşıdığına işaret ediyor. Kültürel grupların ikili isteklerini tanıyarak ve imkânlar ölçüsünde karşılayarak daha özgür, daha barışçıl, daha zengin ve daha meşru seçme bağlamları yaratabiliriz. Bu ikili talebin karşılanması, mevcut tanınmış kültürel kimliklerin devlet düzeyinde paylaşılan bir üst kimlikle bütünleşmelerini sağlayabilir.[14]

İki (bireysel) özerklik fikri: Seçme bağlamının temeli olarak ve liberal kimlik bağlamının temeli olarak

Seçme bağlamı olarak kültür fikri ile kimlik bağlamı olarak kültür fikri arasında ayrım yapıp, her iki anlamda da kültürün önemini vurguladıktan sonra, şimdi özerkliğin bu iki kültür fikri ile ilişkisi üzerine düşünmemiz gerekiyor. Bu bölümün başında Kymlicka'nın kültüre özgürlük (ya da özerklik) temelli yaklaşımına, tüm kültürlerin özgürlüğü desteklemedikleri, ama kendi temel değerlerini, kendi birey ve cemaat anlayışlarını destekleyip, teşvik ettikleri zemininde karşı çıkmıştım. Sadece bireysel özerkliği ve özerkliğin merkezinde yer aldığı kişi anlayışını temel değerleri olarak kabul edip, el üstünde tutan kültürler (yani liberal kültürler) özgürlüğü teşvik ederler. Ancak kültürler temel değerlerini, iyinin ne olduğu konusundaki anlayışlarını, kişi ve cemaat anlayışlarını destekleyip teşvik edebilmek için belli bir derece özerk olmalıdırlar. Bu nedenle, kültürün göreli özerkliği kültürel devamlılık ve kültürün yeniden üretimi için bir önkoşuldur. O zaman, iki farklı özerklik fikrimiz vardır. İlki *liberal kimlik bağlamının temeli olarak özerklik*tir. Özerklik bu anlamda liberal kültürlerin temel bir değeridir ve onların kişi ve toplum anlayışlarının merkezinde yer alır; bu yüzden desteklenip, teşvik edilmesi büyük önem taşır. İkincisi *seçme bağlamının temeli olarak özerklik*tir. Özerklik bu anlamda kültürel seçimlerimizi yapmamız, kültürel özdeşleşme ve bağlılıklarımızı yerine getirmemiz için bir önkoşuldur. Seçme bağlamının temeli ola-

14. Azınlık kültürler için özel politika düzenlemeleri yapılması(özyönetim, dil ve muafiyet gibi), çokkültürlü bir devletin birlik ve istikrarı meselesini gündeme getiriyor. Bu konuyu VIII. Bölümde ele alacağım.

rak özerklik, kimlik bağlamı olarak bir kültürle özdeşleşme için, ona üye olma için, bu kültürün özerkliği teşvik edip etmediğine bağlı olmaksızın, bir önkoşuldur. Bu savları şimdi daha yakından ve detaylı olarak görelim.

Yukarıda açıklandığı gibi, kimlik bağlamları esaslı bir iyi anlayışına ve buna uygun bir kişi anlayışına (kimliğe) dayanır. Bu yüzden cemaatsel düzenlerdir. Özerklik liberal kimlik bağlamının temelidir, fakat mutlaka her kimlik bağlamının temeli değildir. İnsanlar, önemini kabul etseler de, özerkliği kendi cemaatsel düzenlerinin temeli yapmayabilirler. Bunun yerine kendi ortak değerlerini, ortak yaşam biçimlerini ve kişi anlayışlarını destekleyip, el üstünde tutabilirler. Örneğin bir kimlik bağlamı olarak Müslüman kültürü belli bir iyi anlayışına dayanır–Allah'ın insanlık için Kur'an'da ifade ettiği emirler. Gerçekten 'Müslüman' kelimesi Allah'ın iradesine ve buyruklarına kendisini teslim eden ve bunlarla uyum içinde hareket eden belli bir öz/birey anlayışını ifade eder.[15] Müslüman kişi ve gruplar bu esaslı iyi anlayışına ve bu özel etik kişi anlayışına göre kimliklerini biçimlendirirler ve hayatlarını yaşarlar.

Benzer şekilde, liberal kimlik bağlamı da özerkliğin, seçimin ve eleştirel düşüncenin merkezinde yer aldığı özel bir birey anlayışına dayanır. Liberal kimlik bağlamı, bireysel özerkliği, seçimi, eleştirel düşünceyi temel ahlâki değerler olarak kabul edip destekliyor ve bu değerler üyelerinin davranışlarını biçimlendiriyor. Raz'ın işaret ettiği gibi, "[liberal toplumlarda] bireysel özgürlüğün pek çok düşünce akımı tarafından, pek çok dini ve felsefi eğilim tarafından desteklendiği gerçeği, [liberal kültürlerin üyelerinin] bu ideale ve onun [liberal kültürler için] önemine bağlılıklarının gücünün bir delilidir" (1994a: 82). Liberalizmin temel değeri olarak liberal özerklik ilkesi "kişisel iyiliğin gönüllü olarak izlenen şeylerdeki başarı tarafından kısmen belirlendiği düşünsel noktasını aşar ve amaç ve ilişkilerin özgürce seçilmesinin bireysel iyiliğin zorunlu bir parçası olduğu fikrini destekler" (Raz, 1986: 369). Ancak, özerkliğin liberal

15. Müslümanların kendilerini nasıl anladıkları ve bu kendini anlamada İslami kanunun rolü ve genel olarak Müslüman azınlıklar ve onların Avrupa'ya uyumları için bkz. J.S. Nielsen (1987).

kişi ve toplum anlayışındaki önemi Batı toplumlarının kendine özgü tarihsel ve entelektüel koşullarında kökleşmiştir ve bu kültürlerde yeşermiştir. Bu yüzden, bireysel özerklik diğer kültürlerin kişi ve iyi toplum anlayışlarında merkezi bir önem taşımayabilir.

Taylor'un (1992: 62) da kabul ettiği gibi, "liberalizm tüm kültürler için muhtemel bir buluşma zemini değildir, fakat bir dizi kültürün siyasal ifadesidir ve diğer dizilerle pek de uyumlu olmayabilir". Liberalizm de "bir savaşçı itikat" ya da Rawls'ın deyimiyle "kendine özgü bir iyi kavrayışı olan bir kapsayıcı doktrindir". Bireyleri belli bir iyi yaşam anlayışına göre, liberal yaşam biçimine göre yaşamaya muktedir kılma iddiasındadır. Önemli, esaslı bir iyi yaşam fikri sunmaktadır (Rockefeller, 1992: 90-91). Liberal bakış açısına göre, bireysel düzeyde özerk bir yaşam ve sosyal düzeyde bireysel özerkliğe ve özgürlüğe diğer bütün değerlerden daha çok öncelik veren ve liberal değerlere göre yönetilen bir toplum, iyi bir bireysel yaşamı ve iyi bir toplumu oluşturur. Bu nedenle, liberalizm farklı ve özel bir ahlâki inanç ve yaşam biçimidir. Bu anlamda liberalizm, özel bir yaşam biçimini, kendi değerleri, karakteristikleri ve özellikleri ile farklı bir kültürü niteler.

Her ikisi de özerkliğe dayansa da, bu liberal kimlik bağlamı seçme bağlamı ile karıştırılmamalıdır. Seçme bağlamının temeli olarak özerklik ile liberal kimlik bağlamının temeli olarak özerklik, özellikle liberal olmayan seçimlerle ilgili olarak çok önemlidir.[16] Libe-

16. Kymlicka gibi bazı liberaller (bireysel kendini belirleme hakkı için önkoşul olan, her bireyin seçme ve kendini gerçekleştirme kapasitesini ifade eden) seçme bağlamının temeli olarak özerklik ile (seçme bağlamı içinden bireylerin sürmeye karar verebilecekleri belli bir yaşam biçiminin temel değeri olan) liberal kimlik bağlamının temeli olarak özerklik arasındaki ayrımı göremiyorlar. Bunu görememelerinin sonucunda, liberal kimlik bağlamının temeli olan özerkliği yanlış bir biçimde seçme bağlamının temeli olarak algılıyorlar. Bu durum liberal ilkelerin genelleştirilmesi ve liberal değerlerin ve liberal kişi anlayışının tüm kimlik bağlamlarınca onanan ve benimsenen değerler ve kişi anlayışı olduğu iddiası ile sonuçlanıyor. Kymlicka kültürün değerini onun özgürlüğü/özerkliği destekleyen rolüne dayandırdığında bunu yapıyor. İki özgürlük fikri arasındaki ayrımı görememe, somut bir kişisel seçmenin (liberal özerklik ve kişi anlayışının) soyut bir evrensel ilke olan insanın seçim yapabilme genel kabiliyeti ile aynı görülmesine ve aynı muameleye tabi tutulmasına yol açıyor. Bu muamele liberal olmayan seçmeleri de içerebilen gerçek bireysel seçmelerin değil, fakat sadece soyut seçme kabiliyetinin saygı görmesi ile sonuçlanıyor.

ral kimlik bağlamının temeli olarak özerkliğin liberal kişi anlayışında merkezi bir rolü vardır. Bu yüzden, bir liberal kimlik bağlamı için, asli bir etik değer olarak özerklik ilkesinin korunup yayılması ve (seçim ve eleştirel düşüncenin merkezinde yer aldığı) buna uygun kişi anlayışının yaşatılması kültürün yeniden üretilmesi açısından önemlidir.

Ancak, tanımsal olarak özerklik her kişi anlayışının merkezinde mutlaka yer almaz.[17] Özerkliğe bağlılığın kendisi diğer kişi anlayışlarının (özerkliğin merkezinde bulunmadığı liberal olmayan kişi anlayışları da dahil) varlığının kabülünü gerektirir. Gerçekten de özerklik, tamamen bu sebeple yani bireyler farklı, hatta çatışan kişi anlayışları ve iyi kavrayışlarına sahip oldukları için önemlidir. Kapsayıcı liberalizmin yaptığı, bireylerin yaşamlarını biçimlendirmeye ve yönetmeye muktedir yani özerk, bu yüzden de farklı oldukları ve özerkliğin merkezinde yer aldığı aynı kişi anlayışını benimsedikleri iddiaları birbiri ile çelişmektedir. Eğer hepimiz özerkliğin merkezinde yer aldığı aynı kişi anlayışını benimseseydik, kül-

17. Rawls'ın son çalışmalarında kapsayıcı liberalizmden siyasal liberalizme geçişinin sebebi budur. Önceki *A Theory of Justice* (*Bir Adalet Teorisi*) (1972) kitabında, doğruluk olarak adaleti bir kapsayıcı öğreti olarak sunmuştu. Son büyük çalışması, *Political Liberalism* (*Siyasal Liberalizm*) kitabında (1996), doğruluk olarak adalet liberalizmin orijinal bir siyasi versiyonu olarak sunuluyor. Bu anlayış değişikliği ile Rawls insanların farklı iyi ve kişi anlayışlarına sahip olduklarını ve özerkliğin her kişi anlayışının merkezinde yer almadığını kabul ediyor. Bazı kimseler için, amaçları, iyi anlayışları ve kendilerini nasıl anladıkları (tanımladıkları) sorgulanabilir, eleştiriye tabi tutulabilir ve değiştirilebilir değildir (1996: 31). Bu yüzden Rawls, doğruluk olarak adaletin kapsayıcı liberalizme dayandırılması durumunda, herkes için kabul edilebilir olamayacağı ve siyasal toplumun istikrarını tehlikeye atabileceği sonucuna varıyor (1996: 134). Bu yüzden özerkliğin alanını siyasal bağlamlarla sınırlandırarak, özerkliğin merkezinde yer aldığı özel bir kişi anlayışını insanlara dayatacak bir durumu destekler görünmekten kaçınmaya çalışıyor. Rawls, sadece siyasal bağlamlarda, kamusal hak ve sorumluluklarımızı belirlemek amacıyla liberal özerk birey anlayışına başvuruyor. Bu nedenle insanlara hem kamusal hem de özel yaşamlarında özel bir kişi anlayışı dayatan kapsayıcı liberalizm ile karşılaştırıldığında, siyasal liberalizm bunu sadece kamusal alanda yapıyor. Bu durum şüphesiz kapsayıcı liberalizmin konumundan daha tutarlı ve makuldur. Ancak çoğulculukla ilgili tüm meseleleri çözemez. Kamusal-özel alan ayrımını tanımayan ve buna izin vermeyen, hatta özel alan gibi kamusal alanın da kendi iyi anlayışlarına göre düzenlenmesini isteyen kapsayıcı öğretilerle ulusal farklılıklar gibi meseleler hâlâ çözüm bekleyen sorunlar olarak kalıyor.

türlerin, değerlerin, inançların ve kimliklerin çokluğu belki de daha az önemli olacaktı; hepimiz özdeş bireyler olacaktık.

İnsanların gerçek seçenekleri liberal seçenekler kadar liberal olmayan seçenekleri de içerir. Özerk bir kişi liberal olup olmamalarına bağlı olmaksızın, gerçek seçimler yapma kapasitesine sahiptir. İnsanlar özerk oldukları için, *sadece kendileri* seçimlerinin içeriğine karar verebilirler. Özerklik önemini gerçek bireysel seçimlere katkısından, bireyler için gerçek seçimler yapmayı mümkün kılması gerçeğinden alır. Özerk olma erdemi sayesinde, bireyler gerçek seçimlerini yapar ve ne çeşit insan olmak istediklerini tanımlarlar. Bir kimseyi özerk olarak nitelediğimizde, teorik olarak, seçenekleri üzerinde ya da seçimini yapmada içsel ya da dışsal sınırlamaların olmadığı, genel ve nötr bir durumda olduğunu ve bu yüzden de, eğer seçimini yapmaya muktedirse, özgür olduğunu belirtmiş oluruz. Ona kendi yönettiği, yönlendirdiği bir yaşam sürme kapasitesi ve hakkını atfederiz. Ancak, gerçekte her birey yaşam hakkındaki karar ve seçimlerini, ilk olarak kendisine sosyal olarak atfedilen, fakat daha sonra kendisince bir kendini tanımlama ya da kendine referans sürecinden geçmek suretiyle içselleştirilen, somut bir (ahlâki ve sosyal) kimlikle yapar. Herhangi bir anda belli bir kimlik ve belli bir geçmişe sahip olarak seçim yapmak, seçimi yapan kişinin anlam ve seçeneklerini belirler ve sınırlar. Aynı birey bir Katolik kimliği ile bir Müslüman ya da Yahudi kimliği ile sahip olacağından farklı anlam ve seçeneklere sahip olacaktır. Benzer şekilde bir kimse bir Çeçen kimliği ile bir Rus kimliği ile sahip olacağından farklı seçenek ve anlamlara sahip olacaktır.

Özerk bir birey, kendisini seçme kapasitesini kullanarak yapmış olduğu seçimlerin doğasında yer alan sınırlamalarla kısıtlar. Örneğin, kendisini bir Müslüman olarak tanımlayan bir kimse, bu etik kimliğe, bu kimliğin temel değerlerine ve hatta kendi İslam anlayışının doğasındaki ödev ve sınırlamalara değer verir. Onun için, önemini kabul etse de, özerkliğin kullanımının sürdürülmesi kişi anlayışı içerisinde merkezi bir yere sahip değildir. Allah'a ibadet, İslam dini tarafından kendisine yüklenen ödevlerin yerine getirilmesi ve bu yaşam biçiminin gerekleri doğru ve anlamlı bir yaşam

biçimidir. Bu temelde İslami yaşam biçimi ile uyumlu olmayan, alkol tüketimi ya da eşcinsellik gibi seçenekleri eler ve İslami yaşam biçiminin gerektirdiği gibi, kendisini ve özerkliğini Allah'a tabi kılar. Kendisini Müslüman olarak tanımlaması açıkça onu daha az özerk kılar. Kendi dini değerlerine ve dini kişi anlayışına bireysel özerklik, seçim, eleştirel düşünce ve liberal kişi anlayışından daha çok öncelik verdiği için, yaptığı seçim liberal bir seçim değildir. Kymlicka'nın savının aksine, yaptığı seçim, kendini Müslüman olarak tanımlaması, özerk olarak yaptığı seçimin sonucu olsa da, hiçbir şekilde bireysel özgürlüğüne ve özerkliğine katkıda bulunmaz. Ancak, özerkliğe bağlılığın ta kendisi ve her bireyin seçim yapmaya ve kendi hayatını yönetmeye muktedir olduğunun kabulü liberal seçimler kadar liberal olmayan seçimlere de saygıyı gerektirir.[18]

Eğer bireyler seçtikleri etik değerler, kimlikler ve yaşam biçimleri uğruna daha az özerk olmaya ve yaptıkları seçimler tarafından kendilerine yüklenen sınırlamaları yerine getirmeye hazırlarsa, bu soyut bireysel seçme kapasitesini ifade eden bireysel özerklik ilkesinin kendisine değil, gerçekte yapmış oldukları seçimlere, özerk olarak seçtikleri ve biçimlendirdikleri yaşam tarzlarına değer verdikleri anlamına gelir. Onlar için kendi gerçek seçimleri öncelikli öneme sahiptir ve özerklik ilkesi gerçek seçimlerini yapmalarını mümkün kıldığı ölçüde önemlidir. Eğer soyut kapasiteye öncelik verilirse, sadece liberal seçeneklerin korunup liberal olmayan seçimlerin dışarıda bırakılmasına yol açar ve bu yüzden de özerklik ilkesi liberal kimlik bağlamının temeli durumuna gelir.

Yukarıda belirtildiği gibi, özerklik ilkesi her kişinin seçme ve

18. Benzer bir yaklaşım için bkz. Maeve Cooke'un mükemmel makalesi "Authenticity and Autonomy" (Otantiklik ve Özerklik) (1995: 281). Cooke şöyle diyor: "Bireysel özerkliğin ağır basan önemine varoluşumuzdan gelen kaçınılamaz bağlılığımız bile bizi, bu bağlılığı bizimle paylaşmadıkları için eşit siyasal tanınmayı esirgediğimiz sosyal gruplara karşı, ahlâki sorumluluktan kurtaramaz. Eşit siyasal tanınmanın böyle gruplardan esirgenmesinin aslında tam da bu ideale bağlılığımız yüzünden ahlâki bir problem ortaya çıkardığı ileri sürülebilir. Eğer bireysel özerklik idealinin her kişinin kendi iyi yaşam anlayışını oluşturma kapasitesine, bu anlayışın muhtevasına bağlı olmaksızın, saygı göstermeyi gerektirdiğini kabul ediyorsak, o zaman bazı kişilerden, etik bağlılık ve inançlarının muhtevası temelinde, siyasal tanınmanın esirgenmesi ahlâki boyutlu bir problem ortaya çıkarır."

kendi iyi yaşam biçimini oluşturma kapasitesine, bu iyi yaşam biçiminin içeriğine bağlı olmaksızın, saygı duyulmasını gerektirir. Bu ilke, gerçek bireysel seçimlerin liberal seçimler kadar, liberal olmayan seçimleri de içerdiğini kabul eder. Özerk bir birey seçme kapasitesini hem liberal hem de liberal olmayan seçenekleri seçmek için kullanabilir. Eğer özerklik ilkesine öncelik verilirse ve bu prensibin korunup yayılmasının kendisi gerçek bireysel seçimlerden daha önemli hale gelirse, o zaman ilke bireysel özerklik ve seçimi en önemli değerler olarak kabul edip, el üstünde tutan özel bir yaşam biçimine dönüştürülür. Artık liberal olmayan seçimler, özerkliğin bundan böyle gerçek bireysel seçimlere katkısından dolayı önemi olan genel bir ilke olmadığı, fakat belli bir yaşam biçimine –liberal yaşam biçimine– göre yaşayan insanların temel değeri olduğu, bu yaşam biçimi ile uyumlu değildir. İlke böylece liberal kimlik bağlamının temeli haline gelir. *Bu nedenle özerklik liberal kimlik bağlamının en önemli değerini ve temelini oluşturduğu zaman, kendisi bizzat seçim için gerçek bir obje (seçenek) olur, sadece seçim yapmanın bir aracı değil.*

Şu ana kadarki tartışma, özerkliğin seçme bağlamının temeli olarak, liberal kimlik bağlamının temeli olarak olduğundan daha farklı bir rol oynadığını gösterdi. Seçme bağlamının temeli olarak özerklik, bireyin kendini belirleme hakkının, yani bireylerin kişisel ve cemaatsel (toplumsal) kimliklerini tanımlama haklarının önkoşuludur. Bu sebeple, liberal ya da liberal olmayan tüm seçenekleri içerir ve bireylerin seçme ve kendini yönetme soyut kapasitelerini ifade eder.

Liberal kimlik bağlamının temeli olarak özerklik somut bir bireysel seçimin muhtemel içeriğini, seçme bağlamı içinden seçilmiş bir kültüre özgü etik bir değeri, ifade eder. Burada *özerk birey* ve *liberal birey* arasındaki ayrım bu noktayı aydınlatmada bize faydalı olabilir. Özerk bir kimse kendini liberal olarak tanımladığında, özerkliği temel değeri olarak kabul edip, el üstünde tutan ve teşvik eden ve özerklik merkezli bir birey anlayışı üretip yayan bir kültürle kendini özdeşleştirmektedir. Ancak, özerk bir kimse kendisini özerkliği teşvik etmeyen bir kültürle de özdeşleştirebilir. Bir seçme

bağlamı içerisinde bir birey, kendini belirleme hakkını bireysel özerklik, seçim ve eleştirel düşünceye bağlılık yönünde kullanabileceği gibi, cemaatsel dini değerlere bağlılık yönünde de kullanabilir. Her iki seçim de, seçme bağlamı içerisinde eşit bir şekilde özerk olarak yapılmış seçimlerdir ve bireyin kendini belirleme hakkının farklı yönlerde, belli biçimlerde kullanılmasını ifade ederler. Burada önemli olan nokta liberal bireysel özerkliğe ve seçime bağlı olmayan, fakat tüm yaşamı boyunca belli bir dine bağlılık gösteren bir kişinin, liberal bireysel özerklik ve seçime bağlı olan bir kimse ile eşit bir şekilde kendini belirleyici olabilmesidir. Liberal bireysel özerkliğe ve seçime bağlılık, kendini belirlemenin bir önkoşulu değil, fakat bir kimsenin seçme bağlamında kendini belirleme hakkını o yönde kullanmasının bir sonucu olarak vardığı bir durumdur. Ancak, seçme bağlamının temeli olarak özerklik, bireysel kendini belirleme hakkı için bir önkoşuldur, çünkü bireye seçim yapma kapasitesi verir. Bu yüzden bireyin kendini belirleme hakkı bu kapasitenin belli bir yönde kullanılmasıdır: kendini şu ya da bu çeşit bir kişi olarak tanımlamak için kullanılmasıdır.[19]

Bütün bunlardan, özerklik ve kimlik bağlamı olarak kültür arasındaki ilişkinin Kymlicka'nın düşündüğünün tersi olduğu sonucu çıkıyor. Kültürümüze soyut bir şekilde özerkliğimizi desteklediği için bağlı değiliz ve değer vermiyoruz. Özerkliğe değer veriyoruz, çünkü kendi başına değeri olan kültürümüze bağlılığımızı gerçekleştirmemizi mümkün kılmaktadır. Hatta kültürel bağlılıklarımız, sadakatlarımız ve pratiklerimiz, özerkliğimiz üzerine gönüllü sınırlamalar getirebilir. Belli bir iyi fikrine bireysel özgürlükten daha çok öncelik verip el üstünde tutan bir kültürle kendimizi özdeşleştirip, ona bağlı olabiliriz. Böyle bir kültürle özdeşleşmemizin sonucu özgürlüğümüzün artması ya da teşvik edilmesi değil, fakat onun gönüllü olarak sınırlandırılması olacaktır. Ancak, o kültürle özdeşleşmemiz, kültürel bağlılıklarımız ve pratiklerimiz, özerkliğimizin kullanımının ifadeleridir. Bunlar seçme kapasitemizi kullanmamızın bir sonucu olarak ulaştığımız gerçek seçimlerimizdir.

19. Burada bireysel kendini belirleme hakkı anlayışım büyük ölçüde Tamir'inkine dayanıyor. Bkz. Tamir (1993: Bölüm 3, özellikle, s. 69-72 ve 1991: 581-586).

Kültürel özdeşleşmelerimiz ve bağlılıklarımızın olmak istediğimiz kişi türü ve sürmek istediğimiz yaşam biçimi hakkında özerk bir biçimde yaptığımız seçimleri yansıttığı iddiası, kültürel üyeliğin seçimden daha çok doğumla kazanıldığı gerçeği ile çelişiyor gibi görünüyor. İçerisinde doğduğumuz etno-kültürel grubu, dini grubu ya da ulusal grubu seçmediğimiz doğrudur. İngiliz olarak, Çerkes olarak, Yahudi olarak, Katolik Hristiyan olarak, Müslüman vb., olarak belli kimlik bağlamları içerisinde doğarız. Belli kültür bağlamları içerisinde yetiştirilip, sosyalleştiririliz. Cemaatimizin değerleri, inançları, ilişkileri, yaşam stilleri, davranış kalıpları ve sosyal rolleri bize aşılanır. Kültürel cemaatimizin yaşam biçimini keşfettiğimiz ve öğrendiğimiz süreçte, kişisel kimliğimiz biçimlenir. Sonuç olarak, bu süreçte doğumla gelen kültürel kimliğimizi, seçmekten çok benimseyip kabul ettiğimiz söylenebilir.

Kültürel üyelik, o zaman, en azından başlangıçta, bireylerin özgürce, üzerinde düşünüp taşınarak onlara açık çeşitli alternatifler arasından seçtikleri bir şey değil, fakat zaman içerisinde, çocuklarla ana-baba arasındaki ilişki gibi, gönüllü olarak benimsedikleri bir şeydir. Başlangıçta kültürel kimliklerini seçme kapasitelerini kullanarak kazanmazlar, fakat keşfederler ve bir sosyalleşme süreci içinde kökenlerinin kültürel kimliğini gönüllü olarak benimseyebilirler. Ancak bu doğuştan gelen kültürel kimlikleri, kültürel değerleri ve yaşam biçimleri üzerine hiç düşünüp taşınmadıkları anlamına gelmez. Kişisel kimliğin biçimlendiği ve bir kimsenin kökeninin kültürel kimliğini benimsediği süreçte bile, belli bir derece eleştirel düşünce zorunludur. Bundan başka, liberal bir toplumda sosyalleşmenin sonraki aşamaları, bireylerin maddi çıkarlar peşinde koştukları, gelir, iş, fırsat ve güç gibi iyilere ulaşmaya çalıştıkları daha geniş bir bağlamda, yani bir özgürlük (seçme) bağlamında cereyan eder. Bireyler özgürlük bağlamındaki faaliyetleri sayesinde, diğer kültürlerin üyeleri ile karşılaşır, çalışır, iletişir ve örneğin, aynı derslikleri ve işyerlerini paylaşırlar. Kendi doğrudan deneyimleri yanında, iletişim teknolojisindeki ilerlemeler de onları en uzak

köşelerdeki toplumların kültürlerinden haberdar kılar. Diğer kimlik bağlamlarını ve onların kültürel, etik değerleri ile yaşam biçimlerini bilir duruma gelirler. Diğer seçeneklerin varlığının farkında olma, onlara doğuştan gelen kendi kültürel kimlikleri, kültürel değerleri ve yaşam biçimleri üzerinde eleştirel olarak düşünmeleri için bir imkân verir. Sonuç olarak kültürel kimliklerini ve değerlerini benimseyip, yeniden onamaya ya da onları yeniden yorumlamaya ya da onları terk edip yeni kültürel özdeşleşmeler benimsemeye karar verebilirler. Bu nedenle, ilk kazanımı doğumla olsa da ve daha sonra benimsenmesi seçimden çok gönüllü onay yolu ile olsa da, kültürel kimlik eleştirel düşünceye konu olabilir. Eleştirel düşünce her zaman değişimle, farklı bir seçim yapma ile sonuçlanmaz. Eleştirel düşünerek, toplumsal özdeşleşmelerimizi yeniden onama ve kültürel kimliğimizi benimseyip desteklemeye karar verme de nasıl bir kişi olmak istediğimiz ve ne çeşit bir yaşam sürmek istediğimiz hakkında özerk olarak yaptığımız bir seçimdir.

Ancak, bir kimse arzu ettiği herhangi bir kültürel kimliği benimseyip edinmeyi seçebilir mi? Bir Nijeryalı bir Türk olabilir mi ya da bir Japon İsveçli olabilir mi? İlke olarak cevap evettir, bir kimse istediği herhangi bir kültürel kimliği edinmeyi seçebilir ve bu kararını uygulamada da başarılı olabilir. Göçmenler ve din değiştirenler bu tip radikal kararların ve bu kararların uygulanmalarının mümkün olduğunu gösterir. Bir kimse dilini öğrenerek, kültürel pratiklerine katılarak, kısacası o kültürel bağlamda faaliyet göstererek, seçtiği kültürün bir üyesi olabilir. Ancak bu çeşit bir karar alan bir yetişkin kararını uygulamada çok büyük güçlüklerle karşılaşabilir. Kimliğinin anakültürü tarafından halihazırda biçimlendirildiği düşünülürse, yeni yaşam biçimine uyum sağlamadaki, yeni kültürel pratiklere katılmadaki, kısacası seçtiği kültür içinde asimile olmadaki başarısı, iki kültürün benzerliği, iki kültürün açıklığı, kendi kişiliği ve asimilasyonu güçleştiren deri rengi gibi birtakım fiziksel özelliklere sahip olup olmaması gibi pek çok faktöre bağlı olacaktır. Bu yüzden yabancı bir kültürel kimlik benimseyip, edinmeye karar veren yetişkin bir kimse bu kararını gerçekleştirmek için gerekenleri yapabilir ve hedefine de yaklaşabilir ama kararını

gerçekleştirme konusunda tam başarı garanti edilemez.

Ancak bu durum seçimlerle ilgili olarak sık karşılaşılan bir durumdur. Tüm seçimlerimizi, tüm hedeflerimizi gerçekleştirmeye muktedir miyiz? Bazen zor, radikal seçimler yapar ve kararımızı gerçekleştirmeye çalışırız, fakat bu hedefimizi yakalamada başarısız oluruz. Bir seçim yapabilmek onun gerçekleştirilmesini garanti etmeyi gerektirmez. Sadece arasından seçim yapabileceğimiz bazı makul seçeneklere sahip olmamızı gerektirir. Keyfi ve makul olmayan seçimler yapmayız.

Kültürel kimliğin seçimi de çeşitli sosyal, siyasal, dini, ekonomik ve kültürel sebepler tarafından güdülendirilir. Bu yüzden, insanlar genellikle çok radikal, daha da önemlisi çok keyfi ve makul olmayan kararlar vermezler. Artalanlarına uygun ve gerçekleştirilme şansı en iyi olan seçenekler arasından seçimlerini yaparlar. Din değiştirme, göç etme ve siyasi sığınmacı olma muhtemelen en radikal kültürel seçimlerdir, ancak keyfi ve makul olmayan seçimler değildir. Bunlar, dini inançlardaki değişmeler, evlilik, ekonomik zorluklar, yoksulluk, siyasal baskıya uğrama gibi sebeplerin harekete geçirdiği (güdülediği) seçimlerdir. Bundan başka, bir siyasal sığınmacı, bir göçmen ya da din değiştiren bir kimse hangi ülkeye siyasal sığınmacı olacağını, göç edeceğini ya da hangi dine gireceğini keyfi bir biçimde rastgele seçmez. Seçenekleri konusunda önceden bilgi ve haberleri vardır ve üzerinde düşünerek en iyisini, en uygununu seçer. Bir siyasi sığınmacı, örneğin, yaşamının, hak ve özgürlüklerinin güvence altında olduğu ve anavatanı ile ilgili bir takım siyasi faaliyetlerine devam edebileceği İsveç veya Hollanda'yı seçer. Bir göçmen daha müreffeh bir hayat sürebileceğine inandığı ABD, Avustralya ya da Kanada'yı seçer. Bir kimse hiçbir bilgisi olmadığı bir dine girmez; tanıdığı, bildiği ve aradığı, doğru yol olduğuna ikna olduğu dine girer.

Bir seçim yapacağımızda, pek çok faktör –kişisel geçmişimiz ve kimliğimiz, güdüleyen sebeplerimiz, ilgi ve bilgilerimiz, görüş ve bakış açımız ve seçimimizin gerçekleştirilmesinin mümkün olup olmaması– seçim yapacağımız seçenekleri belirler. Bu yüzden radikal bir seçim yaptığımızda bile, seçimimiz bilinçli bir seçimdir.

Kendi kültürü tarafından biçimlendirilen bir kimse başka bir kültürle özdeşleşmeyi ve onu benimsemeyi seçebilir. Bir kimsenin, kimliğini biçimlendiren kültürle mutlak surette özdeşleşmeyip, yeni bir kültürel kimlik benimsemeyi seçebilmesi gerçeği, kültürel kimlikle ilgili olarak seçimin gerçekten rol oynadığını gösterir.

Ancak kültürel seçimler zor seçimlerdir, çünkü onlar kurucu (hatta yeniden kurucu) seçimlerdir. Bu yüzden çoğu birey, yabancı bir kültürü benimseme gibi, radikal seçimler yapmaz. Kültürün kapsayıcı doğası, kişisel kimlikle ilişkisi ve kişisel kimliğin oluşumundaki rolü yüzünden, kültürel seçimlerle ilgili seçeneklerimiz sınırlıdır. Kültürel seçimlerimizi yaparken, kişisel kimliğimiz önceden önemli bir derece kimlik bağlamlarımız tarafından şekillendirilmiştir; bu yüzden genellikle kimliğimizin içerisinde oluştuğu kültürle özdeşleşmeye yöneliriz. Fakat, bugünün çokkültürlü dünyasında, çoğumuz için, kimlik birden fazla kültür tarafından biçimlendirilmiştir, çünkü yaşadığımız ülkeler çokkültürlüdür. Bir kimse bir azınlık etno-kültürel grubun (belli bir kimlik bağlamının) üyesi olabilir ve aynı zamanda bu kimsenin hayatını devam ettirmesi, yukarıda açıklandığı gibi, aslında çoğunluk kültürel grubun kültürü (kimlik bağlamı) olan, devletin kurumlaşmış kültüründe (seçme bağlamında) iş görüp görememesine bağlı olabilir. Böyle bir kimsenin kimliği her iki kültür tarafından da biçimlendirilir. Sonuçta, böyle bir kimse gruplar arasındaki ilişkiler, ekonomik, siyasi ve maddi çıkarları veya kökeninin kültürüne ne kadar önem verdiği gibi faktörlere bağlı olarak, çoğunluk kültür ile özdeşleşmeyi, azınlık kültürle özdeşleşmeyi, ya da her ikisi ile de özdeşleşmeyi seçebilir. Maddi çıkar için, gelir, kariyer, fırsat ve güce erişmek için ya da kendisi için çoğunluk kültürün daha iyi olduğunu düşündüğü için, aynı zamanda çoğunluğun kimlik bağlamı olan kurumlaşmış kültürle özdeşleşmeyi seçebilir. Eğer anakültürünü kişisel kimliğinin merkezinde görüyor ve kendisini asimilasyon baskısı altında hissediyorsa, o zaman anakültürü ile özdeşleşmeyi seçebilir, hatta kültürel kimliğinin devamlılığını arzulayabilir ve bu yüzden de kimlik bağlamının kurumlaşması için çabalayabilir. Ya da çoğunluk kültürden elde ettiği avantajları yitirmek istemeyebilir, ama aynı za-

manda anakültürünü de kişisel kimliği açısından önemli görebilir, bu yüzden, kimliğinin tanınması ve saygı duyulması şartı ile, her iki kültürle de kendini özdeşleştirebilir. Seçiminin altındaki güdü ne olursa olsun, burada önemli olan nokta kültürel özdeşleşmeleri ile ilgili olarak seçme imkânına *sahip olmasıdır*.

Şimdi bir başka durum üzerinde düşünelim. Bir kimsenin doğup yetiştiği kültürle kökeninin kültürü aynı olmayabilir. Bir kimse kökeninin, atalarının, hatta ana-babasının kültüründen farklı bir kültürde doğup yetişebilir. Böyle bir kimse, kökeninin kültürü tarafından değil, fakat doğduğu kültür tarafından şekillendirilmiş olsa da, merakından kökeninin kültürünü öğrenebilir ve onunla özdeşleşebilir.

Bu örnekler kültürle ilgili olarak seçimin söz konusu olduğunu gösterir. Bugünün küreselleşen, ekonomik ve politik olarak bütünleşen dünyasında, kültürel kimlik, giderek daha fazla kişi için, bir seçim meselesi haline gelmektedir; fakat zor ve önemli bir seçim. Modernleşme ve ekonomik bütünleşmenin bir sonucu olarak, seçme bağlamı anlamında kültür önemli hale gelmektedir. Bireyler, yaşamlarını sürdürmek için, gelir, kariyer ve güce erişmek için ve diğer maddi çıkarlarını takip etmek için, bu bağlamda faaliyette bulunmak zorundadırlar. Yaşamlarını devam ettirebilmeleri bu bağlamda iş görebilmelerine bağlıdır. Bu bağlamdaki faaliyetler insan yaşamında en önemli yeri işgal eder ve bireyler çoğu zamanlarını burada harcamak zorunda kalırlar. Böylece bu bağlamın hem alanı genişler hem de önemi daha da artar. Bu bağlamda yapılan faaliyetlerin artan öneminin, modernleşmenin ve ekonomik faaliyetlerin giderek küreselleşen doğasının zorunlu bir sonucu olarak, seçme bağlamları giderek birbirine benzemeye başlıyor. Bir bakıma bireyler özgürlüğün aynı küresel bağlamında faaliyette bulunmaya başlıyorlar. Ekonomik ve siyasi bütünleşme eğilimleri bunu yansıtıyor. Bu eğilimin yaşam stilleri ve yaşam biçimleri –kısacası kimlik bağlamları olarak farklı kültürler– üzerine kaçınılmaz bazı standartlaştırıcı etkileri vardır. Bu kaçınılmaz eğilimin homojenleştirici etkisi daha çok hissedildikçe, kimlik bağlamlarının sağlayıcıları olarak kültürlerin varlıklarını sürdürmeleri problematik, fakat daha önemli

bir hale geliyor. Kimlik bağlamları olarak kültürler modernleşmenin ve ekonomik ve siyasi bütünleşmenin homojenleştirici etkileri ile başa çıkacak yolları bulmaya zorlanmaktadırlar.[20] Küresel özgürlük bağlamıyla bütünleşmeyi başarmak ve aynı zamanda farklılıklarını koruyup devam ettirmek zorundadırlar.

Özgürlük bağlamları birbirleri ile bütünleşerek daha fazla birbirine benzedikçe ve genişledikçe, kimlik bağlamlarının alanları daralırken üyeleri için önemi daha fazla artıyor. Kültürlerin farklılıklarının korunması üyeleri için daha önemli, fakat aynı zamanda daha zor hale geliyor. Bireyler özgürlük bağlamlarında bir çıkara sahip oldukları için ve aynı zamanda da kültürlerine değer verdikleri için, kültürel seçimlerini iki çatışan güdü arasında yapıyorlar: özgürlük bağlamı içerisinde çıkarlarını takip edip sağlamak ve farklı cemaatsel kimliklerini korumak ve ifade etmek. Bireylerin çoğu her iki hedefi de gerçekleştirmek ister: özgürlük bağlamına girip etkin bir biçimde faaliyette bulunabilme ve cemaatsel kimliklerinin tanınması.[21] Sonuç olarak, bireylerin çoğu özgürlük bağlamı içerisinde etkin olarak iş görebilmeyi ve kendi kimliklerinin (kimlik bağlamlarının) tanınmasını talep ederler. Göçmenler ile etnik ve dini azınlıkların uyum sağlatıcı tanınma hakları için talepleri bu çeşit taleplerdir. Ancak, ulusal azınlıkların üyeleri için her iki hedefi de gerçekleştirmenin tek yolu kendi kültürlerini (kimlik bağlamlarını) seçme bağlamı olarak kurumlaştırmak ve onu küresel özgürlük bağlamı ile bütünleştirmektir. Çağdaş koşullarda, bir ulusal azınlık, kültürünü özgürlük bağlamı olarak kurumlaştırmadıkça, kültürünün yeniden üretimini ve devamlılığını güvence altına alamaz, çünkü üyelerinin yaşamlarını devam ettirmesi çoğunluk ulusal grubun

20. Modernleşme, küreselleşme, ekonomik bütünleşme ve iletişim teknolojisindeki ilerlemeler etno-kültürel ve dini grupların, özellikle Budist, Hindu, İslam, Yahudi ve Katolik kültürler gibi geleneksel kültürlerin varlıklarını sürdürmelerine meydan okuyor. Sonuç olarak bu gruplar modernite içinde varlıklarını devam ettirmenin yollarını bulmak zorundadırlar. Modernliğin ortaya koyduğu problemler ile uğraşmak ve bunlara cevaplar üretmek zorundadırlar. Kendini belirleme haklarının bir gereği olarak kültürlerinin hangi yönlerinin nasıl değiştirileceği ve hangi yönlerinin aynı kalması gerektiği konusunda karar verebilmeliler. Bu konuda Bkz. Ahmed ve Donnan (1994).

21. Bu meseleyi detaylı bir biçimde IV. Bölümde ele alıyorum.

kurumlaşmış kimlik bağlamına bağlıdır ve bu durum asimile olmalarına yol açacaktır. Bu sebepten dolayı, Çek ve Slovakların ayrılması fakat her ikisinin de AB içerisinde olmayı talep etmeleri; Baltık Devletlerinin Rusya'dan ayrılmaları ve AB içerisinde olmayı arzulamaları; İskoç ve Baskların İngiltere ve İspanya ile bağlarını gevşetmeyi istemeleri, ama her ikisinin de AB içinde kalmayı arzu etmeleri; Çeçenistan'ın Rusya'dan ayrılmak istemesi, fakat BDT'nin bir üyesi olmak istemesi gibi örnekler anlaşılabilir görünüyor.

Şu ana kadarki tartışma kültürel özdeşleşmelerimizin ve bağlılıklarımızın bir seçim meselesi olduğunu gösteriyor. Küreselleşme, modernleşme ve ekonomik bütünleşme kültürel seçimlerimizi daha zor ve daha paradoks hale getiriyor. Sonuç olarak, giderek daha fazla kişi kültürel özdeşleşme ve bağlılıkları ve maddi çıkarları ile ilgili olarak yapılması güç seçimlerle yüz yüze kalıyorlar. Çağdaş dünyamızda kültürün her zaman olduğundan çok daha fazla bir seçim meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, seçmenin söz konusu olması kültürel seçimlerimizi önemsizleştirmiyor. Kültürel seçimler, bir kimse doğuştan kazandığı bir kültürel kimliği benimsemeye devam etmeyi ya da yeni bir kültürel kimlik benimsemeyi seçse de, kurucu seçimlerdir. Bir kimsenin kişisel kimliğinin önkoşuludurlar. Kendini tanımlama, ifade etme ve gerçekleştirme açısından önemlidirler.

Sonuç olarak, bir kimsenin kültürel seçimleri ve özdeşleşmeleri, bireysel kendini belirleme hakkı olarak kabul ettiğim, kendi kimliğini tanımlama ve ifade etme hakkı açısından önemlidir. Özerk olma erdemi ile her bireyin kendini belirleme hakkı vardır: kişisel ve cemaatsel kimliğini tanımlama hakkı vardır. Bir kimlik bağlamı olarak bir kültürle özdeşleşmek bir kimsenin kendini belirleme hakkını kullanmasıdır. Bunun ötesinde bir kere kültürel özdeşleşme gerçekleştirildiğinde, kimlik bağlamı olarak kültürün kendisi kişisel kimliğin tanımlanması ve gelişmesi için, bireysel kendini belirleme hakkı için, önkoşul durumuna geliyor, çünkü bir kimsenin kimliğinin ahlâki ve toplumsal/cemaatsel yönlerini tanımlama hakkı ancak o kimsenin özel kültürü, seçtiği kimlik bağlamı

ile ilişki içerisinde gerçekleştirilebilir. Kültürel üyelik, o zaman, bir kimsenin kendini belirme hakkını kullanabilmesi için zorunludur. Bu nedenle kültür hakkı bireysel kendini belirleme hakkına dayanır. Bir kimse bireysel kendini belirleme hakkını kullanarak kimliğini nasıl tanımlar? Kişisel kimliğin oluşumunda kültürün rolü nedir? Kişisel kimlik ve kültürel kimlik arasındaki ilişki nedir? Bu önemli sorular kültürün değerini ele aldığım bir sonraki bölümün konusunu oluşturuyor.

III

Kültürün önemi: Kişi, kimlik ve kültür

Şu ana kadar yaptığım, bireysel kendini belirleme hakkının kültürel azınlıkların tanınma ve statü taleplerinin değerlendirilmesi için yeterli ve objektif bir zemin sağladığı yönündeki önermem, kültürel üyelik ile kişisel kimlik arasındaki ilişkinin analizinin yapılmasını gerektiriyor. Yani, kültür hakkı bireylerin kimliklerini –kişisel ve toplumsal– tanımlama ve ifade etme hakkına dayandığı için, bir kimsenin kimliğinin tanımlanmasında kültürel kimliğin oynadığı rolün araştırılması gerekiyor. Kimlik nedir? Niçin önemlidir? Bireyler kimliklerini nasıl tanımlarlar? Bir kimsenin kendini belirleme hakkını kullanmasında kültürün işlevi nedir? Bu bölümdeki tartışma, bu sorulara tatmin edici bazı cevaplar bulmayı amaçlıyor. Tartışmanın birinci altbölümü liberal ve cemaatçi kişi anlayışları-

nın kimlik açısından neler ifade ettiklerini araştırıyor ve her iki anlayışı da yetersiz buluyor. Daha sonra kimliğin kişi fikri içerisindeki merkezi önemini ve bir kimsenin kimliğinin tanımlanması ve ifade edilmesinde bir kimlik bağlamı olarak kültürün kaçınılmaz rolünü gösteren pozitif bir kişi-kimlik ilişkisi teorisi ortaya koyuyor. İkinci altbölüm bir kimsenin kimliğini nasıl tanımladığını, bu süreç içinde iki aşama belirleyip, bunları birbirinden ayırarak açıklıyor: Kimliğin bir kimsenin seçenek alanını belirleyen bir kimlik bağlamı (genellikle bir kimsenin doğduğu kimlik bağlamı) ile ilişki içerisinde tanımlanması ve o kimlik bağlamı içerisinde, yaşamla ilgili seçimler yapılarak, kimliğin ayrıntılı olarak işlenmesi ve geliştirilmesi. Bu iki aşamanın dikkate alınması bir kimsenin kimliğinin oluşumunda kültürün kaçınılmaz rolünü gösterecektir. Son altbölüm, kişisel kimliğin tanınmasının niçin önemli olduğunu ve tanınma sürecinde kültürel kimliğin niçin hayati bir rol oynadığını gösteriyor.

A. KİŞİ ANLAYIŞI: KİŞİ, İNSANLIK VE KİMLİK

Kimliğin kişi için önemi nedir? Kimlik niçin önemlidir? Kişinin kurucu bir unsuru mudur, yoksa önemsiz bir parçası mı? Bu sorular kimlik konusundaki tartışmamızın kimliğin önemini ve kişi ile ilişkisini gösteren bir kişi kavrayışının ortaya konulması suretiyle başlaması gerektiğine işaret ediyor.

Kişi fikri, liberallerle cemaatçiler arasında süregelen tartışmanın merkezinde yer almaktadır;[1] bu yüzden bu tartışma kimlik meselesine ışık tutabilir. Bu altbölümde ilk önce liberal ve cemaatçi kişi anlayışlarını kısaca özetleyeceğim[2] ve kimlik bakımından ne gibi sonuçlar ifade ettikleri üzerinde duracağım. Bu kimliğin kişi

1. Liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışma konusunda pek çok kaynak vardır. Bkz. örneğin Mullhall ve Swift (1996); Avineri ve Avner de-Shalit (1992); ve Sandel (1984).

2. Liberal ve cemaatçi kişi anlayışlarının değişik versiyonları vardır; ancak her birisi için birer genelleştirilmiş anlayışı kabaca çizebiliriz. Yaygın önemli etkisi dikkate alınırsa, Rawlsçı liberal kişi anlayışı ve Rawlsçı kişi anlayışının doğrudan bir eleştirisi sonucunda ortaya konduğu dikkate alınırsa, Sandelci cemaatçi kişi anlayışı, genelleştirilmiş birer liberal ve cemaatçi kişi teorisi resmetmek için yeterince örneklendiricidir. Bkz. Rawls (1972 ve 1996); ve Sandel (1998).

fikri içerisindeki merkezi rolünü ve aynı zamanda hem liberal hem de cemaatçi kişi anlayışlarının yetersizliğini gösterecektir. Daha sonra kendi pozitif kişi-kimlik ilişkisi teorimi ortaya koyacağım.

Liberal ve cemaatçi kişi anlayışları

Liberal kişi görüşü kişinin amaçlarına önceliği olarak formüle edilmiştir (Rawls, 1972: 560). Bu görüşte, kişiyi oluşturan, özerk bir organ olması, akla sahip olmasıdır. Bu görüş amaçlarımızı, hedeflerimizi, tasarılarımızı ve bağlılıklarımızı kişiliğimizin kurucusu olarak görmüyor. Kişi ile amaç ve hedefleri arasında bir mesafe vardır; kişinin sahip olduğu değerler, bağlılıklar ve hedefler ile kim olduğu arasında bir ayrım vardır (Sandel, 1992: 18). Rawls'ın kişiyi "orijinal/ilk durum"da "bilgisizlik/cehalet perdesi"nin arkasında resmetmesi, kişi ile amaç ve bağlılıkları arasındaki bu ayrımı yansıtır (1972: 136-138). Amaç ve bağlılıklar kişinin kurucu unsuru olmadığı için, kişi onların belli bir mesafe arkasında durup, onlar üzerine düşünmeye, onları gözden geçirip, gerekirse yeniden tanımlamaya veya yenilerini seçmeye daima muktedirdir. Kişiyi tanımlayan seçtiği amaç ve bağlılıklar değil, fakat bu seçimleri yapma kapasitesidir (Rawls, 1972: 560, 544). Bu nedenle, liberal bireyci (neo-Kantçı) kişi görüşü, kişi kavramını ortak insanlığımıza, akıl sahibi olmamıza, indirger.

Cemaatçi görüş, sadece pratik akla sahip olmanın oluşturduğu, amaç ve bağlılıklarından ayrı olan, bu liberal kişi fikrini reddediyor. Kişinin amaç ve bağlılıklarına önceliği fikrini reddediyor ve hedef, amaç ve bağlılıkları kişinin kurucu unsurları olarak görüyor. "Belli özellikleri"(Sandel, 1998: 100) ya da "kurucu amaç ve bağlılıkları" (Sandel, 1992: 18, 23) olan ve belli bir sosyo-kültürel çevre içerisinde yer alan "yoğun" bir kişi fikrini gözünde canlandırıyor. Öznelerarası ilişkilerin ve cemaatsel bağların kişinin oluşumundaki önemine dikkat çekiyor (Sandel, 1998: 150). Liberal ve cemaatçi kişi anlayışları arasındaki diğer önemli bir fark da pratik aklın kullanımı konusundadır. Liberal görüşte, pratik akıl kullanımı *düşünme yoluyla yapılan seçim* olarak anlaşılırken, cemaatçi görüş-

te bu *kendini keşfetme* olarak anlaşılır (Kymlicka, 1989: 53; Sandel, 1998: 58). İkinci görüşe göre, kişi, amaç ve bağlılıklarını "seçerek" değil, fakat onları "keşfederek", onların "farkına vararak" oluşuyor (Sandel, 1998: 58). Kişi kendisini oluşturan amaç ve bağlılıkları seçmez, fakat, "kendisi üzerine düşünerek ve kurucu doğasını sorgulayarak, kendi kanun ve zorunluluklarının farkına vararak ve amaçlarının kendisinin olduğunu onaylayarak, bir kendini keşfetme süreci içinde onları bulur" (Sandel, 1998: 58).

Her iki kişi anlayışı da yetersizdir, çünkü hem eksik hem de indirgeyicidir. Liberal görüş, radikal bir biçimde bedeninden ayrılmış (cismi olamayan) bir kişi portresi çizerek; cemaatçi görüş de, radikal bir biçimde bir sosyo-kültürel çevreye yerleştirilmiş olan ve buraya bağımlı olan bir kişi portresi çizerek, kişiliğin sadece bir yönünü vurgular (seçim ya da bağımlılık, düşünerek yapılan seçim ya da kendini keşfetme, genel ya da özel). Bu yüzden iki görüşten hiçbiri tek başına yeterli bir kişi anlayışı teorileştiremiyor. Halbuki, her iki görüş tarafından (diğer tarafın vurguladığı yönlerin karşılıklı olarak dışlanması pahasına) vurgulanan yönler yeterli bir kişi kavrayışı içerisinde doğal olarak vardır ve bu yönler, çatışmadıkları söylenemezse de, birbirini tamamlayıcıdır. Bu noktaya daha sonra, bu altbölümün sonunda kendi kişi anlayışımı teorileştirirken döneceğim, ancak şimdi her iki kişi anlayışını da yakından incelemek ve yetersizliklerini göstermek istiyorum. Her iki kişi anlayışının da, açık ve yeterli bir kişi-kimlik ilişkisi açıklaması sağlayamadığını ve bu açıklamanın yokluğunun her iki anlayışın da kişi görüşlerinin eksik ve indirgeyici olmasına yol açtığını göstermek için, onları kimlik fikri açısından inceleyeceğim.

Liberal ve cemaatçi kişi anlayışlarını incelememde odak noktası her ikisinde de kimliğin yeri olacaktır. Bu kişi anlayışlarında kimlik tam olarak nereye denk geliyor? Bu kişi anlayışları kimlik kavramı açısından neler ifade ediyor? İncelememize liberal kişi görüşü ile başlayalım.

Yukarıda özetlendiği gibi, liberaller, zayıf, saflaştırılmış (bedeninden ayrılmış/cismi ve yükü, yükümlülüğü olmayan) pratik akla sahipliğin oluşturduğu bir kişi fikri tasavvur ediyorlar. Bu görüşe göre, bir kişiyi oluşturan onun insanlığı, insana özgü evrensel seçme kapasitesidir. Kişi amaç ve bağlılıkları karşısında önceliklidir ve bu ikinciler kişinin kurucu unsuru değildir. Kişi amaç ve bağlılıklarını değiştirebilir ve yeniden tanımlayabilir, fakat zaman içinde olan bu değişim ve yeniden tanımlamalar, o kişinin kim olduğu konusunda bir şüphe yaratmaz (Rawls, 1996: 31 ve 1998: 63). Hiçbir amaç, bağlılık, değer, inanç ya da sadakat bir kimseyi kendisini bunlarsız göremeyecek, düşünemeyecek şekilde tanımlamaz. Bu nedenle, kişi ilk ve son olarak amaçlarından öncelikli olarak tanımlanmış ve sınırları önceden sabitleştirilmiştir (Sandel, 1998: 57, 62). Böyle olduğu için, bu anlayışta kişi amaç ve bağlılıklarını sorgulayıp, yeniden tanımlayabilir, fakat kendisini oluşturanı sorgulayıp yeniden tanımlayamaz.

Bu kişi anlayışı nasıl bir kimlik fikrine yol açıyor? Bu kişi anlayışında kimliğin yeri nedir? Şu noktaya dikkat edelim: kişiyi her ne oluşturuyorsa (onun ne olduğu), ilk ve son olarak, amaç ve bağlılıklarından (onun neyi olduğundan) öncelikli bir şekilde tanımlanmıştır ve kişinin sınırları içerisinde yer alır. Bundan, eğer kimlik kişinin kurucu bir unsuru ise, onun değişmediği, aynı kaldığı sonucu çıkar, çünkü bu durumda kimlik ilk ve son kez tanımlanmıştır ve kişinin önceden sabitleştirilmiş olan sınırları içerisinde yer almaktadır. Bu yüzden, ilk ve son kez sabitleştirilmiş olduğundan, kimlik sorgulanmaya, yeniden tanımlanmaya ya da değişime konu olmaz. Ancak, bu liberal görüş için arzulanan bir durum değildir. Bu durum, kimlik bunalımları ve kimlik arayışları gibi olayları anlamadaki en basit sezgilerimize ters düşmektedir. Kimliklerimiz ilk ve son olarak bir kerede sabitleştirildiği için, ne çeşit bir insan olmak istediğimiz sorusunu makul bir soru olmaktan çıkarıyor. Bundan başka, bu sabit kimliğin amaç ve bağlılıklarımızdan öncelikli, onlardan bağımsız olması ve önceden ilk ve son kez tanımlanmış ol-

ması, onun içeriğini neyin oluşturduğu sorusunu da gündeme getiriyor.

O zaman, kimlik, belki de, kişinin kurucu bir unsuru değildir. Nasıl kişi ile amaç ve bağlılıkları arasında bir mesafe varsa aynı şekilde kişi ile kimliği arasında da bir mesafe vardır. Birey kimliğini, amaç ve bağlılıkları ile ilgili olarak yaptığı gibi, sorgulayabilir, yeniden tanımlayabilir ya da değiştirebilir. Böyle bir kimse, sadece amaç ve bağlılıklarından değil, kimliğinden de öncelikli ve bağımsızdır. Ancak, bu noktada, kimliğinden böyle uzakta ve ondan böyle öncelikli ve bağımsız bir durumdayken, acaba hâlâ tutarlı bir kişi kavrayışından söz edebilir miyiz? Eğer kimlik, kişinin kurucu olmayan bir öğesi olarak kişiyi oluşturan sınırların ötesine yerleştirilirse, gerçek (somut) kişi ortadan kaybolmaktadır ve geriye sadece soyut pratik akıl kalmaktadır. Bu kişi görüşü kişiyi pratik akılla eşitleyecek kadar indirgeyici olmaktadır. Bu durumda, kişi hiçbir sekilde gerçekte ortaya çıkmış olmamaktadır; var olan soyut bir evrensel insan kapasitesi, bir özelliktir; pratik akıldır.[3] Bu nedenle her iki durum da –ister kimliğin ilk ve son kez sabitlendiği ve kişinin kurucu bir öğesi olduğu, fakat sorgulanmaya konu olmadığı durumu, ister kimliğin kişinin kurucu bir öğesi olduğu, fakat sorgulanmaya konu olduğu durumu kabul edelim– liberal kişi anlayışı açısından istenmeyen sonuçlar doğurmaktadır. İlk durumda, kişi kimliğini yeniden tanımlamaya ve değiştirmeye muktedir değildir; ikinci durumda ise kişi yok olmaktadır.

Bu liberal kişi fikri ile onun kimliği arasındaki ilişkiyi kurgulamanın başka bir yolu var mıdır? Bu (amaç ve bağlılıklarından öncelikli ve bağımsız) liberal kişi tasvirinin *kendisini bir kimlik olarak* düşünebiliriz. Kişinin amaç ve bağlılıklarından önceliğinin ve bağımsızlığının kişinin doğuştan gelen kurucu karakteristikleri olduğu (yani her kişinin bunlara aynı biçimde sahip olduğu) varsayılmadıkça, bu kişi anlayışı genel bir kişi anlayışı değil, fakat özel kimlikli –liberal kimlikli– bir kişi anlayışıdır; yani bir liberal kişi anlayışıdır. Ancak, kişinin amaç ve bağlılıklarına önceliği kişinin

3. Sandel (1998: 94, 100) ve Nozick (1974: 228) Rawlsçı liberal kişi anlayışına bu itirazı yöneltiyorlar.

genel, doğuştan gelen kurucu bir özelliği değildir. Bir kimsenin amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkisini tasavvur etmenin sadece bir yoludur; kendilerini bu şekilde düşünen insanları tanımlayan bir özel kimlik, bir liberal kimliktir. Bazı kişiler kendilerini bu şekilde düşünebilirler, ama herkes kendisini amaç ve bağlılıklarından öncelikli ve bağımsız olarak düşünmez. Rawls'ın son yazılarında kabul ettiği gibi,

> bazı kişilerin uzak durmadıklarına, duramadıklarına ve aslında durmamaları gerektiğine ve salt rasyonel iyi kavrayışlarından kalkarak yansız olarak değerlendiremeyeceklerine inandıkları tutkuları, duyguları ve bağlılıkları olabilir ve normal olarak her zaman vardır. Kendilerini belli dini, felsefi ve ahlâki inanışlardan ya da belli bazı kalıcı bağlılıklardan ve sadakat duygularından ayrı görmeyi düşünülemez olarak telakki edebilirler (1996: 31).

Farklı kişiler amaç ve bağlılıklar ile olan ilişkilerini farklı biçimlerde tasavvur eder ve bunu yapış biçimleri kimliklerinin çok önemli bir parçasını oluşturur. Bu görüşe göre, amaç ve bağlılıklarından öncelikli olarak kişinin tasavvuru genel bir kişi teorisi değil, ama belli bir kimlik tipinin –liberal kimliğin– genel bir teorisidir. Kendini amaç ve bağlılıklarından öncelikli ve bağımsız gören bir kişi, liberal özerklik ve rasyonel düşünce ilkelerine bağlı olmanın erdemi ile ve liberal bir kimliğe sahip olmanın erdemi ile, bunu yapmaya muktedirdir. Kendini amaç ve bağlılıklarından öncelikli ve bağımsız görmek, liberal kişi fikrine bağlı olmak bizzat kurucu bir bağa, özel bir kimliğe sahip olmaktır. Liberal kişi anlayışı bu son noktayı görememesi yüzünden ve kişinin amaç ve bağlılıkları ile ilişkisinin özel bir anlayışını, belli bir özel kimliği, kişinin doğuştan gelen genel bir özelliği olarak sunması yüzünden genel bir kişi teorisi olmaktan çıkmaktadır.

Liberal kişi anlayışının bu son şekilde okunmasından şunlar çıkar: a) her genel kişi teorisi için kimlik fikri merkezi bir önem taşır, çünkü onsuz kişinin muhtevası yoktur; b) kimlik bir kimsenin amaç ve bağlılıkları ile ilişkisini nasıl anladığı ile ilgili bir konudur; c) kimlik bu şekilde, bir kimsenin amaç ve bağlılıkları ile ilişkisini

anlayış biçimi olarak, subjektif ve tartışmalı bir konudur, fakat her genel kişi anlayışının merkezinde yer alır; d) amaç ve bağlılıklarından öncelikli ve bağımsız liberal kişi anlayışı, genel bir kişi anlayışı değil, fakat özel bir kendini anlama biçimi, özel bir kimliktir.

Liberal kişi anlayışının kimlik fikri açısından neler ifade ettiğini gördük ve liberal kişi-kimlik ilişkisi teorisini üç farklı biçimde yorumladık. Kişi-kimlik ilişkisinin ilk iki yorumunu eksik ve hatalı bulduk ve üçüncü yorum ise liberal kişi anlayışının aslında bizzat bir özel kimlik olduğu ve kişilerin farklı kimlikleri olduğu sonucuna vardı.

Ancak son zamanlarda liberaller, cemaatçi eleştirmenlerin meydan okumaları karşısında ve onların eleştirilerinden öğrendiklerinin ışığında, kişi anlayışlarını yeniden gözden geçirip yenilediler. Liberal kişi anlayışının cemaatçi yorumu, onun yetersizliğini ve özel olduğunu göstermede o derece başarılı olmuştur ki, cemaatçi eleştirmenlerin güçlü meydan okumalarına cevap olarak, eleştirilerin merkezinde yer alan, en seçkin çağdaş liberal teorisyen, John Rawls, ilk kitabı *Bir Adalet Teorisi*'nde başlangıçta ortaya koymuş olduğu kişi teorisinden vazgeçip, son yazılarında kişi anlayışını yenilemiştir. Rawls'ın şu andaki kişi anlayışı ve onun kimlik açısından ne gibi sonuçlar ifade ettiği detaylı bir incelemeyi hak ediyor.

Rawlsçı siyasal kişi kavrayışında kimlik fikri

Rawls son yazılarında, daha önceki çalışmalarında ortaya koyduğu, amaç ve bağlılıklarına öncelikli kişi anlayışının, genel bir kişi teorisi olmadığını, fakat belli bir kapsayıcı öğreti ile –kapsayıcı liberalizm– bağlantılı özel bir kişi anlayışı olduğunu kabul ediyor. Ancak pek çok kişi amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkilerini farklı biçimlerde anlayabilir. Kendileri ile ilgili farklı anlayışlara sahip olabilirler. Kendilerini belli amaç ve bağlılıklardan ayrı düşünemeyebilirler (Rawls, 1996: 31 ve 1998: 64). Bu nedenle, insanların amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkilerini nasıl düşündükleri kimlikleri ile ilgili bir meseledir, kimlik meselesi ise bir metafizik ihtilaf konusudur ve

Rawls kendi adalet teorisinin amaçları için kimlik meselesini bu durumdan kurtarmanın yollarını aramaktadır.

Rawls doğruluk olarak adaletin liberal özerk kişi anlayışına dayandırılması durumunda, bunun, bir kapsayıcı ahlâki ve felsefi öğreti ile ilişkili her kişi fikri gibi, herkes için kabul edilebilir olmayacağını ve siyasal toplumun istikrarını tehlikeye atacağını kabul ediyor (1996: xviii, xlii, xliv-xlv ve 1998: 67); bu belli özel bir kişi anlayışının, özel bir kimliğin, kendileri ile ilgili farklı anlayışlara, farklı kişi anlayışlarına sahip olanlara dayatılması demek olacaktır. Rawls liberal kişi anlayışının işlev gördüğü alanı sınırlandırarak bu duruma düşmekten kurtulmak istiyor. *Özel bağlamlarda* amaç ve bağlılıkların, rasyonel sorgulamaya meydan vermeyecek bir biçimde, insanların kimliklerini oluşturabileceğini kabul ederken, liberal kişi anlayışına artık sadece *siyasal bağlamlarda* vatandaşların hak ve sorumluluklarını belirlemek amacıyla başvuruyor (Kymlicka, 1995a: 159; Rawls, 1998: 67). Bu nedenle Rawlsçı kişinin iki kimliği vardır: vatandaş olarak *kamusal ya da kurumsal kimliği* ve *kamusal olmayan kimliği*, yani amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkisini düşünüş şekli (Rawls, 1996: 30-31 ve 1998: 59-60). Rawls iki kimlikli bu kişi kavrayışının liberal demokratik Batı toplumlarının kamusal kültürüne yerleşmiş olan sezgi yoluyla öğrenilen (sezgisel) temel bir fikir olduğunu ileri sürüyor (Rawls, 1996: 13-14 ve 1998: 60).

Rawls'ın şu andaki duruşu, kapsayıcı liberalizm ile bağlantılı bir duruştan daha makul görünüyor. Bu duruş, liberal kişi anlayışının genel bir kişi anlayışı olmadığını, fakat diğerleri arasında özel bir kendini anlayış (özanlayış), liberal kimlikli bir kişi resmedilmesi olduğunu ve ihtilaflı olsa da, kimlik meselesinin kişi anlayışında merkezi bir yeri olduğunu kabul ediyor. Özerk bir kişi olmanın liberal bir kişi olmakla sınırlı olmaması gerektiğini ima ediyor.[4] Kimliğini amaç ve bağlılıklarına öncelikli (liberal) olarak gören bir kimse gibi, kimliğini amaç ve bağlılıkları tarafından oluşturulmuş olarak gören bir kimse de özerk bir kişidir. Her iki kişi de özerktir;

4. Özerk ve liberal kişi arasındaki ayrım için liberal kimlik bağlamının temeli olarak ve seçme bağlamının temeli olarak özerkliği tartıştığım I. bölüme bakınız.

fakat özerk bir biçimde sahip oldukları farklı kimlikler ile. Kişiler farklı özanlayışlara, kişisel kimlikleri hakkında farklı görüşlere, sahip oldukları için adaletin savunması kişisel kimlik gibi tartışmalı bir konuya dayandırılamaz. Bu yüzden, Rawls, şimdi kişisel kimlik meselesinin adalet kavrayışı ile *ilgisiz* olması gerektiğine inanıyor. Bu konudaki stratejisi, amaç, hedef, bağlılık ve kimlik gibi tartışmalı konuları, bir bireysel seçim meselesi olarak, kamusal alandan çıkarmak ve bu alanda *siyasal* bir adalet kavrayışı üzerinde kısmi olarak örtüşen uzlaşmaya varmaktır. Ancak, acaba Rawls kimlik meselesini adalet ile ilgisiz sayarak dışarıda bırakabilir mi? Siyasal adalet kavrayışını kimlik gibi tartışmalı bir zeminde savunmaktan kaçınabilir mi?

Rawlsçı siyasal kişi kavrayışının iki kimliği olduğunu hatırlayalım: vatandaş (özgür ve eşit bir kişi) olarak *kamusal kimliği* ve *kamusal olmayan kimliği*, yani amaç ve bağlılıkları ile ilişkisini düşünüş biçimi. Rawls'a göre, insanlar arasında anlaşmazlık konusu olan onların kamusal olmayan (etik) kimlikleridir. Vatandaş olarak sahip oldukları, sabit olan ve siyasal bağlamlarda kendilerini amaç ve bağlılıklara öncelikli görmelerini gerektiren kamusal kimlikleri ise anlaşmazlık konusu değildir. İnsanların kamusal olmayan kimlikleri bir bireysel seçim meselesidir ve zaman içerisinde değişebilir. Vatandaş olarak sahip oldukları kamusal kimlikleri, ilgili alanlarda, kamusal olmayan kimliklerinden bağımsız ve önceliklidir. Bir kişinin kamusal olmayan kimliğindeki değişmeler onun vatandaş olarak kamusal kimliğini etkilemez. Bir kimse amaç ve bağlılıkları ile ilişkisini nasıl düşünürse düşünsün ve bu ilişkiyi düşünüşünde zaman içerisinde ne gibi değişiklikler olursa olsun, o kimse hukuki açıdan aynı kişidir, değişmemiştir. Kamusal kimliği, vatandaşlık statüsü açısından bir kayıp değildir (Rawls, 1996: 30-31 ve 1998: 63).

Kamusal olmayan kimlikten öncelikli ve bağımsız olan bu sabit kamusal kimlik nedir? Neden tartışmalı bir konu değildir? Yeni Rawlsçı kişi anlayışının *kamusal kimliği olan şeyin* amaç ve bağlılıklarına öncelikli ve bağımsız olan onun *önceki liberal kişi kavrayışının* ta kendisi olduğu kolayca görülebilir. Böylece, kişinin amaç

ve bağlılıklarından önceliği artık genel bir kişi kavrayışı değildir, fakat kişilerin, sabit, değişmez kamusal kimlikleridir. Rawls, adalet kavrayışını amaç ve bağlılıklarına öncelikli olan önceki liberal kişi anlayışına dayandırarak savunmaktan, bazı kişilerin amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkilerini bu şekilde anlamadıkları ve bu yüzden de liberal kurumların bu liberal kişi anlayışına dayandırılarak savunulmasının herkes için kabul edilebilir olmayacağı, bunun bu anlayışı paylaşmayanlara belli bir kişi anlayışını, belli bir kimliği dayatmak anlamına geleceği nedenleriyle vazgeçmişti. Ancak amaç ve bağlılıklarından öncelikli olan bu kişi kavrayışı, kişilerin siyasal bağlamlarda benimsemek zorunda oldukları değişmez *kamusal* kimlikleri olarak, şimdi geri dönüyor. Bu Rawls'ın kaçınmak istediği bir durum, belli bir kimliğin kişilere dayatılması demek değil midir? Rawls'ın cevabı, kişilerin amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkilerini nasıl düşündüklerinin, kişisel kimliklerinin, kamusal kimlikleri ile değil, fakat kamusal olmayan kimlikleri ile ilgili bir konu olduğudur. Ancak, aynı zamanda, insanlar, "yaşamlarının diğer alanlarında genellikle liberalizm ile *ilişkilendirilen*, özerklik ve bireysellik gibi, kapsayıcı ahlâki ideallere bağlı olmaksızın", siyasal bağlamlarda, kendilerini amaç ve bağlılıklarına öncelikli (liberal bir kimliğe sahip) olarak görmeyi kabul edebilirler (Rawls: 1998: 67, benim vurgum).

Rawls, bu adımıyla, özel alanda kişiler üzerine belli bir kişi anlayışı –belli bir kimlik– dayatmaktan kaçınıyorsa da, onun adalet teorisini siyasal müdafaası kamusal alanda liberal bir kişi fikrini dayatmaya devam ediyor. Belli bir benlik anlayışına sahip olanlardan kamusal alana girdikleri zaman kimliklerini çıkarmalarını ve liberal kişi anlayışını benimsemelerini istiyor. Genelde nasıl bir benlik anlayışına sahip olduklarına bağlı olmaksızın kamusal alanda liberal olmalarını talep ediyor. Ancak, eğer, *Rawls'ın kendisinin de kabul ettiği gibi*, amaç ve bağlılıklara öncelikli ve bağımsız liberal kişi anlayışı genel bir kişi teorisi değil de, kapsayıcı liberalizm ile bağlantılı özel bir benlik anlayışı ise, kişi anlayışının uygulandığı alanı kamusal alanla sınırlamaya dayalı bu Rawlsçı strateji, tartışmalı kişisel kimlik konusuna girmekten nasıl kaçınabilir? (Belli bir

kapsayıcı felsefi öğreti ile ilişkilendirilen) belli bir kişi anlayışının (özel alanda değil de) sadece kamusal alanda dayatılması onu özel olmaktan çıkarıp, genel ve herkese kabul edilebilir mi kılıyor? Kimliğini amaç ve bağlılıklarından oluşuyor olarak gören bir kimse, siyasal alanda kendisini amaç ve bağlılıklarına öncelikli olarak görmeyi niçin kabul etsin (Kymlicka 1995a: 160)?

Rawls'ın cevabı, insanların farklı, çatışan kişi ve iyi anlayışlarına sahip oldukları modern demokratik toplumlarda, eğer karşılıklı saygı temelinde sosyal işbirliği gerçekleştirilecekse, onların siyasal bağlamlarda kendilerini liberal kimlik sahibi olarak görmeyi kabul etmelerinin zorunlu olduğu şeklindedir (Rawls, 1996: 157). Ancak, karşılıklı saygı temelinde sosyal işbirliğini sağlamak önemli olsa bile, bu çıkarın insanların kimliklerinden, amaçlarından, bağlılıklarından ve ahlâki ve dini görüşlerinden kaynaklanan her rakip çıkardan her zaman daha ağır basacak kadar önemli olduğunun garantisi nedir?[5] Örneğin dindar bir kimse, genel olarak, karşılıklı saygı temelinde sosyal işbirliğinin değerini ve bu yüzden de siyasal bağlamlarda kendisinin liberal kimliğe sahip olduğu fikrini kabul edebilir. Ancak böyle bir kimse, dini kimliği için çok önemli olan (pornografi, kürtaj gibi) belli bir temel siyasal meseleyle ilgili olarak kamusal ve kamusal olmayan kimliklerinin gerekleri çatıştığı zaman, hâlâ kamusal olmayan kimliğinden kaynaklanan görüşlere öncelik verebilir. Örneğin, kürtajın ya da pornografinin devlet tarafından yasaklanmasını, bu özel meselelerde kamusal olmayan kimliğinden kaynaklanan çıkarların kamusal kimliğinden kaynaklanan çıkarlardan daha ağır bastığı temelinde, isteyebilir. Rawls, siyasal değerlerin, normalde, onlarla çatışan her siyasal olmayan değerden daha ağır bastığını söylediğinde, bu çeşit istisnaları kabul ediyor gibi görünür (1996: 146, 157). Ancak kürtaj vakasını tartışırken, onun bu tip vakaları siyasal değerlere öncelik veren genel kurala bir istisna olarak kabul etmediğini görüyoruz (1996: 243-244, n. 32 ve 1999: 169-170).

5. Bkz. Sandel (1994: 1777). Siyasal liberalizm kuşkuculuğa dayanmadığına ve bazı kapsayıcı öğretilerin doğru olabileceklerini kabul ettiğine göre, güvenli sosyal işbirliğinden kaynaklanan çıkarların kimliklerimizden, bağlılıklarımızdan, amaçlarımızdan ve ahlâki ve dini görüşlerimizden kaynaklanan çıkarlardan niçin her zaman daha üstün olacağı açık değildir.

Bundan başka, Mullhall ve Swift'in (1996: 232) de dikkat çektiği gibi, Rawls (1996: 157), kısmen örtüşen uzlaşma siyasal adalet kavrayışını desteklediği zaman, siyasal ve diğer değerler arasındaki şiddetli çatışmaların azalacağını ve siyasal değerlerin içkin büyük önemine başvurmaya gerek kalmayacağını ileri sürüyor. Böylece bir kısmen örtüşen uzlaşma sağlandığında, siyasal değerler (örneğin, kamusal kimlik gibi) onlarla çatışan diğer değerlerden (örneğin, kamusal olmayan kimlik gibi) daha ağır basar. Ancak, ya kısmen örtüşen uzlaşma sağlanamazsa, o zaman ne olacak? Bu durumda siyasal değerler ağır basmayacak mı? Siyasal olanın siyasal olmayana önceliği, üzerine kısmen örtüşen uzlaşma aranan siyasal adalet kavrayışının bir parçası olduğu için, kısmen örtüşen uzlaşma sağlanırsa siyasal değerler siyasal olmayan değerlerden daha ağır basar demek, niçin daha ağır basmaları gerektiğini ya da niçin daha ağır bastıklarını açıklamıyor. O zaman siyasal adalet üzerine kısmen örtüşen uzlaşmanın niçin ve nasıl sağlanacağını bilmemiz gerekiyor. Rawls, farklı kimliklere, değerlere ve bağlılıklara sahip insanların siyasal adalet kavrayışı üzerine uzlaşacaklarını niçin düşünüyor? Bu sorunun cevabı onun makul çoğulculuk gerçeği ve muhakeme yükleri ile ilgili açıklamalarında bulunabilir.

Rawls'a göre, "modern demokratik toplumları tanımlayan sadece kapsayıcı dini, felsefi ve ahlâki öğretilerin basit bir çoğulculuğu değil, fakat uyuşmayan ama *makul* kapsayıcı öğretilerin bir çoğulculuğudur" (1996: xviii, 36, benim vurgum). Bu yakın bir gelecekte sona erecek önemsiz bir tarihi durum değil, fakat demokratik rejimin kamusal kültürünün daimi bir özelliğidir. "Bir anayasal demokratik rejimin özgür kurumlarının bünyesinde insan aklının kullanılmasının normal sonucudur" (1996: xviii, 36). Özgür kurumlar niçin makul çoğulculuğu doğuruyor? Makul anlaşmazlıklar nasıl ortaya çıkıyor? Rawls'ın cevabı makul anlaşmazlıkların kaynaklarının ya da sebeplerinin, anlaşmazlıkta olanların makullüğü ile tamamen uyumlu olan ve onların makullüğüne gölge düşürmeyen (olaya ilişkin delilin karmaşıklığı; delile verilecek ağırlık konusundaki anlaşmazlıklarımız; kavramlarımızın muğlaklığı ve zor örneklere konu olmaları; özel deneyimlerimizin muhakemelerimiz üzeri-

ne etkileri gibi), *muhakeme yükleri* olduğudur (1996: 55-56). Bu nedenle, "muhakeme yükleri –makul kişiler arasında– siyasal yaşamın normal akışı içerisinde akıl ve muhakeme gücümüzün doğru (ve dürüst/vicdanlı) kullanımı ile ilgili risklerdir." Aynı kapsayıcı öğreti üzerine makul anlaşmaya varma konusunda ortaya çıkan engellerdir. Başkalarına akla uygun bir şekilde haklı gösterilebilecek şeyleri sınırlar (Rawls, 1996: 61).

Rawls'ın farklı kimlik, amaç ve bağlılıkları olan kişilerin siyasal adalet kavrayışını onaylamada (ve siyasal bağlamlarda kendilerini liberal kimliğe sahip olarak görmede) anlaşacakları inancı makul kişilerin temel siyasal meselelerle ilgili olarak muhakeme yüklerini kabul edecekleri ve sonuçlarına katlanmaya razı olacakları varsayımına dayanıyor (1996: 58-61). Bu kabul etme ve rıza göstermenin siyasal adalet kavrayışının onaylanması ile sonuçlanacağını düşünüyor. Muhakeme yüklerini kabul etmeyip, temel siyasal meselelerle ilgili olarak kendi kapsayıcı inançlarında ısrar edenler, makul değildirler diyor.

Muhakeme yükleri, temel siyasal meselelerle ilgili muhakemeler, yani siyasal bağlamlarda yapılan muhakemeler için geçerlidir. Temel siyasal meselelerle ilgili olarak kendi kapsayıcı inanç ve değerlerimizde ısrar etmememizi ve makul kapsayıcı görüşleri bastırmak için siyasal güç kullanmamamızı gerektirirler (1996: 61). Ancak siyasal bağlamlarda muhakeme yüklerinin sonuçlarının tanınması, kişilerin, kendilerinin ve diğerlerinin kapsayıcı öğretilerini, bu yükleri kabul edecek bir şekilde yorumlamalarını gerektirir. Rawls'ın da itiraf ettiği gibi:

> Muhakeme yüklerinin açık sonucu makul kişilerin hepsinin aynı kapsayıcı öğretiyi onaylamadıklarıdır. Bundan başka, makul kişiler, kendileri de dahil, tüm kişilerin benzer biçimde bu yüklerle karşı karşıya olduklarını ve pek çok makul kapsayıcı öğretinin onaylandığını, bunların hepsinin doğru olamayacağını (hatta hiçbirinin doğru olamayabileceğini) da kabul ederler. Herhangi bir makul kişinin kabul ettiği öğreti diğerleri arasındaki makul öğretilerden sadece birisidir (1996: 60).

Bir başka yerde, Rawls, muhakeme yüklerinin makul olan (bir adalet duygusu oluşturma kapasitemiz) kadar, rasyonel olan (bir iyi görüşü oluşturma kapasitemiz) için de, geçerli olduğuna dikkat çekiyor (1996: 56). Bundan muhakeme yüklerinin kamusal olmayan alanlarda kişilerin kapsayıcı öğretileri üzerine de etkileri olacağı sonucu çıkıyor. Aslında, eğer kişiler kamusal alanda muhakeme yüklerinin sonucunu kabul edeceklerse, bunun böyle olması zorunludur. Callan'ın (1997: 40) ileri sürdüğü gibi, "muhakeme yüklerini siyasal liberalizm için gereken anlamda kabul etmeyi öğrenmek, genelde (sadece siyasal olarak değil) etik olarak özerk olmayı öğrenme süreci olarak neyi anladığımızdan, kavrayış olarak ayrılamaz". Muhakeme yüklerini kabul etmeyi öğrenmek, önemli bir etik özerklik kazanmak, siyasal bağlamlarda olduğu kadar siyasal olmayan bağlamlarda da kendimiz ve başkaları hakkında belli bir kişi anlayışını benimsemek, anlamına geliyor. Bu nedenle, Rawls, onun liberal kişi kavrayışının alanını sadece siyasal bağlamlarla sınırlandırmayı başaramıyor. Onun siyasal kişi kavrayışının temel bir parçası olan muhakeme yüklerinin kabulünün, siyasal olmayan bağlamlarda insanların kendilerini amaç ve bağlılıkları ile ilgili olarak nasıl görmeleri gerektiği konusunda önemli sonuçları vardır.

Bunun ötesinde, muhakeme yüklerine başvurmak, Rawls'a, adil sosyal işbirliğinin değeri hakkındaki ilk argümanını reddedenleri siyasal olanın önceliği konusunda ikna edebilecek, bağımsız bir argüman sağlamıyor (Mullhall ve Swift: 1996, 237). Gördüğümüz gibi, Rawls insanların niçin siyasal kişi kavrayışını (genel olarak da siyasal olanın siyasal olmayana önceliğini) kabul etmeleri gerektiğine dair iki argüman sunuyor: adil sosyal işbirliğinin değeri ve muhakeme yüklerinin sonuçları. Muhakeme yükleri argümanına siyasal olanın olmayana önceliğini ve (siyasal olanın önceliği için ilk argümanı olan) adil sosyal işbirliğinin değerini reddedenleri ikna etmek için başvuruyor. Siyasal olanın önceliği hakkındaki iki argüman "(epistemolojik unsurları olsa da) epistemolojik bir fikir olmaktan çok, kamusal aklı da içeren demokratik vatandaşlık siyasal idealinin bir parçası olan", makul olan kavramının iki temel yönüdür (Rawls, 1996: 54, 62). Makul olanın birinci yönü hiç kimsenin,

toplumu özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki adil işbirliğinin bir sistemi olarak kabul etmedikçe, makul olamayacağını ima ederken (Rawls, 1996: 49-50), ikinci yönü bir kimsenin makul olmak için muhakeme yüklerinin sonuçlarını kabul etmesi gerektiğini ima ediyor (Rawls, 1996: 54). Aslında, makul olanın birinci yönünün, siyasal olanın olmayana önceliğini, tanımsal olarak, garantilediğine dikkat ediniz. Makul olanın iki yönünü birlikte düşünmeyi ve okumayı denersek şu şekilde anlaşılıyor gibi görünüyor: sadece toplumu özgür ve eşit bireyler arasındaki adil işbirliğinin bir sistemi olarak zaten görenler muhakeme yüklerinin sonuçlarını siyasal liberalizmin gerektirdiği biçimde kabul edeceklerdir. Bu nedenle, siyasal liberalizmin kalbindeki bu toplum ve kişi anlayışını ve siyasal olanın siyasal olmayana önceliğini niçin kabul etmemiz gerektiği konusunda tatmin edici, bağımsız bir cevaptan hâlâ yoksun bırakılıyoruz; bize sadece bu görüşü kabul etmeyenlerin makul olmadığı söyleniyor.

Rawls, onun kişi ve toplum görüşünü reddedenlere onları kabul etmeleri için bağımsız bir sebep gösteremezse, muhakeme yüklerinin sonuçları hakkındaki argümanı onları siyasal olana siyasal olmayan üzerinde öncelik vermeleri konusunda ikna edemez. Bu durumda, muhakeme yüklerinin sonuçlarının siyasal değerlerin siyasal olmayan değerlere önceliğini tanıyacak bir şekilde kabul edilmesi Rawls'ın kendi kapsayıcı öğretisinin bir gereği olarak görülebilir. Mullhall ve Swift'in işaret ettiği gibi (1996: 238-239), aslında Rawls, inançlarının tamamen akıl tarafından doğrulanabileceğini savunan ve bu yüzden makul çoğulculuk gerçeğini kesin bir şekilde reddeden rasyonalist inananı tartışırken, bunu kabul ediyor (Rawls, 1996: 152-153). Bu örnekte, Rawls akılcı inananın makul çoğulculuk gerçeğine kendisinin verdiği değer ve önemi vermeyeceğini kabul ediyor (Mullhall ve Swift, 1996: 239). Bu yüzden, Rawls makul çoğulculuk gerçeğinde ısrar etmekten ve bu ısrarın kendi kapsayıcı öğretisinin belli yönleri üzerinde bir ısrar olduğunu kabul etmekten kaçamaz (Rawls, 1996: 152-153). Rasyonalist inanan örneği tek değildir. Rawls, kürtaj gibi, makul çoğulculuk gerçeğine verdiği önem ve değere itiraz edildiği durumlarda, kendi

kapsayıcı öğretisinin unsurlarına başvurmaktan başka bir şey yapamaz (Mullhall ve Swift, 1996: 239-240). Rawls'ın makul çoğulculuk gerçeğine verdiği değer ve önemin kendi kapsayıcı bağlılıkları tarafından belirlendiği görülüyor. Bu nedenle, muhakeme yüklerinin sonuçlarının, siyasal olanın olmayana önceliğini tanıyacak biçimde kabul edilmesi aslında Rawls'ın kapsayıcı inanışlarının bir fonksiyonudur.

Rawls ne her bir kapsayıcı ahlâki ve felsefi öğretiden bağımsız bir siyasal kişi kavrayışı sağlayabiliyor, ne de bu kişi kavrayışının kullanımını sadece siyasal bağlamlar ile sınırlandırabiliyor. Rawls (1996: xliv, 10, 223 ve 1998: 67) ortaya koyduğu siyasal adalet kavrayışını, her bir kapsayıcı dini ve felsefi öğretiden, hatta kapsayıcı liberalizmden bile, bağımsız olduğu iddiası ile sunsa da, bu kavrayış kapsayıcı liberalizmin unsurları olmaksızın işleyemez ve bu yüzden, Mullhall ve Swift'in işaret ettiği gibi, "kendi yansızlık iddiasını gerçekleştiremez" (Mullhall ve Swift, 1996: 245).[6] Rawls'ın adaleti siyasal yönden savunması belli bir kapsayıcı felsefi öğreti ile bağlantılı bir kişi anlayışını kamusal alanda kaçınılmaz bir biçimde dayatıyor. Dahası, gördüğümüz gibi, muhakeme yüklerinin sonuçlarının siyasal liberalizmin gerektirdiği şekilde kabul edilmesi, kamusal olmayan bağlamlarda belli bir kişi anlayışının dayatılması ile sonuçlanıyor. Sonuçta, Rawls kamusal alanda kişisel kimliği çevreleyen ihtilaflı konulardan kaçınamıyor. Bu nedenle siyasal adalet kavrayışını sadece yansız olması temelinde toplumun tüm üyelerine haklı gösteremez.

Bütün bunlar Rawlsçı siyasal kişi kavrayışının herkes için kabul edilebilir olamayacağı anlamına geliyor. Kendilerini zaten li-

6. Aynı zamanda bkz. Callan (1997: 13, 40). Callan, "Rawls'ın siyasal liberalizminin aslında kapsayıcı liberalizmin saklı bir örneği, bir çeşit gizli kapsayıcı liberalizm" olduğunu ileri sürüyor. Ona göre, "muhakeme yüklerini siyasal liberalizme gereken anlamda kabul etmeyi öğrenmek genelde (sadece siyasal olarak değil) etik olarak özerk olmayı öğrenme süreci olarak neyi anladığımızdan kavrayışta ayrılamaz. Rawls muhakeme yüklerini kabul edecek duruma gelmenin teorisinin öngördüğü eğitimin niyetlenilmemiş bir etkisi olduğunu tutarlı bir biçimde söyleyemez. Ve yükleri kabul etmeyi öğrenmek önemli bir etik özerklik kazanmak anlamına geldiği için, özerkliğin kazanılmasını daha mütevazı eğitim hedeflerinin takip edilmesinin tamamen tesadüfi bir sonucu olarak göremez."

beral olarak anlayanlar için kolayca kabul edilebilir olacaktır, ama kendilerini antiliberal (illiberal) olarak algılayanlar için, siyasal adalet teorisinin merkezindeki kamusal/özel ayrımını kabul etmeyen, hatta özel yaşam gibi kamusal yaşamın da antiliberal bir iyi kavrayışına göre düzenlemesini gerektiren bir kapsayıcı öğretiye bağlı olanlar için, kabulü zor olacaktır. O zaman, siyasal adalet kavrayışı üzerine kısmen örtüşen bir uzlaşmaya varmak, insanların kamusal olmayan kimliklerinin bu adalet kavrayışı tarafından dayatılan liberal kamusal kimlikleri ile uygunluğunu gerektiriyor gibi görünüyor. Sadece özanlayışları bu liberal kişi anlayışı ile uyumlu olanlar kendilerini kamusal alanda amaç ve bağlılıklarına öncelikli olarak görmeyi kabul edeceğe benziyorlar. Ancak bu kişiler zaten Rawls'ın ilk kitabı, *Bir Adalet Teorisi*'nde sunulduğu şekliyle, bir kapsayıcı adalet kavrayışını kabul edeceğe benziyorlar. Siyasal adalet kavrayışı bundan daha fazlasını başarmayı amaçlıyor. Liberal kurumları benlik anlayışları liberal kişi anlayışı ile uyumlu olmayanlara bile kabul edilebilir bir şekilde savunmayı amaçlıyor.

Ancak, liberal kişi anlayışına sadece kamusal alanda başvurma ve herkesi kamusal olmayan kimliklerini istediği biçimde görmede serbest bırakma stratejisi, özellikle bu stratejinin yöneltildiği, liberal kişi anlayışına uygun olmayan özanlayış ya da kimliğe sahip olanlar için, başarılı değildir.[7] Bunların liberal kurumlara ve siyasal toplumun birlik ve bütünlüğüne yönelttiği sorunlar çok daha büyüktür. Bu antiliberal kimliklere sahip olmanın, sadakatin ve bu yaşam biçimlerine göre yaşamanın gerekleri, kamusal kimlikleri olarak kabul etmeleri istenen liberal kimliğin gerekleri ile sıkça çatışır.[8] Demek ki, siyasal adalet kavrayışı herkes için kabul edilebil-

7. Eğitim politikası ile ilgili olarak Britanya'daki liberal olmayan azınlıkların gündeme getirdiği meseleleri cevaplamada Rawlsçı stratejinin sınırları için, bkz. Baumeister (1998a).

8. Müslüman cemaatlerin çocuklarını kendi değerlerine göre eğitmek amacıyla ayrı İslami okullarda, kız ve erkek çocukların karma değil, ayrı ayrı eğitim almaları için talepleri, mevcut dini eğitim politikalarına itirazları, dini eğitimin doğasında ve içeriğinde değişiklikler için talepleri ve Amiş cemaatinden olan ana-babaların devlet okullarının müfredatlarının kendi dini görüşleri ile çelişir olarak gördükleri yönlerinden çocuklarının muaf tutulması talepleri bu çatışmalardan bazı örneklerdir. Müslüman cemaatlerin talepleri ile ilgili bir tartışmaya bkz. Baumeister (1998a) ve Amiş örneği ile ilgili bir tartışma için bkz. Macedo (1995).

meye, tüm farklılıkları ve tüm farklı kimlikleri onlara hiçbir maliyeti olmaksızın barındırabilmeye yetecek kadar yansız olduğunu iddia edemez. Antiliberal (illiberal) özanlayışlarının gerekleri kamusal kimlikleri olarak kabul etmeleri istenen liberal kimliğin gerekleri ile çatışan ve bu yüzden de liberal vatandaşlığın gereklerini kabul etmeyecek gibi gözüken en azından bir insan kategorisi vardır. Rawls'ın stratejisi onlardan siyasal adalet kavrayışının gereklerini (siyasal liberalizmin indirgenemez özü olan kişi ve toplum kavrayışlarını) kabul etmelerini istiyor; eğer kabul etmezlerse, onların kamusal olarak makul olmadığını ilan ediyor (Rawls, 1996: 61-62). Ancak, Rawls'ın stratejisi, her bir kapsayıcı öğretiden bağımsız olduğunu iddia ettiği halde, kapsayıcı liberalizme başvurduğu sürece, onların siyasal adalet kavrayışını kabul etmelerini haklı kılacak bir argüman sağlayamaz.

Rawls'ın siyasal liberalizminin kapsayıcı liberalizmin unsurlarını kullanması, uygulamasının sadece siyasal bağlamlar ile sınırlı olmayıp, hayatımızı şekillendirmesi ve siyasal olmayan bağlamlarda kimliklerimizi nasıl düşünmemiz gerektiği konusunda önemli sonuçları olması dikkate alınırsa, bunun kapsayıcı liberalizmin, ya da tam bir ifade ile kısmi kapsayıcı liberalizmin bir örneği olduğu ortaya çıkıyor. Rawls o zaman neye dayanarak siyasal liberalizminin kalbinde yer alan (öne sürdüğü gibi bir siyasal kavrayış değil, fakat kısmi bir kapsayıcı kavrayış olan) özerklik fikrini haklı gösterebilir? Rawls'ın özerkliğe sadece siyasal bağlamlarda başvurma girişimi böylece başarısızlığa uğramaktadır. Ancak, bu girişim bize, kısmi bir kapsayıcı özerklik kavrayışı için, "değer hakkında teorik metafizik görüşler ya da tartışmalı sezgilerden değil, fakat bir karşılıklılık ilkesinden ve bu ilkeye göre yaşamaya çalıştığımızda, birbirimizle olan ilişkilerimizde uymamız gereken aklın sınırlarının ortak bir kabulünden çıkarılan", farklı ve güçlü siyasal bir argüman sağlıyor (Callan, 1997: 41-42). Rawls'ın özerklik için siyasal argümanı, insanlar arasında karşılıklı saygıya dayalı bir sosyal işbirliği sistemi tarafından gerektirilen siyasal koşulları ortaya koymayı hedefliyor. Bu argüman tamamen, böyle saygın bir sisteme girmekle, bu yüzden de vatandaşlık ve kamusal aklı bu sistemin gerektirdiği

gibi görmekle, elde edeceğimiz kamusal faydalara odaklanıyor. Ancak, gördüğümüz gibi, siyasal olarak özerk olmayı öğrenmek kaçınılmaz olarak etik olarak özerk olmaya da neden olduğundan ve siyasal kişi kavrayışını kabul etmek (siyasal bağlamlarda kendini özerk görmek) siyasal olmayan bağlamlarda insanların kimliklerini nasıl görmeleri gerektiği konusunda sonuçlar taşıdığı için, tamamen siyasal olana odaklandığı sürece bu argüman eksiktir (Callan, 1997: 42). Bu nedenle, söz konusu olan özerklik kavrayışı kısmi bir kapsayıcı kavrayış olduğu için, özerkliğin önemini sadece siyasal bağlamlarda değil, fakat siyasal olmayan bağlamlarda da değerlendirmek gerekir.

2. Bölümde ileri sürdüğüm gibi, özerklik kim olduğumuzla ilgili olarak merkezi öneme sahip olduğunu düşündüğümüz amaç, bağlılık, sadakat ve seçimlerin gerçekleştirilmesini mümkün kıldığı için önemlidir. Önemini gerçek seçim, bağlılık ve özdeşleşmelerimize katkısından alır. Kim olduğumuz ya da olmak istediğimizi tanımlamak ve gerçekleştirmek için bir önkoşuldur. Ancak, 2. bölümde ileri sürdüğüm gibi, bir kimlik ve yaşam biçiminin gerçekleştirilmesinin bir önkoşulu olarak bu özerklik kavrayışı (Özerklik 1), liberal özanlayışta ve liberal yaşam biçiminde merkezi olan liberal özerklik kavrayışından (Özerklik 2) farklıdır.[9] Özerklik 1 liberal olsun olmasın tüm seçimlerimizin gerçekleştirilmesi için bir önkoşul iken, Özerklik 2'nin kendisi, özerkliğin merkezi olduğu belli bir iyi ve kişi kavrayışı, bizzat bir gerçek seçimdir. Özerk bir kimse –Özerklik 1 anlamında– bir liberal yaşam biçimi ve özanlayış kadar bir dini yaşam biçimi ve özanlayış da seçebilir. Her iki seçimde özerk olarak yapılmış gerçek seçimlerdir. Ancak bir kere seçimler yapıldıktan sonra, özerklik birinci somut seçime değil, ikinci somut seçime merkezidir. Başka bir ifadeyle, özerklik iyi bir yaşam hakkındaki somut seçimlerimizi yapmamız için bir önkoşuldur, fakat onların zorunlu bir unsuru değildir. Özerklik 1 iyiliğimiz için zorunludur, ama Özerklik 2 değildir. Bu nedenle, Özerklik 1 liberal ve liberal olmayan kimlikler, seçimler ve bağlılıklar arasındaki ortak zemindir. Belli bireysel hak ve özgürlükler için ve kabul edile-

9. Bu iki özerklik anlayışı arasındaki farklar için önceki bölüme bakınız.

bilir bir adalet teorisi için minimum bir temeldir. Bu yüzden, Özerklik 1'in kabulü bir liberal yaşam biçiminin ya da kimliğin dayatılması değil, fakat hiçbir kültürün akla uygun bir şekilde üyelerini mahrum edemeyeceği, temel bir saygı biçiminin (kişilere onların insanlıkları temelinde saygı göstermenin) gereğidir.

Özerklik 1'in kabulü siyasal adalet kavrayışı konusunda kısmen örtüşen bir uzlaşmaya varmanın bir öngereği olduğuna göre, kişisel kimlik meselesi ilgisiz kabul edilerek bir kenara bırakılamaz; bir siyasal toplumda adalet ve istikrarın gerçekleştirilmesi için merkezi bir öneme sahip olarak görülmek zorundadır. Bir siyasal toplumun üyeleri ister liberal ister liberal olmayan kimliklere sahip olsunlar, herhangi bir kabul edilebilir adalet kavrayışının ve bu yüzden de, siyasal adalet kavrayışının da minimum temeli olan, Özerklik 1'i kabul etmek zorundadırlar. Dahası, aşağıda göstereceğim gibi, Özerklik 1'in kabulü bile tek başına yeterli olmayabilir. Siyasal toplumun tüm üyeleri Özerklik 1'e bağlılığı paylaşsalar bile (ya da tümü bir liberal kimliğe sahip olup, Özerklik 2'ye bağlılığı paylaşsalar bile), Rawls'ın dikkate almadığı ulusal kimlik ve kültürlerin çoğulculuğu meselesi yüzünden, bu tek başına bir siyasal toplumda adalet ve istikrarı sağlamak için yeterli olmayabilir.

Rawlsçı siyasal adalet kavrayışı sadece liberalizm ile bağdaşmayan özanlayışa sahip olanları barındırmada zorlanmıyor; özanlayışları liberal vatandaşlık statüsü ile mükemmel bir şekilde uyumlu olanları da barındırmada zorlanabiliyor. Bu Rawls'ın *ulusal kimlik (ve kültür)-kişisel kimlik ilişkisini* ele almaması yüzündendir. Kişisel kimliği sadece çatışan fakat makul *ahlâki, dini ve felsefi* kapsayıcı öğretilerin çoğulculuğu ile ilgili olarak ele alıyor; *ulusal kimlik ve kültürlerin* çoğulculuğu ile ilgili olarak değil. Bu nedenle, ulusal kimlik ve kültürlerin çoğulculuğunun kişi-kimlik ilişkisi teorisi ve genel olarak siyasal adalet kavrayışı açısından sonuçlarını göremiyor.

Rawls'ın ulusal kimlik (ve kültür)-kişisel kimlik ilişkisini görememesi bir siyasal toplumun tüm üyelerinin aynı ulusal kimlik ve kültürü paylaştığı, yani *siyasal toplumun ulusal olarak homojen*

olduğu gizli varsayımının bir sonucudur.[10] Rawls'ın üleştirici (distributive) ilkeleri üstü kapalı olarak üyelerinin dayanışma bağlarına sahip oldukları bir ulusal toplum bağlamında çalışıyor (Miller, 1995: 177-178). *Bir Adalet Teorisi*'nde, Rawls adalet tasarımının sınırlarının "bağımsız bir ulusal toplum fikri tarafından belirlendiğini" açıkça kabul ediyor (1972: 457). *Siyasal Liberalizm*'de, adalet kavrayışının uygulanacağı toplum hakkındaki varsayımları bu toplumun üyelerinin ortak bir milliyet paylaştıklarını ima ediyor (1996: 277). Böylece, Rawls, siyasal liberalizmde de ulusal toplumun birleştirici gücüne, ulusal homojenlik varsayımına hâlâ üstü kapalı bir biçimde başvurmaya devam ediyor. Rawls bu varsayıma en azından iki sebepten dolayı ihtiyaç duyuyor: ilk olarak, bu varsayım olmadan üyelerin başka yerlerde uygulanan üleştirici (distributive) ilkelerden daha çok yararlanabilecekleri durumlarda siyasal toplumdan ayrılmaya niçin eğilim göstermeyecekleri açık değildir ve ikinci olarak, azınlık ulusal grupların niçin özerklik ya da ayrılık peşinde koşmayacakları açık değildir. Ancak bu üstü kapalı ulusal homojenlik varsayımı kişi-kimlik ilişkisi içerisinde kültürün önemini gizliyor. Sonuç olarak Rawls'ın kişi-kimlik ilişkisi teorisi önemli bir boyuttan, kültürel boyuttan, yoksundur.

Bundan Rawls'ın stratejisinin makul ancak çatışan kapsayıcı felsefi ve dini öğretilerin aynı ulusal kültürde kök saldığı gizli varsayımına dayandığı sonucu çıkar. Çatışan fakat makul kapsayıcı felsefi ve dini öğretilere bağlı olanlar farklı amaç ve bağlılıklara sahiptirler ve bu amaç ve bağlılıkları ile olan ilişkilerini (yani kimliklerini) farklı biçimlerde düşünürler ama aynı ulusal kimliği paylaşırlar ve aynı ulusal kültüre aittirler. Rawls'ın stratejisindeki bu gizli varsayım kimlik meselesini aynı ulusal kültür içerisindeki etik çoğulculuk meselesine indirgiyor. Sonuç olarak, Rawls'ın stratejisi kimlik meselesini sadece etik çoğulculuk ile ilgili olarak ele almaktadır.

Siyasal toplumun tüm üyeleri aynı ulusal kimliği paylaştıkları

10. Kymlicka (1989: 177-178) bu eleştiriyi sadece John Rawls'a değil, fakat Ronald Dworkin ve çoğu savaş sonrası dönemin siyasal teorisyenine yöneltiyor. Onların üstü kapalı olarak ve yanlış bir biçimde siyasal toplumun kültürel olarak homojen olduğunu varsaydıklarını düşünüyor.

için (ülke düzeyinde ulusal kimlik üzerine genel bir gizli uzlaşma olduğu için), üyelerin kişisel kimliklerindeki farklılıklar aynı ulusal kültürdeki etik çoğulculuğun bir sonucudur. Üyelerin çatışan ama makul kapsayıcı felsefi ve dini öğretilere bağlılığının, sahip oldukları amaç ve sadakatlerin bir sonucudur ve bireylerin amaç ve bağlılıkları ile ilişkilerini nasıl düşündükleri bir bireysel seçim meselesidir; *özel bir meseledir*. Bu nedenle Rawls'ın stratejisi, sadece ve sadece kamusal alanda ulusal kimlik üzerine genel bir uzlaşmanın varlığını üstü kapalı varsayarak, ihtilaflı kişisel kimlik meselesini adaletle alakasız olarak kamusal alandan hariç tutabilir. Aslında stratejisinin hariç tuttuğu üyelerin kişisel kimliklerindeki farklılıklardır, fakat üyelerin kişisel kimliklerinde paylaştıkları şey (ulusal kimlik) üzerine bir uzlaşma kamusal alanda adalet üzerine kısmen örtüşen bir uzlaşmaya varmanın gizli bir önkoşulu olarak hâlâ bulunmaktadır.

Bu son nokta, paylaşılan ulusal kimlik konusundaki gizli varsayımı kaldırıp, ulusal kimlik ve kültürlerle ilgili olarak farklılığı hesaba kattığımızda daha açık hale gelir. Siyasal toplumun üyelerinin bir kısmı geriye kalanlarla aynı ulusal kimliği paylaşmadığı, fakat kendilerini farklı bir ulus ve farklı ulusal kimlik ve sadakate sahip olarak gördükleri zaman, ortak kimliğin adalet ve istikrar meselesi ile ilgisi açık bir hale geliyor. Ortak kimlik (ulusal kimlik) üzerine uzlaşma bozulduğunda, siyasal adalet kavrayışı üzerine uzlaşma da bozuluyor. Bu koşullarda Rawls'ın beklentisi gerçekleşeceğe benzemiyor; yani Rawlsçı adalet kavrayışı (örneğin, eşit vatandaşlık statüsü) tek başına siyasal toplumun birlik ve istikrarını güvenceye alacağa benzemiyor. Bunun birinci sebebi, kendilerini farklı bir ulusal kimliğe sahip ve farklı bir ulus olarak görenler kendi ulusal kimliklerinin tanınmasını talep edebilirler; bu Rawlsçı siyasal adalet kavrayışının gerektirdiğinden daha fazlasını gerektirir. Eşit vatandaşlıktan fazlasını gerektirir, örneğin, özyönetim hak ve güçleri gibi. İkinci sebep, her iki grubun üyeleri de Rawlsçı adalet anlayışına bağlı olsalar bile (her iki grup ayrı ayrı tüm üyeleri için eşit vatandaşlık hakları istese bile), bu tek başına tek bir siyasal toplum oluşturmak için yeterli bir sebep olmayacaktır. Örneğin, Fransa ve

İngiltere vatandaşlarının aynı liberal demokratik ilkelere bağlı olduğu söylenebilir, fakat bu tek başına onlara tek bir siyasal toplum oluşturmaları için yeterli bir sebep vermez. Aynı biçimde bir ulusal azınlığın ulusal çoğunlukla aynı siyasal ilkelere bağlılığı da tek başına onlara çoğunlukla tek bir siyasal toplum oluşturmak için bir sebep sağlamıyor. Sonuçta, bu durumlarda kimlik meselesi bireysel düzeyde değil, ama grup düzeyinde bölücü bir mesele olarak kamusal alanda görünmektedir; bireysel bir mesele olarak özel alana bırakılabilir değil, ama adalet tarafından ele alınması gereken bir meseledir bu.

Bütün bunlardan çıkan sonuç, kamusal alanda, Rawls'ın istediği şekilde, adalet üzerine kısmen örtüşen bir uzlaşmaya varmanın, üstü kapalı olarak, kamusal alanda siyasal toplumun üyelerinin ortak ya da kısmen örtüşen kimliği üzerine önceden varılmış olan bir anlaşmayı gerektirdiğidir. Üyelerin kişisel kimlikleri içinde *ortak olan (şey)* kamusal alanda bir karara bağlanmadıkça, onların kişisel kimliklerindeki *farklılıklar* özel alana bırakılamaz. Üyelerin kişisel kimliklerindeki ortak olan şey ile ilgili anlaşma onların kişisel kimliklerindeki farklılıkları birbiri ile uyumlu kılar. Üyelerin kişisel kimliklerinde ortak olan şey aracılığı ile, etik çoğulculuğun bir sonucu olarak birbirinden farklı olan kimlikler kamusal alanda ifade edilmiş ve tanınmış olur. Kamusal alandaki ortak kimlik üzerine anlaşma Rawlsçı hariç tutma stratejisini ve bu yüzden de adalet konusunda kısmen örtüşen uzlaşmayı mümkün kılıyor. Siyasal toplumda ulusal kimlik ve kültürlerin bir çoğulculuğunun var olması Rawlsçı adalet üzerine anlaşmaya varmayı güçleştirecektir ve siyasal toplumun birlik ve istikrarını tehlikeye atacaktır. Bu durumda (ülke içerisinde farklı ulusal gruplar olduğu zaman), kimlik meselesi adalete konu olması gereken ihtilaflı bir mesele olarak kamusal alana geri dönecektir.

Rawlsçı kişi kavrayışının kamusal kimliği o zaman sadece vatandaşlık statüsü tarafından değil, fakat Rawls'ın olduğunu varsaydığı, vatandaşlık statüsünün bir öngereği olan, ortak bir ulusal kimlik tarafından da oluşturulur. Adalet konusunda kısmen örtüşen uzlaşmayı mümkün kılan ve siyasal toplumun birlik ve istikrarını sağ-

layan ortak bir kimlikte (ulusal kimlikte) eşitliktir; sadece vatandaşlık statüsünün kendisi değil. Aslında vatandaşlık statüsü, siyasal toplumun tüm üyelerinin kişisel kimliklerini ifade eden bu ortak kimliğe bağlanmıştır. Bu ortak kimlikte eşitlik olmaksızın, "vatandaşları birarada tutacak hiçbir şey yoktur; rolü [vatandaşlık statüsünü] diğerlerini değil, ama sadece şu kişileri kapsayacak şekilde genişlettmek için sebep yoktur" (Miller, 1992: 94). Bu nedenle, ortak bir ulusal kimlik olmaksızın, vatandaşlık statüsü boş bir formel siyasal ve hukuki statüdür. Üyelerin kamusal ve kamusal olmayan kimlikleri arasındaki bağlantıyı sağlayamaz ve bu bağlantı olmaksızın toplumdan bahsedemeyiz. Bütün bunlar Rawlsçı siyasal kişi kavrayışının bir ulusal kimliğe sahip olmaksızın yapamayacağını göstermektedir.

Rawls'ın yeni (siyasal) kişi anlayışının kimlik bakımından ne ifade ettiği ile ilgili olarak tartışmayı özetleyecek olursak, bu yeni anlayış amaç ve bağlılıklara öncelikli kişinin genel bir kişi anlayışı olmadığı, fakat özel bir kişi anlayışı, özel bir kimlik olduğunu ve insanların farklı özanlayışlara sahip olduğunu kabul ediyor. Bu yeni duruş kimlik meselesinin ihtilaflı, fakat kişi kavrayışında merkezi olduğunu kabul ediyor. Aslında Rawls'ın siyasal adalet kavrayışı siyasal toplumun üyelerinin çatışan özanlayışlarını bağdaştırmak için bir girişimdir. Bu nedenle, bu yeni kişi anlayışı ve yeni kişi-kimlik ilişkisi anlayışı, *Bir Adalet Teorisi*'nde sunulan öncekine göre, daha makul görünüyor.

Ancak, Rawls'ın farklı ve çatışan özanlayışları bağdaştırmak için kullandığı strateji –ihtilaflı kişi meselesini kamusal alanın dışında tutup, vatandaşlık statüsü üzerine kısmen örtüşen bir uzlaşmaya varmak– ile ilgili değerlendirmemiz liberal olmayan grupların ve ulusal grupların barındırılmasında ortak kimlikte eşitlik fikrinin önemli rolünü (ki, Rawls bunu görememiştir) ve Rawlsçı adalet kavrayışının sınırlarını gösterdi. Rawls'ın, onun adalet kavrayışı içinde ortak ulusal kimliğin rolünü, bu ortak kimliğin mevcut olduğunu varsayması ve sadece kimlik, etik çoğulculuk ilişkisini ele alması yüzünden, göremediğini keşfettik. Bir siyasal toplumun üyelerinin kişisel kimliklerindeki ortak olanın tanınmasının onların

farklı ve çatışan kamusal olmayan özanlayışlarını bağdaştırdığını gördük. Genel olarak, Rawls'daki kişi-kimlik ilişkisi üzerine olan değerlendirmemiz, siyasal toplumda adalet ve istikrarın sağlanmasında ortak kimliği (ulusal kimliği) tanımanın önemine işaret ediyor. Her bir makul kişi anlayışı içerisinde kültürel kimliğin önemini gösteriyor.

Bu sonuçlar, kültürün, cemaatsel amaç ve bağlılıkların, kimlik için önemine ilişkin, cemaatçi savları doğruluyor gibi görünüyor. Mevcut liberal kişi anlayışına yönelik cemaatçi eleştirilerin güçlü etkilerine de daha önce dikkat çekmiştik. Bu yüzden, kendi kişi kavrayışımı ve bunun kimlikle ilişkisini anlatmadan önce cemaatçilerin bize makul bir kişi-kimlik ilişkisi anlayışı sağlamayı başarıp başaramadıklarına bakalım.

Cemaatçi kişi anlayışında kimliğin yeri

Cemaatçi görüşte, kişi sadece onun evrensel insan kapasitesinden –insanlığından– oluşmaz; amaç, hedef ve bağlılıklarından da oluşur (Sandel, 1998: 179-180 ve 1992: 23-24). Ancak bu amaç, hedef ve bağlılıklar kişiye verilmiş (kalıtsal olarak kazanılmış) kabul edilir; bir seçim meselesi değil, bir kendini keşfetme/benliğini anlama meselesi olarak görülür. Burada doğduğu cemaatte bulduğu ve yetişirken cemaatinin diğer üyeleri ile kişilerarası ilişkileri sonucunda, keşfederek kazandığı amaç ve bağlılıklardan oluşan, özel niteliklere sahip, yoğun (detaylı) bir kişi anlayışına sahibiz (Sandel, 1998: 150-151, 58). Ancak, eğer kişi seçimden ziyade keşif, farkına varma yoluyla kazanılmış amaç ve bağlılıklardan oluşuyorsa, yine belli niteliklere sahip (ama bu defa detaylı, yoğun), sınırları sabit ve özeleştiriye, değişmeye tabi olmayan bir kişi anlayışı buluruz. Bu nedenle, cemaatçi anlayışta, kişi kendisini oluşturan amaç ve bağlılıklar üzerine eleştirel düşünemez, onları sorgulayamaz, yeniden tanımlayamaz ve değiştiremez; sadece keşfedebilir ve gereklerini yerine getirebilir. Liberal kişi görüşü gibi bu da makul bir kavrayış değildir.

Amaç ve bağlılıklara öncelikli olarak kişi anlayışı, kişi kavrayışını evrensel insan karakteristiğine –pratik akla– indirgiyor ve bu yüzden özel amaç ve bağlılıkların kuruculuğuna meydan vermiyor. Amaç ve bağlılıkları tarafından oluşturulmuş olarak kişi anlayışı ise seçme ve eleştirel düşünceye meydan vermiyor; amaç ve bağlılıkları seçilmiş olana değil, verilmiş olana indirgiyor. Bu yüzden ne liberal ne de cemaatçi kişi-kimlik ilişkisi anlayışı yeterlidir. Bu yetersiz ve eksik kişi anlayışları kişiyi oluşturmada pratik akıl ile amaç ve bağlılıklar arasındaki ilişkinin tanımlanması gerektiğini gösteriyor. Bu nedenle, yapmamız gereken kişinin kurucularının ve onların ilişkilerinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Yani, 'insanlık', 'kişilik' ve 'kimlik' gibi terimlerin birbirleri ile ilişkili olarak kullanımlarını açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

Benim anladığım şekliyle, kişi kavrayışı bir kimsenin kendi özel ve bağımsız (kendine özgü) insan olma biçimini ifade eder. Bu kişi tanımı kişiyi oluşturanın hem onun *insanlığı* hem de onun *özelliği* olduğunu gösterir. Birincisi evrensel insan kapasitesine –pratik akla– sahip olunması ve ikincisi ise kimliğe sahip olunması ile ilgilidir. Kişi iki temel kurucusu –akıl ve kimlik– arasındaki karmaşık etkileşim tarafından meydana getirilir. Akla sahip olmak kişiyi bir insan olarak tanımlayan, ona insanlığını veren şeydir. Tüm insanların paylaştığı bu evrensel kalıtsal insan potansiyeli, ya da kapasitesi, onu insan kategorisine yerleştirir. Kimlik bir kimsenin insanlığına özünü, özelliğini veren şeydir ve bir kimseyi sadece herhangi bir insan değil, özel bir insan, bir kişi yapan şeydir. Daha da önemlisi, kimlik evrensel insani potansiyelin gerçekten mevcudiyet kazanması için gerekli önkoşuldur; bu nedenle de kişinin gerçekten mevcudiyet kazanması için gerekli önkoşuldur.

Kişi, onun evrensel kalıtsal insani kapasitelerinin gerçek varlığına dönüşmesi ile, mevcudiyet kazanır (Geertz, 1973: 52). Bu dönüşüm sürecinde kimlik oluşur. Kimliğin tanımlandığı süreç aynı zamanda kalıtsal insani kapasitenin, bu suretle de kişinin, gerçekten mevcudiyet kazandığı süreçtir. Kimliğin oluşup, şekillendiği ve

kişinin mevcudiyet kazandığı süreç, hem benliğin keşfi, hem de eleştirel düşünceye tabi tutulması olarak, pratik usa vurma sürecidir. Bu süreçte, bir sonraki altbölümde göreceğimiz gibi, kişi kalıtsal insani kapasitesini, başkaları ile ilişki içerisinde, sosyal çevresinde, kendisini tanımlamak ve gerçekleştirmek için kullanarak (hem sosyal çevresinde bulduğu şeyleri keşfedip, kazanarak, hem de bunları eleştirel düşünce süzgecinden geçirip, seçimler yaparak) içsel olarak kendini yaratır.

Şu ana kadar ortaya koyduğum işlevsel kimlik tanımı kimliğin kişi için önemini gösteriyor. Ancak, şimdi, bu işlevsel kimlik tanımı üzerine daha fazla düşünerek, kimliğin unsurlarını ve onun benliği tanımlama sürecindeki rolünü göz önüne sermeyi amaçlıyorum. İşlevsel kimlik tanımı şunları ortaya koyuyor:

1. Kimlik kişi tarafından hem keşfetmeyi hem de eleştirel düşünmeyi içeren bir usavurma sürecinde *öznel bir biçimde* tanımlanır. Bu süreçte kişinin kalıtsal kapasiteleri gerçekleştirilir ve onun gerçek varlığına; belli özel davranışlara, alışkanlıklara, karakter özelliklerine, seçimlere, fikirlere, inançlara, değerlere ve belli bir dil vs. sahip bir kişiye dönüştürülür.

2. Kimliğin tanımlandığı, kişinin kalıtsal kapasitelerinin gerçek varlığına dönüştürüldüğü ve bu yüzden kişinin gerçekten mevcudiyet kazandığı süreç, diğer kişilerle etkileşim içerisinde *sosyo-kültürel bir bağlamda* oluşan, *öznelerarası* bir süreçtir. Kimlik yalnızca bir *kimlik bağlamı (kültür)* ile ilişki içerisinde tanımlanabilir ve bu yüzden kişi sadece bir kimlik bağlamı ile ilgili olarak mevcudiyet kazanabilir ve kendini gerçekleştirebilir. Bu bir kimsenin kimlik bağlamının ya da kültürel kimliğinin, onun kişisel kimliğinin, bu nedenle de onun benliğinin, zorunlu bir önkoşulu olduğunu gösterir. Netice itibarı ile, bir kimsenin kimliği onun kültürel kimliği ile iç içe dokunmuştur (Habermas, 1994: 129).

3. Kendilerini aynı kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde tanımlayan ve bu yüzden de *aynı* kültürel ya da sosyal kimliğe sahip olan iki kişi aynı kişi *değildir* (çünkü farklı sosyal ve doğal donanımlara, kişisel geçmişlere ve deneyimlere sahiptirler ve aynı kimlik bağlamında farklı seçimler yaparlar). Aynı şekilde aynı kişinin kim-

liği de zaman içerisinde radikal bir biçimde değişebilir; söz konusu kişi hâlâ aynı kişi olarak kalırken kimliğini radikal bir biçimde yeniden tanımlayabilir veya değiştirebilir.

4.3. Nokta kişiye, *kişisel özelliğini* veren, onunla aynı toplumsal ya da kültüre sahip olanlardan onu *farklı* kılan ve aynı zamanda kimliğinde meydana gelen radikal değişmelere rağmen, onun *kişisel bütünlüğünü* sağlayan bazı kimliğe ait unsurlarının varlığını belirtiyor. Bundan herkesin bir maddi benliği, bedeni ve fiziksel görünüşü olduğu gibi (onları aynı toplumsal kimliğe sahip olanlardan ayıran ve kimliklerini radikal bir biçimde yeniden tanımlamış olsalar bile, kişisel bütünlüklerini sağlayan) bir içsel, öznel varlığı da olduğunu çıkarabiliriz.

Bütün bunlardan kimlik kategorisi altında üç grup unsurun ayırt edilebileceği sonucu çıkıyor:[11]

a) Bir kişiye *özelliğini*, (aynı kolektif kimliği paylaştığı insanlardan bile) farkını veren ve kimliği (kimliğinin karakter, kolektif kimlik gibi diğer unsurları) değiştiğinde *bütünlüğünü* sağlayan ve *aynı kişi olduğu hissini* veren unsurlar.

b) *Kişilik ya da Kişisel Karakteristikler.* Bu unsurlar hem bir kimsenin (zayıf ya da güçlü kişilikli olması gibi) *psikolojik özellikleri* ile hem de hayatını biçimlendirip, yön vermede kullandığı (doğruluk, yaşamda uyulacak bazı standartlara sahip olma vs. gibi) *ahlâki ilkeleri, idealleri, inançları ve değerleri* ile ilgilidir. Kültür kişilerin karakterlerinin oluşumunda hayati bir rol oynar. Bir kimsenin kişiliği ve kişisel özellikleri zaman içinde değişebilir. Kolay olmamasına rağmen, bir kimse inzivai bir yaşamı bırakıp, aktif bir yaşamı benimseyebilir, ya da hayatını biçimlendirip, yön verdiği inanç, değer ve ilkeleri değiştirebilir.

c) *Sosyo-kültürel unsurlar*, Kişinin kendine uyguladığı (self-applied) sosyo-kültürel kimlik (dini, etnik ve ulusal kimlikler): kişinin kendini tanımladığı kültürel kimlik (kimlik bağlamı) ve bu kültürel kimlikle özdeşleşmenin bir sonucu olarak sahip olduğu amaç, bağlılık ve sadakatlerdir.

Burada özellikle sosyo-kültürel unsurlar (kimlik bağlamları) ile

11. Kimlik unsurlarının benzer bir sınıflandırması için bkz. Margalit (1996: 134).

ilgileniyorum. Sosyo-kültürel unsurlar bir kimsenin kimliğini bir bütün olarak tanımlaması için önkoşuldurlar. Rehberlikleri altında, yaşamımıza biçim, düzen, anlam ve yön vermek suretiyle, kişiler olarak mevcudiyet kazandığımız kültürel modelleri, tarihsel olarak yaratılmış olan anlam sistemlerini sağlarlar (Geertz, 1973: 52). Seçenek sahamızı, değer ve inanç sistemlerimizi sağlar, belirler ve sınırlarlar. Değerlerimizin, inançlarımızın, bağlılıklarımızın, amaç ve sadakatlerimizin, kısacası benlik anlayışlarımızın kaynağıdırlar. Bir kimsenin kişiliğini ve ahlâki yaşamını biçimlendirmede güçlü bir etkileri vardır. Bu yüzden, yukarıda listelenen ilk iki grup unsur ne gibi psikolojik ya da öznel yetenekleri kapsarsa kapsasın, bunların yanında kültürel kimlik de bir kimsenin kişisel bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlamada önemli bir rol oynar. Bu nedenle, sosyo-kültürel unsurların kişisel kimlik oluşumundaki, kişinin mevcudiyet kazandığı süreçteki, kaçınılmaz rolü düşünülürse, bunların gerçek (somut) kişilerin zorunlu unsurları olduğu sonucu ortaya çıkar.

Şimdi kişi-insanlık (özerklik)-kimlik ilişkisi teorimizin son formülasyonuna ulaşıyoruz. Kimliğin kaçınılmaz bir kolektif ve kültürel boyutu var. Kimlik yalnızca öznelerarası olarak ve bir dizi özel anlam ve seçenekler sağlayan bir kimlik bağlamı (bir kültür) ile ilişki içerisinde tanımlanabilir. Kimlik, kimlik bağlamlarımızda hem seçme hem de keşfetme yoluyla kazandığımız amaç, bağlılık ve özdeşleşmelerimiz tarafından oluşturulur. Bu şekilde oluşmuş olan kimlik kişinin gerçekten mevcudiyet kazanmasının gerekli önkoşuludur. Kişiyi açıklar, ona anlam ve bütünlük verir; bu yüzden kişi için merkezi önemdedir. Böylece kişinin sınırları hem *özerkliği*, kalıtsal insani potansiyelini, hem de *kimliği* –hem insanlığı hem de özelliği– ihtiva eder. Ancak kimlik yeniden tanımlanabilir olduğuna göre (amaç, bağlılık ve özdeşleşmelerimizi değiştirebileceğimize göre), *kişinin sınırları esnektir, değişkendir.*[12] Kişi kimliği ve

12. Bazen Sandel benzer bir kişi-kimlik ilişkisi teorisi öneriyor gibi görünüyor. Kişiyi, açık sınırlara sahip ve "onun öncülünden çok ürünü" olan, "kimliğinin oluşumuna katılmaya muktedir" olarak formüle ediyor. Ancak, "burada bahsedilen kişinin gönüllülükle değil, ama idrak edicilikle ilgili olduğunu; benliğin seçme ya da eleştirel düşünme ile değil, benlik anlayışının objesi olan öznenin bilinmesi (ya da araştırılması) yoluyla amaçları tarafından oluşturulduğunu" söylediğine bakılırsa,

özerkliği tarafından oluşturulur ve kimliğin yeniden tanımlanması ya da yeni bir kimliğin benimsenmesi suretiyle yeniden oluşturulabilir. Bu hiçbir şekilde bir kimsenin gerçekte kimliksiz var olabileceği anlamına gelmez. Sadece bir kişinin kendi benliği için merkezi önemde gördüğü kimliği yeniden tanımlayabileceği ya da yeni bir kimlik benimseyebileceği anlamına gelir.

Kimlik ve onun kişi için önemini açıkladıktan sonra şimdi de bir kimsenin kimliğini nasıl tanımladığına göz atmak istiyorum. İşlevsel kimlik tanımımın işaret ettiği gibi, bir kimse kimliğini iki aşamada tanımlar: ilkinde, bir kimse seçme sahasını belirleyen kimlik bağlamını (etnik, dini ve ulusal kimliğini) seçer; ikincisinde ise, bir kimse kimlik bağlamı tarafından belirlenen seçme sahasında yaşamı ile ilgili seçimler yaparak (bu seçtiği kimlik bağlamı içerisinde) kimliğini detaylı bir şekilde işler, biçimlendirir ve geliştirir.

B. KİŞİSEL KİMLİĞİN OLUŞTURULMASI

Önceki altbölümde önerdiğim kişi kavrayışı kimliğin önemini gösteriyor. 1) Kişinin hem insanlığından hem de özelliğinden, hem özerkliğe hem de kimliğe sahip olmasından oluştuğunu; 2) kimliğin soyut insan kapasitesinin gerçekten mevcudiyet kazanması için, kişinin gerçekten mevcudiyet kazanması için, gerekli önkoşul olduğunu; 3) kimliğin yalnızca bir kimlik bağlamı (etnik, dini ve ulusal kimlik) ile ilişki içinde tanımlanabileceğini ve gerçekleştirilebileceğini ve bu yüzden bir kişinin yalnızca bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde gerçekten mevcudiyet kazanabileceğini ileri sürdüm. O zaman, kültür bir kimsenin kimliğinin ve bu sebeple de bir kimsenin benliğinin (kişisinin) gerçekten mevcudiyet kazanması için gerekli önkoşuldur. Bu nedenle, kültürel kimlik gerçek (somut) kişilerin zorunlu bir öğesidir.

---

onun anlayışında, kişinin kimliğini oluşturma gücü benliğin keşfi ile sınırlı gibi görünüyor (1998: 152, 58).

Önceki bölümde tanımlandığı gibi, kimlik bir kimsenin insanlığına özel içeriğini veren ve onu sadece herhangi bir insan değil, ama belli bir kişi yapan şeydir. Bir kişinin özel anlamı, tanımı veya farklılığıdır (Thiebaut, 1997: 96). Öznel olarak, bir kişinin, kendi varlığının en anlamlı ve önemli yönü olarak gördüğü şeydir (Halbertal, 1996: 109). Kişinin İnançlarında, değerlerinde, seçimlerinde, bakış açısında, fikirlerinde, arzularında, hırslarında, tepkilerinde, hatta duygularında; kısacası yaşamını nasıl sürdürdüğünde ifadesini bulur ve yansıtılır. Bir kimsenin belli bir insan (kişi) olarak temel tanımlayıcı karakteristikleridir.

Belli insanlar olarak temel tanımlayıcı karakteristiklerimizi anlayışımız kimlik bağlamımız olarak gördüğümüz şeyle alakalıdır. Kimlik bağlamları belli bir cemaatin tarih ve kültürü tarafından oluşturulmuş, üyeleri için özel bir anlamı olan ve bu yüzden onların iyiliği için önemli olan, belli bir ortak kimliği (ya da bir tipi) ifade eder. Üyelerine açık olan etik seçeneklere belli bir anlam yükler. Kendimizi kimlik bağlamımız olarak gördüğümüz şeylerle ilişki içerisinde tanımlarız. Bunu yapmak "yaşadığımız olaylara bir anlam vermemizi, yaşamın akışı içerisinde kendimizi bir yere yerleştirmemizi ve yönlendirmemizi mümkün kılar" (Geertz, 1973: 45). Önemli ahlâki ve manevi sorularla ilgili olarak nerede ve nasıl durduğumuzu bilmemizi mümkün kılar (Ancelovici ve Dupuis-Deri, 1998: 254). Seçenek ve değerlerimizi belirler ve sınırlar; seçimlerimizin, hedeflerimizin, bağlılıklarımızın, sadakatlerimizin, arzularımızın, faaliyetlerimizin, duygularımızın ve tepkilerimizin altında yatan ve onları açıklayandır. Bu nedenle, kim olduğumuza gerçekten neyin önemli ve merkezi olduğunu vasıtası ile anladığımız, belli insanlar olarak temel tanımlayıcı karakterlerimiz kabul ettiğimiz şeyleri, kimlik bağlamlarımızdan alırız.

Kendimizi kimlik bağlamımızla ilişki içerisinde tanımlarız, ama burada *(bizim)* kimlik *bağlamımız* neyi ifade ediyor? İçerisinde doğduğumuz kimlik bağlamı mıdır, yoksa seçtiğimiz mi? 2. Bölümde savunduğum gibi, doğduğumuz kimlik bağlamı ile özdeşleş-

sek de, yeni bir kimlik bağlamı seçip, benimsesek de, kimlik bağlamımızla ilgili olarak bir seçme söz konusudur.[13] Dahası, bir kere belli bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeye karar verdiğimizde, bu kimlik bağlamı yaşamımızı belirler ve ona yön verir. Kimliğimizi detaylı olarak işleyip, oluşturduğumuz kimlik *bağlamımız* olur. Bu yüzden bir kimlik bağlamı seçmekle bir kimlik bağlamı içerisinde seçim yapmak apayrı şeylerdir. İkincisi, basit bir seçimdir, bir kimsenin seçme sahası içerisindeki seçeneklerden birinin seçimidir, birincisi ise bir kimsenin seçme sahasını belirleyen bir *kurucu seçimdir*, bir kişinin varlığının en önemli yönlerinin seçimidir. Bu yüzden birinci tip seçim zor bir seçimdir.

Kimlik oluşum sürecinin en yaygın örneği bir kimsenin doğduğu kimlik bağlamı içerisinde kimliğini oluşturmasıdır. Bu anlamda bir kimsenin kimlik bağlamı ona verilmiş (doğuştan kazanılmış) ve o kimse, önceden verilmiş olan bu kimlik bağlamı içerisinde, yalnızca kişisel kimliği üzerine çalışıp, onu biçimlendiriyor gibi görünüyor. Bundan bir kimsenin belli bir insan olarak temel tanımlayıcı karakteristiklerinin ya da daha tam bir ifadeyle kimliğinin kendisine *verildiği* anlamı çıkıyor gibi görünüyor. Her birimizin en azından bir kimlik bağlamı ile belli bazı ilişkiler içerisinde doğduğu ve bir kimlik bağlamı tarafından biçimlendirilmiş olmanın bize onunla özdeşleşmek için çok güçlü bir güdü (motivasyon) sağladığı doğrudur. Ancak, bu, önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi, ne kimliklerimizin bize verildiği, ne de asli olarak bizi biçimlendiren kimlik bağlamı ile her zaman özdeşleştiğimiz anlamına gelir.

Kimlik, belli insanlar, kişiler olarak temel tanımlayıcı karakteristiklerimiz kabul ettiğimiz şeylerdir. Bir kimlik bağlamı içerisinde doğduğumuz ve belli bir ortak kimlik tipinin (ya da belli bir ortak kimlik tipinin temel tanıyıcı karakteristiklerinin) sosyal olarak bize yüklendiği gerçeği (o kimlik bağlamı ile özdeşleşmemiz için bize çok güçlü sebepler sağlasa da), biz bu yüklenen kimlikle özdeşleşmeyi seçmedikçe, kendi başına bizi tanımlamaya yeterli olamaz. Bu yüzden, kimliğimizi *tanımlayan biziz*. Kimliğimizi tanım-

13. Kültürel seçimlerin ve bir kültürel kimlik seçmenin doğasını 2. Bölümde tartıştım.

lama konusunda, bize verilmiş olan kimlik bağlamı ile ilgili tutumumuz önemlidir: o verilen ortak kimliği benimsiyor muyuz, yoksa bir başkasını seçmeye mi yöneliyoruz? Benliğin tanımlanması (kendini tanımlama) fikri kimliğimizin biçimlenmesinde irademizin kullanımının önemli bir rol oynadığına işaret eder.

İçerisinde doğduğumuz kimlik bağlamı tarafından biçimlendirilmiş olsak ve bu kimlik bize sosyal olarak yüklenmiş olsa bile, özdeşleşmeyi seçmediğimiz sürece, bu kimlik bizi tanımlayamaz ve kimliğimizin kurucusu olamaz. "Bir kimliğe sahip olmak ve kendi kimliğimize sahip olduğumuzu belirtmek ilk ve temel olarak bir birinci kişi [ben] davranışı içinde yapılan bir şeydir" (Thiebaut, 1997: 98). Bundan kimliğin oluşumunda irade için bir yer olmak zorunda olduğu sonucu çıkar (B. Williams, 1995: 10). Bizi biçimlendiren her şeyi kimliğimizin kurucusu görmeyiz. Yaşamımızı biçimlendirdiğimiz ve kim olduğumuza merkezi önemde kabul ettiğimiz ilkelerin, değerlerin, amaçların, bağlılık ve sadakatlerin; bizi biçimlendirmiş olan, ama kim olduğumuza merkezi önemde ya da gerçekte kendimize ait kabul etmediğimiz, başka bazı arzularımız, güdülerimiz, hedef ve bağlılıklarımız tarafından engellendiğini düşünebiliriz. "Bu ikinci arzular, güdüler, hedefler ve bağlılıkları durumumuz ve kim olduğumuza dair oldukça hatalı bir değerlendirme içeriyor olarak gördüğümüz" için, onlarsız hiçbir şey kaybetmediğimizi, hatta daha iyi duruma geldiğimizi düşünebiliriz (Taylor, 1985: 226). Böylece sahip olduğumuz bazı güdüleri, amaç, arzu ve bağlılıkları, bizi biçimlendirmiş olsalar da, bizi doğru bir şekilde tanımlamıyor olarak görebiliriz. Onların tabiatımıza aykırı olduğunu ve gerçekten kimliğimize ait olmadığını hissedebiliriz. Bu yüzden, onlarsız daha iyi olacağımızı düşünebilir ve onlardan kurtulup, kimliğimizi yeniden tanımlamak isteyebiliriz. Hatta bizi biçimlendirenden oldukça farklı bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeye başlayabiliriz (ki bu radikal bir biçimde kimliğimizi yeniden tanımlayan bir adımdır). Bizi biçimlendiren her şeyi kimliğimizi doğru bir biçimde tanımlıyor görmememiz ve kimliğimizin hatalı şekillenmiş olması ihtimali bir kimsenin kimliğinin oluşumunda iradenin kullanılmasının ve seçimin önemini gösterir. Eğer bilinçli irademiz kim-

liğimizin oluşum sürecinde hiçbir rol oynamasaydı, eğer kimliğin oluşumu *yalnızca* geriye dönük olarak tanınan bir süreç olsaydı, kim olduğumuzu sorgulamamız, kimlik arayışlarımız ya da kimlik bunalımları yaşamamız anlamsız olacaktı.[14]

İster doğduğumuz, ister sonradan benimsediğimiz bir kimlik bağlamı olsun, kimliğimizi, özdeşleştiğimiz ve doğru bir biçimde kendimizin kabul ettiğimiz bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde tanımlarız. Gerçek, doğru kimliğimizi orada bulduğumuzu hissederiz; tabiatımızın orada bulduğumuz kimlik ile uyumlu olduğunu hissederiz; O kimlik bağlamında bulduğumuz belli kişi kavrayışının bizim özel bir insan oluş biçimimiz (ya da özel bir insan oluş biçimimizi ifade edici) olduğunu, hissederiz. Bu yüzden kimliğimizi bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde tanımladığımızda keyfi bir seçim yapmıyoruz, basitçe diğerleri arasında bir kimlik bağlamı seçmiyoruz, fakat tabiatımızın özdeşleşmeyi seçtiğimiz kimlikle uyumlu olduğunu veya bir başka deyişle, özdeşleştiğimiz o belli kimlik bağlamında ahlâki ve antropolojik varlığımızın uyuştuğunu, hissedecek bir biçimde irademizi kullanıyoruz.

Kendimizi bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde tanımlamak kimliğimizin tanımlanması, gelişmesi ve ifade edilmesi için bir önkoşuldur. İkinci aşama, kimliğimizin, seçenek dizilerimizi oluşturan ve sınırlandıran kimlik bağlamlarımız içerisinde, detaylı bir şekilde işlenip, geliştirilmesidir. Kimliğin tanımlanmasında birinci aşama daha önemlidir, çünkü bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde kendimizi tanımlama kararımız, bizi kimliğimizi oluşturup geliştirdiğimiz bağlama yerleştirir ve bu yüzden bu karar kimliğimiz açısından kurucu bir karardır.

Bir kimsenin kimliğini tanımladığı kimlik bağlamı hakkındaki kararı ve bu bağlamda kimliğini nasıl oluşturup geliştirdiği, II. Bölümde de savunduğum gibi, bir kimsenin kendini belirleme hakkı

14. Kimliğimizi geriye dönük bir biçimde tanımamız, kişimizin (benimizin) bir anlayışına, neyin bizim için önemli neyin değil, neyin kim olduğumuz için merkezi neyin değil olduğuna dair bir anlayışa, sahip duruma gelmemizi içerir. Bu, mevcut kimliğimizin benliğimize uyup uymadığını, kimliğimizin doğru bir biçimde bize ait olup olmadığını anlamamız için ve aynı kimlikle yaşamaya devam etmek arzusunda mı, yoksa yeni bir kimlik için çabalamak arzusunda mı olduğumuza karar vermemiz için, mevcut kimliğimizin yeniden değerlendirilmesini içerir.

ile –bir kimsenin (kişisel ve toplumsal) kimliğini tanımlama hakkı ile– ilgilidir. Şu ana kadar burada ve özgürlük-kültür ilişkisini ele aldığım önceki bölümün sonunda birinci aşamayı –kimlik bağlamı hakkındaki kararı– tartıştım. Şimdi ikinci aşamayı –kimlik bağlamı içerisinde bir kimsenin kimliğinin oluşturulup geliştirilmesini– ele almak istiyorum. Yukarıdaki nitelemeleri ve kimlik bağlamı ile ilgili olarak seçimin söz konusu olduğu varsayımını hatırda tutarak, kimlik oluşumunun en yaygın biçimine –bir kimsenin doğduğu kimlik bağlamı içerisinde kimliğini nasıl tanımladığına– bakalım.

Bir kimsenin doğduğu kimlik bağlamı içerisinde kimliğin oluşum sürecine bakmayı yeğliyorum, çünkü çoğu birey doğduğu kimlik bağlamı (bağlamları) ile özdeşleşmeyi ve kimliğini onunla ilişkili olarak tanımlamayı seçer. Yukarıda çeşitli yerlerde işaret ettiğim gibi, bir kimlik bağlamı ile belli ilişkiler içerisinde doğmak (bir cemaat içinde doğmak, bir kültür içinde yetişmek ve onun tarafından şekillendirilmek ya da bir kimsenin atalarının bir kültüre ait olması) bireylere o kültürle özdeşleşmeleri için güçlü psikolojik, sosyolojik ve dilsel sebepler verir. Ancak bu sebeplerin araştırılması bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu çalışma için önemli olan bir kimsenin doğduğu kültür ile ya da bir başka kültürle özdeşleşmesine sebep olan faktörler değil, fakat bu seçimin bir kimsenin kimliği ve kendini (benliğini) gerçekleştirmesi bakımından önemidir. Bu yüzden bir kimsenin doğduğu kimlik bağlamı içerisinde kimlik oluşum sürecine bakarken sonradan seçilip, benimsenen bir kültürün de seçenin kimliği açısından aynı sonuçlara ve öneme sahip olduğunu daima göz önünde tutacağım. Hatta bir kimsenin, kimliğini (yeniden) tanımlamak için, o ana kadar kimliğini önemli bir ölçüde biçimlendirmiş olan doğduğu kimlik bağlamından farklı bir kimlik bağlamı seçmesi ve bu süreçteki güçlükler ve sıkıntılar bu kararın bireyler açısından önemini gösterir. Bundan başka, basitlik ve konunun kolay anlaşılması için, yalıtılmış bir biçimde sadece *bir* kimlik bağlamı içerisinde kimliğin oluşumuna odaklanıyorum. Yoksa böyle yapmam bireylerin giderek daha çeşitli ve daha çok çelişen kimlik bağlamlarına sahip olduklarının bir inkarı değildir.[15]

15. Walzer'in dikkat çektiği gibi (1994: 85), "Kişi kendini kimlikleri arasında bölü-

Bireyin kişisel ve toplumsal kimliğini tanımlamada hayati bir çıkarı vardır, çünkü kimlik onun varlığının en önemli ve anlamlı yönüdür. Birey, kendini belirleme hakkını kullanarak, bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde kimliğini tanımlar. Kimliğimizi tanımlarken, boş bir sayfa ile işe başlamayız. Kişi ve değer kavrayışımıza soyut bir biçimde akıl yürüterek varmayız ve hangi kimliği benimseyeceğimize bu perspektiften karar vermeyiz (Miller, 1995: 44). Kimliğimizi yaşadığımız koşullardan bağımsız bir biçimde oluşturup geliştirmeyiz; fakat sosyal bir çevrede bunu yaparız. Önceden kurulmuş ilişki ağlarına, inanç ve değer sistemlerine, davranış kurallarına ve kurumlara sahip, zaten var olan cemaatler içerisinde doğarız. Belli ana-babaların çocukları olarak, farklı yaşam biçimlerine, ilişki ağlarına, değer ve inanç sistemlerine sahip belli (dini, etnik, ulusal ve siyasal) cemaatlere ait olarak ve belli bir coğrafi yere ait olarak yaşamımıza başlarız. Kısacası, Sandel'in meşhur deyimi ile (1998), tamamen "*yerleştirilmiş benlikler*" olarak yaşamımıza başlarız. Belli bir cemaate ve onun yaşam biçimine aidiyetin bir sonucu olarak, o cemaatin değerleri, inançları, ilişki biçimleri, yaşam biçimleri, davranış kalıpları ve sosyal rolleri bize aşılanır. Sosyal ve ahlâki açıdan neyin değerli, kabul edilebilir ve tercih edilebilir olduğu neyin olmadığı, bizden neyin beklendiği neyin beklenmediği bize öğretilir. Seçenek ve fırsatlarımızı, sosyal ve ahlâki değer sistemini, yaygın sosyal anlayışları, genel olarak cemaatimizin yaşam biçimini bilir duruma geliriz. Doğduğumuz toplumdaki önceden kurulmuş olan ilişki biçimlerini, mevcut değer ve inançları ve davranış kalıplarını (kendi anlayışımıza göre yorumlasak da) genelde onaylarız. Yani genelde cemaatimizin yaşam biçimini onaylarız, fakat bu o yaşam biçimi içerisinde yaptığımız belli seçimlerde muhakeme, sorgulama ve usavurmaya başvurmadığımız anlamına gelmez. Doğum ile kazandığımız yaşam biçimini genelde onaylasak

yor; kendini aynı anda ailesi, ulusu, dini, cinsiyeti, siyasal bağlılıkları vb. açılardan tanımlayarak pek çok ada/kimliğe cevap veriyor. Daha geniş bir kişi (ben) içerisinde bütünleşmiş olan farklı tarihlerle, geleneklerle, ayinlerle, tatillerle ve bütün bunların ötesinde farklı insan gruplarıyla kendini özdeşleştiriyor".

da, onun bazı yönlerine karşı çıkabilir ve onu farklı yorumlayabiliriz. İyi kavrayışımıza ulaşmada başvurduğumuz muhakeme, sorgulama ve usavurmada hâlâ cemaatimizin (benimsediğimiz) temel değerlerini ve anlamlarını veri olarak kullanırız. Sürmek istediğimiz hayat, olmak istediğimiz kişiye ilişkin önemli seçimler yaparken, kimlik bağlamımız tarafından sağlanan anlam ve değer sistemleri değerlendirmemizde bizim için ölçüt görevi yapar.

Seçenek ve fırsatlarımızı, cemaatimizin değer ve inanç sistemini ve yaygın sosyal anlayışları tanıdıktan sonra, özel seçenek bağlamımızdaki seçenekler arasından, eleştirel düşünce yoluyla, seçimlerimizi yaparız. Bazı değerlere öncelik veririz, bazılarına ise artık kendimizi bağlı hissetmeyiz, fakat onların seçenek oluşturucu olarak varlığını ve önemini biliriz ve –en azından bazı üyeler için– cemaatimizin yaşam biçimi ile uygunluklarını kabul ederiz. Kısacası, seçimlerimizi (içinde doğduğumuz cemaatin yaşam biçimi tarafından belirlenen) seçenek ve fırsatlar arasından eleştirel düşünerek ve (cemaatimizin yaşam biçimindeki) değer ve inançları yorumlayarak yaparız. Bu süreç içinde *doğduğumuz cemaat bağlamında* kimliğimizi biçimlendirir ve geliştiririz. Bu nedenle (sonradan benimseyip, özdeşleşmeyi seçsek de, üyeliğini tamamen tesadüfi elde ettiğimiz) belli bir bağlamda, seçimlerimiz için seçenekler sağlayan, onları biçimlendiren ve onlara anlam veren bir bağlamda, kimliğimizi oluşturup, geliştirmemizin bir sonucu olarak, *kişisel kimliğimizin bazı kurucuları seçilmiştir; fakat diğerleri değil.*

Yukarıda ileri sürdüğüm gibi kimliğimizi iki aşamada oluştururuz. İlk adımda, irademizi belli bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde kullanırız ve onunla özdeşleşiriz. İkinci adımda, kişisel kimliğimizi detaylı bir biçimde işlemek ya da başka bir ifadeyle, özel varoluş biçimimizi oluşturmak, kişisel özelliğimizi, farklılığımızı yaratmak için, seçtiğimiz kimlik bağlamı içerisinde irademizi yaşamımızla ilgili seçimleri yapacak yönde kullanırız. Bu iki aşama arasındaki ilişki nedir? Birbirlerine nasıl bağlılar? Onları birbirlerine ne bağlıyor? Birinci aşama kişisel kimliğin tanımlanması için önkoşuldur. Bir kez bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi ve kimliği-

mizi onunla ilişki içerisinde tanımlamayı kabul ettiğimizde, o kimlik bağlamının doğasında var olan koşulları kabul ederiz, o özel kimlik bağlamının dayandığı temel değerleri ve iyi ve kişi kavrayışlarını onaylarız. Aslında o kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi seçmemizdeki temel sebep onun dayandığı temel iyi ve kişi anlayışlarının doğamızla uyumlu olması (ya da öyle olduğunu hissetmemiz) ve insan olarak doğru temel tanımlayıcı karakteristiklerimizi orada bulmamızdır. Bu o kimlik bağlamı ile özdeşleşme konusundaki seçimimize bir anlam verir; onu keyfi bir seçim olmaktan kurtarır ve benliğimizi (kendimizi) gerçekleştirmenin bir önkoşulu yapar.

Ancak bu, bir kere belli bir kimlik bağlamı ile ilişkili olarak kendimizi tanımlamayı seçtiğimizde, ilgili ortak kültürel kimliği, onunla giden sorumluluk ve kısıtlamalar ile birlikte kazanma taahhüdü altına girdiğimize de işaret eder. Getirdiği sorumluluk ve kısıtlamalar ile birlikte bu ortak kültürel kimliği tanımakla bağlıyız ve zorunluluktan (bu bağlılığa uygun şekilde) hareket ederiz. Bu bağlılığı kim olduğumuz açısından merkezi ve zaruri olarak gördüğümüz için, söz konusu bağlılık temelinde belli bir şekilde hareket ederiz. Örneğin, eğer kendimi bir İrlandalı, Müslüman ya da Amiş olarak tanımlıyorsam, kim olduğuma merkezi kabul ettiğim o kültürel kimliğe bağlılığımdan, "İrlandalı gibi", "Müslüman gibi" ya da "Amiş gibi" davranırım. Kendimi İrlandalı, Müslüman ya da Amiş olarak tanımladığımda, o kültürel kimlik İrlandalı, Müslüman ya da Amiş bir kişi olarak bana hangi seçenek ve fırsatların açık olduğunu hangilerinin açık olmadığını belirler. Bu yüzden bir İrlandalı, Müslüman ya da Amiş olarak kendimi tanımladığım sürece, onlar gibi davranmaya, hareket etmeye bağlılığım bir seçenek değil; fakat bir zorunluluktur. Ancak seçim sahamda İrlandalı, Müslüman ya da Amiş olmanın, onlar gibi davranmanın ve şeyleri yapmanın alternatif yolları vardır.

Bir kültürel kimlikle ilişkili olarak kendimi tanımlamamın bir sonucu olarak sahip olduğum bağlılıklar *seçim sahamda* değildir, fakat *zorunluluk sahasındadır*.[16] Bu bağlılıklar seçim için seçenek-

16. Ross Poole (1996-97: 135, 141-142) zorunluluk sahasını ve seçim sahasını kimlik ve vatandaşlık açısından tartışıyor.

lerimi belirler; seçenek dizilerimi oluşturur; hayatıma bir bütün olarak bir anlam verirler. Kim olduğum konusunda merkezi bir önemde gördüğüm o özel kimlik bağlamının *varlığının koşuludurlar*. Sporla ilgili bir mecaz kullanacak olursak, bu bağlılıklar oyunun kurallarıdır. Örneğin bir kişinin futbol ya da voleybol oynama arasında bir seçime sahip olduğunu düşünelim. Futbol oynamayı seviyor ve futbola karşı daha yetenekli olduğunu ve hünerlerinin voleyboldan daha iyi futbolda sergileneceğini düşünüyor. Bu yüzden futbol oynamayı seçiyor. Ancak bir kere seçimini yaptıktan sonra oyunun kuralları ile bağlıdır. Futbolun kurallarına göre oynamak zorundadır. Futbolu arzu ettiği gibi ya da örneğin, voleybol kurallarına göre oynayamaz. Futbol bir faaliyet olarak ancak onun kendi kuralları ile mümkün olabilir. Kurallar seçim sahasında değildir, ama futbol oyununu anlamlı ve mümkün kılan şeylerdir. Futbolun bir faaliyet olarak varlığının koşullarıdır ve bu yüzden zorunluluk sahasında yer alırlar.

Diller bize başka, belki de daha iyi, bir mecaz sağlayabilir. Diller kelimelerin kullanımına dayanan özel ifade sistemleridir. Kendi yapısal, gramer ve ses kuralları vardır. Bu kurallar dillerin kurucusudur. Bir dili konuşmak ya da yazmak için bir kimse o dilin kurallarına uymak zorundadır; aksi halde o dilde konuşmak ve yazmak mümkün değildir. Dilin kurallarına uyarak bir kimsenin kendi özel ifade biçimini, kendi konuşma ve yazma stilini geliştirmesi mümkün ise de, dilin kurallarına uyma bir seçenek değil; fakat bir zorunluluktur. Bu dillerin kurallarının değişmediği ya da değişemediği anlamına gelmez. İlişki iki yönlüdür: Kullanıcılar bir dili kullanırken yavaş yavaş onun gramer ve kelimelerini değiştirirler. Kısa dönemde kullanıcılar dilin kuralları ile bağlı olsalar da, uzun dönemde kurallar kullanımla oluşturulur ve değiştirilir.

Benzer bir biçimde, bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi seçmek bir kimseyi onun zorunluluk sahasına bağlı kılar. Bir kişi kimliğini aslında bu zorunluluk sahasının ta kendisi ile ilişki içerisinde tanımlar, çünkü bu saha onun seçim sahasında değildir; fakat onun seçim sahasının belirleyicisi veya kurucusudur. Tamamen bu sebepten dolayı, zorunluluk sahası tanımlayıcıdır. Bir kimse, zorun-

luluk sahasına bu bağlılığı kabul etmeksizin, belli bir kimlik bağlamı ile özdeşleşemez ve bu kimlik bağlamı onun için tanımlayıcı olamaz. Bir başka kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi seçtiğimizde seçenek dizilerimizin belirleyicileri değişir, çünkü artık kendimizi (onunla) ilişki içerisinde yeniden tanımladığımız yeni bir kimlik bağlamının zorunluluk sahasına bağlıyızdır. Bu nedenle bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi seçmek kaçınılmaz olarak onun zorunluluk alanına bağlı olmayı gerektirir.

Bir kimse bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi seçtiği sürece, onun zorunluluk alanına bu bağlılığın olması seçmeli değildir, çünkü kimlik bağlamları tiptirler, pek çok birey üyenin kendilerini onlarla ilişki içerisinde tanımlamaları anlamında, ortak kültürel kimliklerdir. Onlarda tanımlayıcı olan ve bu yüzden ortak olan zorunluluk alanıdır. Bir dil nasıl onu konuşanların onun yapısal, gramer ve ses kurallarına uyması ile paylaşılan bir dil durumuna gelirse, bir kimlik bağlamı da onunla özdeşleşenlerin onun zorunluluk alanına bağlılıkları ile paylaşılan bir kimlik bağlamı olur. Bu yüzden eğer zorunluluk alanı yoksa ya da zorunluluk alanına bağlılık seçmeli ise, bir kimlik bağlamının varlığından bahsedilemez, çünkü ortak bir bağlam ya da bir tip olmayacaktır.

Bir kimsenin kimliğinin bazı kurucularının niçin bir seçim meselesi olduğu, bazı kurucularının ise niçin seçim meselesi olmadığı şimdi açıktır. Bir kimsenin kimliğinin bazı kurucuları bir seçim meselesi değildir, çünkü bir kimsenin belli bir kimlik bağlamı ile özdeşleşmeyi seçmesi, o kimsenin seçme ufkunu belirleyen, bu kimlik bağlamının zorunluluk alanına bağlılığı kaçınılmaz olarak zorunlu kılar. Ancak, bir kimsenin seçim ufku bir kere açık ve bilinir olduğunda, o kimse bu ufukta yaşamı hakkında önemli seçimler yaparak kimliğinin detaylarını işler, geliştirir ve biçimlendirir. Bu belli ortak kimlik bağlamı içerisinde, özel var olma biçimini geliştirir ve kendini gerçekleştirir. (Bir başka öğretici mecaz sunacak olursak, bir kez bir kimse kurallarına göre satranç oynamayı öğrendiğinde, kendi özel satranç oynama yöntemini geliştirir, ama hâlâ kuralları izler.)

Kimliğin oluşturulması ve geliştirilmesinde esas aktör bireydir.

Ancak, bunu onun seçim ufkunu belirleyen ortak bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde yapması, aynı kimliği paylaşanlarla etkileşim içerisindeki bir süreçte onun kendi kimliğini oluşturduğuna ve geliştirdiğine işaret eder. Herhangi bir anda bir kimsenin kimliğinin o andaki karakteristikleri olarak gözlemlediğimiz, zevkler, tercihler, arzular, inançlar, bakış açıları, davranışlar, tepkiler ve hatta duygular yalnızca başkaları ile bir etkileşim sürecinde ve bir kimlik bağlamı içerisinde kazanılır. Yalnızca, diğerleri ile etkileşim içerisinde kendi farklı kimliğini oluşturduğu, bu süreç karşısında bir anlam ifade ederler.[17] Bu bir kimsenin kimliğinin mevcut karakteristiklerinin benimsendiği, geliştirildiği, biçimlendirildiği, bireyselleştirildiği ve kazanıldığı özgeçmiş sürecidir. Kimliğin tanımlanmasında bireyin girişim ve seçimleri asıl rolü oynasa da, kimliğin aynı kültürel kimliği paylaşan başkaları ile etkileşim içerisinde, bir kimlik bağlamı ile ilişkili olarak tanımlanmasının kaçınılamazlığı, bu süreçte kimlik bağlamı olarak kültürün ve diğerlerinin rolünü gösterir. Bu kaçınılamazlık kimliklerimizin diğerleri ile temas halinde inşa edildiğine ve bu yüzden kimliğimizin bazı yönlerinin başkaları tarafından biçimlendirildiğine işaret eder.

Charles Taylor (1992: 32) beşeri şartların asli *diyalojik karakterinden* bahsederken, kimliğimizin oluşum sürecinde diğerlerinin rolüne –diğerleri ile diyalojik ilişkilerimizin rolüne– işaret ediyor. Zevklerimizi, arzularımızı, bakış açılarımızı, fikirlerimizi ve inançlarımızı kendi başımıza yoktan yaratmayız; fakat diğerleri ile etkileşim içerisinde toplumumuzun dilinin (sadece kelimeler değil, fakat sanat dili ve kendimizi tanımladığımız jest ve beden dilinin) edinimi ile yaygın inançlar, fikirler, görüşler, değerler, seçenekler, kavrayış ve ifadeler bize sunulur ve öğretilir. Diğerleri ile etkileşim yoluyla kazandığımızdan (cemaatimizin yaşam biçiminden) işe başlarız ve onu işleyerek, diğerleri ile aynı etkileşim sürecinde,

17. Örneğin, bazı kişiler kahvaltılarında çorba ya da pirinç yemeyi tercih ederken niçin bazıları zeytin ve peynir yemeyi tercih ederler? Bu tercihler yalnızca kimliklerin biçimlendirildiği geçmiş karşısında bir anlam ifade eder; aksi halde bunlar keyfi tercihler gibi görülüyor. Benzer şekilde, bir kimsenin niçin alkol içeren içecekler içmediği ya da domuz eti yemediği ya da yılın belli bir zamanında bir aylık oruç tuttuğu yalnızca bu kimsenin kimliğinin biçimlendirildiği, bu davranış ve tercihleri açıklayan süreç karşısında bir anlam ifade eder.

kendi tatlarımızı, arzularımızı, fikirlerimizi, inançlarımızı, ilkelerimizi ve görüşlerimizi oluşturur, geliştirir ve biçimlendiririz. Bizde farklı olanı, kendi özel varoluş biçimimizi–yani kendi farklı kimliğimizi–oluştururuz. Bu nedenle, kimliğimiz kendi farklılığına sahip olsa da, bizim ve cemaatimizin diğer üyeleri tarafından ona merkezi görülen ve cemaatimizin yaşam biçimi tarafından belirlenen ve biçimlendirilen bazı unsurları vardır. Bu kimliğimizi kimlik bağlamımızla ilişki içerisinde tanımlamanın ve bizim ortak kimlik bağlamımızın *özelliğinin* esasını oluşturan *zorunluluk alanına* bağlılığımızın kaçınılmaz bir sonucudur.

C. KİMLİK, ÖZSAYGI, TANI(N)MA VE KÜLTÜR

Önceki altbölümdeki tartışma kimlik bağlamı olarak kültürün özkimliğin tanımlanması ve ifade edilmesindeki kaçınılamaz rolünü gösteriyor. Kültürün bu hayati rolü yüzünden, tanınma talebi genellikle bir kimsenin kimliğinin kolektif boyutu, yani onun kültürel kimliği (etnik, dini ve ulusal kimliği) ile ilgili olarak ortaya çıkıyor. Bu altbölümde, ilk olarak bir kimsenin kimliğinin tanınmasının nasıl onun özsaygısı ile bağlantılı olduğunu göstereceğim. Haysiyet ve özsaygı fikirlerini daha önce ortaya koyduğum, insanlığı ve kimliği tarafından oluşturulan kişi kavrayışı ile ilgili olarak ele alıyorum. İkinci olarak, kültürel kimliğin kişinin tanınması sürecinde niçin hayati bir rol oynadığını irdeliyorum. Bir kimsenin kimliğinin tanımlanmasında ve ifade edilmesinde kültürün oynadığı kaçınılmaz rol düşünülürse, kişilerin tanınma sürecinde kültürün niçin hayati bir rol oynadığı zaten açık olmalıdır. Eğer kültür, ileri sürdüğüm gibi, kimliği tanımlamanın, ifade etmenin ve gerçekleştirmenin zorunlu bir önkoşulu ise, bir kimse yalnızca kimliğini (onunla) ilişkili olarak tanımladığı, kimlik bağlamı olarak kültürünün tanınması ile tanınabilir.

Kimliğimizin tanınmasına yönelik talepler *özsaygımızla* –kendimize verdiğimiz değer duygumuzla ya da *haysiyetimizle*– yakından ilgilidir. Bu sebeple, kimliğimizin tanınması çok büyük bir önem taşır. Özsaygıya sahip olma *bir kişi olmanın* öneminin kıymetinin lâyıkıyla bilinmesidir. Özsaygımızın temeli *ayrılamaz ve devredilemez insan haysiyetidir*–kendi başına bir amacın (insanın) sahip olduğu biricik değerdir (Kant, 1991: 96-97). Böylece, özsaygılı kişi bir çeşit *kazanılmamış, değişmez ve devredilmez* (Dillon, 1995: 21), fakat yalnızca *insan olma erdemi ile* kendi benliğinde (kişisinde) var olan değerin –haysiyetin– kıymetini takdir eder; bu suretle kendisini diğer tüm kişilerle eşit ahlâki statüye sahip olarak görür ve değer verir. Bundan haysiyetimizin temelinin insanlığımız olduğu sonucu çıkar. Tüm kişiler, insan olma erdemi ile onları eşit ahlâki statüye, hak ve özgürlüklere sahip kılan haysiyete sahiptir. Kendine saygılı kişi bunu tanır.

Ancak, eğer "bir kimsenin kendi benliğindeki (kişisindeki) *insanlık*" ona haysiyetini veren ve onu (başkaları ve kendisi tarafından) saygı gösterilmeye lâyık kılan ise, bir kimsenin "kendi benliğindeki insanlığı ne oluşturur"? Bir kimsenin kendi benliğinde insanlıktan başka bir şey var mıdır? Bir kimsenin *insanlığı* ve *kişiliği* arasındaki farklar ve ilişkiler nelerdir? Kant'tan beri, insanlığımızı oluşturanın, yaşamımızı ilkeler ile yönetme kabiliyetine sahip, rasyonel özerk organlar olma statümüz olduğu yaygın kabul görür. Tam detaylı tanım ne olursa olsun, insanlığımızı neyin oluşturduğu, bu suretle de haysiyetimizi neyin verdiği ve bizi saygıya neyin değer yaptığına ilişkin sezgimizin temeli, kendi başına değerli olan (rasyonel varlıklar, özerk varlıklar olarak) yaradılıştan gelen doğamız olagelmiştir. Bu yüzden bizi saygın kılan, haysiyetimizin temeli, "bir evrensel insani potansiyel, tüm insanların paylaştığı bir yetenek olarak anlaşılır" (Taylor, 1992: 41).

Kantçı formülümüze dönecek olursak, formül şimdi şu şekilde okunabilir: Bir evrensel insani potansiyel, hepimizin paylaştığı bir yetenek (özerk bir organ olmak) "*kendi benliğimizdeki insanlığımı-*

zı" oluşturur (Kant, 1991: 91). Formül *özel olan* içinde, yani kendi benliğimiz içinde bize haysiyetimizi veren *genel olanın* –evrensel insani potansiyelin– değerine dikkat çekiyor. Kişilere saygıyı onların insanlığından türetiyor. Ancak bu Kantçı formül evrensel insani potansiyelin bizi saygıya değer yaptığını belirtse de, kendi benliğimizin (kişiliğimizin) bundan ibaret olmadığını da ima etmektedir. O zaman şimdi sormamız gereken soru kendi benliğimizi bu evrensel insan yeteneğinden başka nelerin oluşturduğudur. Kendi benliğimizin bu diğer yönlerini önemsiz görebilir miyiz? Daha da önemlisi varlığımızın bu diğer yönleri olmaksızın kendi benliğimizden/kişiliğimizden bahsedebilir miyiz? Kişi kavrayışını evrensel bir insan potansiyeline ya da Clifford Geertz'in deyimiyle, "yalın bir düşünüre" indirgeyebilir miyiz (Geertz, 1973: 35)?

Önceki altbölümlerde geliştirilen kişi kavrayışı kişinin hem insanlığı hem de özelliği tarafından oluşturulduğunu gösteriyor. Bu görüşe göre, kişilik, kültürel kimlik (kimlik bağlamı) tarafından gerçek (ve özel) kılınan bir insanlık içeriyor. Bu yüzden (bu iki boyutlu yeni kişi kavrayışında) kişilere saygı birinci (evrensel) elementlere saygı kadar ikinci (gerçekleştirici) elementlere de saygıyı içermelidir. Saygıyı emreden benliğimizdeki evrensel insani potansiyel, fakat saygıya layık olan varlıklar *biz, özelleştirilmiş* somut kişileriz (yani saygıya layık olan bizim kendi benliğimizdir). Bu evrensel insani potansiyel olmadan (akla sahip olmadan) kişi (var) olamaz, ama özellik olmadan da kişi (var) olamaz. Eğer evrensel insani potansiyel her kişiyi tanımlayan bir normatif karakteristikse, özellik de öyledir. Dahası, bir kimsenin kendi benliğindeki özellik evrensel insani yeteneğin dikte ettiği bir şey olarak ortaya çıkar (Mosher, 1991: 302). İnsanoğlu olmanın bir sonucu olarak sahip olduğumuz evrensel yetenekler bizi kişiler olarak tanımlayamaz, ama insanlar olarak tanımlayabilir. Bizi kişiler olarak tanımlayan, bu doğuştan gelen yetenekleri sosyal çevremizdeki diğer kişilerle etkileşim içerisinde ve kimlik bağlamımız olarak bir kültürle ilişki içinde kullanıp, bu yolla özelliğimizi yaratan, kendimiziz. Yani bizi kişiler olarak tanımlayan herhangi bir insan olmamız değil –yalnızca evrensel doğal insani yeteneğe sahip olmamız değil– fakat bu ev-

rensel doğuştan gelen insani yeteneğin bizim gerçek seçimlerimize, davranışlarımıza, faaliyetlerimize; kısacası kendi benliklerimize (kişilerimize) dönüştürülüş biçimidir (Geertz, 1973: 52). *Genel olan* ve *özel olan* arasındaki *bağ* bizi kişiler olarak tanımlayan şeydir. Ve kimliğin oyuna girdiği yer tam da bu dönüşüm sürecidir ve bu bağlantıyla ilgilidir. Önceki altbölümde gösterilen bir kimsenin kimliğini tanımlamada kültürün oynadığı kaçınılmaz rol dikkate alınırsa, ortak kültürel kimlik olmaksızın bu dönüşüm ve bağlantının mümkün olamayacağı açıktır. Genel ve özel arasında bu bağlantı yoksa kişilerden bahsedemeyiz. Bu yüzden, bir kimsenin kimliğini yalnızca kimlik bağlamı olarak bir kültürle ilişki içerisinde tanımlayabileceğini tekrar hatırlayacak olursak, kültür olmaksızın kimliğin (var) olamayacağı sonucu çıkar. Bu da kültür olmaksızın kişi (var) olamaz demektir.

O zaman kişiler olarak bizi oluşturan *evrensel insani yetenek* ile kişimizde*ki* (şahsımızdaki) *kimliktir*. Bir kişi olmak yalnızca evrensel insani yeteneğe sahip olmak değildir, fakat bir kimlik içinde ve (bir kimlik) ile ona sahip olmaktır. Kimlik evrensel insani yeteneğin –ve bu yüzden bir kişinin– gerçekten mevcudiyet kazanması için gerekli önkoşuldur. Bu yüzden, kimlik olmaksızın, özerklik tek başına kişiliğimizin temeli olamaz. Sahip olduğumuz doğal evrensel insani yetenek insan olma biçimimizi belirlememizi, kendimizi tanımlamamızı dikte eder. Doğuştan gelen insani yeteneği gerçek varoluşumuza dönüştürerek *içsel olarak* kendi kişimizi (benimizi) yaratırız, ama bunu yalnızca *bir kültürle ilişki içerisinde* kendimizi tanımlayarak ve sosyal çevremizde *diğerleri ile etkileşim içerisinde özelliklerimizi yaratarak* yapabiliriz. Bu kompleks süreçte doğal insani yeteneğimiz –insanlığımız– ve kimliğimiz kendi kişimizde/şahsımızda kaynaşır ve bu kendi özel insan olma biçimimizi oluşturur.

O zaman, özerklik –evrensel insani yetenek– bir kimsenin kimliğini oluşturmada zorunlu olarak kullanılır. Ancak bir kimsenin kimliği onun varlığının en önemli ve doğrudan anlamlı yönüdür. Bir kimsenin bireyselliğidir, insan olma konusundaki perspektifini temsil eden, onu sadece herhangi bir insan değil, bir kişi yapan şey-

dir, onu özdeşleştiği değer ve inançları paylaşanlara bağlayandır; ve bir kimse bir kimlik olmaksızın bir kişi –belli (özel) bir insan– olamaz. Bu yüzden bir kimsenin kimliği önemlidir ve tam da bu sebepten dolayı özerkliği de önemlidir; bir kimsenin bir insan olarak sahip olduğu evrensel insani yetenek kendisini ve insan olma biçimini tanımlamada, kimliğinin gerektirdiği yaşam biçimini sürmede ve seçtiği (var)oluş biçiminin doğasındaki inanç ve değerlerle özdeşleşmede zorunlu olarak kullanılması anlamında önemlidir. Hem özerklik hem de kimlik bir kişinin zorunlu kurucusu olduğu için, bir kimsenin kişi olarak tanınması onun kimliğinin tanınmasını gerektirir. Bir kimseye haysiyetini veren evrensel insani yetenektir (bir özerk organ olmasıdır) ama haysiyetinin gerçekleştirici elementleri onun kimliğidir. Başka bir ifadeyle, doğal insani yeteneğe sahip olmaları tüm insanlara haysiyetlerini verir. Ancak, bir kimse bu doğal insani yeteneği kendi özel insan oluş biçimine dönüştürmedikçe, verilen haysiyet bireyselleştirilemez veya gerçekleştirilemez. Eğer verilen bu haysiyet bireyselleştirilemezse, onu *kendi haysiyetim* olarak adlandıramazsam, benim özsaygımın temeli olamaz. Evrensel insani yeteneğe (yaşamımın odağında olarak ve varlığımın en önemli ve anlamlı yönü olarak gördüğüm) bir kimlik içinde ve (bir kimlik) ile sahip olmam yani belli bir kişi olmam haysiyeti bireyselleştiriyor ve onu *özsaygımın* temeli yapıyor. İnsan olma ve özel olma arasındaki bu karmaşık ilişki kimliğimizin niçin özsaygımızla ilişkili olduğunu ve her insanın sadece beşeriyete aidiyetle sahip olduğu haysiyetin nasıl bireyselleştirildiğini ve özsaygımızın temeli olabildiğini açıklar.

İnsanlık (özerklik) bir kimsenin haysiyetinin temelidir. Kişiler insanlıkları (özerklikleri) yüzünden saygıya layıktırlar (saygı görme hakkına sahiptirler). Ancak bir kimsenin benliğindeki insanlık (özerklik), kimlik bağlamı olarak bir kültürle ilişki içerisinde tanımlanan bir kimlik içinde ve bir kimlik ile gerçek kılınabilir. Evrensel insani yetenek (özerklik) yalnızca bu şekilde oluşturulmuş olan bir kimlik içinde ve bir kimlik ile gerçekte mevcudiyet bulabilir. Sonuçta insanlık (özerklik) sadece böyle oluşturulmuş bir kimlik içinde ve bir kimlik ile kişinin haysiyetinin temeli olabilir. Bu

yüzden, saygı gerektiren gerçek (somut), kültürel olarak farklılaşmış kişilerdir; bu kültürel olarak tanımlanabilir kişilerin tanınmasını gerektirir.

Evrensel insani kapasite, bir kimsenin mevcut kimliğini gerçekleştirip, ifade etmesinin ya da onu yeniden tanımlamasının ya da yeni bir kimlik benimsemesinin bu erdemle mümkün olması *anlamında*, kimliğin temelidir. Kimliğinin yeniden tanımlanmasının ya da yeni bir kimliğin benimsenmesinin mümkün olması hiçbir zaman bir kişinin kimliksiz olabileceği anlamına gelmez. Bir kişinin kendi benliğinin odağında gördüğü şeyi yeniden tanımlayabileceği ya da yenisini benimseyebileceği anlamına gelir. Özerklik bir kişi için sadece belli bir kimlik içinde ve belli bir kimlik ile tanımlayıcı olabilir. Özerklik önemlidir, çünkü bir kişi için varlığının en önemli ve anlamlı yönü olarak gördüğü şeyi, insan olma konusundaki perspektifini tanımlamayı ve bunun korunma ve gerçekleştirilmesini mümkün kılar. Kimliksiz bir kişi, perspektifi olmayan, nerede durduğunu ve yaşamdan ne istediğini bilmeyen bir kişidir. Özerkliğini nasıl kullanacağı konusunda perspektifi olmayan boş bir kişidir. Böyle bir kişi gerçekte var olamaz.

Kimliğin kişi kavrayışı içindeki önemi ve merkeziliği, pozitif bir benlik ilişkisi (self-relation) kurma ve sürdürmede kişilerin diğerlerinin olumlu onamasına bağımlılıkları yüzünden, onları birbirleri ile olan ilişkilerinde savunmasız kılar ve kimliği tanı(n)maya konu eder. Bu yüzden bir kimsenin varlığının en önemli ve anlamlı yönü olarak gördüğü şeyin tanınmaması ya da hatalı tanınması o kimsenin haysiyetini zedeleyebilir ve yaralayabilir. Tanınmayan ya da hatalı tanınan kişinin hâlâ evrensel insani kapasiteye bu yüzden de atfedilen bir nitelik olarak haysiyete sahip olduğuna dikkat edelim. Ancak onun haysiyet sahipliği yalnızca formeldir; onun odağında yer alan tanınmadıkça, gerçek anlamda haysiyet sahibi olamaz. Kimlik bir kimsenin benliğinin odağında yer tuttuğu için onu tanımaksızın bir kimsenin insanlığı –bir özerk organ olması– layıkıyla tanınamaz. Eğer bir kimse inanç ve değerlerine değerli bir yaşamın temeli olarak saygı duyulduğunu ve yaşam biçiminin anlaşılabilir ve değerli bulunduğunu görmezse, formel olarak hâlâ tama-

men haysiyet sahibi olsa da, haysiyeti gerçek anlamda zedelenebilir. Bu yüzden, bir kimsenin özerk bir kişi olduğunun tanınması onun varlığının odağında yer tutanın, kimliğinin, tanınmasını gerektirir.

Tanı(n)ma, statü ve kültürel kimlik

Tanınma kişi için niçin önemlidir? Bir kimsenin kimliğinin tanınması ne gerektirir? Bir kimsenin kimliğini nasıl tanırız? Tanınma ihtiyacı ne zaman tatmin edilir? Tanınma, kimliklerin tam gelişimi ve kendini tam gerçekleştirme için önemlidir (Honneth, 1995). Charles Taylor'ın vurguladığı gibi, "tanıma yalnızca kişilere borçlu olduğumuz bir kibarlık değildir. Hayati bir insan ihtiyacıdır" (Taylor, 1992: 26). Altbölüm B'de, öznelerarası kimlik oluşum süreci üzerine düşüncelerimiz tanınmış olma duygusunun, genel kural olarak, informel bir şekilde bu süreçte geliştiğini gösterdi. Tanınma talebi bir kimsenin kimliğini tanımlayabilmesi, geliştirebilmesi ve ifade edebilmesi için bir taleptir. Böyle olmakla, eşit vatandaşlık statüsü ve kendisinin de tanıdığı diğerleri tarafından informel bir biçimde tanınmaktan başka bir şey gerektirmez. Böylece bir kimlik bağlamı ile özdeşleşen ve kimliğini o bağlamda tanımlayan bir kimse, bunu yapmakta özgür olduğunda ve kimlik bağlamının diğer üyeleri tarafından kabul edildiğinde, tanınmış olur. Bu düzeyde tanınma talebinin müşterek üyelere yönelik informel bir istek olduğuna dikkat ediniz.

Ancak altbölüm B'deki, kimlik oluşum sürecinde kimlik bağlamı olarak kültürün kaçınılmaz rolü üzerine düşüncelerimiz bir kimsenin özdeşleştiği ve kendini ait hissettiği kültürün *statüsünün* önemine de işaret ediyor. Önceden de belirttiğim gibi, kişiler hem insanlıkları hem de kimlikleri tarafından oluşturulurlar. Kişilik kültürel kimlik tarafından gerçek kılınmış bir insanlık içerir. Böylece bizi eşit saygıya layık kılan (bize eşit saygı görme hakkı veren) insanlığımız seçtiğimiz kimlik bağlamımızda gerçek (somut) benliklerimizin oluşturulması ile gerçek kılınır. Kimliklerimizi kimlik bağlamlarımızla ilişki içerisinde tanımlarız. Kimlik bağlamlarımız

kişisel kimliklerimiz için içerik sağlarlar; etik inanışlarımızın, inanç, değer, amaç ve bağlılıklarımızın kaynağıdırlar. Kişiliğimizin temel tanımlayıcı karakteristiklerini onlardan alırız. Kimliğimizi diğerleri ile etkileşim içerisinde kimlik bağlamlarımızda oluşturur ve geliştiririz. Kısacası, kimlik bağlamları insanlığımızın gerçek kılınması için gerekli araçları sağlarlar. Bu yüzden kültürel kimlikler –etnik, dini ve ulusal kimlikler– gerçek (somut) kişilerin yaygın ve devamlı öğeleridir. Kişi olmanın odağında yer tutmaları yüzünden tanınmaları önemlidir. O zaman, tanınma meselesinin yaygın ve önemli bir şekilde bir kimsenin kişisel kimliğinin kolektif boyutu ile, yani ortak kültürel kimliği ile ilgili olarak gündeme gelmesi şaşırtıcı olmamalıdır.

Bir kimsenin kimlik bağlamı olarak kültürü, kimliğinin tanımlanması, geliştirilmesi ve ifade edilmesi için, kısacası bir kimsenin kendini gerçekleştirmesi için önkoşul olduğundan, statüsü önemlidir. Bu yüzden bireyler etno-kültürel kimliklerinin tanınmasını talep eder ve kimlik bağlamlarının statüsünü güvence altına almayı arzularlar. Bu ikinci düzeyde, birinci düzeyden farklı olarak, etno-kültürel kimliklerin tanınması talebi üye olmayanlara ve devlete yönelik olarak gündeme gelir ve ulusal düzeyde görülebilir olmayı ve yer bulmayı amaçlar. Bu yüzden tanınma talebinin karşılanması eşit vatandaşlık haklarından daha fazlasını –bazı siyasi ve hukuki düzenlemeler yapılmasını– gerektirebilir. Tanınmamanın baskı ya da sindirme biçiminde olması gerekmez, fakat kabullenmeme, saymama, görmezlikten gelme, marjinalleştirme ya da statü noksanlığı şeklinde de olabilir. Bir etno-kültürel kimliğin bastırılması zaten kabul edilebilir değildir, çünkü özerkliğin doğrudan bir ihlalidir ve zarar vericidir. Tanınma talepleri, herkese eşit vatandaşlık hakkı verilmesinin herkesin tanınması ile değil, kimliği, normları, dili, idealleri, ümit ve gelenekleri –kısacası özelliği– kamusal alanda ifadesini bulan ve statüsü bu açıdan güvence altına alınmış olan çoğunluğun tanınması ile sonuçlandığı için, gündeme geliyor. Aslında, herkes için formel vatandaşlık hak ve özgürlüklerinin garanti altına alındığı liberal demokratik devletlerde de, etnik, dini ve ulusal grupların tanınmaya yönelik taleplerinin ortaya çıkması, proble-

min, basit bir şekilde, yalnızca eşit vatandaşlık statüsü ile ilişkili olmadığını gösterir (Tamir, 1997a: 304). Azınlık kültürel kimliklerin tanınmasının ve statülerinin güvenceye alınmasının niçin eşit vatandaşlık haklarından fazlasını gerektirdiğini V. Bölümde tartışacağım; burada ilgilendiğim konu kültürel kimliklerin tanınmasının ve statülerinin güvenceye alınmasının bireysel kendini belirleme hakkı açısından, bireylerin kimliklerini tanımlamaları açısından *önemidir*.

Kişiler eşit saygı (görme) hakkına basitçe insanlıkları (özerklikleri) temelinde sahiptirler ve eşit saygı görme hakları eşit formel vatandaşlık haklarına sahip olmaları biçiminde tanınır. Özerk olmak, eşit hak ve özgürlüklere sahip olmak, kişiliğin tam olarak gerçekleştirilmesi ve ifadesi için zorunludur. Ancak, gördüğümüz gibi, kişiler bazı kültürel özlerle gerçek mevcudiyet kazanırlar. Kişilerdeki insanlık, soyut insanlık kavrayışı için gerekli gerçekleştirici elementleri sağlayan, kimlik bağlamları olarak kültürler ile gerçek kılınır. Bu yüzden, saygı kamusal alanda kültürel olarak farklılaşmış gerçek kişiler için istenmektedir ve bu kişilerin kültürel özelliklerinin (farklı hak ve muamele biçimleri içerisinde) tanınmasını gerektirmektedir. Sonuç olarak, kişilere saygı hem gerçekleştirici unsurlara –kültürel kimliklere– hem de evrensel unsurlara –insanlığa– saygıyı gerektirir. Gerçekleştirici unsurlara saygı onların farklı hak ve muamele biçimleri içerisinde tanınmasını gerektirebilir.

Kimlik bağlamları olarak kültürler kimliklerin tanımlanması, geliştirilmesi ve ifade edilmesi için ve bu yüzden de kişiliğin özgürce gerçekleştirilmesi için bir önkoşul olduğundan, eğer bir kimsenin kimlik bağlamı tanınmazsa ve statüsü güvence altına alınmazsa, birey kişiliğinin odağında yer tutan ve onu anlamlı kılan özden/içerikten yoksun bırakılmış olur. Bu öz/içerik olmaksızın, birey kişiliğinin *özgürce* gerçekleştirilmesinden yoksun bırakılır. İnsanlığının gerçek kılınması için gerekli araçlardan yoksun bırakılır. Seçtiği kültürel bağlam içerisinde gerçek kişisini (benini) oluşturmaktan alıkonur. Bir başka deyişle, kimliğini tanımladığı ve kişiliğini gerçekleştirdiği kimlik bağlamı tanınmaksızın, tam eşit formel vatandaşlık statüsüne sahip olsa bile, kimliğini geliştiremez, ifade

edemez ve gerçekleştiremez. Çünkü tam formel eşit vatandaşlık hak ve özgürlüklerine sahip olsa bile, insanlığının gerçek yapılması için gerekli araçlardan yoksun bırakılabilir.

Eğer kimlik bağlamım tanınmazsa, o zaman bireysel hak ve özgürlükler *kişiliğimi* tam olarak gerçekleştirmem ve ifade etmem konusunda tek başına yeterli olmayacaktır. Eğer kim olduğum ya da kim olmak istediğim (örneğin kendimi bir Bask olarak tanımlıyorum) biçiminde tanınmazsam ve başka bir şey (örneğin bir İspanyol) sayılırsam, bu beni, haysiyetin de bir parçası olduğu, kişiliğin hür gerçekleştirilmesinden yoksun bırakır. Bu durumda, sanki kendimi tanımlamaya ve belirlemeye muktedir değilmişim gibi, yani özerk bir organ değilmişim gibi muamele görürüm ve varlığımın en önemli ve anlamlı yönü olarak gördüğüm şeyden yoksun kılınmış olurum. Bu aslında yaşamımın kendisini anlamsız kılabilir ve özsaygımı zedeleyebilir. Eğer, kim olduğuma, kim olmak istediğime karar veremezsem ve buna benim için karar verilir ve bu bana dayatılırsa, o zaman tam formel vatandaşlık hak ve özgürlüklerine ve kişisel fiziksel güvenliğe sahip olsam da, kendimi özyönetimli bir organ olarak göremem. Bu hakları, sadece bana dayatılan kimlik ile ilişkili olarak, tam gelişme ve ifade için kullanabilirim. Tam eşit vatandaşlık haklarına kim olduğum erdemi ile değil, fakat olmam istenen kişi ile özdeşleşmemin erdemi ile sahibim. Isaiah Berlin'in açıkladığı gibi,

> hak ve özgürlüklerden mahrum olduğum zaman kendini yöneten birey insan olarak tanınmama anlamında kendimi özgür hissetmeyebileceğim doğrudur; fakat tanınmayan veya yeterli bir şekilde saygı duyulmayan bir grubun bir üyesi olarak da bunu hissedebilirim: o zaman tüm sınıfımın ya da cemaatimin, ya da ulusumun, ya da ırkımın, ya da mesleğimin özgür kılınmasını arzulayabilirim. Bunu öyle arzulayabilirim ki, statü için keskin mücadelemde, kendileri tarafından bir adam ve bir rakip olarak –yani bir eşit olarak– tanındığım, kendi ırkımın ya da sosyal sınıfımın bazı üyeleri tarafından ezilmeyi ve hatalı yönetilmeyi, olmayı dilediğim biçimde beni tanımayan, daha yüksek ya da daha uzak (yabancı) gruplardan biri tarafından iyi ve hoşgörülü yönetilmeye tercih ederim. Bu hem bireylerin hem de grupların ve günü-

müzde de mesleklerin, sınıfların, ulusların ve ırkların tanınma için büyük feryatlarının merkezinde yer alan sebeptir (1969: 157).

Kim olduğum veya olmak istediğim erdemi ile bireysel hak ve özgürlüklere sahip olduğum zaman, kendimi kendi kendini yöneten bir organ olarak görebilirim. Aslında, kim olduğum biçiminde tanınmadıkça, hak ve özgürlüklere kendim olarak değil, ama başka bir varlık olarak sahibim. Kendim olarak değil, ama başka bir varlık olarak bir kendini yöneten organım. Bu durumda gerçekten kendini yöneten bir organ mıyım?

Kimlik bağlamım tanındığı ve statüsü güvenceye alındığında, ben kendi kendime insanlığımın özünü/içeriğini belirliyorum. Artık sadece herhangi bir insan değil, benim, kendimim. Doğru kişiliğim içinde varım. Varlığım ile ilgili bir mesele olmadığından ve özelliğim içinde tanındığım için, bu anlamda kendimi özgür hissetmemem için bir sebep yoktur; bu yüzden fiziksel güvenliğim ve hak ve özgürlüklerimle ilgili olacağım. Herhangi bir diğer tanınmış kişi gibi, kendimi hak ve özgürlüklere sahip görmemem için bir engel yoktur. Bir *organ* –herhangi bir organ olarak değil, fakat olmak istediğim organ– sayıldığım için, eğer bireysel hak ve özgürlüklerden mahrum kılınırsam, ben, olmayı dilediğim organ olarak, *kendini yöneten* olmak için mücadeleme başlayabilirim. Bu nedenle, bir kendini yöneten organ olmak için, önce bir organ olarak tanınmam gerekir; kimliğimi tanımlayabilmem ve bunun olması için de kimliğimi tanımladığım kimlik bağlamının tanınması gerekir.

Bu bölümdeki tartışmayı özetleyecek olursak, ortak bir kültürel kimlik (kimlik bağlamı) kişisel organ olma duygumuzun odağında yer alır. Özerk bir organ olarak tanınmamız, özerkliğe sahip olmamızın dikte ettiği bir şey olarak ortaya çıkan kişisel kimliğimizle ilişkili olarak önemlidir ve anlamlıdır. Bu yüzden kendimizi bir kimlik bağlamı ile ilişki içerisinde tanımlamak ve o bağlam içinde özelliğimizi oluşturmak ahlâki yeteneğimizin –özerkliğimizin– bir kullanımıdır. Bu süreç içerisinde, insan oluş biçimimizi oluşturarak ve bizim için ahlâki olarak neyin önemli olduğunu keşfederek, haysiyetimizi kazanırız; daha doğrusu yalnızca insan olma erdemi ile

sahip olduğumuz haysiyeti bireyselleştiririz. Bu herkesin, ilke olarak, insan olma erdemi ile, seçim yapma ve kimliğini tanımlama yeteneğine sahip olması ile bizimle paylaştığı haysiyetimize anlam ve özünü/içeriğini verir. Herkes için ortak olan erdem sayesinde, insan olma erdemi sayesinde, haysiyetimizin eşit tanınmasına (olan) soyut hakkımız özel bir insan oluş biçimimizi tanımladığımız süreçte bireyselleştirilir ve gerçekleştirilir. Bu yüzden kendimizi tanımlamaya ve belirlemeye muktedir olamama, haysiyetimizi yaralar ve ona zarar verir. Haysiyetin de bir parçası olduğu, kişiliğin özgür gelişiminden bizi yoksun kılar. Bu soyut insanlık kavrayışına karşı bile bir hatadır, çünkü onu gerçek kılmak için gerekli araçlardan –seçilen bir bağlamda gerçek (somut) bir kişinin (benin) oluşturulmasından– bizi yoksun kılar. Bu nedenle kişilerin kültürel kimliklerinin tanınması (veya kültürel olarak tanımlanabilen kişilerin tanınması), herkesin insan olma erdemi ile eşit olduğu, haysiyetimizin tanınmasının gereğidir. Başka bir ifade ile, bu Charles Taylor'ın "eşit haysiyet siyaseti" olarak adlandırdığı (1992: 38), tüm insanların (ya da vatandaşların) eşit haysiyetleri ile eşit saygı ve ilgiye *prima facia* haklarını vurgulayan evrenselcilik siyasetinin gereğidir.

IV
Kültür hakkı, azınlık statüsü ve özel politika düzenlemeleri

Önceki bölümde, bir kimsenin kişisel kimliğini tanımlamadaki çıkarının ve bu kimliğin oluşumunda o kimsenin kültürel üyeliğinin oynadığı rolün kültürün önemini açıklamada yeterli bir temel sağladığını ileri sürdüm. Genel bir kişiye saygı kavrayışının gerekliliği dikkate alınıp, bir kimsenin seçtiği kültüre göre yaşayabilmesinin kişiliğin gerçekleştirilebilmesinin bir önkoşulu olduğu konusundaki ilk iki bölümde sunulan argüman kabul edildiğinde, kültür hakkı için *prima facie* ilk elde bir dayanak ortaya konabilir. Ancak, önceki bölümlerden dolaylı olarak çıkartılabilecek sonuçlar dışında kültür hakkı konusunda henüz pek bir şey söylemedim. Kültür hakkını nasıl anlıyoruz? Neyi içeriyor? Bireysel bir hak mı, yoksa bir grup hakkı mıdır? Sadece müdahale etmemeyi gerektiren negatif

bir hak mıdır? Yoksa başkalarına destekleme ödev ve yükümlülükleri dayatmayı gerektiren bir hak mı? Bunlar bu bölümde cevap arayacağım sorulardan bazılarıdır.

Tartışmama, her bir bireyin seçtiği kültüre hakkı olduğunu ileri sürerek başlayacağım. Bu spekülatif bir iddiadır, çünkü kültürün kolektif olarak üretilen ve yararlanılan ortak bir iyi olduğu düşünülürse, sadece bir bireyin bu hakka sahip olmak için kültürel üyelikte yeterli çıkarı olup olmadığı sorusunu yani "hak sahibi olma ehliyetini (kapasitesini)", gündeme getiriyor. Bir bireyin kültür hakkına sahip olmak için kültürel üyelikte yeterli çıkarının olduğunu, ancak bu çıkarın, tek başına, başkalarına müdahale etmeme dışında başka ödevler yükleyemeyeceğini savunacağım. Hakkın objesi –kültür– kolektif olarak mevcut olan ortak bir iyi olduğu için, tek bir bireyin kültürünün tüm yararlarından istifade edebilme kapasitesi sınırlıdır. Kültür hakkının tam kullanımı ve devamlılığı yeterli sayıda ilgili bireyin varlığına ve onların kolektif performansına bağlıdır. Bu yüzden, kültür hakkını bir azınlık kültürün kendi kültürünü koruma hakkı değil, bireylerin kendi seçtikleri kültüre hakları olarak görüyorum. Bir azınlık kültürün durumu ile ilgili olarak, grubun azınlık statüsünün onun birey-üyelerini kültür haklarını kullanma kabiliyetleri bakımından dezavantajlı kıldığı söylenebilir. Bu nedenle, birey-üyelerin kültürlerindeki çıkarları ve kültür haklarını kullanmaları bakımından yüz yüze kaldıkları eşitsizliğin ortadan kaldırılması azınlık kültürel grupların özel politika düzenlemelerine sahip olmalarını gerektirir. Bu argümanları ortaya koyduktan sonra, bu özel politika düzenlemelerini tartışıyor ve onları farklı etno-kültürel azınlık statüsü çeşitlerine göre sınıflandırıyorum.

A. BİREYSEL HAK MI, YOKSA GRUP HAKKI MI?

Önceki bölümün analizleri ışığında, şimdi her bir birey-insanın seçtiği kültüre hakkı olduğunu ileri sürüyorum. Bireyin kişisel kimliğini tanımlamadaki çıkarı ve kültürel kimliğin, kişisel kimliğin olu-

şum sürecindeki rolü her insanı, kişiliğinin gerçekleşmesinin bir gereği olarak, kültür hakkına sahip kılar. Ancak, kültür hakkı bir bireysel hak olmasına ve bireysel bir çıkar tarafından haklı kılınmasına rağmen, onun kullanılması ve devamlılığı, bireylerin dernek kurma ya da toplu dini ibadet yapma haklarında olduğu gibi, onların kolektif performanslarına bağlıdır. Önceki bölümde gösterdiğim gibi, birey, kimliğini diğerleri ile etkileşim içinde, kültürel cemaatinin özel yaşam biçimi içerisinde oluşturur. Kültürel kimliği kişisel kimliğin ayrılmaz bir parçası kılan "bir kimsenin kimliğini tanımlamasının diyalojik karakteri", kimliğinin oluşumunda başkalarının rolü, kültürün kolektif boyutunun önemini, bir katılımcı iyi olarak kültürün önemini, ortaya koyuyor. Hakkın objesi (konusu) –kültür– kolektif olarak üretilen ve yararlanılan bir iyidir. Bu yüzden, bir tek bireyin ondan yararlanma kabiliyeti onu üretmeye arzulu yeterli sayıdaki kişinin varlığına bağlıdır. Aslında, tanım olarak kültür hakkı, cemaatsel/toplumsal bir yaşam biçiminin yaratılması ve yeniden üretiminde diğerlerinin katılımını içerir; bu yüzden, bu hak ortak bir yaşam biçimi yaratma hakkıdır. Belli bir yaşam biçiminin sürdürülmesi hakkıdır ve bir yaşam biçimi bir bireyden çok bütün bir cemaatin/toplumun bir özelliğidir (Margalit ve Halbertal, 1994: 499).

Ancak, her bir birey-insanın kültür hakkına sahip olduğu iddiası, kültür hakkının bir yaşam biçimini sürdürme hakkı olduğu savı ve bu hakkın kullanım ve devamlılığının kolektif performansa bağlı olduğu savı ile çelişmiyor mu? Eğer kültür hakkı, bir bireyden çok bir grubun niteliği olan, belli bir yaşam biçiminin sürdürülmesi hakkı ise ve sadece kolektif olarak kullanılabilir ve devam ettirilebilirse, niçin onu bireysel bir hak olarak görelim? Kültür hakkına sahip olmaya kimin –bireyin mi grubun mu– kapasitesi olduğunu ne belirler? Bu soruları cevaplamak için, yaygın kabul gören bir hak tanımı ile işe başlayalım: *eğer X'in iyiliğinin bir yönü başkalarına bazı ödev ve sorumluluklar yüklemek için yeterli bir sebep ise, X bir hakka sahiptir* (Raz, 1986: 166). Bu hak tanımı, hak sahibi olma kapasitesini, çıkarın *nasıl* korunduğunun değil, fakat *kimin* çıkarının korunduğunun belirlediğini ortaya koyuyor. Bir baş-

ka deyişle, bu tanım, hakka sahip olma kapasitesinin bir hakkın kullanılış biçimi ya da objesi (konusu) tarafından değil, ama o hakkı neyin haklı kıldığı tarafından belirlendiğine işaret ediyor.[1]

Bu durumda, şu anda sormamız gereken soru, bir bireyin kültür hakkına sahip olmak için kültürel üyelikte yeterli bir çıkarı olup, olmadığıdır. Önceki iki bölümde gösterdiğim gibi, bireyin kendini belirleme hakkı –kimliğini tanımlama hakkı ve kimliğin oluşum sürecinde kültürün rolü– onun hakka sahip olması için yeterli bir sebep oluşturur.[2] Ancak, kültürün sosyal bir olgu, ortak bir yaratım, bir katılımcı iyi olduğu göz önünde bulundurulursa, hakkın yeterli bir biçimde yalnızca kolektif olarak kullanılabileceği sonucu çıkar. Hak yalnızca kolektif olarak tam anlamıyla gerçekleştirilebilir.

Kültür hakkını haklı kılan bir bireysel çıkardır: bir bireyin kimliğini tanımlamadaki çıkarı ve kimliğin oluşum sürecinde kültürün rolü. Hakkın objesinin –kültürün– kolektif olarak üretilen ve yararlanılan bir ortak iyi olduğu gerçeği ve bu yüzden hakkın tam bir şekilde yalnızca kolektif olarak kullanılabilmesi bu hakkı kolektif bir hak yapmaz. Şu ana kadar ileri sürdüğüm gibi, bir kültüre üyelik ve bir kültürel bağlam, kültürün üyelerinin iyiliklerine katkıları dışında, kendi başlarına herhangi bir değere sahip değildirler. Şu ana kadar kullanılan argümanlara göre, kültürel cemaat, kendi başına, üyelerinin çıkarlarından bağımsız herhangi bir çıkara sahip değildir. Bir kültürün devam ettirilmesinde ne tür bir çıkar olursa olsun bu bir türetilen çıkardır, üyelerin kendilerini belirleme haklarındaki –kişisel ve toplumsal kimliklerini belirleme haklarındaki– çıkarlarından türetilmiştir. Eğer üyeler kendilerini grupla özdeşleştirmezlerse ya da grubun yaşam biçimini benimsemezlerse, o kültürel grubun korunmasında ne gibi bir çıkar olabilir?

Ancak sosyo-kültürel çeşitlilik argümanına başvurmak suretiyle, bir kültürün devam ettirilmesinde üyelerinin çıkarlarından bağımsız çıkarlar olduğu ileri sürülebilir. Sosyo-kültürel çeşitlilik ar-

1. Tamir (1993: 43-44) ve Hartney (1995: 218-219) de bu ayrımı yapıyorlar ve her ikisi de bir hakkın kullanılış biçimi tarafından değil, onu haklı kılan şey tarafından tanımlandığı sonucuna varıyorlar.
2. Burada kültür hakkı türetilmiş bir hak olarak görünüyor. Bir asli hak, genel bireysel kendini belirleme hakkı, kültür hakkı için bir temel sağlıyor.

gümanı, kültürel çeşitliliğin toplumun tüm üyeleri için bireysel seçenekleri genişlettiğini, kişilerin yaşamlarını zenginleştirdiğini ve daha ilginç bir dünya yarattığını ileri sürüyor (Kymlicka, 1995a: 121). Bu yüzden farklı kültürlerin yaşatılmasında, toplumun tüm üyeleri için bireysel seçimin genişletilmesindeki liberal çıkar yanında, tüm toplum için hatta tüm insanlık için estetik ve eğitimsel çıkarlar da vardır. Bu çıkarların üyelerin çıkarlarını aştığına dikkat ediniz; bu çıkarlar üye olmayanların çıkarlarıdır. Böylece, sosyo-kültürel çeşitlilik argümanı grup üyelerinin çıkarlarına değil, fakat dışarıdakilerin, hatta tüm insanlığın çıkarlarına dayanıyor.

Sosyo-kültürel çeşitlilik argümanının yapabileceği en iyi iş birey üyelerin özel kültürlerini sürdürmedeki çıkarlarına dayanan adalet argümanını desteklemektir. Eğer üyeler halihazırda kültürlerine değer veriyor ve onu varlıklarının önemli ve anlamlı bir yönü olarak görüyorlarsa, sosyo-kültürel çeşitlilik argümanı o zaman belli bir kültürün yaşatılması için ek sebepler sağlayabilir. Ancak bu argüman tek başına bir kültürün yaşatılması hakkını haklı gösteremez. İlk olarak, her sosyo-kültürel çeşitlilik bireysel seçimi genişletmez. Sadece kültür içi çeşitlilik bunu yapar. Bu yüzden, sosyo-kültürel çeşitlilik argümanı temelde tüm üyeler için bireysel seçimi genişleten aynı kültür içindeki yaşam stillerinin, değerlerin, inançların çeşitliliği için (Kymlicka, 1995a: 121), yani *kültür içi* çeşitlilik için, bir argümandır, fakat *kültürlerarası* çeşitlilik için bir argüman değildir. Farklı etnik, dini ve göçmen grupların farklılıklarının tanınması suretiyle anatoplumla bütünleştirilmeleri (entegre edilmeleri) bireysel seçimi genişletir ve anakültürdeki çeşitliliğe katkıda bulunur. Ancak, kültürlerarası çeşitlilik, yani ulusal azınlıkları onları kurumsallaştırarak koruma, anatoplumun üyeleri için bireysel seçimi genişletmez. Aslında, azınlık ulusal kültürlerin, onlara bazı özyönetim hak ve güçleri verilmek suretiyle kurumlaştırılmaları, çoğu zaman çoğunluk kültürün üyelerine açık olan seçenek sahalarını sınırlandırır. Çoğu zaman anakültürdeki çeşitliliği azaltır. Anatoplumun üyelerinin hareketlerini, onların azınlık ulusal kültürün toprak ve kaynaklarına erişimlerini, kısıtlar. Bu nedenle, kültürel çeşitliliğin bireysel seçimi genişlettiği konusundaki sosyo-kül-

türel çeşitlilik argümanı ulusal azınlıkların korunmasını haklı kılamaz.

İkinci olarak, estetik ve eğitimsel sebeplerden dolayı azınlık kültürlerin korunması gerektiği konusundaki sosyo-kültürel çeşitlilik argümanı, bir azınlık kültürün üyeleri, kültürlerine değer vermeseler ve onu yaşatmak istemeseler bile, o kültürün korunmasını gerektirebilir. Argümanın bu versiyonuna göre, kültürlerarası çeşitlilik çoğunluk kültürün üyelerine açık olan bireysel seçenekleri genişletmezse de, ulusal kültürlerin korunmasının daha zengin ve ilginç bir dünya yarattığı ve alternatif sosyal ve siyasal kurumlar sağladığı ileri sürülebilir. Bu yüzden herhangi bir ulusal kültür ve dilin yok olması bütün insanlık için bir kayıptır. Kolayca görülebileceği gibi, bu argüman ulusal azınlıkların korunmasını, varlığı tehlikede olan bitki ve hayvan türlerinin korunması ile bir tutuyor. Bu argümanda bazı doğrular olmakla birlikte benzerlik çok ileri götürülmemelidir. Varlığı tehlike altında olan bitki ve hayvanlardan farklı olarak, kültürel azınlıkların birey-üyeleri seçme kapasitesine sahiptirler; iradeye sahiptirler; özerk organlardır. Bir azınlık kültürün yok olması koşullar yüzünden olabileceği gibi, üyelerin seçimlerinin bir sonucu olarak da olabilir. Bir kültürün yok olması üyelerinin tercihlerinin bir sonucu olduğu zaman, bir kültürel grubun üyeleri kendi yaşam biçimlerine daha fazla değer vermeyip, onu bırakmak istedikleri zaman, sosyo-kültürel çeşitlilik argümanı onların kültürlerinin, onların iradesine rağmen, korunması gerektiğini ima ediyor. Bu, bireylerin hiçbir çıkarlarının olmadığı bir kültüre hapsedilmesi ve onların baskıya uğratılması demektir. Azınlık ulusal kültürün üyeleri için, kültürlerinin yaşatılması bundan böyle bir hak değil, üye olmayanların çıkarlarının haklı kıldığı bir ödevdir. Bu yüzden, azınlık kültürlerin korunmasının gerekçesinin üye olmayanların çıkarlarına dayandırılması istenmeyen ve paradoksal sonuçlara yol açar (Tamir, 1993: 46-47). Üyelerin çıkarlarını dikkate almaksızın, sadece dışarıdakilerin çıkarlarına dayanan sosyo-kültürel çeşitlilik argümanı tek başına kültür hakkını haklı kılamaz.

Kültür hakkı, o zaman, yalnızca onun üyeler için değerine, üyelerin çıkarlarına referansla haklı gösterilebilir. Kültür hakkının çı-

karlarını koruduğu birey-üyelerdir ve bu yüzden hakka sahip olanlar, Raz'ın da ileri sürdüğü gibi, sadece iyilikleri nihai değer olanlardır; yani birey-üyelerdir.[3] Kültürün katılımcı bir iyi olması, önemli kolektif pratikler içermesi, kültür hakkını kolektif bir hak yapmıyor, çünkü söz konusu olan haklılaştırıcı çıkar bir bireysel çıkardır.

Kültürün hem kolektif hem de bireysel boyutları vardır; kültür hakkının kullanımının da kolektif ve bireysel boyutları vardır. Kolektif boyutların kullanımı yeterli sayıda ilgili bireyin varlığını gerektirir (Margalit ve Halbertal, 1994: 501; Tamir, 1993: 44). Kültürel olarak izole bir birey kültür hakkını belli bir dereceye kadar kullanabilirse de, kültürünün tüm faydalarından yararlanma kabiliyetinin sınırlı olduğu kuşkusuzdur, çünkü tek başına kültürünün kolektif boyutlarını ifade edemez/yerine getiremez. Kültür hakkının kullanımının bireysel ve kolektif boyutlarını birbirinden ayırabildiğimize göre şimdi her bir durumda başkalarına yüklenen ödev ve sorumlulukları görelim.

Kültürel olarak izole bir bireyin kendi kültüründeki çıkarının başkalarına herhangi bir sorumluluk yükleyip yüklemediğini sorarak işe başlayalım. Eğer cevap olumlu ise ne tür sorumluluklar yükler? Bu sorunun cevabı kültürel olarak izole olan bir bireyin tek başına kültür hakkını (bir ortak iyi hakkını) ne derece kullanabileceğine bağlıdır. Bir örnek bu noktayı anlamamıza yardımcı olabilir. Bir Çerkes, Jan, İngiltere'de yaşıyor. Jan'ın kendi Çerkes kültüründeki çıkarı İngilizleri bir sorumluluk altına sokmaya yeterli bir sebep oluşturabilir mi? Eğer burada İngilizlerin bir sorumluluğu varsa, bu *müdahale etmeme sorumluluğudur*. Jan'ın kültür hakkı onun kültürünü tatbik etme özgürlüğü ile sınırlıdır. Başkalarının desteğini gerektiren herhangi bir ek talepte bulunamaz. Sadece kendi çabaları ile yapabildiği ölçüde kültürünü *özgürce* tatbik edebilmeyi talep edebilir: kendini bir Çerkes olarak tanımlamakta özgürdür; kendi dilinde ya da kendi kültür ve tarihi hakkında kitaplar, posterler ve gazeteler alabilir; kendi dilinde şarkılar dinleyebilir, ülkesi ve

3. Raz (1986: 179-180) sadece iyilikleri nihai olarak değerli olanlarla tüzel kişilerin haklara sahip olma kapasitesinin olduğunu ileri sürüyor.

kültürü hakkında video-kasetler ve filmler izleyebilir; ilgilenenlere ve öğrenmek isteyenlere yazılı, görsel ve işitsel materyaller sağlayarak, kültür ve tarihini anlatabilir; hatta ilgilenen kişilere özgün ve geleneksel halk danslarını öğreterek onlardan oluşan bir halk dansları grubu kurabilir; kendi kültür, tarih ve siyasetinin belli yönleri üzerinde araştırmalar yapabilir; kültürü, tarihi ve anavatanının siyaseti üzerine tartışma grupları ile iletişim kurabilir, bunlara katılabilir ve bu amaçla internet imkânlarından faydalanabilir; kültürü ve kültürünün politikaları üzerine resmi olan ya da olmayan bazı akademik tartışmalara katılabilir ve ilgili dergilerde yazabilir; üzerinde geleneksel ulusal, kültürel sembol ve motifler olan elbiseler giyebilir, takılar takabilir; vb. şeyleri yapabilir.

Bütün bu faaliyetlerin özel faaliyetler olduğuna dikkat ediniz. Bütün bu durumlarda, Jan'ın genel özgürlük hakkı (yani faaliyetlerini müdahale edilmeksizin serbestçe yürütme hakkı) onun kültür hakkını kullanması için yeterlidir. Jan'ın kendini Çerkes olarak tanımlaması ve kültürünü özel alanda çeşitli faaliyetleri ile ifade etmesi ve sunması engellenmemelidir. Jan'ın kültür hakkının diğerlerine yüklediği tek sorumluluk müdahale etmemedir. Müdahale etmeme Jan'ın İngiliz toplumunda kültür hakkını kullanmasının sınırlarını da gösterir. Jan devletin kendi kültürüne ilişkin festivalleri ya da sanat faaliyetlerini, kitap, dergi ve poster basımını, kendi dilinde ya da kültürü hakkında filmler yapılmasını desteklemesini talep edemez. Çerkes dilinin devlet okullarında öğretilmesini ya da bu okullarda Çerkesce eğitim verilmesini talep edemez. Kısacası başkalarını müdahele etmeme dışında başka bir yükümlülük altına sokan herhangi bir talepte bulunma hakkına sahip değildir. Yalnızca müdahale edilmeksizin yapabildiği en iyi ölçüde kültürünü izleme, tatbik etme, hakkına sahiptir.

Bu örnek bize kültür hakkının minimal (en dar) bir yorumunu sağlıyor. Bu hakkın temel yönlerini açıklığa kavuşturuyor: 1) Kültür bir müşterek olgu olmasına rağmen ve kültür hakkı tam biçimde bir kültürel cemaatin üyelerinin kendi yaşam biçimlerini *sürdürme* hakkı olarak anlaşılmasına rağmen, bu hakkın kültürel olarak izole bir bireyin tek başına *ifade edebileceği ve tatbik edebileceği*

boyutları da vardır, 2) Kültürel olarak izole bir bireyin bu hakka sahip olmak için yeterli bir çıkarı vardır, fakat bu çıkar tek başına müdahale etmeme dışında başkalarına bir yükümlülük getirmez.

Kültürel izolasyon koşullarında, bir bireyin cemaatinin yaşam biçimine (kendi kültürüne) göre yaşama hakkı, herhangi bir bireyin özel faaliyetlerinin sınırları içinde belli bir yaşam stilini izleme hakkı gibi olmaktadır.[4] Ancak, kültürün bir katılımcı iyi olduğu ve diğerlerinin kolektif pratiklere ve kültürün yaratılması ve ifade edilmesi sürecine katılımlarının kültürün devamlılığı için zorunlu olduğu dikkate alınırsa, örneğimizde Jan, kültürünün devamlılığı için zorunlu olan onun kolektif yönlerini ifade edebilme yeteneğine sahip değildir. Bir kültürün devamlılığı için zorunlu olan kolektif yönlerin tatbik edilmesi ve ifade edilmesi başkalarına müdahale etmemenin ötesinde, yükümlülükler getirmeyi haklı kılan yeterli sayıda bireyin varlığına bağlıdır. Bu koşul karşılanmadıkça, kültür hakkı tam olarak kullanılamaz. Bu yüzden Jan'ın kültür hakkına sahip olmak için yeterli sebebi ve çıkarı olmasına rağmen, çıkarının tek başına başkaları için, müdahale etmeme dışında, yükümlülükler getirmeyi haklı gösterememesi sürpriz olmamalıdır. Bu durumda kültür hakkı bir kimsenin kendi kültürünü yaşatma hakkı olarak değil, kendi başına yapabileceği faaliyetler ile kültürünü tatbik etme hakkı olarak yorumlanmalıdır. Bu onun kültürünün yaşatılmasının *gerçekte tatbik edilebilir olmaması* yüzündendir. Bu koşullarda, Jan'ın kültürünü yaşatma hakkını kullanılabilir (tatbik edilebilir)

4. Kültürün özel bir konu olarak görülüp, görülemeyeceği bir sonraki bölümde tartışılacaktır. Burada bir kültürün bireysel pratiğinin kültür hakkının sadece özel alanla sınırlı bir boyutu olduğunu vurguluyorum. Bir kültürün kolektif pratiği kamusal alana girişi gerektiren, kültür hakkının bir başka, fakat hayati bir boyutudur, çünkü bu bir kültürün yaşatılması için zorunludur. Bu yüzden kültür hakkı hem bir bireyin kendi kültürünü tatbik etme hakkını, hem de yeterli sayıda birey-üyenin kendi kültürlerini koruyup yaşatma hakkını içerir. Bir birey hem kültürünü tatbik etme hakkına, hem de kültürünü koruyup yaşatma hakkına sahiptir. Ancak tek başına bir birey için sadece (özel alanda) kültürünü tatbik etme hakkının kullanılması yalnızca belli bir derece mümkündür. Kültürünün korunup yaşatılması hakkının kullanılması tek başına bir birey için mümkün değildir, çünkü bu kolektif pratikler, yeterli sayıda ilgili bireyin varlığını gerektirir. Kültür hakkının tam bir şekilde kullanımı ve bu hakkın devamlılığı kültürün korunup yaşatılması hakkının etkili olup olmamasına (kullanılabilmesinin mümkün olup olmadığına) bağlıdır; yani kültürün kolektif pratiğine ve ifadesine bağlıdır.

yapmanın tek yolu diğer kişilere Çerkes olmaları yükümlülüğü getirmektir. Ancak, bu, bireylerin kendi kültürel kimliklerini seçme genel hakları ile uyuşmayacaktır ve bir *birlikte mümkün olmama* durumunu ortaya çıkaracaktır.[5]

Bu tip bazı durumlarda bir hakkın kullanımı ile ilgili gerçekte bir uygulanamazlık durumunun ortaya çıkması bir kimsenin o hakka sahip olmasını hükümsüz kılmaz, fakat hakkı etkisiz kılar. Bunun açık bir örneği dernek kurma hakkıdır. Bireyler bu hakka sahiptir, ancak sadece tek bir birey için bu hakkın kullanımı mümkün/tatbik edilebilir değildir. Bu hakkın kullanılabilmesi ortak çıkarlarını gözetmek için biraraya gelmeyi arzulayan yeterli sayıda kişinin varlığına bağlıdır. Eğer bir kişi için dernek kurma hakkını kullanmasının gerekli koşulları oluşmamışsa, o kişi hâlâ bu hakka sahiptir, ama hakkı tatbik edilebilir değildir. Tüm hakların gerçekleştirilmesi ile ilgili olarak şu genelleme yapılabilir: "Herhangi bir hakkı etkili kılmak için karşılanması gereken daima hakka eşlik eden bazı koşullar –yani başkalarını yükümlü kılmayı haklı gösterecek sebepler– vardır. Kültür hakkı örneğinde hakka eşlik eden bu koşul aynı kültüre hak talep eden yeterli sayıda başka kişilerin olmasıdır."[6]

Kültür hakkı tarafından korunan çıkar bir kolektif çıkar değil, bir bireysel çıkar olsa da ve bu hakkın kolektif kullanımı onu kolektif bir hak yapmasa da, Réaume gibi bazı yorumcular, *bir hakkın konusu (objesi) ortak bir iyi olduğu zaman, bu iyiye ancak kolektif bir hak olabileceğini* ileri sürüp, kültür hakkının bir bireysel

5. Jan'ın kendi Çerkes kültürünü koruyup yaşatma hakkını kullanması için diğer kişileri Çerkes olmaya zorlamak ve diğer kişilerin kendi kültürel kimliklerini seçme konusundaki genel haklarını kullanmaları aynı anda mümkün olmayacaktır. *Compossibility* terimi İngilizcede birlikte pratiğe geçirebilmeyi, iki şeyin birlikte mümkün olmasını ifade ediyor. *Non-compossibility* terimi ise "her biri tek başına mümkün olan iki şeyin birlikte mümkün olamayacağını, birisinin varlığının diğerinin varlığını önlediğini, hatta diğerinin var olmamasını gerektirdiğini" ifade ediyor. Bkz. Waldron (2000: 159 ve n. 5). Haklarla ilgili olarak iki şeyin birlikte mümkün olamaması (non-compossibility) durumunun detaylı bir tartışması için bkz. Steiner (1994: 33-41 ve 86-101).

6. Margalit ve Halbertal (1994: 501) bu noktayı vurguluyorlar. Bireylerin kültür hakkına sahip olduklarını, fakat aynı talepte bulunan yeterli sayıda başka kişiler olmadıkça bu hakkın etkisiz olduğunu savunuyorlar.

hak olduğu şeklinde bir itiraz getirebilirler (Réaume, 1994: 121 ve Raz, 1986: 198-203). Bir hakkın konusu iki durumda ortak bir iyidir. Birincisi söz konusu iyinin ancak kolektif olarak varolabilmesi durumudur.[7] Raz'ın, "kamusal iyiler" olarak adlandırdığı bu iyiler temiz hava gibi *bağlı kamusal iyiler* ile hoşgörü, iyi eğitim ve refah gibi bir toplumun doğasından kaynaklanan genel fayda sağlayıcı niteliklerden, yani *içkin kamusal iyilerden* oluşur (Raz, 1986: 198-199). Raz'a göre (1986: 198), "bir iyi, belli bir toplumda, eğer sadece ve sadece, söz konusu iyinin faydalarının o toplumdaki bölüşümü, kendi sağladığı faydayı kontrol eden her bir potansiyel fayda sağlayıcıdan başka hiç kimsenin gönüllü kontrolüne tabi değilse, kamusal bir iyidir." Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, bir kamusal iyinin temel özelliği onun hariç tutmama özelliğidir. Raz, söz konusu iyinin hariç tutmayan özelliğinin –iyinin faydalarının dağıtımı üzerine kontrolün imkânsızlığının– (temiz hava ya da bir şehrin içme suyunun sağlanması örneklerinde olduğu gibi) *bağlı bir sebep* yüzünden mi yoksa (hoşgörülü, müreffeh ya da özerk bir toplum örneklerinde olduğu gibi) *içkin bir sebep* yüzünden mi olduğuna göre, bağlı kamusal iyileri içkin kamusal iyilerden ayırıyor. Bir hakkın konusunun kamusal bir iyi olduğu ikinci durum, söz konusu iyinin bizzat kendisinin, üretim ve tüketimi birçok kişinin katılımını gerektiren, kolektif bir faaliyet olması durumudur. Bunlar Réaume'un "*katılımcı iyiler*" adını verdiği, bir oyun, orkestra, arkadaşlık ya da kültürel faaliyet iyisi gibi iyilerdir (1994: 120-121).

Raz'ın "içkin kamusal iyiler" ve Réaume'un "katılımcı iyiler" olarak adlandırdıklarının *aynı* türden iyiler olduğuna dikkat ediniz.[8] Bu tür iyilerin temel özelliği hariç tutmamadır: "Hiç kimse kendi arzusu olmaksızın onlardan [yararlanmaktan] alıkonamaz/hariç tutulamaz (tüketimin kamusallığı) ve üretilmeleri için çoğunlukla birçok kişinin çabası gerekir (üretimin kamusallığı)." Bundan baş-

7. Hartney (1995: 207) bunları "kolektif olarak varolan iyiler" diye adlandırıyor.
8. Réaume (1994: 139, n. 7) katılımcı iyiler olarak adlandırdığı iyilerin "kamusallıklarının basit bir biçimde bağlı (koşullu) bir olgunun ürünü olmaması itibarıyla" Raz'ın içkin kamusal iyileri gibi olduğunu söylüyor. Ancak, Réaume için, "bu iyilerin değeri onların kamusal doğasında yatar"; bu Raz tarafından belirtilmeyen bir noktadır.

ka bu iyilerin değeri "ya üretimlerinin ya tüketimlerinin ya da her ikisinin de kamusallığında yatar" (Réaume, 1994: 120). Ortak iyilerin bu özellikleri– "kolektif olarak var olan iyiler" olmaları (hariç tutmama ve onlar içindeki çıkarın bireyselleştirilememesi özellikleri) ve "katılımcı iyiler" olmaları (tek bir birey tarafından faydalanılamaması, fakat yalnızca başkaları ile birlikte faydalanılabilmesi özellikleri)– dikkate alınarak, onlara hiçbir bireysel hak olamayacağı iddia edilmektedir.

Ancak bir iyinin kolektif olarak varolması ve katılımcı olması bu iyiye bireysel bir hak olamayacağı anlamına mı gelmektedir? Bir iyinin hariç tutmayıcı olması, tek bir birey için tamamen mevcut olamaması ve yalnız başına tek bir bireyin ondan faydalanamaması, söz konusu iyiye hakkı haklı gösteren sebebin, bireylerin o iyideki çıkarlarından başka bir çıkara dayandığı sonucunu mu vermektedir? Bir iyinin kolektif olarak var olması ve katılımcı olması gerçeği o iyinin, haklı kılan sebebi bakımından,[9] bireysel bir iyi olmadığı anlamına gelmez ve bir hakka sahip olma kapasitesini belirleyen, yukarıda savunduğum gibi, o hakkın kimin çıkarını koruduğudur.

Kültürün, Raz'ın deyişiyle "içkin bir kamusal iyi" ya da Réaume'un deyişiyle "katılımcı bir iyi" olduğu kesindir. Hiç kimse kendi rızası dışında kültürden faydalanmaktan alıkonamaz[10] ve hiçbir birey tek başına ondan faydalanamaz; yalnızca başkaları ile birlikte ondan tam olarak faydalanılabilir. Kültür iyisinin varlığı ve sürekliliği, kültürün yaratılması (ve yeniden yaratılması) ve ifade edilmesi süreçlerine birçok kişinin katılımını gerektirdiğinden, kültür iyisinin katılımcı (ya da içkin kamusal) karakteri bu iyinin tek başına bir birey için mevcut olamayacağı anlamına gelir. Ancak, bu bir tek bireyin, kültür iyisi içerisinde, kültür hakkına sahip olması-

9. Aslında Hartney (1995: 207) "değer bireyselciliği nedeniyle, tüm iyilerin dayanakları ya da haklı kılan sebepleri bakımından bireysel olduğunu" ileri sürmektedir.

10. Bir kimse kendi kültürel cemaatinden dışlanmak suretiyle kültüründen faydalanmaktan alıkonabilir. Ancak, bu durum kültürün, kültürün üyelerinin ondan faydalanmadan hariç tutulamamalarına dayalı (üretim ve tüketiminin kamusallığına dayalı), içkin kamusal bir iyi olma (ya da katılımcı bir iyi olma) özelliğini etkilemez.

nı haklı kılmak için yeterli bir çıkarı olmadığı anlamına gelmez. Tek bir bireyin hâlâ kültür hakkı vardır, fakat bu hak, daha önce gördüğümüz gibi, etkili değildir; yani bir bireyin çıkarı tek başına müdahale etmeme dışında başkalarına bir yükümlülük getirmez. Sadece eğer aynı kültüre hak talep eden yeterli sayıda kişi varsa, bireyin kültür hakkı etkili olabilir ve müdahale etmemenin ötesinde başkalarına yükümlülükler getirebilir. Bu yüzden, kültür ya da kültürel cemaat iyisi kolektif olarak mevcut, ya da katılımcı bir iyidir, fakat birey-üyelerin ondaki çıkarları yüzünden önemlidir. Birey-üyelerin iyiliklerine, saadetlerine katkısı yüzünden değerlidir. Bir kültürün her bir üyesinin o kültürde bir çıkarı vardır ve kültür ortak iyisinin korunması suretiyle korunan bireyin çıkarıdır. Haklara sahip olanlar çıkarları korunan bireylerdir. Hakkın *konusunun* (*objesinin*) kolektif olması onu kolektif bir hak yapmaz. Kültür hakkını haklı gösteren sebep bir bireysel çıkar –bireyin kimliğini tanımlamadaki çıkarı ve kimliğin oluşum sürecinde kültürün rolü– olduğundan, bu hak hâlâ bir bireysel haktır. Bundan başka, bir kültür ya da kültürel grubun, üyelerinin çıkarlarının üstünde, bir çıkarı olduğunu ve bu yüzden de kültür hakkının sahibi olduğunu söylemek anlamsız bir iddiadır–böyle bir sav, kültürün üyelerinin çoğu ona değer vermese, pratiklerine katılmak istemese ve ona olan haklarını bırakmak isteseler bile, grubun o şekilde (üyelerinin çıkarlarından farklı olarak) kendi varlığını sürdürmede bir çıkarı olduğu anlamına gelecektir.

Şu ana kadarki argümanlardan anlaşılabileceği gibi, kültür hakkına, azınlık kültürlerin korunma hakkı açısından değil, bireyin kültür hakkı açısından yaklaşıyorum. Bu yaklaşımda kültür hakkını haklı kılan sebep bir kültürün yok olma tehlikesi içinde olması değil, fakat bireylerin kimliklerindeki çıkarı ve kişisel kimlikleri ile kültür arasındaki ilişkidir. Kültür hakkına sadece azınlık statüleri yüzünden kültürleri tehlike altında olanlar sahip değildir; fakat her bir birey temel ve asli bir hak olarak kültür hakkına sahiptir.

Kültür hakkını azınlık kültürlerin korunma hakkı olarak görmek sadece azınlık kültürlerin üyelerinin kültür hakkına sahip olduğu şeklindeki yanlış anlamaya yol açabilir. Kültür hakkı o zaman bir

hak olarak değil, yalnızca azınlık kültürlerin üyeleri tarafından sahip olunan bir ayrıcalık olarak görülebilir. Ancak, şu ana kadar gösterdiğim gibi, kültür hakkı, ister bir azınlık kültürün ister bir çoğunluk kültürün üyesi olsun, her bir bireyin hakkıdır. Bir kültürel grubun azınlık statüsü ile ilgili olarak sorulması gereken soru, söz konusu azınlık statüsünün, kültür hakkını kullanma yetenekleri ile ilgili olarak, kültürün üyelerini dezavantajlı kılıp kılmadığı ve bu durumun çoğunluk kültürün üyelerine daha fazla yükümlülükler getirmeyi haklı kılıp kılmadığıdır.

Azınlık kültürlerin üyeleri kültür haklarını kullanma yetenekleri bakımından gerçekten dezavantajlı durumdadırlar. Bu, V. Bölümde göreceğimiz gibi, egemen çoğunluk kültürle sosyo-politik ve hukuki sistemin iç içe geçmesinin bir sonucudur. Siyasal ve toplumsallık kurumları egemen çoğunluk kültüre uygun bir biçimde şekillendirilmiştir; onun sosyal yeniden üretiminin bir aracı olarak görev yaparlar. Azınlık kültürlerin üyeleri ise aynı kurumlara yaşamlarını sürdürmek için, gelir, güç, kariyer ve statüye erişimleri için, bağımlıdırlar. Bu yüzden azınlık kültürlerin üyeleri, egemen çoğunluğun normlarını, değerlerini, inançlarını, kimlik ve kültürünü yansıtan, fakat kendilerininkini yansıtmayan bir kamusal alanda, sosyal, eğitimsel, siyasal ve ekonomik kurumlarda faaliyet gösterirler. Azınlık grupların üyeleri egemen çoğunluk grubun ethos ve kültürünü temsil eden ve yansıtan toplumsallık kurumlarına bağımlı olduklarından, kendi kültürleri onlar için tamamen mevcut değildir (yalnızca özel alanda mevcuttur). Kültürlerinin mevcudiyeti bakımından marjinalleşmişlerdir ve bu yüzden kültür haklarını kullanma yetenekleri bakımından dezavantajlı kılınmışlardır. Adalet, kültür iyisi ile ilgili olarak, "her kültürel talep ve kimliğe.... herkes için eşit saygı ilkesine bağlılık çerçevesinde mevcut koşullar altında uygun önemin verilmesini" ve uygun önlemlerle dezavantajların ortadan kaldırılmasını gerektirir (Carens, 2000: 12).

Bu azınlık kültürlerin üyelerinin, kültür haklarını özgürce kullanabilmek için, müdahale edilmemenin ötesinde tedbirler isteyebilecekleri anlamına gelir. Dezavantajlı durumları yüzünden genel özgürlük hakları kültür haklarını kullanabilmeleri için yeterli olmaya-

bilir. Dezavantajların ortadan kaldırılması, kültürel grup çeşitlerine, vakalara ve koşullara göre değişip çeşitlilik gösteren, (özyönetim hakları, özel temsil hakları, belli giyim kurallarından muafiyet, dil ve eğitim hakları gibi) uygun politika düzenlemeleri gerektirebilir. Bu özel politika düzenlemeleri, kişilerin kültürel grupların üyeleri olarak adil muamele görmesini gerektiren adaletin zorunlu bir gereğidir.

Azınlık kültürel grupların birey-üyeleri, kültür haklarının kullanımına ilişkin dezavantajları ortadan kaldıracak uygun özel politika düzenlemelerine kolektif olarak sahip olabilirler.[11] Özel politika düzenlemeleri azınlık kültürel grupların üyelerinin çıkarlarını korumak ve bu çıkarlara hizmet etmek üzere tasarlanmışlardır. Özel politika düzenlemelerine kolektif talebi haklı kılan çıkarın, hâlâ birey-üyelerin çıkarları olduğuna dikkat ediniz. Ancak, özel politika düzenlemeleri (ki, sık sık kültürel haklar diye adlandırılır) grup tarafından (çıkarları söz konusu olan bireylerin kültürel kolektivitesi tarafından) talep edilmeleri ve üyelerin çıkarları adına gruba verilmeleri yönünden yalnızca kolektif haklardır. Burada *kolektifin hak sahiplerinin yapısını/doğasını* ifade etmediğine dikkat etmek çok önemlidir. Burada kolektif, özel politika düzenlemelerinin talep ediliş, yürütülüş ve kullanılış *biçimini* ifade eder. Hak sahipleri hâlâ birey-üyelerdir. Bunun ötesinde, bu özel politikaların bazıları *bireysel olarak* üyeler tarafından kullanılır, örneğin belli giyim kurallarına ya da işyerlerinin pazar günleri kapatılmasına ilişkin mevcut kanunlardan muafiyet gibi. Özyönetim hakları gibi diğer bazı politikalar *kolektif olarak* kullanılır, ancak bunlar hâlâ üyelerin kültürlerinin tanınmasında ve statüsünde olan çıkarları tarafından haklı kılınırlar.

Bireylerin kültür haklarını talep edebilmeleri ve gerçekleştirebilmeleri için kültürel kolektivitelerinin bir birlik, yani bir kişi –bir tüzel kişi– olarak hareket edebilmesi gerekir. Eğer bireyler kültür

11. Kültür hakkının gerçekleştirilmesinin koruduğu çıkarlar birey-üyelerin çıkarlarıdır. Bu yüzden bu hak bireysel bir haktır. Ancak kültür hakkının gerçekleştirilmesinin gerektirdiği bağlı yükümlülükler olan özel politika düzenlemeleri yalnızca bunlardan yararlanacak yeterli sayıda birey varsa haklı gösterilebilir. Bu nokta için bkz. Tamir (1993: 45).

haklarını birlikte kullanacaklarsa ya da ödevlerini birlikte yerine getireceklerse, kültürel gruplarının birlik haline gelmesi gerekir. Azınlık kültürel gruplar birlik olarak hareket etmelerini sağlayacak bir biçimde örgütlendikleri sürece, özel politika düzenlemelerine hakları bakımından devlete, hak ve ödevleri olan tüzel (yapay) bir kişiye, benzer bir şekilde görülebilirler.[12] Devletin faaliyetlerini, icraatlarını haklı kılan sebep daima üyelerinin çıkarlarıdır. Devletin kendi başına, üyelerinin çıkarlarından bağımsız ve onların çıkarlarının aksine herhangi bir çıkarı yoktur. Üyeler devletin faaliyet alanı içerisine giren çıkarları konusunda kendileri faaliyette bulunmazlar; devlete çıkarlarını onlar adına gerçekleştirecek politikaları yürütmesi için yetki verirler. Bu devlet politikaları ve faaliyetleri üyelerin seçimlerini, kararlarını ve arzularını yansıtır. Örneğin, bir devlet, üyelerinin çıkarlarının ötesinde ve üzerinde bir çıkar için değil, üyelerinin çıkarları için uluslararası ilişkilere girer ve anlaşmalar yapar.

Benzer bir biçimde, bir azınlık grup bir bütün olarak üyelerinin çıkarları için özel politikalar talep eder. Nasıl bir hükümet siyasal toplumun üyelerinin irade, faaliyet ve kararlarını temsil ediyorsa, aynı şekilde bir kültürel grubun (çoğu zaman formel olmayan) temsilcileri ve liderleri, grubu oluşturan bireylerin kültür ve kimlik talepleriyle ilgili meseleler hakkındaki irade, faaliyet, perspektif, ihtiyaç ve kararlarını temsil ederek, üyelerin çıkarları için özel politika düzenlemeleri talep ederler. Özel politika düzenlemeleri (ya da sık sık adlandırıldığı gibi kültürel haklar) yalnızca, bir azınlık kül-

12. Raz' a göre (1986: 179-180), "yalnızca iyilikleri nihai olarak değerli olanlar" ve "yapay (tüzel) kişiler" haklara sahip olabilirler. O zaman gruplar, ya iyilikleri nihai değerse, ya da yapay (tüzel) kişiler olarak görülebilirlerse, haklara sahip olabilirler. Hartney (1995: 215) devleti hukuki anlamda yapay (tüzel) bir kişi olarak görüyor. Kültürel cemaatleri de yapay (tüzel) kişiler olarak kabul ediyor görünüyor (1995: 216-217). Ancak, bir siyasal cemaate ya da bir kültürel gruba bir yapay (tüzel) kişi olarak muamele etmenin o cemaat ya da grubun hak sahibi olması anlamına gelmediğini ileri sürüyor; böyle olması için kolektif hakların yapay (tüzel) kişi yerine gerçek anlamda kolektivitenin kendisine verilmesi gerektiğine inanıyor. Bunun ötesinde, kültürel cemaatin varlığını sürdürmesini haklı kılan çıkar birey-üyelerin kültür ortak iyisindeki çıkarlarıdır. Bu yüzden, Hartney' e göre, birey-üyeler hakkın sahibidirler. Ancak Réaume (1994: 124-125) Hartney'in görüşünü reddediyor. Grupların yapay (tüzel) kişiler olarak kabulünün grupların hakka sahip oldukları anlamına geldiğini düşünüyor.

türel cemaatin temsilcileri ve liderleri tarafından grubu oluşturan birey üyeler adına talep edilmeleri ve cemaate verilmeleri bakımından kolektif haklardır. Ancak, grubun lider ve temsilcileri, birey üyelerin kültür hakkını kullanmadaki dezavantajlarını ortadan kaldırmak için bu önlemleri talep ederler. Bu önlemlerin talep edilmesini haklı kılan çıkar bir bireysel çıkardır. Bu açıdan bu politikalar hâlâ bireysel haklardır, fakat üyelerin karar, seçim, ihtiyaç, perspektif ve arzularına uygun olarak kültürel grubun temsilci organları tarafından takip edilirler.

Burada devlet (hükümet anlamında) gibi, azınlık kültürleri de kültür ve kimlik talepleri hakkındaki meselelerle ilgili olarak tüzel (yapay) kişiler gibi görüyoruz. Devleti resmi ya da hukuki tüzel (yapay) kişi olarak görmek yaygındır;[13] bir kültürel grubu değil. Ancak, kültürel gruplar da, birlik oluşturmak şartıyla, tüzel kişiler olarak görülebilir. Kültürel meseleler hakkındaki özel politika düzenlemelerine hak kazanmalarıyla ilgili olarak tüzel kişiler gibi görülebilirler. Ancak, bir kültürel grubun bir tüzel kişi olarak kabul edilmesi, Réaume'un iddiasının aksine,[14] grubun hak sahibi olması anlamına gelmez. Hakkı talep etme ve yürütme yetkisinin üyelerden tüzel kişiye (azınlık kültürün temsilci organına) devredildiği anlamına gelir. Bu nedenle, eğer birey üyeler kültür haklarını kolektif bir şekilde gerçekleştireceklerse, azınlık kültürlerin bir şekilde

13. Örneğin devletler sadece uluslararası hukukta hak sahibi olan hukuki kişiler olarak görülmezler; uluslararası ilişkiler teorisinde de devlet ve kişi (ulusal özerklik ve bireysel özerklik) benzeştirmeleri uzun, yerleşmiş bir geleneğe sahiptir. Bu benzetmenin uluslararası ilişkiler teorisindeki etkisi için, bkz. Beitz (1979), özellikle I. ve II. Kısım. Beitz, devlet ve kişi arasındaki benzetmeyi uzun uzun inceliyor ve benzetmenin yanıltıcı olduğunu ileri sürüyor. Uluslararası ilişkilerde bireysel özerkliğin uygun benzerinin ulusal özerklik değil, fakat bir devletin uygun adalet ilkelerine uyması olduğunu savunuyor (1979: 8, 122). Beitz'in argümanı müdahale etmeme ve kendi kaderini belirleme ilkelerini haklı kılan ve sınırlayan sebepler açısından önemlidir. Bir devletin adalet ilkelerine uymaması durumunda müdahalenin haklı olacağı sonucunu veriyor; yani, müdahale etmeme ve kendi kaderini belirleme hakları mutlak değildir. Ancak Beitz'in argümanından hiçbir şekilde tüzel kişi olarak devletlerin uluslararası ilişkilerde hak sahipleri olmadıkları anlamı çıkmaz. Devletler ve kişiler (ulusal ve kişisel özerklik) arasındaki benzetmenin en güçlü savunucularından biri Michael Walzer'dir; bkz. Walzer (1985a, 1985b ve 1977).

14. Réaume (1994: 124-125), yapay (tüzel) kişiler olarak grupların kolektif haklara sahip olduğunu savunuyor.

bir birlik oluşturması gereklidir. Bir tüzel kişi gibi hareket etme yeteneği, grubun sahip olduğu politikaların yürütülmesi bakımından önemlidir. İlke olarak, grubun birey üyeleri hâlâ hakkın sahibidirler.

B. KÜLTÜREL GRUPLARIN TANINMA VE STATÜ TALEPLERİNİN KARŞILANMASI İÇİN POLİTİKA DÜZENLEMELERİ

Şu ana kadar bir kültürel grubun azınlık statüsünün üyelerini kültür haklarını kullanma yetenekleri bakımından dezavantajlı kıldığını belirttim.[15] Azınlık konumları (statüye sahip olmama ve tanınmama)[16] onları görünmez kılar, marjinalleştirir ve kültürel devamlılıklarını tehdit eder. Bu yüzden, bir azınlık konumunda olmak bir kültürel gruba (eşit vatandaşlık haklarının ötesine giden) özel koruyucu politika düzenlemelerine sahip olma hakkı verir.[17] Ancak şu ana kadar (bir kimlik bağlamı olarak) kültürü ve bir azınlık olma statüsünü genel olarak, kültürel grupların farklı çeşitleri arasında ve onlara ilişkin azınlık statüleri arasında ayrım yapmaksızın tartıştım. Bir kez kültürel grupların azınlık statülerine dayalı olarak özel siyasi ve hukuki düzenleme haklarından bahsetmeye başladığımızda, ilgili politika düzenlemelerinin kültürel grupların farklı türdeki azınlık statülerine göre sınıflandırılmasının gerekliliği ortaya çıkıyor.

Azınlık konumunda olmak kültürel grupları genel olarak özel koruyucu politikalara hak sahibi kılar. Ancak, kültürel grupların azınlık durumuna geldiği süreçler (göç, sürgün, başka kültürel

15. Bireysel kimliğin oluşumunda kültürün önemi göz önüne alınırsa, birey üyeler için, kültür ortak iyisi bakımından dezavantajlı kılınmak kimliklerini tanımlama, ifade etme ve gerçekleştirme bakımından dezavantajlı kılınmak demektir. Bkz. III. Bölüm.

16. Etno-kültürel kimliklerin tanınmasının ve statülerinin güvenceye alınmasının birey üyeler için niçin önemli olduğunu III. Bölüm'ün sonunda tartışmıştım.

17. Azınlık kültürel grupların taleplerinin niçin eşit vatandaşlık statüsünden fazlasını gerektirdiğini ve eşit vatandaşlık statüsünün onların kültür haklarını kullanmalarını sağlama açısından niçin yeterli olmadığını detaylı bir biçimde V. Bölüm'de tartışacağım.

gruplar tarafından işgal ve hükmedilme gibi) ve kültürel grupların türleri (etnik, dini, göçmen ve ulusal gruplar gibi) farklıdır. Bu yüzden talep ettikleri ve hak kazandıkları özel hukuki ve siyasi düzenlemelerin türleri de farklıdır. Özel politika düzenlemelerini grupların farklı türdeki azınlık statüleri ile ilişkili olarak sınıflandırmadan önce, bu özel siyasi ve hukuki düzenlemelerin azınlık ve çoğunluk kültürel gruplar ile siyasal toplum için ne gibi sonuçlar ifade ettiğine genel olarak bakmak istiyorum.

Azınlık kültürel gruplar tarafından hissedilen, tanınmama, bir statüye sahip olmama, sesini duyuramama, ortak mesele ve kaderleri üzerinde kontrole sahip olmama, sosyo-kültürel yeniden üretimlerini gerçekleştirememe korkusu onların bazı özel politika düzenlemeleri –siyasal ve hukuki düzenlemeler– talep etmelerine yol açar. Bu talepler doğaları itibarıyla siyasaldır ve bu durum onları ihtilaflı kılar ve çözülmelerini güçleştirir. Ancak, bu özel politika düzenlemeleri adalet adına, azınlık grupların üyelerinin kültür haklarının kullanımı ile ilgili olarak karşı karşıya oldukları bir eşitsizliği gidermek için talep edilir.[18] Bu nedenle, bu taleplerin dikkate alınıp, çözüme kavuşturulmaya çalışılmaması, adalet sağlamada bir başarısızlık olarak ve belli cemaat kimliklerine karşı adaletsizliğin sürdürülmesi olarak görülebilir.

Ancak, bu taleplerin karşılanması siyasal statükonun değiştirilmesi, ülkedeki kültürel gruplar arasında siyasal gücün yeniden dağıtımı anlamına gelir. Bu egemen kültürel grup için siyasal, sosyal ve kültürel güç üzerindeki egemenliğini bırakması anlamına gelir. Bazı maddi çıkar ve yararların da kaybı anlamına gelebilir. Bunun ötesinde ve daha önemlisi, bütün bunlar, egemen kültürel grupların üyelerinin kolektif kimlikleri ile ilgili olarak yeni bir anlayışa sahip olmalarını gerektirir (Smith, 1996: 199): ülkedeki diğer etnik, dini ve ulusal grupların varlığını ve onların kimliklerini tanımalarını; ulusal kültür ve kimliğin yalnızca kendilerinin kültür ve kimliğini yansıtmadığını, yalnızca onların ve onlar için olmadığını, tüm

18. Bu politika düzenlemeleri azınlık grupların birey-üyelerinin kimliklerini tanımlama, ifade etme ve gerçekleştirme bakımından karşı karşıya oldukları bir eşitsizliğin ortadan kaldırılması için talep edilir. Bunlar her bir kişiye eşit saygı ve ilgi göstermenin bir gereğidir. Bkz. V. Bölüm.

grupların kültürel miraslarının belli yönlerini içine alarak, ülkedeki tüm kültürel grupların ortak kültürünü ve kimliğini oluşturduğunu kabul etmelerini; bütün bunların diğer etno-kültürel grupların kültür ve kimlikleri hakkındaki talepleri ile ilgili olarak çeşitli politika düzenlemelerine hakları olduğunu tanımak anlamına geldiğini kabul etmelerini gerektirir. Bütün bunların egemen kültürel gruplar için kolay olmayacağı açıktır, çünkü onların kendilerini kolektif (ortak) algılayış biçimlerini (kolektif özalgılamalarını) değiştirmelerini gerektirir.

Her iki taraf için de –egemen ve diğer kültürel gruplar için– mesele basit bir biçimde sadece çıkarlarla ilgili değildir; temelde cemaatsel/toplumsal kimliklerle, grupların statüsü, güvenliği ve tanınması ile ilgilidir ve bu da kaçınılmaz bir biçimde siyasal güçle bağlantılıdır.[19] Bu tür bir çatışmanın çözümü, çözümün grup üyeleri tarafından kendi statü ve kimliklerinden ödün vermek olarak algılanabilmesi yüzünden, güçleşir. Farklı kültürel grupların çatışan siyasal talepleri karşısında adaletin gerçekleştirilmesinin güçlüğü yüzünden, statüsüz ve tanınmayan grupların üyeleri sık sık, hayal kırıklığı ve adaletin sağlanmadığı hissi ile, adaletin gerekleri konusundaki inançlarını şiddet yöntemleri ile, ölüm, fiziksel şiddet, üzüntü ve yıkıma; nihai olarak bizzat adaletsizliğin kendisine yol açarak gerçekleştirmeye yönelirler. Adaleti gerçekleştirmek için adil olmayan yöntemler kullanırlar.

Kültürel grupların taleplerini ele almayı, tartışmayı ve görüşmeyi reddetmek, bunun yerine onların cemaatsel kimliklerini inkar etmek, bastırmak ya da ortadan kaldırmaya çalışmak, onların üyelerinin kendi kültürel kimlikleri ile özdeşleşmelerini radikalleştirebilir. Üyeler tamamen ve belki de narsist bir biçimde kültürel varlıklar haline gelebilir.[20] Michael Walzer'in de işaret ettiği gibi (1995a:

19. Kimlik ve çıkar çatışmaları arasındaki farklılıklar için V. Bölüme ve II. Bölüm'ün "Seçme Bağlamı olarak Kültür ve Kimlik Bağlamı olarak Kültür" altbaşlığına bakınız.

20. Bir tür narsizm olarak (etnik) milliyetçiliğin hoşgörüsüzlük ile ilişkisi üzerine bkz. Ignatieff (1996: özellikle s. 215-222). Ignatieff bir tür narsizm olarak etnik milliyetçiliğin, kendi etno-ulusal karakteristiklerine aşırı değer vererek ve diğer ulusal ve etnik grupları küçümseyip, hor görüp, dışlayarak, hoşgörüsüzlüğe yatkın olduğunu ileri sürüyor. Etnik milliyetçiliğin tabiatı itibarıyla narsistik karakteri

332), "Cemaatselciliğim tehdit edildiği zaman, o durumda, tamamen, kökten bir şekilde cemaate ait olurum: bir Sırp, bir Polonyalı, bir Yahudi; başka hiçbir şey." Güvensizlik koşullarında radikalleşen kültürel kimlikler iddiacılık, ısrarcılık ve saldırganlık üretir. "Şiddet üretmeye yönelen tehdit edilen kimliklerdir. Bir kere şiddet içeren çatışma başladıktan sonra, yenilme ihtimali sosyal kimlik için bir sonraki tehdittir" (Smith, 1996: 206). Bu durum etnik ve ulusal çatışmaları ağırlaştırır: yenilgi etnik ve ulusal aşağılanma ve cemaat kimliğinin daha fazla alçaltılması demek olduğu için çatışan kültürel grupların üyeleri, cemaat kimliklerinin statüsünü güvenceye almak için, sayısız tehlikelerle yüz yüze gelmeye, hatta yaşamlarını bile tehlikeye atmaya hazırdırlar. Eğer bireyler bu amaç için yaşamlarını bile riske atmaya hazırlarsa, gerekirse bu amaç için öldürmeye de hazır olabilirler (Tamir, 1997a: 312).

Birey üyelerin cemaat kimliklerinin statüsü için yaşamlarını bile riske atmaya hazır olmaları onlar için bu kimliklerin önemini gösterir. Fiziksel acı ve sıkıntı çekme korkusunu, hatta öldürülme korkusunu bile aşan, cemaat kimlikleri ile ilgili bir korkuya işaret eder. Bu etnik, dini veya ulusal fanatiklikle açıklanabilir mi? Bunun yeterli bir açıklama olduğunu düşünmüyorum, çünkü fanatiklik bir sebep değil, bir sonuç, bir tepkidir. İnsanoğlunun en büyük korkusunun fiziksel acı, zulüm ve ölüm korkusu olduğu düşünülebilir.

"komşu [ulusal ve] etnik toplumlara karşı ya da kendi siyasal toplumlarındaki [ulusal ve] etnik azınlıklara karşı hoşgörülü olmayı sadece güçleştirmez fakat bu konuda bir isteksizlik hatta antipati de yaratır". Etnik milliyetçilik tarafından, aşağılanan, dışlanan ve baskı altına alınan gruplar, tepki olarak, kendi etno-kültürel kimliklerine saldırgan ve narsistik bir biçimde sarılırlar. Böylece etnik milliyetçiliğin narsistik karakteri etno-kültürel hareketler ve çatışmalar üretir. Ignatieff, genel olarak etnik milliyetçiliğin, tabiatındaki narsizm yüzünden, dışlayıcı ve çatışma ve hoşgörüsüzlüğün bir kaynağı olduğunu, vatandaşlık (sivil) milliyetçiliğinin ise demokratik, barışçı ve hoşgörülü olduğunu düşünüyor. Vatandaşlık (sivil) milliyetçiliği ile etnik milliyetçiliği hoşgörü ve hoşgörüsüzlük ile ilişki içerisinde ele alan bir tartışması için bkz. Ignatieff (1994). Ancak, Ignatieff etnik milliyetçiliğin dışlayıcılığının yeni milliyetçi hareket ve çatışmalara yol açtığı konusunda haklı ise de, etnik ve milliyetçi hareketlerin liberal demokratik Batı toplumlarında (sivil uluslarda) da ortaya çıkması sadece etnik dışlayıcılığın ve baskının milliyetçi ve etno-kültürel iddialara yol açmadığına, fark edilmemenin, marjinalleşmenin, tanınmamanın ve güvence altındaki bir statüye sahip olmamanın ve kültürel devamlılık bakımından dezavantajlı olmanın da bunlara yol açtığına işaret etmektedir. Bu konudaki ayrıntılı tartışma için bkz. Ignatieff (1994: VI. Bölüm).

Ancak, cemaat kimliklerinin statüsünü güven altına almak için grubun birey-üyeleri bu korkuyu yeniyor. O zaman bu fiziksel acı ya da ölüm korkusunu aşan, farklı türde bir korku vardır: *sosyal* zulüm ve imha korkusu, sosyal baskı, marjinalleşme, fark edilmeme ve statüsüzlük ve tanınmama korkusu (Tamir, 1997a: 302). Bu tür korku fiziksel acı ve ölüm korkusunu alt ederek, sosyal baskının, marjinalleşmenin ve fark edilememenin kaynakları olarak görülen şeyleri yok etmek ve fark edilmek, statü ve tanınma elde etmek amacıyla, saldırganlığa, ölmeye ve öldürmeye yol açar. Aslında, sadece ulusal çatışmaların merkezinde değil, pek çok terörist hareketin, özellikle intihar saldırıları gibi en aşırı olanların merkezinde de sosyal zulüm ve imha korkusu ve deneyimi yatar. Bu bakış açısı hem bu çatışmaların şiddete dayalı doğasını anlamaya yardım eder hem de kimliğin önemini ve merkezi rolünü gösterir.

Şu ana kadarki düşüncelerimiz kültürel grupların kimliklerinin tanınması ve statülerinin güvenceye alınması yönündeki taleplerinin karşılanması için yol ve yöntemler bulmamız gerektiğini gösteriyor. Bu neleri içeriyor, neleri gerektiriyor? Minimum fakat zorunlu şart, bir kültürel grubun üyelerinin, egemen grubun kültürel kimliği ile özdeşleşmeleri gerekmeksizin, kendi kültürel kimlikleri ile kamusal alana girebilmeleridir. Her nasıl egemen kültürel grubun üyelerinin tam formel vatandaşlık statüsüne, sosyal ve siyasal katılıma hakları olması, onların kendi kültürel özelliklerini bırakmalarını ve bir başka grubun kültürel kimliği ile özdeşleşmelerini gerektirmezse, aynı şekilde azınlık kültürel grupların üyelerinin tam formel vatandaşlık statüsüne, sosyal ve siyasal katılıma hakları olması da onların kültürel özelliklerini bırakmalarını ve egemen grubun kültürel kimliği ile özdeşleşmelerini gerektirmez. Bunu gerektiren bir siyasal sistem azınlık grupların kültürel kimlikleri ile ilgili olarak adaleti gerçekleştiremez ve bu nedenle onların sistemle özdeşleşmelerini başaramayabilir.

Kültürel grupların üyeleri, kendilerini ait hissettikleri zaman, sistemle özdeşleşirler: kim oldukları tanındığı zaman kendilerini sisteme ait hissederler: sistem onların kültürel özelliklerine yer verdiği zaman, seslerinin ve fikirlerinin işitildiğini hissettirdiği zaman,

bütünün bir parçası oldukları ve kendi evlerinde oldukları hissini verdiği zaman.[21] Evde olma hissi ile aidiyet hissi, bu yüzden de özdeşleşme hissi arasında güçlü bir ilişki vardır (Margalit, 1997b: 85). Sistem bireylere evde oldukları hissini vermedikçe, bireyler onunla özdeşleşmezler. Grupların üyeleri, *kamusal alanın* kültürlerini, normlarını, dillerini, tarihlerini ve ümitlerini yansıttığını gördükleri zaman, kendilerini evde hissederler. *Bu nedenle, kültürel kimliğin tanınması grubun üyelerinin kendi kimlikleri ile kamusal alana girebilmelerini gerektirir*: grubun dili, normları, gelenekleri, davranış kalıpları, inançları ve bağlılıkları, tarih ve özlemleri kamusal alanda ifade edilmeleri için bir yer buldukları zaman bir kültürel kimlik tanınmış olur (Tamir: 1997a: 305).

Ancak, bir kimsenin seçtiği kimlik içerisinde kamusal alana girme hakkı politika (düzenlemeleri) açısından neler ifade eder? Ülkedeki tüm kültürel gruplar aynı kamusal alana mı gireceklerdir, yoksa her biri kendi kamusal alanlarına mı sahip olacaklardır? Bu seçenekler ne gibi somut politikalar ve politika düzenlemeleri ile uyuşacaktır? Bu soruların cevapları somut koşullara ve vakadaki kültürel grupların özelliklerine göre değişecektir. Ancak, en temel ve genel gereklilik tüm kültürel grupların kamusal alana girmelerini sağlayacak birtakım politika düzenlemelerinin yapılmasıdır.[22] Bazı gruplar çok küçük bir çaba ile, bazı sembolik politika düzenlemeleri ile, kendilerini evde hissederlerken, diğer gruplar için istenen politika düzenlemeleri daha fazla çaba gerektirebilir. Bazı gruplar ayrılma dışında hiçbir politika düzenlemesiyle kendilerini evde hissetmeyebilirler.

---

21. Charles Taylor'un belirttiği gibi "insanların bir ülkenin geleceği için sorumluluk hissetmeleri ve siyasal yaşama katılmaları için [bir vatandaş olarak içerisinde geliştikleri siyasal kimlik ile özdeşleşmeleri için], kim olduklarının kabul edilmesi gerekir.... Seslerinin işitileceğini ve bütünün bir parçası olduğunu hissetmeleri gerekir. Belli bir karşılıklı tanı(n)ma olmaksızın, seçmen kendisini, bölgesel, ya da Afrikalı-Amerikalılar gibi, ahlâki (moral) yönden, böler ki, bu tüm toplumu olumsuz etkiler." Bkz. Ancelovici ve Dupuis-Déri (1998: 253).

22. Göreceğimiz gibi, bu gerekliliğin çok az istisnası vardır. Anakültürden ve modern dünyanın tüm kamusal kurumlarından tam bir ayrılık ve özel alanda kendi dini inanışlarına göre yaşama özgürlüğü talep eden Amiş Cemaati bu istisnalara bir örnektir.

Bu politika düzenlemelerini farklı türdeki azınlık statüleri ile ilişkili olarak şu şekilde sınıflandırabiliriz:

Muafiyet politikaları
(siyasal nitelik taşımayan ayrım politikaları)

Bu politikalar genellikle, dini yaşam biçimlerinin gerekleri yüzünden anatoplumdan belli bir derece ayrılık (ya da daha fazla mahremiyet) arzulayan dini gruplar tarafından talep edilirler. Talep edilen ayrılığın derecesi bir gruptan diğerine çeşitlilik gösterir. Amiş[23] gibi bazı gruplar neredeyse anatoplumdan tam bir ayrılık istiyorlar. Cemaatsel/ortak iyi kavrayışlarına göre yalıtılmış cemaatler olarak yaşamak istiyorlar. "Öteki dünyevi" dini yaşam biçimleri modern toplumun "yozlaşmış kurumlarından" uzak durmalarını gerektiriyor. Sosyo-kültürel olarak, ekonomik olarak, siyasal olarak ve eğitimsel olarak anatoplumla bütünleşmek istemiyorlar. Anatoplumda ne olup bittiği ile ilgili değiller; siyasal güç ve ortak vatandaşlık statüleri ile ya da entelektüel ve kariyer başarıları ile ilgilenmiyorlar. Ortak kamusal alana ya da kamusal kurumlara girmeyi talep etmiyorlar; anatopluma dahil edilmek istemiyorlar. Siyasal faaliyetlere karışmıyorlar; sivil toplum faaliyetlerinde de pek yer almıyorlar. Aslında yalnız bırakılmak ve cemaatsel yaşam biçimlerine göre yaşamaktan başka bir şey istemeksizin, özel alanda "kısmi vatandaşlar" olarak yaşıyorlar.[24] Amişler radikal bir biçimde anatoplumdan ayrı kalmak istiyorlarsa da, anatopluma karşı hukuki veya siyasi güç ve otorite arayışı içinde değiller. Üyeleri üzerinde hukuki ya da siyasi otoriteleri yoktur. Ancak, onlar üzerinde, onların gönüllü olarak kabul ettikleri, "iç kurallar" (üyelerin özel ve kamusal hayatlarını düzenleyen geleneksel dini kurallar) uygularlar (Spin-

23. Amiş cemaati ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Spinner (1994: V. Bölüm).
24. Kısmi vatandaşlık kavramı için bkz. Spinner (1994: 95-99). Kısmi vatandaşlık, ayrımcılık ya da ikinci sınıf vatandaşlık olarak görülemez, çünkü Amişlerin kendi seçimleridir ve ayrımcılığı değil, onların taleplerini karşılamayı amaçlamaktadır. Ayrıcalıklı bir vatandaşlık statüsü olarak da görülemez, çünkü modern toplumun pek çok nimetini ve avantajını bırakmakta ve vatandaşları olarak devletten hemen hemen hiçbir talepte bulunmamaktadırlar (Spinner, 1994: 105).

ner, 1994: 89-91). Amiş yaşam biçiminin bu özellikleri dikkate alınırsa, talep ettiklerinin "siyasal olmayan tam ayrılıkçılık" olduğu söylenebilir (Walzer, 1995a: 328).

Diğer gruplar, Amiş cemaati kadar radikal ve tam bir ayrılık talep etmiyorlar. Örneğin ayrı mahalleler biçiminde yaşayan ve çocuklarını kendi cemaat okullarında eğiten Hasidik Yahudiler[25] (Amişlerin yaptığı gibi) ekonomik, eğitim ve sosyo kültürel bakımdan anakültürden ayrı kalıyorlar, fakat (Amişlerden farklı olarak) politik olarak ayrı durmuyorlar. Siyasal faaliyetlerde (oy verme, yerel yönetim mevkileri için seçimlerde aday olma ya da yerel siyasal kurul ve komisyonlarda görev yapma gibi) yer alıyorlar (Spinner, 1994: 109). Çeşitli Hıristiyan ya da Müslüman tarikatlar, Yahudi gruplar ve hatta bazı etno-dilsel cemaatler, farklı dini ve kültürel pratiklerini gerçekleştirmenin, anatoplumdan sosyo-kültürel olarak ayrı kalmanın bir aracı olarak, eğitim bakımından ayrı olma arayışı içindedirler, fakat siyasal ve ekonomik olarak anatoplumla bütünleşmişlerdir. Ancak tam siyasal ve ekonomik bütünleşme eğitimsel bütünleşmeyi de gerektirdiğinden,[26] etno-kültürel ve dini grupların çoğu eğitim yönünden de anatoplumla bütünleşmeyi ve ondan sadece sosyo-kültürel yönden farklı kalmayı istiyorlar.

Sivil toplumun faaliyetlerinde ve kamusal alanda tam olarak yer alıp aynı zamanda sosyo-kültürel olarak ayrı kalma bir etno-kültürel ya da dini grup için kolay değildir; bu durum, çoğunluk için de, çeşitli alanlarda kamusal politikalar ve düzenlemeler hakkında, zor meseleler ortaya çıkarabilir ve sık sık çıkarmaktadır da. Egemen grubun kültür, kimlik ve ethosunu yansıtan aynı sivil ve kamusal alanı ve kurumları (kamusal okullar, çalışma yerleri, büroları gibi), egemen kültürün üyeleri ile paylaşma ve aynı zamanda sosyo-kültürel olarak ayrı kalma ikili amacı, çoğunlukla kültürel grupların bazı ortak kanun ve politikalardan muafiyet talep etmeleri ile

25. Hasidik Yahudilerle ilgili olarak ayrıntılı bir tartışma için bkz. Spinner (1994: 108-112).

26. Azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin, aynı ekonomik, sivil ve siyasal alanda çoğunluk grupların üyeleri ile etkileşmek ve yarışmak için, bunu yapacak yetenek ve bilgiye sahip olmaları gerekir ve bu da eğitim bakımından bütünleşmeyi gerektirir.

sonuçlanır.[27] Bir muafiyet çoğunlukla, bir kültürel pratiğin egemen olmayan bir grubun üyeleri için önemli, farklı anlam ve statüsü olduğu, bu yüzden de genel kanun ya da politikanın uygulanmasının, söz konusu pratiği bozarak ya da inananları dinleri tarafından yasaklandığına inandıkları bir şeyi yapmaya iterek, o pratiğe farklı bir yük getirdiği temelinde talep edilir (Levy: 1997: 25, 27).[28]

Bir azınlık dini ya da kültürel grubun üyeleri çoğunluk grubun üyeleri ile aynı sivil ve kamusal alanı daha fazla paylaşıp etkileştikçe, genel kanun ve politikalardan belli muafiyetler, intibak ettirici tanıma politikalarına giderek daha fazla benzer duruma gelir. Özellikle, anatoplum ile ekonomik, siyasal ve eğitim yönünden bütünleşmeyi, fakat sadece özel alanda belli bir derece sosyo-kültürel ayrım arzulayan çoğu dini cemaatlere tanınan bazı genel kanunlar ve politikalardan muafiyetler (belli kamusal giyim kurallarından muafiyet gibi) anatoplumdan ayrı kalmayı sürdürmenin bir aracı değildir. Bu tür muafiyetler (dini ve kültürel bakımdan onlar için önemli olan ve bu nedenle çoğunluğun kültürel pratiklerine daha duyarlı olan genel kanun ve politikaların uygulanmasının ağır bir

27. Çoğu etno-kültürel grubun (gelir, güç, kariyer ve fırsata erişim ve kültürel kimliklerinin tanınması ve statüsüne yönelik) ikili arzusunu, II. Bölüm'de, seçme bağlamı olarak kültür ve kimlik bağlamı olarak kültür ayrımını yaparken ele almıştım. Bu ikili arzunun ilk kısmı anatoplumla (ki, bunu seçme bağlamı olarak adlandırıyorum) ekonomik, siyasal ve eğitimsel bütünleşmeyi gerektirir. İkinci bölümü sosyo-kültürel ayrım (belli bir derece güvence altına alınmış bir kimlik bağlamına sahip olmayı) gerektirir. Kültürel grupların kültürel taleplerinin karşılanması için istedikleri politika düzenlemelerinin çeşidi, içeriği ve ölçüsü, grup üyelerinin bu ikili arzudan hangisine daha çok önem verdiklerine göre değişecektir. (Örneğin, ulusal azınlıkların özyönetim hak ve güçleri talep etmelerini her iki arzudan da ödün vermeme isteklerinin bir işareti olarak görüyorum.) Baumeister'in (1998) Britanya'da liberal olmayan azınlıkların (özellikle Müslüman cemaatlerin) eğitim politikası ile ilgili olarak ortaya çıkardıkları sorunlar ile ilgili tartışması etno-kültürel grupların üyelerinin ikili arzuları ile ilgili argümanımı doğruluyor. Halstead'ın araştırmasını (1995) referans göstererek, Baumeister "Britanya Müslüman cemaatlerinin eğitimsel amaçlarının esas itibarıyla ikili olduğuna işaret ediyor: Müslüman ana-babalar bir yandan çocuklarının genel eğitim sistemi tarafından sunulan olanaklara sahip olmalarını arzularken, diğer yandan da farklı inanç ve değerlerini, hem bunları doğrudan çocuklarına öğreterek, hem de bu değerlerin verildiği bir okul sistemi yolu ile, korumak, sürdürmek ve aktarmak isterler" (Baumeister, 1998a: 925-926).

28. Bu son nokta muafiyet politikalarının niçin ayrıcalık olarak görülemeyeceğini açıklar.

yük getireceği) bazı farklı pratiklerini tanıyıp, kapsamak suretiyle, onların kamusal alan ve sivil topluma girmelerine ve katılımlarına yardımcı olan araçlardır. Kendi kimlikleri ile, kim oldukları için önemli olan kültürel gereklilikleri bırakmak zorunda olmaksızın, çoğunluk grubun üyeleri ile aynı kamusal ve özel alanlarda faaliyet göstermenin aracıdır. Bu muafiyetlerin verilmesinin kamusal ve sivil toplumda genel yaşam üzerinde etkileri olabilir. Çoğu muafiyet talebi doğası itibarıyla dini olduğu için, laik demokratik düzeni tehdit eden köktendincilikle ilgili endişeler uyandırır. Ancak, laik demokratik düzeni tehdit eden köktendinci emelleri dini grupların üyelerinin anatoplumun kurumlarına katılımını ve anatoplumla bütünleşmesini amaçlayan muafiyet taleplerinden ayırmak gerekir. Anatoplumla böyle bir siyasal, ekonomik ve eğitimsel bütünleşme liberal demokratik vatandaşlık açısından arzu edilen bir şeydir ve farklı kültürel grupların üyelerini aynı siyasal toplum içinde birarada tutan bazı bağları sağlayabilir.

Bir azınlık dini grubun üyeleri aynı kamusal ve sivil alanları çoğunluk ile daha az paylaşıp, etkileştikçe (Amişlerin yaptığı gibi anatoplumdan ayrı kalmayı daha çok istedikçe), muafiyet talepleri çoğunluğun yaşam stillerini, genel kanun ve politikaları daha az etkiler. Kamusal ve sivil alanda hiç faaliyet göstermedikleri için (ya da çok sınırlı bir şekilde faaliyet gösterdikleri için), bu taleplerin bu alanlara ve çoğunluğun yaşam biçimine etkisi çok sınırlıdır. Ancak sivil ve kamusal alanların azınlık kültürel grupların üyeleri tarafından bu en az düzeyde kullanımı liberal demokratik vatandaşlık açısından arzu edilen bir durum değildir. Kamusal ve sivil alanı hiç kullanmayan ya da çok sınırlı bir şekilde kullanan bu tür cemaatlerin üyeleri iyi vatandaşlar olarak görülemezler; sayılarındaki artış demokratik vatandaşlık bakımından arzulanan bir durum değildir. Ancak, anatoplumdan tam ayrılık (cemaatleri için negatif özgürlük, siyasal nitelik taşımayan bir özerklik) talep eden kültürel cemaatlerin sayısı modern dünyada çok azdır.

Muafiyet politikalarının ya da taleplerinin pek çok örneği vardır: Amerika'da Amiş ve İsrail'de aşırı Ortodoks Yahudiler ve Müslüman Araplar gibi bazı dini grupların üyelerinin askerlik hiz-

metinden muaf tutulmaları (Levy, 1997: 26; Margalit ve Halbertal, 1994: 496); Amerika'da Amiş ve Britanya'da Çingeneler gibi bazı cemaatlerin, çocuklarının okula gitme zorunluluğu ile ilgili kanunlardan muafiyetleri (ya da muafiyet talepleri) (Spinner, 1994: 105-108; Kukathas, 1995: 247-248) ya da Hıristiyan ve Müslüman grupların çocuklarının dini inançları ile çelişen belli derslerden muaf tutulmaları talepleri (Macedo, 1995: 468-496; Spinner, 1994: 106-107; Baumeister, 1998a: 925-929); Aborijinal halkların av kanunlarından muafiyeti (Levy: 1997: 26); Amerikan yerlilerinin dini amaçlı uyuşturucu içeren bitki kullanmalarının narkotik kanunlardan ve Yahudi ve Katoliklerin törensel amaçlı şarap kullanımının ABD'deki alkol yasağından muafiyetleri (Levy: 1997: 26); Bazı İslami devletlerde Müslüman olmayanların alkol yasağı dışında bırakılmaları (Levy: 1997: 26); Pazar günleri işyeri kapatılmasına ilişkin kanunlardan muafiyet (ya da muafiyet talebi) (Kymlicka 1995a: 31); Batı devletlerinde Yahudi ve Müslümanların hayvan kesim kanunlarından muaf tutulmaları (Kymlicka 1995a: 31); dini ve etnik tatillerde okula devam ve çalışmadan muafiyet (ya da muafiyet talebi) (örneğin Müslümanlara toplu ibadetlerini gerçekleştirmeleri için cuma günü öğleyin gerekli zamanın verilmesi) (Parekh, 1998: 397-400); Sihlerin motosiklete binerken ya da inşaat alanlarında çalışırken koruyucu kask giymekten muaf tutulmaları (Levy, 1997: 400-401); Kamuya ait yerlerde uygulanan belli giyim kurallarından muafiyet –ya da muafiyet talebi– (örneğin, Sihler türban giymeleri ile ilgili dini gereklilik yüzünden polis giyim kurallarının bir parçası olan resmi şapka giymekten muaf olmayı talep etmektedirler) (Levy, 1997: 26; Kymlicka: 1995a: 31), Ortodoks Yahudiler başlıklarını (yarmulklerini) takabilecek şekilde Hava Kuvvetlerinin giyim kurallarından muaf tutulmayı istemektedirler (Levy, 1997: 27; Kymlicka: 1995a: 31) ve Müslüman kadınlar kamusal okullarda ve işyerlerinde başörtüsü takmak istemektedirler).[29]

29. Müslüman kızların kamusal okullarda başörtüsü takma talepleri için Galeotti (1993 ve 1994) ile Moruzzi (1994a ve 1994b) arasındaki tartışmaya bakınız. Aynı zamanda bkz. Parekh (1998). Bu çalışmalar başörtüsü problemini, Batı liberal, demokratik, laik siyasal toplumları bağlamında, liberal olmayan Müslüman göçmen cemaatlerin ortaya çıkardığı bir mesele olarak incelemektedirler.

Bir muafiyet politikası için bir talebin ne baştan kabulü ne de baştan reddi uygun değildir. Adillik bir muafiyet politikasının lehine ve aleyhine tüm görüşlerin ilgili taraflar tarafından dikkate alınıp tartışılmasını gerektirir. Bu bağlamda tarafların birbirlerini dinlemeye ve tartışmaya hazır olmaları önemlidir. Tüm tarafların çıkar ve görüşlerinin, muafiyet politikasının talep edildiği kültürel pratiğin birey üyeler için öneminin, talep edilen muafiyet politikasının anatoplumun yaşam biçimi, istikrarı, etkinliği ve tüm siyasal toplumun ortak çıkarı üzerine maliyet ve etkilerinin hesaba katılması ve buna göre uygun önlemlerin alınması gerekir. Bu düşünceler sadece muafiyet politikaları için değil, fakat intibak ettirici tanınma politikaları ve özyönetim politikaları için de geçerlidir.

İntibak ettirici tanı(n)ma politikaları (bütünleştirici dahil etme)

II. Bölümde ileri sürdüğüm gibi, çoğu kültürel cemaatlerin üyelerinin bir ikili arzuları vardır: gelir, güç, kariyer, fırsatlara vb. erişim ve kültürel kimliklerinin tanınması ve devamlılığı. Bu ikili arzunun gerçekleştirilmesi sadece egemen kültürel gruplar için birlikte mümkün olabilir, egemen kültürel gruplar dışındaki gruplar için ise ikili arzunun gerçekleştirilmesi çelişebilir ve çelişir. Azınlık kültürel gruplar için birinci arzunun (tam olarak) gerçekleştirilmesi anatoplumla (tam) bir bütünleşmeyi gerektirirken, ikinci arzunun (tam olarak) gerçekleştirilmesi (tam) ayrılığı gerektirir. Her iki arzunun da tam olarak birlikte gerçekleştirilmesi sadece bir grubun çoğunluk oluşturduğu kendine ait bir kamusal alanı varsa mümkündür. Bu yüzden, azınlık etno-kültürel gruplar için her iki arzunun da aynı anda tam olarak gerçekleştirilmesi (azınlık oldukları mevcut sosyo-politik bağlamlarda) mümkün değildir. Mevcut sosyo-politik bağlamlarda iki arzu çeliştiğinden, arzulardan birinin gerçekleştirilmesine öncelik vermek diğerinin gerçekleştirilmesinden belli bir derece ödün vermek anlamına gelir. Bu azınlık etno-kültürel kimliklerin yüz yüze kaldıkları zor bir seçimdir. Bu arzulardan hangisine (ne derece) önem vermeleri gerektiği konusundaki kararları

kültürel kimliklerinin tanınmasını gerçekleştirmek için ne tür politika düzenlemeleri talep ettiklerini ve anatoplumla ne ölçüde bütünleşip ne ölçüde ondan ayrı kalmak istediklerini belirler.

Gelir, güç ve fırsata en geniş erişime sahip olurken aynı zamanda belli bir derece kültürel devamlılığı sağlamak, tam ekonomik, siyasal ve eğitimsel bütünleşme, fakat en azından özel alanda da sosyo kültürel ayrılık gerektirir. Aslında geleneksel liberal ayrımcılık yapmama politikasının, etno-kültürel cemaatlerin üyeleri için, gelir, güç ve fırsata mümkün olan en büyük erişimi sağladığı aynı zamanda da özel alanda onların etno-kültürel varlığını koruduğu uzun süredir düşünülegeldi. Bu bir derece, özellikle dini kültürel gruplar için doğru olabilir.[30]

Ancak çoğu kültürel grup için, özellikle etno-dilsel cemaatler için, geleneksel liberal ayrımcılık yapmama politikası bu iki arzunun en azından bir karışımını gerçekleştirmek için yeterli değildir. (Öncelikle hedeflediği gibi) Gelir, güç ve fırsata mümkün olan en büyük erişimi sağlayabilir, ancak (kültürü özel bir mesele gördüğünden) belli bir derece kültürel tanınma ve devamlılığı sağlamayı başaramaz.[31] Bir kimsenin kamusal ve özel yaşamı arasındaki yakın ilişki, modern bireyin yaşamı için egemen etno-kültürel grubun ethosunu, kültürünü yansıtan sivil toplum ve kamusal alana bağımlılığı, azınlık kültürel grupların kültürel devamlılıklarını sadece özel alanda gerçekleştirme hedeflerini hemen hemen olanaksız kılar. Azınlık etno-kültürel gruplar için kamusal alana ve sivil topluma erişimin bedeli genellikle asimilasyondur; kendi kültürel kimliklerini bırakmak ve egemen olanınkini benimsemektir. Ancak, ikili arzu var olduğu sürece, azınlık etno-kültürel grupların üyeleri ana-

30. Dini grupların, üyelerinin yaşamlarını düzenleyen iç kuralları vardır. Üyeler özel alanda bu kurallara bağlı oldukça, grup üyeleri kamusal alanda ve sivil toplumda yer alıp, diğer grupların üyeleri ile iletişim içine girseler de, dini yaşam biçimi var olmaya devam edebilmektedir. Tabii ki, bu durum dini inançları modern toplumdan tamamen uzak durmayı gerektirmeyen dini gruplar için geçerlidir. Yukarıda belirttiğim gibi, Amiş ve Hasidik Yahudiler gibi gruplar dini yaşam biçimlerine tam bir öncelik veriyorlar ve kamusal alana ve sivil topluma pek katılmıyorlar.

31. Geleneksel liberal ayrımcılık yapmama politikasının kültürel azınlıkların taleplerini niçin karşılayamadığını gelecek bölümde inceleyeceğim.

topluma asimilasyon yolu ile dahil edilmeyi istemezler. Ekonomik, siyasal ve eğitim yönünden dahil edilmeyi arzularken, cemaatsel kimliklerinin bazı yönlerini korumayı ve bütünün önemli bir parçası olarak kabul edilmeyi isterler. *Asimilasyon* yolu ile değil, *bütünleşme* (entegrasyon) yolu ile dahil edilme arayışındadırlar. Bu durumda intibak ettirici tanı(n)ma politikaları adını verdiğim politikaları talep etmektedirler.

İntibak ettirici tanı(n)ma politikaları etno-kültürel grupların üyeleri tarafından yapılan aşağıdaki türden talepleri içerirler: karar alma mekanizmasında özel temsil politikaları; pozitif ayrımcılık programları; göçmenlerin farklı kültürel ihtiyaç ve pratiklerinin anlaşılması ve tanınmasına yönelik kültürel çeşitlilik ve sosyal algılama programları; etnik temelli vakıf, dernek, dergi, festival, okul ve araştırma kuruluşlarının kamusal yardım alması; azınlık dilinde radyo ve televizyon yayını ve okullarda anadil eğitimi verilmesi;[32] eğitim müfredatında yapılacak bazı değişiklikler ile ve önemli festivallerin ya da tarihi önemi olan günlerin resmi olarak tanınması suretiyle grupların değerlerinin, statülerinin, varlıklarının ve katkılarının tanınması.[33]

Bu tür politikalar daha çok Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve

32. Levy (1997: 29-32) bu politika düzenlemelerine "yardım hakları" adını veriyor. Kymlicka (1995: 30-31) ise bu düzenlemeleri muafiyet politikaları olarak adlandırdığım politikalarla aynı kategoriye koyuyor ve ikisine birden "çoketniklilik hakları" adını veriyor.

33. Levy (1997: 46-48) bu tür politikalara "sembolik talepler" adını veriyor. Kymlicka (1995a: 30-31) için bu politikalar, muafiyet politikalarını da içeren, geniş kapsamlı haklar olan "çokkültürlülük hakları" adını verdiği politikaların bir parçasıdır. Benim "intibak ettirici tanı(n)ma politikaları" kategorim, Kymlicka'nın "çokkültürlülük hakları" kadar geniş değildir, çünkü muafiyet politikaları adını verdiğim politikaları içermiyor, Levy'nin birbirinden ayırdığı "yardım" ve "sembolik talepler" gibi bazı kategorilerini de içeriyor. Bunun ötesinde, her ikisinden de farklı olarak, kota gibi mekanizmalar vasıtası ile hükümet organlarında azınlıkların temsilini sağlayan politikaları "intibak ettirici tanı(n)ma politikalarının" bir parçası olarak görüyorum. Bu politikaları farklı bir kategori olarak görmüyorum, çünkü ne yeni bir kamusal alan yaratmayı ne de azınlığa özyönetim hakları vermeyi amaçlıyor. Bunun yerine azınlığı daha görülebilir yapmayı, hak ve çıkarlarını korumayı ve ses ve perspektiflerinin karar alma mekanizmasına dahil edilmesini amaçlıyor. Temsil haklarının, ulusal azınlıklar için federal düzenlemeler biçimindeki özyönetim hakları ile birlikte kullanılabileceğini ve sık sık da kullanıldığını kabul ediyorum.

Avustralya'ya giden yeni göçmenler tarafından talep edilmektedir.[34] Göçmenler, kültürel miraslarının ve kimliklerinin bazı yönlerine yer vermek suretiyle anatoplumla bütünleşmelerine yardımcı olacak türden politika düzenlemeleri talep etmektedirler. Bu politika düzenlemeleri kamusal alanı ve sivil toplumu göçmen kimliklerine ve onların bazı kültürel pratiklerine açar. Göçmenlerin göç ettikleri topluma entegre olmalarında karşılaştıkları güçlükleri kolaylaştırmayı amaçlar. Formel, hukuki vatandaşlık ile psikolojik özdeşleşme (aidiyet hissi) arasındaki boşluğu doldurmayı amaçlar.

Ancak, Eski Dünya'da da pek çok etno-kültürel grup intibak ettirici tanıma politikaları talep etmektedir: uzun süre önce göç etmiş olan göçmen toplulukları (örneğin, Ürdün, İsrail, Suriye ve Türkiye'de yaşayan Çerkesler ve yeni kurulan Baltık Devletleri'nde yaşayan Ruslar), uzun süre önce yaşadıkları bölgeye yerleşip, yurt edinmiş olan etno-dilsel gruplar (örneğin, Yunanistan'daki Türkler,[35] Slovakya'daki Macarlar, Britanya'daki Galliler ve Kırım'daki Tatarlar) ve etno-dini gruplar (örneğin Türkiye'deki Aleviler). Böyle gruplar üzerine ulus-devlet inşa edilmiş, ulus-devlet çatısı altında birleştirilmişlerdir. Devletin ve milletin oluşumunda yer almış ve katkıda bulunmuş olmalarına rağmen, ulus-devletin kurulmasından sonra kimlik ve kültürel mirasları ulusal kültür ve kimlikten dışlanmış, onlar içerisinde kendilerine yer bulamamıştır. Bunun yerine egemen kültürel grubun kimlik ve kültürü onlara dayatılmış ve asimile edici politikalara tabi tutulmuşlardır. Eşit vatandaşlık haklarından yararlanmaktadırlar, fakat cemaatsel kimlikleri tanınmamıştır. Bu gruplar da günümüz göçmenleri tarafından talep edilen-

34. Ekonomik ve siyasal sebeplerden dolayı göçün yönü bu liberal demokratik ve gelişmiş ülkelere doğrudur.

35. Yunanistan'daki Türk etnik azınlığın tanınması talebi zaman zaman azınlık liderleri tarafından ortaya atılmaktadır. Yunan dışişleri bakanı Yorgo Papandreu bir görüşmede Türk azınlık etnik grup konusunda genel fikirlerini açıkladı. Papandreu Türk azınlık etnik grubun, Türk etnik kimliğin, varlığının tanınması konusuna, ülkenin sınırları ve birliği tartışılmadığı sürece, olumlu bakıyor. Farklı dinlerden olanların korunması ve onlara anatoplumun bir parçası oldukları hissinin verilmesi gerektiğine işaret ediyor. Türk Müslüman azınlığın evinde olduğunu hissetmesi ve Yunan Devleti ile özdeşleşmesini güçlendirmek için, halihazırda hiçbir camisi olmayan Atina'da, bir cami inşa edilmesi gerektiğini söylüyor. Bkz. "Bravo Yorgo", *Hürriyet*, 28 Temmuz 1999.

lere benzeyen bütünleştirici dahil etme politikaları talep etmektedirler.[36] Talepleri dahil edici, intibak ettirici ve bütünleştirici çokkültürlü politikalar içindir. Kimliklerinin ve pratiklerinin kamusal alana ve sivil topluma girmesini ve ulusal kültür ve kimliğin bir parçasını oluşturmasını istemektedirler. Halihazırda, asimilasyon yolu ile büyük ölçüde dahil edildikleri kamusal alanı, geleneklerini, normlarını, dillerini ve tarihlerini yansıtacak biçimde yeniden şekillendirmek istemektedirler. Sadece formel olarak değil, ama aynı zamanda gerçek anlamda ulusun bir parçası olmak istemektedirler.

Birtakım özyönetim politikaları için aday olan bölgesel olarak yoğunlaşmış etno-kültürel gruplar bile belli uygun intibak ettirici tanınma politikaları ile tatmin olabilirler. Örneğin, Türkiye'de Kürtlerin çoğunluğu özyönetim hakkı değil, daha liberal ve demokratik politikalar ile birlikte bu tür politikalar (intibak ettirici tanıma politikaları) talep etmektedir. Sivil halka karşı bile şiddet kullanmaktan çekinmeyen, ayrılıkçı terör örgütü PKK'nın başı Abdullah Öcalan bile, yargılanması sırasında, iki halk arasındaki karşılıklı evlilikler ve karışım ve bölgenin Türkiye'ye coğrafi ve ekonomik yönden bağımlılığı düşünüldüğünde, ayrılığın gerçekçi olmadığını itiraf etmiştir.[37] Birtakım intibak ettirici tanınma politikalarının daha liberal demokratik tedbirlerle birlikte sorunu çözmeye yeterli olacağını söylemiştir. Aslında, çoğu etno-kültürel ve milliyetçi çatışmada, grupların üyelerinin ikili arzuları göz önüne alınırsa, intibak ettirici tanınma politikalarının kabulü ayrılık ya da özyönetime

36. Hem yeni hem de eski göçmen kültürel grupların uygun intibak ettirici tanı(n)ma politikaları için talepleri önceki bölümde ortaya konan kişilere saygı kavrayışı ve kültürel kimliğin gerçek kişilerin zorunlu bir unsuru olarak önemi hakkındaki argüman temelinde haklı gösterilebilir. Bundan başka, eski göçmen gruplar hak etme ve karşılıklılık temelinde grup hakkına dayalı bir başka argümana da başvurabilirler. Eskiden göç ettikleri ve ulus devletlerin oluşumunda yer alıp katkıda bulundukları için ve devleti kendi devletleri ve ülkeyi kendi anavatanları olarak gördükleri için, kendilerini yeni göçmenlerden daha fazla intibak ettirici tanı(n)ma politikalarına hak kazanmış görebilirler. Bir bakıma kuruluşuna katkılarından dolayı, içinde yaşamaya ve diğer etno-kültürel gruplarla bir ulus oluşturmaya bağlılıklarından dolayı, devlete sadakatlerini ispatladıklarını ileri sürebilirler.

37. "Kürt Devleti Gerçekçi Değil", *Hürriyet*, 1 Haziran 1999.

yönelik eğilimleri zayıflatacağa benzer.

İntibak ettirici tanınma politikaları asimilasyondan çok entegrasyon yolu ile dahil etmeyi amaçlar. Bu politikalar, etno-kültürel azınlıkların kimliklerinin, kendileri için yeni ayrı bir kamusal alan yaratılmaksızın, mevcut ana kamusal alanda tanınmalarına yönelik talepleri karşılamayı amaçlar. Azınlık grupları siyasal ya da hukuki güç ve otoritelerle donatmaz. Kamusal alanı, söz konusu grupların norm, kültür ve kimliklerini de kapsayacak biçimde, daha heterojen bir şekilde yeniden biçimlendirmeyi hedefler. Bu tür vakalarda yeniden biçimlendirilmesi ve yapılandırılması söz konusu olan yalnızca bir kamusal alan vardır. Bu tür politikalar talep eden gruplar kendi kamusal alanlarını oluşturma, kendi kamusal kurumlarını yaratma ve onlar üzerine kontrol ve güç kullanma arayışında değildir. Anatoplumda daha fazla fark edilme ve tanınma, ortak kamusal alan ve sivil toplumda kimlikleri ve kültürlerinin bazı yönlerinin yer ve ifade bulması için bir alan arayışı içerisindedirler.

Ancak, etno-kültürel grupların üyelerinin, anatopluma *entegrasyon* (bütünleşme) yolu ile dahil edilmeyi kabul ederlerken, *asimilasyon* yolu ile dahil edilmeye niçin karşı çıktıklarını sorabiliriz? Eğer, modern dünyanın imkânlarına erişim arzusu ile hareket ederek anatopluma dahil edilmeyi arzuluyorlarsa (çünkü yeni bir kamusal alan oluşturmak ve kendi kamusal kurumlarını yaratmak istemiyorlar; çoğunlukla birlikte aynı kamusal alan ve sivil toplumda yer almak istiyorlar), asimilasyon yolu ile değil, fakat entegrasyon yolu ile dahil edilmeleri niçin bir fark yaratsın? Entegrasyon yolu ile dahil edildikleri zaman, kültür ve kimlikleri değişmiyor mu ya da onları daha iyi mi koruyabiliyorlar? Kısacası, asimilasyon yolu ile dahil edilme ile entegrasyon yolu ile dahil edilme arasındaki fark nedir?

Asimilasyon yolu ile dahil edilme "eğer kimliğini çıkartıp, söker atar ve *bizimkini* benimsersen, *bizden biri* olursan, o zaman refahımızdan, zenginlik ve imkânlarımızdan bir pay alabilirsin" imasını taşıyor. Azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin, modern dünyanın imkânlarına erişim için, kendi kimliklerini egemen grubun kimliği ile değiştirmelerini gerektiriyor. Böylece, asimilasyon

yolu ile dahil edilmede, homojenlik için, anakültür ve kimliğin saflığı ve egemen (belki de üstün) statüsü için üstü kapalı bir istek söz konusudur. Asimilasyon yolu ile dahil edilmenin aksine, entegrasyon yolu ile dahil edilme azınlık etno-kültürel grupların kültür ve kimliklerinin bazı yönlerini alıkoymalarına izin veriyor, farklılıklarının tanınmasını ve barındırılmasını sağlıyor ve kamusal alana kendi kimlikleri ile girmelerine yardımcı oluyor –farklı bir kültürel grup olarak kültürel devamlılıklarını garanti etmese de.[38] Böylece, entegrasyon yolu ile dahil etme, melezliği, karşılıklı kültürel değişimi, çeşitliliği ve heterojenliği teşvik ediyor. Asimile edici dahil edilme anakültür ve kimliği egemen çoğunluğun kültür ve kimliği olarak görür; entegre edici dahil edilme ise anakültür ve kimliği, ülkede yaşayan tüm etno-kültürel grupların kültür ve kimliklerini birleştirmek suretiyle, onların ortak kültürü ve kimliği olarak görür. Asimile edici dahil edilme etno-kültürel grupların üyelerinden özel kolektif anılarını ve bağlılıklarını bırakmalarını ve egemen grubunkileri benimsemelerini istemektedir ki, bu çoğu zaman onlar için kabul edilemezdir. Ancak, bütünleştirici, entegre edici dahil etme, azınlık etno-kültürel grupların kültürel kimliklerini birleştirmek suretiyle, ortak kolektif anılar ve bağlılıklar yaratır. Entegrasyon yolu ile dahil edilme sürecinde, hem anakültür hem de azınlık kültür karşılıklı etkileşimleri sonucunda dönüşüm geçirir. Bir noktada anakültür artık ne egemen çoğunluk grubun kültürü ile özdeşleştirilebilir, ne de azınlık kültür aynıdır, sadece azınlık gruba aittir. Entegre edici dahil edilmede, azınlık etno-kültürel grubun üyeleri egemen kültür türünde kadın ve erkekler haline gelmezler; kültür ve kimliklerinin birleştirilmesi suretiyle anakültür ve kimliği değiştirerek onun bir parçası haline gelirler. Bu süreç içinde, anakültür ve kimlik ülkede yaşayan herkesin kültür ve kimliği haline gelir.

38. Modern dünyaya entegre olmak isteyen azınlık etno-kültürel gruplar, çoğunluk ve diğer etno-kültürel gruplarla aynı kamusal alan ve sivil toplumda yer alıp faaliyette bulundukları sürece, kültürel olarak farklı gruplar biçiminde devamlılıklarını yalnızca özel alanda garantileyemezler.

Bölgesel olarak yoğunlaşmış etno-kültürel grupların çoğu –belli bir bölgeyi tarihi yurtları olarak gören ulusal azınlıkların çoğu– arzularının hiçbirinden ödün vermek istemezler. Öncelikle kültürlerinin varlığını devam ettirmeyi arzularlar; aynı zamanda modern dünyanın olanaklarına mümkün olan en büyük erişime sahip olmayı da isterler. Modern dünya ile, kültürlerini kurumlaştırarak ve bu suretle farklı bir kültürel grup olarak devamlılıklarını güvenceye alarak bütünleşmek isterler. Bunu başarmak için, VI. Bölüm'de göstereceğim gibi, egemen grupla aynı ortak kamusal alana girmek onlar için yeterli olmaz. İntibak ettirici tanı(n)ma politikaları her iki arzularının gerçekleştirilmesi için yeterli değildir; bu yüzden bu gruplar, kendi siyasal cemaatlerini oluşturmak için –kendi kamusal alanlarını oluşturmak, kendi siyasal, eğitimsel ve sosyal kurumlarını yaratmak ve onlar üzerinde kontrole sahip olmak için– bazı özyönetim hakları arayışı içindedirler.

Ulusal azınlıklar tarafından talep edilen özyönetim politika düzenlemeleri çeşitlilik gösterir. Bazı etno-kültürel gruplar tam ayrılık talep ederler ve bu talepleri reddedildiğinde, terörist faaliyetleri de içeren şiddet hareketlerine başvururlar. Çeçenlerin Rusya'dan, Abhazların Gürcistan'dan, Baskların İspanya'dan, Tamillerin Seylan'dan ve Filistinlilerin İsrail'den ayrılma talepleri bu türün örnekleridir. Bazı etno-kültürel gruplar, Slovakların Çeklerden ve Eski Sovyet Cumhuriyetlerinin Eski Sovyetler Birliği'nden ayrılmalarında olduğu gibi, demokratik bir biçimde ayrılmayı başarmaktadırlar. Bazı etno-kültürel gruplar ayrılığa kadar varmayan özyönetim hak ve güçleri talep etmektedirler. Birçok grup yaşadıkları bölgede kendileri için siyasal özerkliği mümkün kılan ve aynı zamanda ana siyasal toplum içinde kalmalarını sağlayan federal düzenlemeler talep ediyorlar. Katalonya, Quebec, İsviçre, Tataristan ve İskoçya böyle federal düzenlemelere örnektir. En çok talep edilen özyönetim düzenlemeleri federal düzenlemelerse de, sahip oldukları özyönetim hakları rezerve edilmiş toprak sistemine bağlı olan, yarı

bağımsız ABD ve Kanada Yerli ulusları gibi farklı statülere sahip düzenlemeler de vardır. Hollanda, Belçika ve Avusturya gibi devletlerdeki bölgesel olmayan güç paylaşımı (consociationalism) bir başka özyönetim biçimidir (Lijphart: 1977; 1995: 275-287).

Ulusal azınlıkların özyönetim hak ve güç talepleri ile yaşadıkları bölgenin kendi yurtları olduğu iddiası arasında yakın bir ilişki vardır. Bu yüzden yaşadıkları bölgede onlara belli bir derece özerklik sağlayacak belli siyasal ve hukuki güçler talep ediyorlar. Bazı ulusal azınlıklar tam ayrılık talep ettiği için, merkezi devlet ve ana siyasal toplum ayrılığa kadar varmayan özyönetim hak ve güç taleplerine, belki de onları haklı olarak ayrılıkçı ve siyasal toplumun birlik ve istikrarına yönelik bir tehdit olarak görerek karşı çıkma eğiliminde oluyor. Ancak bu talepleri görmezlikten gelme ya da bastırma, istenenin tersine sonuçlar doğurabilir, "çünkü bir hükümetin uygun özerklik vermeye istekli olması ile ayrılıkçı duyguların düzeyi arasında ters bir ilişki vardır" (Conner, 1999: 169-170). Talepleri görüşmek ve ulusal azınlıklara uygun özyönetim hak ve güçleri vermek en güçlü ayrılıkçı eğilimleri bile kırabilir.

Bu bölümdeki tartışmayı özetleyecek olursak, her bir bireyin kültür hakkı olduğunu savundum. Bireyin kendi kişisel kimliğini tanımlamadaki çıkarı ve kültürel üyeliğin kimliğin oluşum sürecindeki rolü bu hakkı haklı kılmaktadır. Ancak, bu hakkın kullanımı ve sürdürülmesi tabiatı itibarıyla, bireylerin dernek kurma ya da toplu ibadet etme haklarında olduğu gibi, bireylerin kolektif performansına bağlıdır. Kültür hakkının kullanımının kolektif ve bireysel boyutlarını birbirinden ayırdım ve her bir durumun başkalarına getirdiği yükümlülükleri inceledim. Tek bir bireyin kültür hakkına sahip olmak için yeterli çıkarı olduğunu, fakat onun çıkarının tek başına, müdahale etmeme dışında, başkalarına yükümlülükler getiremeyeceğini savundum. Böylece kültür hakkını, azınlık kültürlerin korunma hakkı olarak değil; bireylerin kendi kültürlerine hakları olarak ele aldım. Azınlık kültürlerin durumunda, grubun azınlık statüsünün birey-üyeleri kültür haklarını kullanma yetenekleri ile ilgili

olarak dezavantajlı kıldığını ileri sürdüm. Bu yüzden, birey-üyelerin kültürel üyelikteki çıkarları ve kültür hakkının kullanımındaki dezavantajlarının ortadan kaldırılması koşullara ve vakalara göre çeşitlenen, uygun özel birtakım politika düzenlemeleri gerektirir.

İkinci altbölümde, azınlık kültürel gruplar tarafından talep edilen politika düzenlemelerini farklı azınlık statülerine göre üç grupta sınıflandırdım: dini gruplar için muafiyet politikaları (ya da siyasal nitelikte olmayan ayrım için politikalar); etno-kültürel gruplar (yeni göçmen gruplar, eski göçmen gruplar ve eskiden beri var olan etno-dilsel ve dini gruplar) için intibak ettirici tanı(n)ma politikaları (bütünleştirici dahil etme politikaları); ulusal gruplar için statü verici tanı(n)ma politikaları (ya da siyasal ayrım için politikalar). Bunlar temel kategorilerdir, fakat sınıflandırmamdan da anlaşılabileceği gibi, bu politikalar siyasal nitelikte olmayan tam ayrım politikaları ile siyasal nitelikte olan tam ayrım politikaları arasında bir doğru oluşturuyor. Bir sonraki bölümde, geleneksel ayrımcılık yapmama liberal politikasının kültürel azınlıkların taleplerini karşılamaya niçin yeterli olmadığını ve kültürel azınlıkların niçin özel politika düzenlemeleri istediklerini ele alacağım.

V

Kültür, kamusal alan ve devletin yansızlığı: Etno-kültürel çoğulculuk niçin ve nasıl herkese eşit formel vatandaşlık statüsü için bir sorun teşkil ediyor

Kültürel azınlıkların kültürel kimliklerinin ifadesi ve tanınmasına yönelik günümüzdeki talepleri özel politika düzenlemeleri gerektiriyor. Kültürlerinin, normlarının, geleneklerinin, tarihlerinin, dillerinin ve kimliklerinin bir yer bulabileceği kamusal alana[1] erişim konusunda güçlü bir arzuyu yansıtıyor.[2] Bu, devletin tarafsız olduğu varsayılan, etnisite ve kültürde ayrım gözetmeksizin, herkese eşit formel vatandaşlık statüsü veren, yaygın liberal *ayrımcılık yapmama* politikasına meydan okuyan güçlü bir taleptir. Söz konusu liberal politikanın, farklı hak ve uygulamalar biçiminde etno-kültürel

1. Kamusal alan kavramını, devleti ve sivil toplumun temel ekonomik, sosyal ve eğitim kurumlarını içerecek şekilde kullanıyorum.
2. Azınlık kültürlerin üyelerinin söz konusu arzuları konusunda bkz. IV. Bölüm.

farklılıkları tanıyan bir politika lehine aşılmasını hedefler.[3] Bu bölümde, devletin kültürel farklılıklara karşı yansızlığı fikrine ve herkese aynı hakları sağlayan bir programa dayalı liberal ayrımcılık yapmama politikasına yönelik etno-kültürel meydan okumayı ele alacağım. Yaygın olarak uygulanan liberal ayrımcılık yapmama politikasının kültürel azınlıkların talepleri ile ilgili olarak adaleti niçin sağlayamadığını göstereceğim.

Birinci altbölümde, liberal ayrımcılık yapmama politikasının temel özelliklerini etno-kültürel çoğulculukla ilişki içinde ortaya koyuyorum ve doğasındaki bir belirsizliğe işaret ediyorum. Ayrımcılık yapmama yaklaşımının dayandığı, etno-kültürel farklılıklar karşısında devletin yansızlığı fikrinin geçersizliğini gösterdikten sonra, bu yaklaşımın, kültürel farklılıklar karşısında devletin yansızlığı konusundaki açık iddiasına rağmen, aslında üstü örtülü olarak siyasal toplumun kültürel homojenliği hakkında gizli bir varsayıma dayanarak işlediği ve bu yüzden kültürel çeşitliliğin siyasal sonuçlarını göremediğini ileri sürüyorum. İkinci altbölümde Rawlsçı ayrımcılık yapmama modelinin (*Siyasal Liberalizm*) değer çeşitliliği ve kültürel çeşitlilikle ilgili olarak ifade ettiği sonuçları irdeleniyor (Rawls, 1996). Rawlsçı siyasal liberalizm, ayrımcılık yapmama modelinin en orijinal ve iyi işlenmiş versiyonlarından biridir, belki de en önemli ve meşhur olanıdır. Çoğulculuk karşısında devletin yansızlığını haklı göstermeyi ve bunu da *devletin yansızlığını haklı kılan yansız (neutral) bir sebep* ortaya koyarak yapmayı amaçlar. Devletin yansızlığını, hiçbir özel iyi kavrayışına başvurmaksızın ve bu yüzden de herkesçe kabul edilebilir olacak yollarla haklı kılmaya çalışır. Bundan başka, vatandaşlar arasında adalet üzerine tartışmayı mümkün kılan kamusal akıl fikri ile Rawlsçı siyasal liberalizm aslında bir tartışmacı demokrasi modelidir de (Rawls, 1999: 138). Üçüncü altbölümde, Rawlsçı kamusal akıl fikrini kullanarak, kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adaletin gerekleri hakkında Rawls gibi devletin yansızlığı ilkesine bağlı birisinin ulaştığı sonuçtan

3. Başka şekilde belirtilmedikçe, "etno-kültürel çeşitlilik" (ya da "sosyo-kültürel çeşitlilik") teriminin bu çalışmadaki kullanılışı, etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıkları, yani kimlik bağlamı olarak kültürdeki çoğulculuğu, ifade eder.

farklı bir sonuca ulaşan, bir azınlık hakları argümanı sunuyorum. Bu bizi dördüncü altbölümün konusuna götürüyor, temel bir meselenin ele alınması: adaletin azınlık kültürlerin tanınma talepleri ile ilgili olarak ne gerektirdiği konusundaki fikir ayrılıkları. Bölüm kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adaletin neyi gerektirdiği konusunda iki perspektifi –hariç tutma olarak yansızlık ve dahil etme olarak yansızlık– irdeliyor ve ikincisini savunuyor. Son bölümde Rawls'ın siyasal adalet kavrayışının ortak bir ulusal kimlik gerektirdiğini ileri sürüyorum ve siyasal toplumda adalet ve istikrarın sağlanmasında ortak bir ulusal kimliğin rolünü gösteriyorum.

A. AYRIMCILIK YAPMAMA MODELİ VE KÜLTÜREL ÇOĞULCULUK MESELESİ

Yaygın olarak uygulanan liberal ayrımcılık yapmama politikası, değer çeşitliliği ve kültürel çeşitlilik karşısında devletin yansızlığı fikrine ve bireysel inançları, değerleri ve kültürel kimlikleri dikkate almaksızın, tüm vatandaşlar için bir eşit hak ve özgürlükler sistemi sağlanması ilkesine dayanır. Bu politikanın din, ahlâki değerler ve inançlar gibi ihtilaflı meselelere (yani değer çoğulculuğuna) yaklaşımı, bunları özel meseleler olarak görerek kamusal alandan çıkarmak olmuştur. Kamusal-özel alan ayırımına paralel bir biçimde, hakkın iyiden ayrılması bu tür ihtilaflı konulara en iyi çözüm olarak görülmüştür. İyi, bir bireysel karar meselesi olarak, eşit hakları kamusal alanda garanti edilmiş olan bireyler tarafından özel alanda takip edilecektir. Devletin ve kurumlarının rolü üyelerin kendi iyi kavrayışlarını izlemeleri için eşit fırsat sağlamak olacaktır. Bu nedenle, devlet bireylerin iyi kavrayışları ile ilgili olarak yansız olacaktır; herhangi bir özel iyi kavrayışını benimsemekten ya da lehine olmaktan kendisini alıkoyacaktır (Dworkin, 1986; Rawls 1996).

Etno-kültürel kimliklerle ilgili olarak, liberal ayrımcılık yapmama politikası aynı pozisyonu benimsemekte ve onları özel bir mesele olarak görmeye yönelmektedir. Ancak bunu yapma biçimi çelişkilidir. *Açık bir biçimde* devletin etno-kültürel kimlikler karşısın-

da *yansız* olduğunu ileri sürmektedir. Devletin kültürler karşısında yansız olduğu ve siyasal toplumun üyelerinin etno-kültürel kimlikleri dikkate alınmaksızın eşit vatandaşlık statüsüne ve kamusal alanlara eşit erişime sahip olduğu bir siyasal toplum tasvir etmektedir. Devleti kültürden, ikincisini özel ilgi meselesi olarak görerek, ayırır. Bu model kamusal ve özel alan ayırımına dayanıyor. Kamusal alanda, etno-kültürel bağları ne olursa olsun, siyasal toplumun her bir üyesi aynı eşit hak ve özgürlüklere sahiptir. Bu eşit hak ve özgürlükler her bir bireye eşit saygı ve alaka gösterilmesini garanti eder. Böylece, azınlık kültürel grupların üyeleri ayrımcılığa ve önyargıya karşı korunurken, özel alanda kendi özel gayretleri ile yaşam biçimlerini ve kültürel kimliklerini devam ettirmekte özgür kılınırlar.

Bu görüşe göre, her kişiye eşit saygı ve alaka ile davranmaya bağlılığın bir sonucu olarak, devlet etno-kültürel grupların yaşam biçimleri ve kültürel kimlikleri ile ilgili olarak yansızdır (Dworkin, 1986: 190-191). Kamusal politikaları ile hiçbir kültürü desteklemez ya da cezalandırmaz ya da kültürel grupların yeniden üretiminde herhangi bir rol oynamaz (Walzer, 1992: 99-103). Devlet herhangi bir kültürel ya da dini projeye, "ya da aslında vatandaşlarının kişisel özgürlüklerini ve fiziksel güvenlik, refah ve emniyetlerini aşan hiçbir tür kolektif amaca sahip değildir" (Walzer, 1992: 99). Buna uygun bir biçimde, ulus tamamen siyasal terimlerle tanımlanmıştır. Aynı devletin ülkesinde yaşayanlar ve yönetimi altında olanlar bir ulus oluştururlar; etno-kültürel kimlik ve bağlılıkları göz önüne alınmaksızın, eşit vatandaşlık hak ve hürriyetleri ile donatılmışlardır.[4] Devletin (yansız olarak) bu tasvirinin ve buna uygun olan (tamamen siyasal) ulus anlayışının bir sonucu olarak, ayrımcılık yapmama modeli etno-kültürel kimlikleri ve bağları kamusal alanla (ve ulusal kimlikle) ilgisiz özel bir mesele olarak görür.

Ancak, etno-kültürel kimlikler karşısında devletin yansızlığı ve devletin kültürden ayrılması en azından üç temel sebep yüzünden

4. Bu tür milliyetçilik anlayışı için bkz. Walzer (1992) ve Ignatieff (1994). Bu milliyetçilik anlayışını ve bu anlayışın günümüz ulusal hareket ve çatışmalarını açıklamadaki yetersizliğini VI. Bölümde tartışacağım.

mümkün değildir. Birincisi, eğer siyasal rejimin istikrarı korunacaksa, siyasal toplumun üyeleri vatandaşlık kimliğini hak ve sorumlulukları ile birlikte benimsemelidirler. Ortak vatandaşlık kimliklerinin gereği olan belli davranış, norm ve eğilimleri kazanmalıdırlar. Bu, liberal demokratik ülkelerin liberal demokratik bir siyasal kültüre sahip olmaları gerektiği ve bu siyasal kültürün, kültürel kimlikler ve iyi kavrayışları ile ilgili olarak yansız olmadığı, bazıları ile diğerlerinden daha uyumlu olduğu anlamına gelir (Bader, 1997: 784-792; Carens, 2000: 9; O'Neill, 1997: 24-29). İkincisi, siyasal kurumların liberal demokratik ilkeleri somut temsil ediş ve hayata geçiriş biçimleri kaçınılmaz olarak ülkelerin özel ulusal tarihlerini, kültür ve kimliklerini yansıtır ve oluşturur (Bader, 1997: 777, 779, 780, 784, 788; Carens, 2000: 10-11; O'Neill, 1997: 25-26). Böylece, vatandaşlar soyut liberal demokratik ilkelere değil, bu ilkelerin kültürel ve tarihi olarak temsil edilen ve hayata geçirilen biçimlerine bağlılık gösterirler ki, bu özellik, en azından kısmen, vatandaşların devlet ve kurumlarına bağlılıklarının kaynağını oluşturur. Bundan başka (sosyal ve ekonomik) dağıtım ilkelerinin (vergi yoluyla gelir dağılımındaki adaletsizliğin önlenmesi gibi) ve diğer vatandaşlık ödev ve sorumluluklarının kabulü siyasal toplumun üyeleri arasında karşılıklı güven ve dayanışma gerektirir ki, bu da bir ortak kültürden kaynaklandığı varsayılan ortak bir kimlik duygusu tarafından yaratılır (Kymlicka, 1995: 77; Miller, 1995: 83, 90-93). Üçüncüsü, devlet, dil, iç sınırlar, kamusal tatiller ve devlete ait resmi semboller gibi konularda karar almaktan kaçınamaz ve bu kararlar yansız değildir, çünkü kaçınılmaz olarak belli bazı kültürel grupların ihtiyaç ve kimliklerinin tanınmasını, karşılanmasını ve desteklenmesini içerir, fakat diğerlerinin değil (Kymlicka, 1995: 108-115; Bader, 1997: 784-785).

Eğer devlet, ayrımcılık yapmama modelinin açık iddiasına rağmen, etno-kültürel kimlikler karşısında yansız değilse ve yansız olamazsa, etno-kültürel çeşitliliğin adalet, vatandaşlık statüsü ve siyasal toplumun birlik ve istikrarı açısından ifade ettiği siyasal sonuçların ele alınması gerekir. O zaman, ayrımcılık yapmama yaklaşımının etno-kültürel çeşitlilik meselesini ve siyasal sonuçlarını ih-

mal etmesini nasıl açıklayabiliriz? Bu sorunun cevabı, ayrımcılık yapmama modelinin, değer çoğulculuğunu ele alırken, gizli bir kültürel homojenlik varsayımı ile işlemesinde gibi görünüyor (Kymlicka, 1989: 177-178; Parekh, 1998: 408; Tamir, 1993: 118, 141). Bu model, aynı ülkede yaşayanların aynı kültüre ait olduğu ve aynı kültürel kimliği paylaştığını ima ediyor. Siyasal toplumun (ulus-devletin) kültürel olarak homojen olduğu varsayımına dayanıyor.[5] Gerçekten, ayrımcılık yapmama modeli, adalet ve istikrarla ilgili olarak değer çoğulculuğunun neler ifade ettiğini ele alırken, bu kültürel homojenlik varsayımına dayanmadıkça, etno-kültürel çoğulculuğu ihmal etmesini haklı gösteremez; çünkü etno-kültürel çoğulculuğun adalet, vatandaşlık statüsü ve siyasal toplumun birlik ve istikrarı ile ilgili olarak ifade ettiği önemli siyasal sonuçlar vardır. Bu yüzden aslında etnik, kültürel ve ulusal çeşitlilik olan yerde, bu tür çeşitliliği ele almak değer çeşitliliğini ele almaktan önce gelir, çünkü ilk türdeki çeşitlilik siyasal toplumun birliğine yönelik bir sorun yaratır ve siyasal toplumun birliği meselesi istikrarı meselesinden önce gelir.

Ayrımcılık yapmama modeli, o zaman, etno-kültürel kimlikler karşısında devletin yansızlığı konusundaki *açık* iddiasına (ve devletin kültürden ayrılığı iddiasına) rağmen, *üstü kapalı olarak* siyasal toplumun kültürel olarak homojen olduğu varsayımına dayanır. Bu gizli varsayım, etno-kültürel bağların ve kimliklerin kamusal alanla (ve ulusal kimlikle) ilgili olduğunu ifade etse de, etno-kültürel çoğulculuğun ortaya çıkardığı sorunları gizler. Bu varsayımla, ayrımcılık yapmama modeli basit bir biçimde siyasal toplumun tüm üyelerinin aynı kültüre ait olduklarını ve aynı kültürel kimliği paylaştıklarını kabul eder ve etno-kültürel çoğulculuk meselesini ele alması gerekmeksizin, kendisini aynı homojen kültür içindeki değer çoğulculuğu meselesi ile sınırlar. Etno-kültürel çoğulculuğun sonuçlarını basitçe bir tarafa bırakarak, çoğulculuk meselesini basitleştirir ve bu suretle ayrımcılık yapmama modelini çoğulculuğun yol açtığı çatışan meseleleri çözmede yeterli gibi gösterir.

5. Kymlicka (1989: 160, 177-178) Rawls ve Dworkin gibi önde gelen liberal filozofların çalışmalarında bunu gözlemliyor.

B. RAWLSÇI AYRIMCILIK YAPMAMA MODELİ: SİYASAL LİBERALİZMDE ÇOĞULCULUK MESELESİ

Rawls'ın siyasal liberalizmi, ayrımcılık yapmama modelinin orijinal ve belki de en meşhur versiyonudur. Sadece devletin yansızlığı fikrine ve herkes için eşit haklar ilkesine dayanmaz; *devletin yansızlığını haklı gösteren yansız bir sebep* de sağlamayı amaçlar.[6] Siyasal liberalizm, hiçbir özel kapsayıcı dini, felsefi ya da ahlâki öğretiyi gerektirmeme anlamında, iyi kavrayışları ile ilgili olarak yansız olan bir adalet kavrayışı üzerine makul kişiler arasında kamusal alanda bir anlaşma arayışı içindedir. Bundan başka, siyasal liberalizmin kamusal akıl fikri vatandaşların adaletin gerekleri ile ilgili görüşlerini sunmalarını ve adalet ve siyasal ahlâkın temel ilkelerinin anlam ve içeriği ile ilgili tartışmalar yapmalarını mümkün kılar. Şimdi, Rawlsçı ayrımcılık yapmama modelinin genel olarak çoğulculuk meselesi ve özel olarak da etno-kültürel çoğulculuk meselesi ile ilgili olarak ifade ettiği sonuçları tartışmak istiyorum.

Siyasal Liberalizm'de Rawls modern toplumlardaki makul fakat çatışan kapsayıcı öğretiler arasında bir çözüm arıyor (Rawls, 1996: xx-xxi, xxvi-xxvii). "Makul kapsayıcı öğretiler" ile, bireylerin dini, siyasi, felsefi ve ahlâki öğretilerini kastediyor (Rawls, 1996: 59, 175). Makul fakat çatışan kapsayıcı öğretilerin bu çoğulculuğu çağdaş toplumların doğasında olan bir özelliktir (Rawls, 1996: xx, xxviii, 36). Çatışan makul kapsayıcı öğretilerin teşkil ettiği problem adaletin gerçekleştirilmesi ve siyasal toplumun birlik ve istikrarının sağlanıp sürdürülmesi için ortak bir zeminin bulunmasıdır (Rawls, 1996: xx, xxvii, xli). İnsanların kapsayıcı öğretileri (dini ve ahlâki inançları) bir noktada birleşmeyeceğe benzediğine göre, herhangi bir kapsayıcı öğreti üzerinde bir uzlaşmaya varmalarını beklemek gerçekçi değildir. Makul çoğulculuk göz önüne alındığında, bu kapsayıcı öğretilerden herhangi biri açısından tanımlanan ve onunla ilişkili olan hiçbir adalet kavrayışı, diğer öğretileri benimseyenler için kabul edilebilir olmayacaktır. Ancak Rawls, kapsayıcı

6. Devletin yansızlığını yansız bir biçimde haklı göstermenin liberalizm açısından önemi için bkz. Larmore (1987: 50-55).

öğretilerle ilgili çatışan çıkarlara ve uzlaşmazlıklara rağmen, siyasal alanda adalet ilkeleri üzerine, *yansız kamusal bir bakış* açısından veya *kamusal akıl* bakış açısından, bir uzlaşmaya varılabileceğine inanıyor (Rawls, 1996: 37-38, 133-172).

Rawls kapsayıcı öğretiler üzerine uzlaşmazlıkların modern toplumun kalıcı bir özelliği olduğuna ve adalet ve siyasal toplumun istikrarı meselelerini ortaya çıkarttıklarına işaret etmekte haklıdır. Ancak bu meselelere, bir siyasal adalet kavrayışı üzerine kısmen örtüşen bir uzlaşmaya varılması süretiyle, bir çözüm bulunacağını ümit etmekle fazla iyimserdir. Rawls'ın iyimserliği onun çoğulculuk ve çatışma konusunu eksik ele almasından kaynaklanır. Rawls üç temel tip çoğulculuk ve çatışma olduğunu düşünüyor (Rawls, 1996: lx; 1999: 177). *Çıkar çatışmaları* kaynakların kontrolü ve dağıtımı konusunda ortaya çıkmaktadır: statü, sınıf, meslek, cinsiyet, ırk ve etnisite farklılıklarından kaynaklanan çatışmalar gibi. Bu tür çatışmalar üzerinde uzlaşılmış olan adalet ilkelerinin (Rawls'ın fark ilkesi ya da daha somut olarak sosyal hak ve politikaları) uygulanması suretiyle çözülür. *Değer çatışmaları* Rawls'ın siyasal adalet kavrayışının öncelikle çözmeye çalıştığı kapsayıcı öğretiler arasındaki çatışmalardır. Bireysel değerler, inançlar, inanışlar, iyi kavrayışları ve yaşam biçimleri (yaşam stilleri) arasındaki çatışmalardır. Bu tür çatışmaları çözmenin yolu, bunları özel karara konu olan meseleler olarak görerek, kamusal alanın dışında bırakmaktır. Kapsayıcı öğretilerimiz uzlaştırılamaz ve bunlardan ödün verilemez olsa da, siyasal bağlamlarda bizler vatandaşlar olarak bir başka çeşit aklı, yani siyasal adalet kavrayışı açısından yürütülen kamusal aklı, paylaşabiliriz (Rawls, 1999: 177). Bireylerin kapsayıcı öğretileri ile ilgili olarak ileri sürdükleri talep ve iddialar, eğer sadece kamusal akıl bakımından ifade ediliyorsa, kamusal alana girebilir. Vatandaşlar, fikirlerini, devletin faaliyetleri ile ilgili çeşitli meselelerde savundukları politika ve ilkeleri devlete ait aynı ahlâki ve siyasal yapı içerisinde tartışır ve ifade ederler. Bu tür çatışmaları çözmek için, ortak insan aklına dayanan, *yansız, formel ve prosedürel kamusal bir bakış açısı* olan, kamusal akla başvurarak, *kamu-*

sal alanda oluşan siyasal kültüre ya da kamusal diyaloğa katılırlar.[7] Bu yüzden, makul insanlar arasındaki bu tip normatif ihtilafları siyasal yönden çözmek için, temel siyasi ahlâk ve yapı ile prosedürel kurallar üzerine genel bir uzlaşma vardır.[8] Rawls'ın ele aldığı üçüncü tür çatışmalar *muhakeme yüklerinden kaynaklanan çatışmalardır* (Rawls, 1999: 177). Muhakeme yükleri (farklı türdeki delil ve değerlerin önemini tartmak gibi) makul ve rasyonel kişiler arasındaki makul uzlaşmazlıkların kaynağıdır (Rawls, 1996: 54-58). Hem teorik hem pratik muhakemeleri etkilerler.

Rawls'a göre (1996: lx; 1999: 177), onun ayrımcılık yapmama modelinin bünyesinde, çıkar çatışmaları çözülebilir ve değer çatışmaları hafifletilebilir (fakat çözülemez). Sadece muhakeme yüklerinden kaynaklanan çatışmalar daima kalıcıdır ve muhtemel bir uzlaşmanın alanını sınırlarlar (1996: lx; 1999: 177). Etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklara ne demeli? Rawls bunlar hakkında neler söylüyor? Rawls'ın ayrımcılık yapmama modeli kimlik çatışmaları adını verdiğim, etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklarla ilgili olarak ne ifade eder? Rawls bu farklılıklardan kaynaklanan çatışmaları açıkça ele almıyor. Onun siyasal liberalizminin temel ilgi alanı uzlaştırılamaz kapsayıcı öğretilerden kaynaklanan çatışmalardır. Ancak, Raws siyasal liberalizminin etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklardan kaynaklanan çatışmalara ilişkin pozisyonuna kısaca değiniyor (Rawls, 1996: lx; 1999: 177). Bu tip çatışmaları, çıkar çatışmaları ile aynı biçimde ele alıyor gibi görünüyor (Rawls, 1996: lx; 1999: 177). Vatandaşların temel çıkarlarından –(sınıf, meslek ve ırk gibi) siyasal, ekonomik ve sosyal çıkarlardan– kaynaklanan çatışmalar arasında açıkça etnisiteden bahsediyor. Makul şekilde adil bir anayasal rejimin adalet ilkelerinin, vatandaşların

7. Bkz. Rawls (1996)'ın "Kamusal Akıl Fikri" üzerine olan V. dersi. Rawls burada kamusal aklı demokratik bir halkın özelliği olarak tanımlıyor: "Onun vatandaşlarının, eşit vatandaşlık statüsünü paylaşanların, aklıdır. Bu aklın konusu kamunun iyiliğidir: siyasal adalet kavrayışının toplumun kurumlarının temel yapısı ve bu kurumların hizmet ettikleri hedef ve amaçlarla ilgili olarak neler gerektirdiğidir" (Rawls, 1996: 213, bkz. aynı zamanda 224-225, 226).

8. Bu tür çatışmaları çözmek için, özellikle, siyasal hakların, ifade, iletişim, dernek, vakıf kurma ve katılım hürriyetlerini de içerecek şekilde, adil olarak kullanılmasını sağlamak gerekir.

temel çıkarlarından kaynaklanan bu tür çatışmaları çözebileceğini düşünüyor. Bir kere adaletin ilkelerini kabul ettiğimizde ya da onları (en makul olarak değilse bile) en azından makul olarak gördüğümüzde ve siyasal ve sosyal kurumlarımızın bu ilkelere uyduğunu bildiğimizde, bu tip çatışmaların ortaya çıkmaması gerektiğini ya da ortaya çıkıyorsa bunun zorlama ile olacağını ileri sürüyor. Makul şekilde adil bir anayasal rejim tarafından bunların ortadan kaldırılacağına inanıyor. Böyle bir rejimin *kültür ve milliyet farklılıklarını*, bunları devletten *ayırmak* suretiyle, adil bir biçimde halledeceğini düşünüyor (1996: lx, n. 37). Rawls'ın milliyet, kültür ve etnisitenin devletten ayrılmasıyla ne kastettiği açık değildir. Ancak, Rawls'ın yaşam biçimleri ve kapsayıcı iyi kavrayışları karşısında devletin yansızlığına bağlılığı göz önünde bulundurulursa, etnisite, kültür ve milliyeti devletten (bu nedenle de milliyeti vatandaşlıktan) ayırmak süretiyle, etnik, kültürel ve ulusal farklılıklar karşısında da devletin yansızlığını onayladığı çıkarılabilir. Böylece Rawls'ın etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklardan kaynaklanan çatışmalara ilişkin çözümü iyi bilinen liberal bir çözüme benziyor: Devlet kültür, etnisite ve milliyetle ilgili olarak yansız olacaktır; kültürel, etnik ve ulusal kimlikleri bir kamusal politika meselesi olarak değil, bir bireysel seçim ya da bireysel bağlılık meselesi olarak el› alacaktır.

Ancak, daha önce 2. altbölümde gördüğümüz gibi, devletin (vatandaşlık ve siyasal kültürün) milliyet, etnisite ve kültürden ayrılması ve ulusal, etnik ve kültürel farklılıklar karşısında devletin tarafsızlığı mümkün değildir. Etnik, kültürel ve ulusal grupların üyelerinin tanınma ve statü talepleri tarafından tartışma konusu yapılan ve itirazda bulunulan tam da bu çözümün olabilirliğidir. Bu grupların üyeleri bu yüzden herkes için formel eşit vatandaşlık statüsünün ötesine giden özel politika düzenlemeleri (gruplara göre farklılaştırılmış haklar) talep ediyorlar ve bunları etnisite, kültür ve milliyet farklılıklarına ilişkin olarak adaletin bir gereği olarak görüyorlar. Onların bu talepleri, yansız olmayan, ama etnisite, kültür ve milliyet farklılıklarına duyarlı, farklı bir adalet anlayışının gerekliliğine işaret ediyor.

C. RAWLSÇI KAMUSAL AKIL FİKRİNİ KULLANARAK BİR AZINLIK HAKLARI ARGÜMANI SUNUMU

Rawls etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklardan kaynaklanan çatışmaların bunların devletten ayrılması suretiyle çözülebileceğini savunduğu zaman (1996: lx, n. 37),[9] onun, kendi kamusal akıl tartışmasının etnisite, kültür ve milliyet çoğulculuğu bakımından ifade ettiği sonuçları takip etmediğine inanıyorum. Rawlsçı ayrımcılık yapmama modeli kamusal akıl fikri ile birlikte bir tartışmacı demokrasi modeli oluşturmaya yöneliyor. Adalet üzerine farklı perspektiflerin sunulması yoluyla, Rawls'ın modeli adalet ilkelerinin ve siyasal ahlâkın anlam ve içerikleri üzerine tartışmalara olanak sağlıyor ve bunu teşvik ediyor (Rawls, 1999: 170-171, 138-139). Böylece, Rawls, etnik, kültürel ve ulusal grupların onun kamusal akıl tartışması içerisindeki yerini özellikle ve yeterli bir biçimde ele almasa da, onun kamusal akıl kavramı azınlık etnik, kültürel ve ulusal grupların etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklara ilişkin olarak adaletin ne gerektirdiği konusundaki görüşlerini sunmalarına olanak vermektedir.[10] Bu yüzden, Rawlsçı kamusal akıl fikri içerisinde azınlık etnik, kültürel ve ulusal gruplar için bir grup farkına dayalı haklar argümanı sunulabileceğine inanıyorum.

9. Bu çözümü Rawls'ın *kendi* siyasal adalet kavrayışının kültürel çeşitlilikle ilgili olarak gerektirdiği çözüm olarak algılıyorum. Rawls şüphesiz bu çözümü, kültürel çeşitlilikle ilgili olarak farklı siyasal adalet kavrayışlarının sunulmasına izin veren, siyasal liberalizmin bir gereği olarak görmeyecektir.

10. Rawls son yazılarında (1996 ve 1999) iyi kavrayışlarının ve etno-kültürel kimliklerin, bunlarla ilgili meselelerin/taleplerin kamusal akıl içerisinde sunulabilirliği ölçüsünde, kamusal alanla ilgili olabileceğini kabul ediyor. Göreceğimiz gibi, iyi kavrayışları ile ilgili meseleler/talepler (kürtaj meselesi gibi) ve etno-kültürel kimlikler ile ilgili meseleler/talepler (azınlık kültürlerin özel hak talepleri gibi) kamusal akıl içinde ifade edilebilir. Ancak, burada problem şudur: Rawls'ın yeni konumu, kamusal akıl içerisinde sunuldukları sürece iyi kavrayışları ve kimlikler ile ilgili mesele ve taleplerin kamusal alanda sunulmasına olanak veriyorsa da, adaletin gerekleri ile ilgili olarak bu taleplerin ifade ettiği sonuçlar Rawls'ın kendi siyasal adalet kavrayışının gerekleri ile çatışabilir. Diğer bir ifadeyle, esnek ve çoğulcu bir kamusal akıl fikri ile, Rawlsçı ayrımcılık yapmama modeli (siyasal liberalizm) kamusal akıl içinde, kamusal aklın gereklerine uygun olarak sunulan meseleleri/talepleri içine alabilir, fakat bir kere bu mesele ve talepler başarılı bir şekilde sunulduğunda, adaletin gerekleri Rawlsçı adalet kavrayışının gereklerini aşabilir. Böyle bir durum, 4. altbölümde göreceğimiz gibi, adaletin gerekleri üzerine bir uzlaşmazlığa yol açar.

Her ne kadar bu çalışmada azınlık hakları ile ilgili argümanlarımı Rawlsçı teriminoloji içinde ortaya koymasam da, aslında bu konudaki argümanlarım geniş bir Rawlsçı kamusal akıl fikrine başvuruyor ve bu açıdan ifade ediliyor. Bu yüzden, bu noktada argümanlarımın Rawlsçı siyasal kavramlarla nasıl bağdaştırılabileceğini açıklamak gerektiğine inanıyorum. Kültürel kimlik lehine olan argümanlarımın, belli bir kapsayıcı iyi kavrayışından türetilen bir kişi kavrayışına değil; (gerçek/somut bir kişi olarak) siyasal bir kişi kavrayışına dayandığına ve azınlık kültürler için özel politika düzenlemelerini (kültürel hakları) temel bireysel özgürlüklerin korunması konusunda özel bir hassasiyet içinde savunduğuma dikkat ediniz. III. Bölümde, kültürün kimlik bağlamı olarak önemini göstermiştim. Kişi kavrayışının hem insanlığı hem de kimliği tarafından oluşturulduğunu savundum. Kimlik olmaksızın bir kişi gerçek mevcudiyet kazanamaz. Kimlik bağlamı olarak kültürün kimliğin oluşum sürecindeki rolünü göstererek, kültür olmaksızın (hiçbir) kişinin olamayacağını ileri sürdüm: kültürel kimlik gerçek kişilerin zorunlu bir unsurudur ve bundan soyut bir biçimde bir siyasal kişi teorileştirmek isteyen liberal argümanlar (insanlık ve kimliği tarafından bu şekilde oluşturulan) kişinin zorunlu kimlik boyutunu görmezlikten geliyor. Rawlsçı siyasal kişi kavrayışını tartışırken, Rawlsçı siyasal kişi kavrayışının kamusal kimliğinin sadece vatandaşlık statüsü tarafından değil; ortak bir kültürel (ulusal) kimlik tarafından da oluşturulduğunu gösterdim. Rawlsçı siyasal kişi kavrayışının kamusal kimliğinin –herkes için ortak vatandaşlık statüsünün– aslında (önceden) ortak bir kültürel (ulusal ve etnik) kimlik gerektirdiğini ileri sürdüm. Bu ulusal homojenlik varsayımı altında, kişilerin ortak vatandaşlık statüleri ve ortak bir kültürel kimlikle özdeşlik duyguları uyuşacağından, kültürel (ulusal ve etnik) kimliklerinin statüleri ile ilgili olarak adaletin sağlanması bir sorun olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden Rawls, basitleştirilmiş bir siyasal toplum modeli üzerinde, tüm üyelerin aynı kültürel kimliği paylaştığı bir ulus devlet modeli üzerinde çalışarak, ortak bir kültürel kimliğin onun siyasal kişi kavrayışının kamusal kimliğinin kurucularından biri olduğunu görmezlikten gelebiliyor. Bu ihmalin kültü-

rel olarak (ulusal ve etnik yönden) homojen bir siyasal toplumda adalet ve birlik konusunda önemli sonuçları olmayacaktır.

Ancak, çokkültürlü bir devlette, kültürel homojenlik varsayımına dayanarak, kültürel kimliğin (ortak vatandaşlık statüsü ile birlikte) Rawlsçı siyasal kişinin kamusal kimliğinin kurucularından biri olduğu gerçeğini gözardı etmek, kültürel (ulusal ve etnik) kimliklerin adaletle ve siyasal toplumun birlik ve istikrarıyla ilgilerini görmeyi engelleyecektir. Azınlık etnik ve ulusal grupların üyeleri için Rawlsçı siyasal kişinin kamusal kimliğinin iki kurucusu –ortak vatandaşlık statüsü ve üyelerin özdeşleştikleri ulusal ve etnik kimlik– uyuşmayacaktır, egemen etnik ve ulusal grupların üyeleri için ise bu ikisi uyuşacaktır. Çokkültürlü bir devlette, kültürel kimliğin Rawlsçı siyasal kişi kavrayışının kamusal kimliğinin kurucularından biri olarak bir kenara bırakılması ve ortak vatandaşlık statüsünün kişilerin kamusal kimliğinin tek kurucusu olarak kabul edilmesi, tanınmış olan egemen çoğunluğun kültürel kimliğinin herkesin kamusal kimliği olarak görülmesi ile sonuçlanır. Çokkültürlü bir devlette, ortak vatandaşlık statüsü herkes için eşit vatandaşlık anlamına gelmeyecektir.[11] Söz konusu siyasal toplum bir çokkültürlü siyasal toplum olduğunda, vatandaşlığa ilişkin eşitlik, vatandaşlığın etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıkları görmezlikten gelerek tanımlanmasını değil, bunları tanıyıp kapsayacak bir biçimde tanımlanmasını gerektirir. Bir çokkültürlü devlet için uygun vatandaşlık kavrayışı tek ortak bir vatandaşlık değil, çokkültürlü bir vatandaşlık olacaktır. Bu yüzden, çokkültürlü bir devlette, vatandaşlığın bazı unsurları grup farkına dayalı olabilir ve eşit vatandaşlık azınlık etnik, kültürel ve ulusal gruplar için özel politika düzenlemeleri gerektirebilir.

Benim etnisite, kültür ve milliyet çeşitliliği konusunda adaletin gereğinin ne olduğu konusunda ulaştığım bu sonuç, Rawls'ın (ya da devletin yansızlığına bağlı herhangi birisinin) aynı konuda adaletin gereği olarak düşündüklerinden –herkes için tek aynı vatandaşlık statüsü ve etnisite, kültür ve milliyet karşısında devletin

11. Bu konu hakkında çokkültürlü bir devlet için üç boyutlu bir vatandaşlık kavrayışı geliştirdiğim VIII. Bölümün 1. Altbölümüne bkz.

tarafsızlığı– çok farklıdır. Ancak, etnisite, kültür ve milliyet farklılıklarına ilişkin argümanlarımın Rawlsçı bir kamusal akıl kavrayışı içinde sunulduğuna ve Rawlsçı bir kişilere saygı düşüncesi ile biçimlendiğine dikkat ediniz. O zaman, niçin Rawls ve ben etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıklara ilişkin olarak adaletin gerekleri konusunda çok farklı görüşlere ulaştık? Burada adalet hakkındaki görüşlerimizde bir uzlaşmazlık yok mu? Bu ne tür bir uzlaşmazlıktır? Bu uzlaşmazlık adaletin ilkeleri üzerine midir? Yoksa, aynı ilkelerin farklı yorum ve uygulamalarına ilişkin bir uzlaşmazlık mıdır? Her ikimizin de pozisyonu hem makul hem de çok farklı olduğuna göre, hangi pozisyonun geçerli olduğuna nasıl karar vereceğiz? Etnik, kültürel ve ulusal kimliklerin çeşitliliğine ilişkin olarak adaletin bu çok farklı gerekleri arasında karar verecek bir yola, yönteme sahip miyiz?

D. SİYASAL LİBERALİZMDE ADALET ÜZERİNE UZLAŞMAZLIK PROBLEMİ: HARİÇ TUTARAK TARAFSIZLIK VE DAHİL EDEREK TARAFSIZLIK

Gördüğümüz gibi, azınlık etnik ve ulusal grupların taleplerini kamusal akıl içinde sunmaları bir başka çatışma biçimi içinde, adalet hakkında bir uzlaşmazlık içinde, sonuçlanabilir. Ancak, bu konuda azınlık kültürlerin durumu tek değildir. Aşağıda kürtaj meselesi ile ilgili olarak göreceğimiz gibi, makul kapsayıcı öğretiler tarafından yapılan taleplerin kamusal akıl içinde sunulması da adalet hakkında uzlaşmazlığa yol açabilir. Belli meselelerle ilgili olarak ve devletin belli politikalarının haklı kılınması ile ilgili olarak adaletin ne gerektirdiği konusunda çatışan görüşler olabilir. Daha genel bir ifadeyle, farklı makul kapsayıcı öğretilere ve farklı kültürel kimliklere sahip kişilerin adil ve iyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl organize edilmesi ve yönetilmesi gerektiği konusundaki görüşleri, bu görüşlerin hepsi kamusal akıl içinde sunulmuş olsa bile, farklı olabilir. Bu nedenle, bazı durumlarda, kamusal akıl herkes için kabul edilebilir bir çözüm üretmiyor; çatışan çözümler ortaya çıkarıyor.

Rawls adalet üzerine makul uzlaşmazlıkların olabilirliğini görüyor,[12] fakat bu konuyu yeterli bir şekilde ele alıp, ne gibi sonuçlar ifade ettiğini irdelemiyor. Belki de, Rawls, kapsayıcı öğretiler tarafından adalet için yapılan talepler kamusal akıl içinde sunuldukları sürece, adalet hakkındaki uzlaşmazlığın, adaletin ilkelerinin kendileri hakkında değil; paylaştığımız adalet ilkelerinin yorumu ve uygulama biçimleri hakkında olacağını düşünüyor.[13] Ancak, adalet konusunda uzlaşmazlıklar paylaştığımız ilkelerin uygulama biçimleri hakkında olabileceği gibi (örneğin, ifade özgürlüğünün temel hak ve özgürlükler arasında olduğu konusundaki genel bir uzlaşma olmasına rağmen, bu hakkın ırkçı küçük düşürme içeren ifadeleri ya da şiddet içeren pornografik anlatımları da içerip içermemesi gerektiği konusunda bir görüş birliği yok), ilkeler hakkında da *olabilir* (örneğin, vergi, sosyal yardım ve çokkültürlülükle ilgili adalet hakkındaki tartışmalar) (Sandel, 1994: 1783-1784). Rawls muhtemelen, o zaman, ilkeler üzerine uzlaşmazlıklar olabileceğini fakat bunların makul uzlaşmazlıklar olmadığını ifade etmek istiyor; adalet üzerine makul uzlaşmazlıklar *yalnızca* ilkelerin uygulanması ve yorumu üzerine olabilir; ilkelerin kendileri üzerine olamaz (Rawls, 1996: 229-230). Ancak, bazı durumlarda, çatışma içindeki taraflar aynı genel ahlâki ilkeler üzerinde uzlaşmış olsa da, adaletin gerekleri üzerine hâlâ makul ahlâki uzlaşmazlıklar olabilir ve böyle makul uzlaşmazlıkların (örneğin, kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adaletin ne gerektirdiği konusundaki uzlaşmazlık gibi) uygulama düzeyinde değil, fakat ilkeler düzeyinde olduğunu düşünüyorum.

Konuyu açıklığa kavuşturmak için, yaygın olarak ele alınan kürtaj meselesine bakalım. Bu meseleyle ilgili olarak taraflar

12. Bu Rawls (1999)'da açıkça görülüyor. Örneğin, "vatandaşların, en makul olduğunu düşündükleri siyasal adalet kavrayışları ile ilgili olarak elbette farklılaşacaklarını" söylediği s. 137 ve (özgür ve eşit kişiler olarak vatandaş ve adil bir işbirliği sistemi olarak toplum) temel siyasal fikirlerin farklı yorumları yüzünden, adaletin ilkelerinin farklı formülasyonlarına sahibiz dediği s. 141'e bkz.

13. Bkz. yine Rawls (1999: 137, 141). Bkz. aynı zamanda Rawls (1996: 229-230), burada Rawls makul uzlaşmazlıkların, temel hak ve özgürlük ilkeleri ile sosyal ve ekonomik adalet ilkelerini hangi politikaların gerçekleştireceği konusunda ortaya çıkabileceğini söylüyor. Ancak Rawls ekliyor: "bu doğru ilkelerin hangileri olduğu konusunda bir uzlaşmazlık değil; yalnızca ilkelerin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğini görmedeki güçlükten kaynaklanan bir uzlaşmazlıktır".

–yaşam hakkı taraftarları ve seçim hakkı taraftarları– adaletin gerekleri konusunda çatışan fakat makul pozisyonlara sahiptirler. Her iki tarafın pozisyonu da *makuldür* çünkü her iki pozisyon kamusal akla başvurulmak suretiyle ifade edilmektedir. Sonuç olarak, her iki taraf da makul bir kişinin reddedemeyeceği genel ahlâki ilkeler üzerinde uzlaşmışlardır: masum kişilerin meşru müdafaa durumu dışında öldürülmemesi gerektiği ve kadınların kendi bedenleri ile ilgili olarak seçme özgürlüğü olması gerektiği, fakat bu özgürlüğün masum bir insanın ölümünü içermediği ahlâki ilkelerini paylaşıyorlar (Gutmann, 1993: 196; O'Neill, 1997: 27-28). Tarafların kürtaj konusundaki görüşleri çatışıyor, çünkü hakkın kimin –kadının mı, yoksa ceninin mi– olduğu konusunda ve kimin hakkının öncelikli olduğu konusunda uzlaşamıyorlar. Adaletin kürtajla ilgili olarak ne gerektirdiği konusundaki bu çatışan görüşler tarafların ceninin statüsü üzerindeki uzlaşmazlıklarından kaynaklanıyor, bu, tarafların kapsayıcı ahlâki öğretileri arasındaki çatışmalara dayanan ve bu çatışmalar tarafından biçimlendirilen bir uzlaşmazlıktır (O'Neill, 1997: 28). Her iki pozisyon da nihai olarak tarafların kapsayıcı ahlâki öğretilerinden kaynaklanan kısmi bilgi ve perspektiflerini yansıtıyor ve bunlar tarafından şekillendiriliyorsa da, her ikisi de makuldür, çünkü her iki pozisyon da kamusal aklın kullanılması suretiyle oluşturulmuştur ve her ikisi de başkalarına tarafsız bir biçimde açıklanabilir. Bu nedenle pozisyonlardan hiçbirisi diğer tarafa haklı gösterilemez.

Kürtaj örneğinde de görüldüğü gibi, bazı durumlarda adaletin ne gerektirdiği konusunda makul temel ahlâki uzlaşmazlıklar vardır. Bu durumlarda akıl herkes için kabul edilebilir bir çözüm üretmiyor; çatışan çözümler üretiyor. Bundan başka, bu çözümler nihai olarak söz konusu vakadaki tarafların kapsayıcı ahlâki öğretileri tarafından biçimlendirilmiştir. Tarafların muhakeme yüklerini kabul ediş biçimleri (ve bu sebeple, kürtaj konusunda adaletin ne gerektirdiği konusundaki düşünceleri) aslında kendi kapsayıcı öğretilerinin bir işlevidir.[14] Bu yüzden, bir çözümün, örneğin siyasal liberal çözümün, devlet tarafından kabulü diğer taraflar tarafından haklı

14. Bu konu için, Rawlsçı siyasal kişi kavrayışını tartıştığım III. Bölüm'e bkz.

görülmeyecektir; belli bir kapsayıcı ahlâk öğretisinin bir dayatılması olarak hissedilecektir. Kürtaja izin veren bir devlet kapsayıcı liberal olan iyi kavrayışının lehine olmaktan kendini alıkoyamaz (O'Neill, 1997: 28). Genel olarak, eğer Rawlsçı liberal adalet kavrayışı kapsayıcı liberalizmi yansıtıyorsa ve bu ikincisi tarafından biçimlendirilmişse, liberal olmayan ahlâki görüşlere sahip olanlar için niçin geçerli (uyulması gereken bir otorite) olması gerektiği açık değildir.[15] Kürtaj örneğinin de gösterdiği gibi, Rawls basit bir biçimde kendi siyasal liberal adalet kavrayışını kabul etmeyenlerin makul olmadığını ileri süremez.

Adaletin ne gerektirdiği konusunda makul ahlâki uzlaşmazlıklara yol açan çatışma tiplerinde akılların bir çoğulculuğu vardır ve bu akıllar, tarafların bilgi, deneyim ve perspektifleri tarafından biçimlendirilmiş olarak, kamusal akıl içinde sunulabilirler. Her nasıl Rawls'ın tarafsızlığı onun (kısmi) kişisel bilgisi, deneyimi ve perspektifi (özellikle bir liberal kapsayıcı öğreti) tarafından biçimlendirilmişse, diğer tarafsız bakış açıları da onları oluşturanların deneyim, bilgi ve perspektiflerinin (ve kapsayıcı öğretilerinin) kısmiliği tarafından biçimlendirilmiştir. "Bireyler veya gruplar her biri çıkar ve ilgilerinden uygun bir biçimde kendilerini soyutlayarak kamusal duruşlarını oluştursalar bile, çoğulcu toplumlarda çeşitli tarafsızlık standartları ya da bireyselleştirilmiş tarafsız ilgilerin olması kaçınılmazdır" (Bohman, 1995: 257). Ötenazi, tüp annelik, idam cezası, Salman Rüşdi olayı bağlamında ifade özgürlüğü ve görmüş olduğumuz kürtaj gibi meseleler hakkında adaletin ne gerektirdiği konusundaki temel ahlâki uzlaşmazlıklar, farklı tarafların, bu meselelerle ilgili olarak, tarafsız fakat kapsayıcı ahlâki öğretiler tarafından biçimlendirilmiş olan kendi kamusal duruşlarını oluşturabileceklerini gösteriyor. Ancak, sözkonusu tarafların hiçbirisinin kamusal duruşu makullük ya da haklılık konusunda meşru bir biçimde tekel iddia edemez, çünkü tüm kamusal duruşlar başkalarına tarafsız bir biçimde açıklanabilir, hepsi makuldür (Gutmann, 1993: 194; Bohman, 1995: 260). Bu meselelerde, "akıl" tarafların kapsa-

15. Aslında siyasal liberalizm (siyasal liberal kavrayışlar) kapsayıcı liberalizmin (kapsayıcı liberal kavrayışların) kamusal akıl içinde sunulması gibi görünüyor.

yıcı ahlâki bağlılıkları tarafından biçimlendirilen "çatışan çözümler sunar" (Gutmann, 1993: 195).

Etnisite, kültür ve milliyetteki farklılıkların bir sonucu olan kimlik çatışmaları etno-kültürel kimliklerle ilişkili olarak adaletin ne gerektirdiği konusunda benzer bir uzlaşmazlığa işaret eder. Egemen çoğunluk kültürler ve azınlık kültürlerarasındaki kimlik çatışmaları bağlamında, etno-kültürel çeşitlilik ile ilişkili olarak adaletin gerekleri konusunda iki farklı perspektif önümüze getiriliyor. İki perspektif de *her bir kişiye eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi* temel liberal ilkesine bağlıysa da, bu ilkenin ne gerektirdiği konusunda uzlaşamıyorlar. Her iki perspektif de kamusal aklın kullanımı ile oluşturulup ifade edilmiştir, fakat ilgili tarafların özel deneyimleri, bilgileri ve perspektifleri tarafından biçimlendirilmişlerdir. Etno-kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adaletin ne gerektirdiği konusundaki uzlaşmazlıklar kültürün statüsü ve önemi hakkındaki uzlaşmazlıklarından kaynaklanır; tarafların kendi kültürlerinin statüsü ile ilgili olarak özel bilgi ve deneyimlerini yansıtan ve bunlar tarafından şekillendirilen bir uzlaşmazlıktır bu. Bu uzlaşmazlık tarafların kültürün siyasal sürece nasıl aracılık ettiğini anlamalarındaki bir asimetrinin sonucudur.

Rawls her iki tarafın da perspektiflerini kamusal akıl içinde sunmalarını isteyecektir. Tarafların toplumu özgür ve eşit kişiler arasında adil bir sosyal işbirliği sistemi olarak kabul etmelerini ve etno-kültürel kimliklerle ilgili olarak adaletin ne gerektirdiği konusunda bu perspektiften akıl yürütmelerini isteyecektir (Rawls, 1999: 171). Bunu isteyecektir, çünkü muhakeme yükleri göz önünde bulundurulursa, taraflardan herhangi birisinin perspektifinden adalet hakkında akıl yürütmek makul olmayacaktır; yalnızca özgür ve eşit kişilerin perspektifinden (özel olan şeylerden soyutlanarak) akıl yürütme makul olacaktır. Ancak, eğer, daha önce gördüğümüz gibi, devlet etno-kültürel kimlikler karşısında yansız değilse ve yansız olamazsa, onlardan bazılarını kaçınılmaz olarak tanıyıp desteklerken, diğerlerini tanıyıp desteklemiyorsa, etno-kültürel kimlikleri tanınmayanların eşit ve özgür kişilerin perspektifinden adalet hakkında akıl yürütmelerini istemek, etno-kültürel kimliklerinin

tanınmadığı gerçeğinin ta kendisini görmezlikten gelmelerini istemek anlamına gelecektir. Bu durumda üstü kapalı olarak kimlikleri tanınmayanlardan kimlikleri tanınanların pozisyonlarından akıl yürütmelerini istiyor olacağız; bu durum Rawls'ın makul olma (makullük) kavrayışını ihlal edecektir, çünkü bu artık özgür ve eşit kişilerin pozisyonundan akıl yürütme olmayacaktır. Etno-kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adaletin gerekleri konusunda akıl yürütürken, Rawlsçı özgür ve eşit kişi perspektifinin benimsenmesi, *sadece* siyasal toplumun tüm üyelerinin aynı etno-kültürel kimliği paylaştıkları varsayımı altında, yansız bir bakış açısından akıl yürütme sonucunu verecektir. Etno-kültürel çeşitlilik koşullarında, tüm etno-kültürel kimlikler değil fakat yalnızca bazıları tanındığı zaman, herkesten eşit ve özgür kişiler perspektifinden adalet hakkında akıl yürütmelerini istemek (bu özel koşullardan soyut bir biçimde akıl yürütme anlamına geldiği zaman) akıl yürütme sürecinde etno-kültürel kimlikleri tanınanlar lehine bir eğilim yaratacaktır. Sonuçta, bu koşullarda, kamusal akıl, Rawls tarafından formülleştirildiği biçimiyle, etnik, kültürel ve ulusal azınlık kişileri kamusal rolleri içerisinde tanımada yetersiz kalacaktır.

Azınlık etnik, kültürel ve ulusal grupların üyeleri (adalet hakkında düşünürken özel durumundan kendini soyutlayan) Rawlsçı özgür ve eşit kişi perspektifinden adalet hakkında akıl yürütmenin kendilerine *gerçekten* özgür ve eşit olarak muamele etmekte yetersiz kaldığını görerek, uygulamada olan adalet anlayışında kendi perspektiflerini de kapsayacak bir şekilde değişiklik talep ediyorlar. Etno-kültürel özelliklerinin tanınması için özel politika düzenlemeleri talep ediyorlar ki, bu, sosyo-kültürel farklılıkları dikkate almaksızın, herkes için tek tip vatandaşlık hakları ile özdeşleştirilen, geniş kabul gören "farklılıklar karşısında kör" liberal adalet kavrayışını zorlayan bir taleptir. Azınlık etnik, kültürel ve ulusal grupların üyelerinin talebi etnik, kültürel ve ulusal farklılıklara duyarlı, farklı bir adalet anlayışına işaret ediyor. Bu anlayışta, bireylere "eşit saygı ve ilgi" ile muamele etme, kültürel ve ulusal gruplara üyelikten kaynaklanan farklılıkların görmezlikten gelinmesini değil; grup farklılıklarına dayalı hak ve uygulamalarla tanınmasını

gerektirir.[16] Bu, her bireye eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi için sivil ve siyasal haklar ile asli iyilerin, "ahlâki açıdan tesadüfi"[17] olan sosyal ve doğal farklılıkları dikkate almayacak bir şekilde, dağıtılmalarını gerektiren, yaygın liberal adalet anlayışı ile ters düşer.

Her iki adalet anlayışının da başlangıç noktasının aynı olduğuna dikkat ediniz: her ikisi de her bir kişiye eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi ilkesine bağlıdırlar. Farklılık gösterdikleri nokta birincisinin grup farklılığına dayalı hak ve uygulamaların gerekliliği görüşünde olması, ikincisinin ise herkes için aynı, tek tip evrensel vatandaşlık haklarında ısrar etmesidir. Aynı bağlılık niçin birbiri ile uyuşmayan, hatta çelişen, iki farklı biçimde yorumlanabiliyor? Bu iki adalet anlayışında bireylere eşit saygı ve ilgi ile muamele etmenin gerekleri, bu adalet kavrayışlarının tanımlanma biçimleri yüzünden, birbirinden farklıdır. Bu adalet anlayışlarının nasıl tanımlandıkları da, tarafların kendi kültürel kimliklerinin statüsüne ilişkin özel deneyimlerini, bilgilerini ve perspektiflerini yansıtır; onlar tarafından biçimlendirilmiştir. Her bireye eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi ilkesinin gerektirdiği şeyler konusundaki bu uzlaşmazlık, nihai olarak, bu ilkeye bağlılığın adalet hakkında akıl yürütmede kişiliğin etno-kültürel içeriğinin herhangi bir rol oynamasını gerektirip gerektirmediği konusundaki bir uzlaşmazlıktan kaynaklanır. Bu nedenle bu uzlaşmazlık II. ve III. Bölümlerde tartışılmış olan kişilikte kimliğin yeri ve önemi konusundaki uzlaşmazlıkla ilgilidir.

"Farklılıklara kör" ya da "iyi niyetli ihmal" adalet anlayışı, sosyo-kültürel farklılıklarla ilgili düşünceleri dışlamayı ve bu suretle, bu farklılıkların adaletin tanımında hiçbir rol oynamamasını sağlamayı amaçlayan, tarafsız olduğu söylenen bir akıl yürütme süreci (örneğin, Rawls'ın orijinal durum pozisyonu ve bu pozisyonun bir

16. Bu adalet anlayışı için, diğerleri yanında, W. Kymlicka ve I. M. Young'ın çalışmalarına bakınız. Kymlicka özellikle etnik ve ulusal gruplar ile ilgili iken, Young, dilsel, ırki ve kültürel azınlıklar ile birlikte engelli ya da özürlü kişileri, kadınları, eşcinselleri, işçi sınıfına ait kişileri, fakirleri ve yaşlıları da içine alan daha geniş kapsamlı grup farklılıklarını ele alıyor. Bkz. Kymlicka (1989 ve 1995a) ve Young (1990 ve 1998).

17. Rawls'ın bu ifadesi için bkz. Rawls (1972: 75).

parçası olan cehalet perdesi) ile oluşturulmuştur. Böylece tarafsız olarak tanımlanan bu adalet kavrayışı herkese eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesini güvence altına alıyor, çünkü ahlâki açıdan keyfi görülen sosyo-kültürel farklılıkları dikkate almaksızın, tüm vatandaşlara hak ve kazanımlarla ilgili olarak eşit bir durum sağlıyor. Bu görüşe göre, sosyo-kültürel farklılıklar ile ilgili düşüncelerin adalet tanımına dahil edilmesi ve grup özelliklerine dayalı hak ve uygulamalar için yapılan talepler "tarafsız" liberal adalet kavrayışını ihlal eder. Ancak, bu talepler gerçekten herkesin eşitliği ilkesini ihlal ediyor mu? Bu taleplerle ilgili olarak sorulması gereken soru, bunların (ırkçıların ya da aristokratların taleplerinde olduğu gibi), refah, güç ve statü gibi konularda belli avantaj ve ayrıcalıklara sahip olmak istedikleri için, başkaları ile hak ve kazanımlar konusunda eşit konuma sahip olmak istemeyen kişiler tarafından talep edilip edilmediğidir. Eğer öyleyse, bunlar adil olmayan taleplerdir ve tüm vatandaşlara eşit muamele edilmesi ilkesini ihlal ederler.

Ancak, bu taleplerin herkese eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi adına yapıldığına dikkat ediniz. Grup farkına dayalı haklar talep edenler, yaygın adalet anlayışının, sosyo-kültürel farklılıklar karşısında tarafsız olduğu iddiasına rağmen, aslında taraflı olduğunu ileri sürüyorlar (Young, 1998: 270, 282). Devlet belli kültürel biçimleri desteklemeden yapamaz (Kymlicka, 1995: 110-113). Tanımsal olarak, yaygın adalet anlayışı kendisinin sosyo-kültürel kimlikler karşısında yansız olduğunu ileri sürüyor, fakat aslında devletin kurumlarında egemen çoğunluğun özel tarih ve kültürünü yansıtacak bir şekilde varlık buluyor. Adaletin ilkeleri (liberal demokratik ilkeler) kültürel ve tarihi olarak somut varlıklarını bulur. Bu yüzden *vatandaşlar* liberal demokratik ilkelerin (adalet ilkelerinin) soyut biçimlerine bağlı değildir; liberal demokratik ilkelerin kültürel ve tarihi belli somut biçimlerine (Fransız ve İngiliz vb. versiyonlarına) bağlıdırlar (O'Neill, 1997: 25-26). Bir kişi bir liberal olarak liberal demokratik ilkelerin soyut biçimlerine bağlı olabilir, fakat bir vatandaş olarak belli bir devlete ve onun kurumlarına bağlılığını belirleyen, bu kurumların liberal demokratik ilkeleri o siyasal toplumun tarihi ve kültürel farklılığını (ulusal kimliğini) ifade

edecek şekilde somutlaştırmasıdır. Bu nedenle, siyasal toplumların ulusal kültürü ve ulusal kimliği ile özdeşleşmek, vatandaşlar için, devlete ve onun kurumlarına bağlılığın ve devlet otoritesinin meşruluğunu kabul etmenin kaynağı haline gelir.

Ancak, kültür ve kültürel kimliğin bu önemli işlevine rağmen, yaygın adalet anlayışı, devletin sosyo-kültürel farklılıklar karşısında yansızlığını ileri sürerek, sosyo-kültürel çeşitliliği niçin açıkça adalet tanımının dışında bırakıyor? Cevap, şu ana kadarki tartışmadan da anlaşılabileceği gibi, bu adalet anlayışının tanımının egemen çoğunluk grubun (Rawls gibi) üyelerinin kendi kültürlerinin statüsü ile ilgili olarak özel deneyimleri, bilgileri ve perspektifleri tarafından biçimlendirilmiş olduğudur. Çoğunluk kültürlerin üyeleri, kültürleri güvencede olduğu için, kendi kültürlerinin varlığı konusunda endişelenmeksizin ve kültürün önemi üzerine düşünmeleri gerekmeksizin kültürlerinden yararlanıyorlar. Kendi kültürleri anakültür olduğundan ve devlet ve kamu kurumlarında temsil edilip ifade edildiğinden, siyasal toplumu kültürel (ulusal) olarak homojen görmeye yöneliyorlar. Çoğunluk kültürlerin üyeleri, kültürlerinin yok olması, marjinalleşme, statü ve söz sahibi olmama gibi durumlarla yüz yüze kalan azınlık kültürlerin üyeleri ile aynı deneyimlere, bilgi ve perspektiflere sahip değildirler. Sonuçta, çoğunluk kültürlerin üyeleri "yalnızca azınlık kültürlerin üyelerinin gözlerinden bakıldığında açıkça görülebilen", kültürün birey-organ için önemini göremiyorlar (M.S. Williams, 1994: 53). Bu yüzden, yaygın adalet anlayışı, tanımı *sadece* çoğunluk kültürlerin üyelerinin kendi kültürleri ile ilgili özel deneyim, bilgi ve perspektifleri tarafından biçimlendirildiği için, azınlık kültürlerin üyelerinin *kendi* kültürleri ile ilgili özel deneyim, bilgi ve perspektiflerini dışlamaya yöneliyor. Sonuçta, kültürel ve ulusal kimlikleri bakımından azınlık statüsünde olanlara eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmiyor, çünkü adaletin tanımı onların bakış açılarını değil, sadece egemen çoğunluğunkini içeriyor. Bu koşullarda, kültürel ve ulusal azınlıkların üyelerine eşit (formel) haklar verilmesi onlara eşit olanaklar sağlanması için yetersizdir. Adalet egemen çoğunluk kültürel grubun perspektifinden oluşturulduğu ve yönetim kurumları bu özel,

kısmi adalet kavrayışını uygulamak üzere tasarlandığı için, bu özel adalet anlayışının *ethosu* ve yönetim kurumları ile özdeşleşen çoğunluk avantajlıdır. "Eşit" hakların değeri onlar için daha büyüktür (Tamir, 1993: 146).

Bütün bunlardan, tarafların, farklı deneyimleri yüzünden, kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adaletin ne gerektirdiği konusunda farklı perspektiflere sahip oldukları sonucu çıkıyor. Kültürel ve ulusal azınlıkların üyeleri her bireye eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi adına grup farklılıklarına dayalı haklar talep edip, herkes için aynı eşit vatandaşlık haklarını bu amaca varmak için yetersiz görürken, liberal çoğunluğun perspektifinden, grup farklılıklarına dayalı haklar, aynı ilkenin *–bireylere eşit saygı ve ilgi ile muamele edilmesi ilkesinin–* gerçekleştirilmesi konusunda bir engel olarak görülür. Bu çalışmada ulusal, etnik ve kültürel azınlıkların taleplerinin dayandırılabileceği ahlâki bir zemin sağlamaya çalışıyor ve bu zeminde onlar için özel politika düzenlemeleri savunuyorsam da, burada işaret ettiğim nokta farklıdır. Burada amacım, kimlik çatışmalarında etno-kültürel kimliklerle ilgili olarak tarafların adaletin gerekleri konusundaki anlayışlarının, onların kendi kültürlerinin statüleri hakkındaki özel deneyimleri, bilgileri ve perspektifleri tarafından biçimlendirildiğini göstermektir. Burada, iki ayrı adalet anlayışına sahibiz: her biri kamusal akıl içinde sunulan kendi akıl yürütme biçimlerine sahip, azınlık ve çoğunluk adalet anlayışları. Daha da önemli olan, eğer tarafsızlık, iyi niyetli ihmal modelinin iddia ettiği gibi tüm sosyal farklılıkların adaleti tanımlayan prosedürlerin dışında bırakılmasıysa ya da tüm sosyal farklılıkların bir tek bakış açısına indirgenmesiyse, bu iki adalet anlayışının ikisinin de tarafsız olmadığıdır. Bu anlamda prosedürel tarafsızlık imkânsızdır. Tarafsızlık bu anlamda "formel bir biçimde kurallar ve prosedürler ile oluşturulduğunda bile egemen bir kültürel *ethosu* (etiği) yansıtır ve bu *ethosu* paylaşanların gelişmelerini mümkün kılarken, onunla çelişenleri engeller".[18] Tamir'in belirttiği gibi:

18. Modood (2000: 190) Young gibi farklılık teorisyenlerinin argümanlarını onaylayarak bu noktayı vurguluyor.

> En genel prosedürel ilkeler bile neyin adil ve etkin olduğu hakkında inançlar yansıtır. Prosedürlerin adilliği hakkındaki görüşler belli bir iyi kavrayışını ifade eder, çünkü etkinlik hakkındaki görüşler, amaçlar belirlenmedikçe, tam olarak geliştirilemez ve bir amacın belirtilmesi kişisel iyilik ve tercih edilen siyasal düzen hakkında zorunlu olarak bir görüş yansıtır.[19]

Yaygın adalet kavrayışı egemen çoğunluk kültürün perspektifini kaçınılmaz bir biçimde yansıttığı için, tüm sosyal farklılıkların adaleti tanımlayan prosedürlerin dışında bırakılması ve bu suretle kültürel farklılıklar karşısında tarafsız olan bir adalet kavrayışının oluşturulması imkânsız bir görev gibi görünüyor. O zaman, sosyokültürel farklılıklar karşısında tarafsızlık, bu farklılıkların adaletin tanımı dışında tutulması olarak değil, fakat kültürel azınlıkların perspektiflerinin adaletin kurulmasına dahil edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Grup farklılıklarına dayalı haklar modeli bu *dahil etme* olarak tarafsızlık anlayışına doğru önemli bir adımdır.

Dahil etme olarak tarafsızlığı, *hariç tutma* olarak tarafsızlığa niçin tercih etmeliyiz? Hariç tutma olarak mutlak bir tarafsızlığın gerçekleştirilmesi mümkün olmasa bile, bu hedef için çalışılabileceği ve hedefe yaklaşılabileceği, hâlâ ileri sürülebilir. Ancak, "aynı biçimde, çokkültürlü dahil etme tam olarak mümkün olmasa bile, yansızlıktan [hariç tutmak olarak tarafsızlıktan] çok dahil edilme için [dahil edilme olarak tarafsızlık için] çabalamamız ve bu hedefe yaklaşmamız gerektiği savunulabilir" (Modood, 2000: 191). Hiçbir yaklaşık hariç tutma olarak tarafsızlık belli kültürel biçimler lehine ve diğerleri aleyhine olmaktan kaçınamaz; bu yüzden daima bazı kültürel grupları avantajlı, diğerlerini dezavantajlı kılacaktır. Ancak, dahil etme olarak tarafsızlık egemen *ethos* tarafından marjinalleştirilenlere farklı ihtiyaç, perspektif ve seslerinin temsil edilmesi için özel bir platform sağlama avantajına sahiptir. Bu nedenle, daha adil; meşruluk ve demokratik katılım açısından daha kabul edilebilirdir.

19. Bkz. Tamir (1993: 146) ve Tamir'in bu noktayı belirtirken atıfta bulunduğu Raz'ın katı siyasal yansızlığın olanaksızlığı konusundaki tartışması (Raz, 1986: 117-124).

Siyasal liberalizm, onun kamusal akıl ve tartışmacı demokrasi fikirleri ile, vatandaşların adaletin gerekleri hakkında görüşlerini belirtmelerini ve adaletin anlam ve içeriği üzerine tartışma yapmalarını mümkün kılar. Adaletin gerekleri üzerine temel uzlaşmazlıkları çözmese de; adaletin anlam ve içeriği üzerine bir uzlaşma garanti etmese de, makul ahlâki farklılıklara saygıya dayanan kamusal tartışma bir kararı daha iyi bir şekilde haklı gösterip, onu uyulması gereken meşru bir karar kılabilir. Ancak, adalet hakkında kamusal tartışmanın mümkün olması için ve çıkan sonucun geçerli, kabul edilebilir olması için, vatandaşlar arasında güven ve dayanışma gibi belli koşulların olması gerekir. Bu güven ve dayanışmanın kaynağının ne olduğu önemli bir sorudur ve bir sonraki altbölümün konusunu oluşturmaktadır.

E. ADALET VE İSTİKRARIN SAĞLANMASINDA ORTAK ULUSAL KİMLİĞİN ARACILIK ROLÜ

Eğer, gördüğümüz gibi, devlet kültür ile ilgili olarak yansız değil ve belli kültür biçimlerini destekliyorsa; bir ulusal kültür ve kimlikle özdeşleşme vatandaşların devlet ve devlet kurumlarına bağlılığının ve devletin meşruluğunu kabul etmelerinin en azından kısmen kaynağını oluşturuyorsa, Rawls gibi liberal teorisyenlerin etnik, kültürel ve ulusal çeşitliliğin adalet ve istikrarın sağlanması bakımından ifade ettikleri sonuçları niçin ele almadıklarını nasıl açıklayabiliriz? Üstelik bu tür çeşitliliği ele almak, değer çeşitliliği meselesini ele almaktan daha acil bir görev gibi görünüyor, çünkü bu tür çeşitlilik siyasal toplumun birlik ve bütünlüğünü doğrudan tartışılır hale getirir. Birlik ve bütünlük meselesi istikrar meselesinden önce geldiğinden, kültürel çeşitliliği ele almaksızın değer çeşitliliğini ele alan bir teori, bu durumu yalnızca ulusal homojenlik varsayımına dayanarak haklı gösterebilir. Aslında ortak bir ulusal kültür ve kimlikle özdeşleşmenin, en azından kısmi olarak, vatandaşların devlet ve kurumlarına bağlılığının ve onun meşruluğunu kabul etmelerinin kaynağını oluşturduğu dikkate alınırsa, kültürel homojenlik

varsayımı adalet ve istikrarın sağlanmasında örtülü bir aracılık rolü oynuyor gibi görünüyor.

Siyasal toplumun bütünlüğünü tartışmalı kılan kültürel, etnik ve ulusal çeşitliliği ele almadığına göre, Rawls, onun siyasal adalet kavrayışı tarafından yönetilenlerin, toplumsal hayatları düzenlenenlerin, tek bir homojen kültüre ait oldukları ve aynı ulusal kimliği paylaştıkları gizli varsayımına dayanmadıkça, onun çeşitlilik ve çatışma kuramları eksiktir.[20] Yalnızca bu varsayımı kullanarak çoğulculuk problemini aynı ulusal kültür içinde *etik çoğulculuğa* indirgeyebilir ve *kültürel çoğulculuk* meselesini ele almaktan kaçınabilir. Aslında adalet ve istikrar sorunlarının çatışan fakat makul öğretilerin çoğulculuğunun bir sonucu olarak ortaya çıktığı toplumun özellikleri ile ilgili anlatımı, Rawls'ın bu varsayıma dayandığını gösteriyor (Rawls, 1996: xlv, 12, 136, 277). Bu toplumun kapalı bir toplum olduğunu ve sadece doğumla ona katıldığımızı, içerisinde tüm yaşamımızı sürdüğümüzü ve sadece ölüm ile ondan ayrıldığımızı söylüyor. Bu yüzden, bu topluma üyelik, değişmez ve doğumla birlikte edinilmiş (seçilmemiş) olarak görülüyor. Bu toplumun bünyesinde, şahsımızın muhtemel pek çok biçiminden birini gerçekleştiririz. "Kişilere ve yerlere, topluluklara ve cemaatlere ve kültürel bağlarımıza karşı oluşan bağlılıklarımız normalde bırakmak için çok güçlüdür ve bu gerçekte pişman olunması gereken bir şey değildir" (Rawls, 1996: 277). Bu varsayımlar toplumun üyelerinin ortak bir ulusal kültür ve kimliği paylaşıyor olmalarına dayanır.

Bir Adalet Teorisi'nde Rawls (1972: 457), adalet projesinin sınırlarının "kendine yeterli bir ulusal toplum fikri tarafından belirlendiğini" söylüyor. Ancak, Rawls'ın ulusal toplumla ifade etmek istediğinin vatandaşları adalet ilkelerini kabulleri ile birbirlerine bağlanmış olan bir devlet olduğu açıktır. Rawls'a göre, vatandaşları birbirlerine bağlayan bireyler arasındaki yakınlık hissinden kaynaklanan bağlar değil, adalet ilkelerini kabul etmeleridir (Rawls,

20. Kymlicka (1989: 160, 177-178) bu eleştiriyi sadece Rawls'a değil, fakat Dworkin ve savaş sonrası dönemin çoğu siyasal düşünürüne yöneltiyor. Onların üstü kapalı ve yanlış bir biçimde siyasal toplumların kültürel olarak homojen olduklarını varsaydıklarını düşünüyor.

1972: 474). Böylece, Rawls ulusu hiçbir etno-kültürel unsuru olmaksızın tamamen siyasal açıdan (siyasal terimlerle) tanımlıyor:[21] Aynı devletin topraklarında yaşayanlar ve üzerinde uzlaştıkları adalet ilkelerini gerçekleştiren devletin ve kurumlarının otoritesinin meşruluğunu kabul edenler bir ulus oluşturur. Rawls'ın saf siyasal milliyetçilik anlayışı, devlet ve kültürün ayrılabilirliği ve ortak bir adalet kavrayışının ortak bir ulusal kimlik yaratabileceği fikirlerine dayanıyor. Bu nedenle, Rawls için, ulusal toplumun birliğinin temeli ortak bir adalet kavrayışıdır.

Ancak, gördüğümüz gibi, devlet ve kültür ayrılamaz ve devlet ve kurumları tarafından kültürel ve tarihi özelliklerin yansıtılması ve ifade edilmesi en azından kısmen vatandaşların sadakatlerinin kaynağını oluşturur. Vatandaşlar soyut adalet ilkelerine bağlılık göstermezler; onların kültürel ve tarihi olarak temsil ve ifade edilen biçimlerine bağlılık gösterirler. Milliyetçilik ve ulusal kimliğin kaçınılmaz bir kültürel boyutu vardır. Bu yüzden, ortak bir adalet kavrayışı tek başına bir ulusal kimlik yaratmaz: Siyasal toplumun üyeleri kültür ve tarihlerinin farklılıklarına dayanan farklı ulusal bilinç hissine sahip oldukları zaman, ortak bir adalet kavrayışı tek bir siyasal toplum oluşturulması için tek başına yeterli sebep sağlamaz. Bu olduğu zaman, taraflar hem kendi ulusal özelliklerini yansıtan hem de adalet ilkelerine saygılı kendi ulusal devletlerine sahip olmayı tercih edebilirler. Bütün bunlar, bir siyasal toplumun birliğinin temelinin, ortak bir adalet kavrayışından daha çok, ortak tarih ve kültürden kaynaklanan ortak bir ulusal kimlik olduğunu gösteriyor. Bu yüzden, Rawls ya siyasal toplumda adalet ve istikrarın sağlanmasında kültür ortaklığına dayalı ortak ulusal kimliğin rolünü kabul etmelidir ya da kültüre dayalı ulusal üyeliklerin çoğulculuğunun ifade ettiği sonuçları adalet ve istikrar ile ilgili olarak ele almalıdır.

Ortak bir ulusal kimlik adalet ve istikrarın sağlanmasında nasıl bir rol oynar? İlk olarak, siyasal toplumun tüm üyeleri aynı ulusal kimliği paylaştığı için, hiçbir etnik ya da kültürel grup ayrılık eğiliminde olmayacak ya da siyasal özerklik talep etmeyecektir. İkin-

21. Bu milliyetçilik anlayışının eleştirisi için bkz. VI. Bölüm.

ci olarak, üyeler diğer siyasal toplumlarda uygulanan ekonomik ve sosyal dağıtımla ilgili adalet ilkelerinden daha çok faydalanacak olsalar bile, siyasal toplumlarından ayrılmaya yönelmeyeceklerdir. Bu yüzden bir siyasal toplumun üyelerinin ortak bir ulusal kimliği olduğunda, siyasal toplumun birlik ve bütünlüğü güven altındadır.

Bundan başka, adaletin ve istikrarın sağlanması bireyler arasında karşılıklı dayanışma ve güven duygularının var olmasına bağlıdır. Adalet üzerine bir uzlaşmaya varılması, vatandaşların, adalet üzerine akıl yürütürken, "adalet duygusu kapasite"lerine "iyi kavrayışı kapasite"lerinden daha çok öncelik vermelerini gerektirir (Rawls, 1996: 52). Başkalarına karşı adil olma arzu ve iradesine sahip olmalarını gerektirir; adil davranma yükümlülüklerini dar kişisel çıkarlara ve kişisel iyi kavrayışlarına tercih etmelerini gerektirir (M. S. Williams, 1995: 86). Vatandaşlar, karşılıklı bir dayanışma duygusuna sahip oldukları zaman birbirlerine güvenirler ve karşılıklı dayanışma duygusu ortak bir ulusal kimlik tarafından yaratılabilir (Miller, 1995: 93, 98). Ortak ulusal kimlikleri tarafından sağlanan karşılıklı güven ve dayanışma vatandaşların adalet duygusu kapasiteleri ile iyi kavrayışı kapasiteleri arasındaki çatışmaları uzlaştırır. Ortak bir ulusal kimliği paylaşan vatandaşlar, adaleti, kendilerinin ve ulusun diğer üyelerinin kendini gerçekleştirme koşullarının ortak bir kader içinde iç içe geçmiş olduğu ve varlığı konusunda duyarlı oldukları, siyasal toplumun ayrılmaz bir parçası olarak görürler (Callan, 1997: 96).[22] Bu yüzden, adaletin gerektirdiği fedakarlık ve ödünleri, bunları kendi çıkarları bakımından tamamen kayıp olarak görmeksizin yerine getirebilirler.

O zaman, ortak ulusal kimlik, vatandaşlığın gerekleri (vatandaşların devlete, kurumlarına ve onları yöneten ilkelere bağlılığı) ile taraflılığın gerekleri (vatandaşların özel çıkarları, değerleri ve bağlılıkları) arasındaki boşluğu kapatır. Başka bir ifade ile, aynı siyasal toplumda yaşayanların aynı ulusal kültüre ait olduğu ve aynı ulusal kimliği paylaştıkları varsayımı vatandaşların ortak kamusal

22. Callan burada "milliyetçilik" yerine "vatanseverlik" terimini kullanmayı tercih ediyor. Ancak, vatandaşların siyasal adaletin belli tarihi ve kültürel biçimlerine bağlılığından söz ettiğine göre, "vatandaşlık" teriminin kullanımı amacımız açısından bir farklılık yaratmıyor.

kimliklerini (vatandaşlık statülerini) onların çeşitli kamusal olmayan kimlikleri ile uyumlu hale getirir. Eğer yöneten ilkeler ve anayasa, siyasal kurumlar ve devlet sadakatimizi kazanacaksa ve siyasal toplumu birarada tutma görevini yerine getirecekse, *bizim* olmak zorundalar (Taylor, 1989: 166-170). Onları bizim yapan (onların) ortak ulusal kültür ve kimliğimizi temsil ve ifade etmeleri, vücuda getirmeleridir, yani *birbirimize bağlılığımızı, aynı ulusun üyeleri olmamızı* temsil ve ifade etmeleridir.

Canovan'ın belirttiği gibi, milliyet, gücünü çeşitli çelişen bakış açılarını birarada tutma kabiliyetinden alan bir aracılık olgusudur. Canovan (Canovan, 1996: 76) şöyle devam ediyor:

> Bir ulus öznel özdeşleşme olmaksızın var olamaz ve bu yüzden bir ölçüde özgür bireysel seçime bağımlıdır, fakat bu seçim bireyselliği aşan bir kader olarak algılanır; [milliyet] siyasal kurumları, söz konusu olan akrabalık bağları oldukça metaforik olsa da, bir tür geniş aile mirası durumuna getirir; doğanın düzeninin parçası gibi hissedilen tesadüfi bir tarihi üründür; bireyi ve toplumu, geçmiş ve bugünü birbirine bağlar; soğuk, kişisel olmayan yapılara sıcak ve yakın bir birliktelik hissi verir.

O zaman, vatandaşların zaten kendilerini birbirlerine bağladıklarına inandıkları ortak ulusal kültür ve kimliğin devlet ve kurumlarında temsili ve ifadesi, varlık bulması, onları devlete bağlar ve kamusal yaşam için gerekli olan bağlılığı –hem diğer vatandaşlara hem de devlet kurumlarına bağlılığı– sağlar (Pole, 1999: 108). Ulusal kimlik üzerine (örneğin İsrail ulusal kimliği), vatandaşların kişisel kimliklerinde ortak olan üzerine, kısmen örtüşen bir uzlaşma kişisel kimliklerdeki farklılıkları (örneğin, laik, aşırı (Ultra) ortodoks, liberal, sosyalist, Etiyopya, Rus ya da Avrupa kökenli Yahudi) birbirleri ile uyumlu hale getirir. Herkes tarafından paylaşılanın –ortak ulusal kimliğin– kamusal alanda kabulüyle, (değer çoğulculuğunun bir sonucu olarak birbirlerinden farklı olan) herkesin kişisel kimlikleri kamusal alanda temsil edilir ve tanınır; vatandaş olarak "(ortak ulusal) kimliklerinin kamusal alanda kabul edildiğini gördükleri için, kendilerini vatandaşlığın gereklerini yerine getirmeye

hazır hale getirirler" (Pole, 1999: 107). Bu nedenle, siyasal toplumun üyeleri ortak ulusal kimliklerinin (kişisel kimliklerinde ortak olanın) kamusal alanda ifade edildiğini ve kabul edildiğini gördüklerinden ve bu nedenle devleti kendilerinin olarak gördüklerinden, kamusal olmayan kimlikleri ne olursa olsun, vatandaşlık statüsünü (vatandaşlığın gereklerini) kamusal kimlikleri olarak benimseyebilirler.

Bir siyasal toplumun üyeleri ortak bir ulusal kimliği paylaştıkları zaman, bu kimlik tarafından yaratılan karşılıklı dayanışma ve güven rakip iyi kavrayışlar arasındaki çatışmaları hafifletebilir. Makul kapsayıcı iyi kavrayışlarının çoğulculuğu gerçeği ve makul kapsayıcı iyi kavrayışlarının bile (siyasal ve hukuki süreç üzerine uzlaşmalarına rağmen) adaletin gerekleri konusunda makul uzlaşmazlıkları olabileceği gerçeği göz önünde bulundurulursa, ortak bir ulusal kimlik tarafından sağlanan güven ve dayanışmanın adalet hakkında akıl yürütmede çok önemli olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu güven ve dayanışmanın yokluğunda, vatandaşlar kimliklerinden, amaçlarından, bağlılıklarından, ahlâki ve dini görüşlerinden kaynaklanan kendi kişisel dar çıkarlarını adil davranma yükümlülüklerine tercih edeceğe benzerler. Uzlaşmazlık içinde oldukları kişilerin fikirlerini, doğru ya da yanlış, makul olmayan çoğulculuk örnekleri olarak yorumlamaya yönelirler (Callan, 1997: 95). Böylece, adalet için gerekli olan uzlaşma ve ılımlılık engelleneceğe benzer.

Ortak ulusal kimlik tarafından yaratılan dayanışma ve güven bağları, sahip oldukları çatışan iyi kavrayışlarına rağmen, ulusun üyelerini birbirine bağlar ve onları birarada tutar. İsrail örneği bu noktayı iyi açıklar. Yahudi vatandaşları arasında –hepsi, tek bir ahlâki, dini değerler dizisine ve ortak bir etnisiteye dayanan ortak bir kimliğe bağlılıkları yüzünden İsrail'dedirler– farklı kültürel kökenlerden, inançlardan, pratik ve yaşam biçimlerinden kaynaklanan büyük çatışmalar olduğu açıktır. Bu farklılıklara rağmen, ortak bir etno-dini kimlik retoriği –İsrail ulusal kimliğine merkezi bir Yahudi kimliği– onları birleştiriyor ve birarada tutuyor. Diğer yandan, aynı dini (İslam) paylaşan ve aynı dili (Arapça) konuşan ve aynı

ırksal özelliklere sahip, Filistinliler, Ürdünlüler ve Mısırlılar aynı ulusal kimliği paylaşmıyorlar.

Üyeler, İsrail örneğinde olduğu gibi, ortak bir ulusal kimliği paylaştıklarında, kişisel iyilikleri ile herkesin iyiliği, ulusal toplumlarının iyiliği, arasında bir uyum görme eğiliminde olurlar. Ahlâki değerlerini ve inançlarını, ortak bir ulusal kimlik miti üzerine kısmen örtüşen bir uzlaşma vasıtasıyla, aynı ulusal kültür içinde kökleşmiş olarak algılama eğiliminde oluyorlar. Sonuç olarak, ahlâki, siyasal ve dini kapsayıcı öğretiler, çatışsalar ve uzlaştırılamaz olsalar da, ortak ulusal kültür ve kimlikle uyuşur ya da uyuştuğu düşünülür. Bu öğretiler, her bireyin seçtiği, değer verdiği ve kendi açısından yorumlayıp, yerine getirdiği ortak kültürün çeşitli boyutları ile bağlantılı olarak görülürler.

Tüm üyeler, benimsedikleri çatışan kapsayıcı öğretilere rağmen, ortak bir ulusal kimliği paylaştıkları için, ulusal düzeyde sosyo-kültürün yeniden üretilmesiyle ilgili bir sorun ortaya çıkmaz. Üyelerin çatışan kapsayıcı öğretileri, onların bireysel yaşam konusunda olduğu kadar, toplumun sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik ve ahlâki meseleleri üzerine özel perspektiflerini de yansıtır. Toplumun siyasal ve sosyal yönden en iyi şekilde nasıl yönetilebileceği ve bir kimsenin en iyi biçimde nasıl hayatını sürebileceğine ilişkin olarak özel inançlar, değerler, anlayışlar ve yorumlar içerir. Üyeler, söz konusu toplumun hangi özel erkek ve kadın tipinin devlet tarafından yeniden üretilmesi gerektiği konusunda farklı, çatışan görüşlere sahip olmalarına rağmen, o tür toplumun (ulusun) erkek ve kadın tipinin yeniden üretilmesi konusunda aynı arzuyu paylaşırlar. Örneğin, Türk toplumunda Kemalistler, liberal demokratlar, sosyal demokratlar, İslamcılar, Türk etnik milliyetçileri gibi akımlar vardır. Muhtemelen ayrıldıkları nokta hangi özel Türk tipinin yeniden üretileceği konusudur, fakat hepsi Türk tipinin yeniden üretilmesini isteme noktasında uzlaşırlar.

Aynı homojen ulusal kültür içinde etik çoğulculuk olması durumunda, ulusal düzeyde sosyo-kültürün yeniden üretilmesi sorunu ortaya çıkmaz. O toplumun sosyo-kültürel üretimi garanti altındadır: o toplumun (ulusun) kadın ve erkek tipi devlet ve kamusal

kurumlar tarafından zaten yeniden üretilmektedir. Üyeler aynı ortak milliyeti paylaştıkları ve bu yüzden de ulusal düzeyde sosyo-kültürün yeniden üretilmesi ile ilgili bir mesele ortaya çıkmadığı zaman, çatışan kapsayıcı öğretiler arasında ortaya çıkan temel problem ulusal düzeyde sosyo-kültürün yeniden üretilmesi sürecine hangi tür değerlerin ve erdemlerin sokulacağıdır. Başka bir ifade ile, bu durumda problem kapsayıcı öğretilerin toplumun siyasal meseleleri ile ilgili çatışan perspektiflerinin nasıl adil bir biçimde uzlaştırılacağı ve siyasal toplumun istikrarının nasıl sağlanacağıdır. Ortak bir ulusal kimliğin paylaşımı siyasal toplumda adalet ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunur, çünkü ortak bir ulusal kimliğin paylaşımı üyeleri birlikte yaşamaları için üzerinde uzlaşabilecekleri koşulları bulma konusunda bağlar. Bu bağlılık bir kere oluştuğu zaman, adalet konusunda tartışma ve arayışlar da mümkün olur; adalet üzerine uzlaşma için ortak temeller bulma arayışına geçilebilir. Siyasal ve hukuki sürecin meşruluğu üzerine genel bir uzlaşma olması koşuluyla, toplumsal meselelerin çözümü ve toplumun yönetimi konusunda farklı kapsayıcı öğretiler arasındaki ihtilafların (pratikte sadece bir *modus vivendi* ile sonuçlansalar bile) siyasal yönden ve adil bir biçimde çözülebileceği beklenebilir.

Ulusal kültür ve kimliğin devlet kurumlarının meşruluğunun kaynağı olarak rolü ve işlevleri, (kürtaj meselesinde olduğu gibi) liberal demokratik vatandaşlığın gerekleri ile uyuşmayan kapsayıcı ahlâki öğretilere sahip olanların bile devlete ve kurumlarına sadakati olabileceğini gösteriyor. Bu önemlidir, çünkü daha önce gördüğümüz gibi, Rawls, onun anayasal devletinin siyasal ahlâkını (siyasal liberalizmin kalbindeki siyasal kişi ve toplum fikrini) kabul etmeyen kapsayıcı öğretilerin makul olmadığını ileri sürüyor. Ancak, daha önce gösterdiğim gibi, Rawlsçı anayasal devletin siyasal kültürü farklı kapsayıcı öğretiler karşısında yansız değildir; liberal kapsayıcı öğretilerle, diğer kapsayıcı öğretilerle olduğundan daha uyumludur. Yalnızca liberal kapsayıcı öğretileri benimseyenler Rawlsçı anayasal devletin siyasal ahlâkını, hiç güçlük çekmeksizin, *modus vivendi* olarak değil; inanıp, benimseyerek kabul edeceğe benziyor. Rawlsçı siyasal liberalizmin ahlâki ilkeleri ile uyuşmaya-

bilen, fakat hâlâ makul olabilen pek çok (liberal olmayan) kapsayıcı öğreti vardır. Bunların (bunları benimseyenlerin) devlet ve kurumlarına bağlılığını sağlayan Rawlsçı adalet ilkelerini kalpten benimsemeleri değil, siyasal alanda onanan ulusal kimliği benimsemeleridir. Bu nedenle, liberal olmayan kapsayıcı görüşlere sahip olanların devlete ve kurumlarına, bunları yöneten ilkeleri benimsemeseler de, bağlılıklarını sağlayan bu kurumlarda temsil ve ifade edilen, somutlaşan, ortak ulusal kimlik ve kültürdür. Devlet ve kurumlarının ortak ulusal kimlik ve kültürü cisimleştirmesi, temsil ve ifade etmesi, devlet kurumlarını yöneten bazı ilkeleri onaylamasalar da, onların devletin kendilerinin olduğunu ve kendilerinin de devlete ait olduğunu hissetmelerini sağlar.

Argümanlarım siyasal toplumun birlik ve istikrarını sağlamada ulusal kimlik ve kültürün öne çıktığını gösteriyor. Ulusal kültür ve kimlik siyasal toplumun üyeleri arasında bağlar ve bağlılık yaratır. Siyasal toplumun üyelerinin kimler olduğunu ve bu yüzden, devlet ve kurumlarını yönetecek ilkeler üzerine uzlaşmaya varma konusundaki arayışa kimlerin katılacağını belirler. Rawls gibi, adalet meselesi ile uğraşan çoğu siyasal teorisyenin açıkça ele almaksızın var olduğunu kabul ettikleri nokta budur. Teorileri birarada tutan bağları sağlayan bir ulusal kültür ve kimliğin önceden varlığını ve bu yüzden de bir ulus biçiminde siyasal toplumun halihazırda önceden var olduğunu farz eder. Bu varsayım ulusal kültür ve kimliğin siyasal toplumun istikrar ve birliğini sağlamada ve siyasal kurumları yöneten ilkeler üzerine uzlaşmaya varmada oynadığı rolü görmemizi engeller.

Ulusal kültür ve kimliğin bu işlev ve önemi ve kamusal alanla ilgisi devletin etno-kültürel kimlikler karşısında yansız olmadığına ve olamayacağına işaret eder.[23] Devlet, siyasal toplumun üyelerini

23. Devletin etno-kültürel kimlikler karşısında yansızlığı ilkesi bir çok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Örneğin, bkz. Kymlicka (1995a: özellikle 4. Bölüm) ve Tamir (1993: özellikle 7. Bölüm). Bu konuda Bader'in aydınlatıcı makalesi (1997) de önemlidir. Bader, Fransız Cumhuriyetçi modeli ile ABD ve Kanada liberal çoğulcu modellerini analiz ederek, bu modellerin idealleştirilmiş olan iddialarına rağmen, devlet ve kültürün ya da siyasal ve etnik kültürün ayrışmasının tarihi olarak başarılamadığını gösteriyor. Etnisiteden ve kültürden ayrışmış olduğu ve katılmayı seçen herkese açık olduğu iddia edilen ulusal kimlikler ve vatandaşlık kav-

birbirlerine ve devlete bağlayan ulusal kimlik ve kültürü yansıtır, temsil ve ifade eder. Ancak, ulusal kültür ve kimliğin devlet ve kurumlarına bağlılığın kaynağı olarak önemi ve kamusal alanla ilgisi, siyasal toplum çokuluslu olduğunda, büyük bir güçlük ortaya çıkarır, bu siyasal toplumun ulusal homojenliği önvarsayımı tarafından üstü örtülen bir güçlüktür: Siyasal alanda onanandan başka bir ulusal kimlik ile özdeşleşenlerin devlete bağlılıklarını ne sağlayacaktır? Bunun ötesinde, ulusal kimlik ve kültür siyasal alanla ilgili olduğuna göre, adalet etno-kültürel çeşitlilikle ilgili olarak ne gerektirir?

Şu ana kadarki tartışma yaygın liberal yaklaşımın yukarıda belirtilen güçlüğü çözme konusundaki yetersizliğini ve herkes için eşit formel vatandaşlık statüsünü aşmanın gereğini gösteriyor. Bu güçlük adaleti etno-kültürel çeşitliliğe duyarlı bir şekilde tanımlamanın ve aynı zamanda tüm vatandaşların özdeşleşebileceği kapsayıcı bir ulusal kültür ve kimlik yaratılmasının gereğine işaret ediyor. Adaletin etno-kültürel çeşitliliğe duyarlı bir şekilde tanımlanması grup farklarına dayalı vatandaşlık statüsünün yani azınlık grupların etno-kültürel kimliklerine yer verecek özel politika düzenlemelerinin kabul edilmesi gereği ile sonuçlanır. Ancak, buna şu itiraz yöneltilebilir: özel politika düzenlemelerinin kabulü, VIII. Bölüm'de ele alacağım bir konu olan, siyasal toplumun birlik ve istikrarı pahasına oluyor gibi görünüyor. Bu düzenlemelerin siyasal toplumun birliğinden ödün vermek anlamına gelmediğini göstermek için burada birkaç kelime söylemek yeterli olacaktır. Tersine, bu düzenlemeler, siyasal toplum içinde etno-kültürel çeşitliliği tanıyıp barındırarak siyasal toplumun birliğini güçlendirmeyi amaçlıyor ki, bu yaygın liberal yaklaşımın, siyasal toplumun kültürel homojenliği varsayımı yüzünden, üstesinden gelemediği ve hatta yeterince ele almadığı bir meseledir.

---

rayışları gerçekte belli egemen kültür ve kimlikleri yansıtır. Bader, daha sonra, vatandaşlığın ulusal veya etnik kimliklerden ve kültürlerden tam bir ayrışımının gerekli ve mümkün olup olmadığı normatif sorusunu ele alıyor. Bu idealin başarılamaz ve normatif olarak da gerekli olmadığı sonucuna varıyor. Bader'e göre, etnik ve siyasal kültürün (devlet ve kültürün) belli ölçüde karşılıklı olarak iç içe geçmesi kaçınılmazdır.

Bir varsayıma dayanmak, bu varsayım geçerli olmadığı zaman, meseleyi çözmez. Aksine meseleyi örter. Eğer ortak ulusal kültür ve kimlik devlet ve kurumlarına bağlılığın önemli bir kaynağıysa, o zaman üyeler farklı ulusal kimliklerle özdeşleştikleri zaman, siyasal toplumun ulusal olarak homojen olduğunu varsaymak meseleyi çözmek yerine gizler. Yaygın liberal yaklaşımın yaptığı tam da budur.

Özel politika düzenlemeleri hem etno-kültürel çeşitlilik konusunda adaletin sağlanmasını hem de kapsayıcı bir ulusal kültür ve kimlik yaratılmasını amaçlar. Bu ikili amaç, önceki bölümün 2. altbölümünde ele aldığım intibak ettirici tanı(n)ma politikalarında ve çoğu muafiyet politikalarında açıkça görülebilir. Azınlık etno-kültürel grupların anakültüre asimilasyon yolu ile değil, bütünleşme (entegrasyon) yolu ile dahil edilmesini amaçlarlar. Anatoplumda azınlık etno-kültürel grupların kimlik ve kültürüne bir yer vermeyi amaçlarlar. Önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi, entegrasyonla dahil etme sürecinde, hem egemen hem de azınlık kültürler, karşılıklı etkileşimleri sonucunda, dönüşüm geçirirler. Bu süreç içinde bir noktada, artık ne anakültür egemen çoğunluk grubun kültürü ile özdeşleştirilebilir, ne de azınlık kültür artık sadece azınlık gruba aittir. Azınlık etno-kültürel grupların üyeleri egemen kültürün erkek ve kadınları haline gelmezler, kültür ve kimliklerini anakültürle birleştirip, anakültür ve kimliği değiştirerek, onun bir parçası haline gelirler. Böylece, belli bir aşamada, anakültür ve kimlik herkesin kültür ve kimliği haline gelir.

Azınlık ulusal gruplara özyönetim hak ve güçleri verilmesi, bu hak ve güçler belli bir derece siyasal ayrılık için istendiğinden, siyasal toplumun birliğine ciddi bir tehdit yöneltiyor gibi görünüyor. Ancak, özyönetim hak ve güçlerinin verilmesinin değil; bunlar için taleplerin olmasının siyasal toplumun birlik ve istikrarının zaten tartışmalı olduğunu gösterdiğine dikkat ediniz. Bu taleplerin olması siyasal toplumun bağlarının zaten zayıf olduğunu gösterir. Azınlık ve çoğunluk ulusal gruplar arasında ortak bir ulusal kimliğin olmadığına veya olduğuna fakat bunun çok zayıf ve grupları birarada tutmaya yeterli olmadığına işaret eder. Eğer talepler görmezlik-

ten gelinir ve, onlar hakkında tartışma ve görüşmenin olabilirliği bile düşünülmeksizin, reddedilirse, bu, ulusal gruplar arasında zaten gevşek olan bağları daha da gevşeterek ve ayrılıkçı eğilimleri güçlendirerek, durumu daha da kötüleştireceğe benzer.

Grup farkına dayalı vatandaşlığın yaptığı, problemi (ortak ulusal kimliğin yokluğunu ya da zayıflığını) kabul etmek ve azınlık ulusal gruplara (ayrılığa kadar varmayan) belli özyönetim hak ve güçleri vererek, onların kültürel farklılıklarını tanımak ve kültürlerini kurumlaştırmalarını sağlamaktır. Bu onların kültürel olarak farklı gruplar biçiminde devamlılıklarını güvenceye alır. Ancak, bu hikâyenin sadece bir bölümüdür. Grup farklarına dayalı yaklaşımın gerçek meselesi, (farklılıkları özyönetim politikaları ile tanınmış olan) tüm ulusal grupların üyelerinin, farklılıklarına rağmen, özdeşleşebilecekleri kapsayıcı bir ulusal kimlik ve kültür yaratmaktır. Ulusal kültürlerin farklılıklarının bazı özyönetim hakları vasıtasıyla tanınması kapsayıcı bir ulusal kültür ve kimlik yaratılmasına doğru ilk adımdır. Bu tanı(n)ma azınlık ulusal grupların aynı geniş siyasal toplum içinde tutulmaları ve bu yüzden de ayrılıkçı eğilimlerin önlenmesi için gereklidir. Bir kere bu yerine getirildiğinde, kapsayıcı bir ulusal kimliğin yaratılmasına doğru en önemli adım atılmış olur, çünkü tüm gruplar siyasal toplum içinde kalma ve onun bir parçası olma yönünde arzularını ifade edeceğe benzer. Siyasal toplumun kapsayıcı ulusal kimlik ve kültürünün tüm grupların eşit katılımı ile tanımlanacağı süreç başlar. Bu yüzden, azınlık ulusal gruplara özyönetim hakları verilmesi, siyasal toplumun birliğini tehdit ettiği zemininde, baştan reddedilmemelidir, çünkü siyasal toplumun birliğine yönelik olarak zaten var olan bir tehdide karşı panzehir görevi yapabilir. Aslında, uzun dönemde birliği güçlendirebilir.

Bu bölümdeki tartışma, yaygın liberal ayrımcılık yapmama modelinin etno-kültürel çeşitliliğin ortaya çıkardığı meseleleri çözmeye yeterli olmadığı sonucuna varıyor, çünkü kimliğin mantıksal olarak kişilikle ilgisini ve kültürel kimliğin kişinin kurucusu olarak önemini göremeyen bir kişi kavrayışı ile işliyor. Saygı gösterilmesi gerekenin kültürel olarak tanımlanabilen gerçek kişiler olduğunu

ve bu yüzden de etno-kültürel kimlik meselesinin adaletle ilgisi olduğunu göremiyor. Sonuç olarak, bu yaklaşım, azınlık etnik ve ulusal gruplara, devletin etnik ve ulusal kültürler ve kimlikler karşısında yansız olduğu ve bunların kamusal politika meselesi değil, bireysel ilgi meselesi olduğu gerekçesi ile, özel politika düzenlemeleri sağlamayı reddediyor. Siyasal toplumun tüm üyelerine, ulusal ve etnik bağlarını dikkate almaksızın, eşit vatandaşlık statüsü veriyor; ayrımcılık yapmama modelinin yakından bir analizi, onun, gerçekte devletin yansızlığı konusundaki açık iddiasından çok, siyasal toplumun kültürel olarak homojenliği gizli varsayımına dayandığını gösteriyor; bu, ortak ulusal kimlik ve kültürün devleti ve kurumlarını yöneten ilkeler üzerine bir uzlaşmaya varmada ve siyasal toplumun birlik ve istikrarını sağlamada oynadığı rolü ve aynı zamanda etnik ve ulusal çeşitlilikle ilgili olarak adalet meselesini görmeyi engelleyen gizli bir varsayımdır. Bir kere, kültürel homojenlik konusundaki gizli varsayıma bu dayanma anlaşıldığında, kültür, etno-kültürel çeşitlilikle ilgili olarak adalet meselesini ve siyasal toplumun birliği meselesini ön plana taşıyarak, kamusal alana geri döner. Özel politika düzenlemeleri –muafiyet politikaları, entegre edici (bütünleştirici) dahil etme politikaları ve özyönetim politikaları– etnik ve ulusal çeşitlilikle ilgili olarak adaletin gereğidir ve siyasal toplumun birliğini tehdit etmekten çok, bu birliğe katkıda bulunabilirler.

VI

Milliyetçilik, devlet ve kültürel devamlılık

Muhtemelen, Soğuk Savaş Dönemi bitene kadar, pek çok kimse milliyetçilik çağının sona erdiğini düşünüyordu. Milliyetçilik sonrası bir çağın başlangıcındaydık. Ancak kısa süre içinde bu varsayımın yanlış olduğu anlaşıldı. Dünya, milliyetçi hareket ve çatışmaların yeniden ortaya çıkmasına sürpriz bir biçimde tanık oldu. Milliyetçi hareket ve çatışmalar sadece Doğu Avrupa ve Eski Sovyetler Birliği topraklarında değil, tüm dünyada, hatta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da da ortaya çıktı. Günümüz milliyetçi hareketlerinin temel özelliği bölücü ve ayrılıkçı olmalarıdır. Bir etno-kültürel grup millet olma ve bu temelde bölgesinde kaderini belirleme hakkına sahip olduğu iddiasındayken, kendisinden özyönetim hak ve güçleri talep ettiği geniş siyasal toplum onu ulusun bir parçası

olarak görmekte ve üzerinde otorite iddia etmektedir. Tipik bir şekilde, mevcut bir "ulus-devlet" içerisinde bir grup özyönetim hakkına sahip ayrı bir millet oluşturduğunu iddia etmekte, fakat bu iddia "ulus-devlet" tarafından kabul edilmemektedir.

Bu bölümdeki tartışmanın amacı, günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının doğasını ve kaynaklarını açıklayan bir milliyetçilik anlayışı ortaya koymaktır. Bazı gruplar niçin ana siyasal toplumun ulusal kimliğini reddedip, farklı bir ulusal kimlikleri olduğunu ve bu temelde özyönetim hakları olduğunu ileri sürüyorlar? Niçin kendi siyasal toplumlarını oluşturmayı istiyorlar? Ulusal devamlılık ve özyönetim hakları arasındaki ilişki nedir? Bu soruların, milliyetçiliğin kültürel boyutunu görmeyen bir milliyetçilik anlayışı tarafından yeterli bir biçimde cevaplanamayacağını ileri sürüyorum. Milliyetçiliğin kültür, kültürel devamlılık hakkında olduğunu ileri sürüyorum; bu yüzden makul bir milliyetçilik anlayışının bu kültürel boyutu görmesi ve insanların kültürlerine bağlılıklarını tanıması gerektiğini savunuyorum.

Önceki bölümde liberal ayrımcılık yapmama yaklaşımının, etno-kültürel farklılıklar karşısında devletin yansızlığı konusundaki idealleştirilen iddiasına rağmen, kültürel (ulusal) olarak homojen bir siyasal toplum gizli varsayımına dayalı olarak işlediğini ve bu modelde bu varsayımın oynadığı rolü göstermiştim. Bu varsayımın aynı siyasal toplum içindeki ulusal çoğulculuk gerçeğinin siyasal sonuçlarını görmeyi nasıl engellediğini de göstermiştim. Liberal ayrımcılık yapmama modelinin (kendisi ile uyuşan) bir milliyetçilik anlayışı vardır: ulusu hiçbir etno-kültürel unsuru olmaksızın tamamen siyasal terimlerle ya da tüm etno-kültürel özelliklerden bağımsız tek bir ulusal kültüre sahip olarak tanımlayan *sivil/siyasal milliyetçilik* (vatandaşlık milliyetçiliği). Bu bölümün birinci altbölümünde, bu milliyetçilik anlayışının uygulanabilir olup olmadığını tartışacağım. Günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının, ulusal üyeliği ortak bir soya dayalı olarak tanımlayan etnik milliyetçiliğin ayrımcı karakterinin sonucu olduğu konusundaki yaygın görüşü reddedeceğim. Bunun yerine, çoğu günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının yaygın olarak sivil milliyetçilik olarak bilinen

milliyetçiliğe bir tepki olarak ortaya çıktığını ve kültürlerinin devamlılığını sağlamayı amaçladıklarını ileri süreceğim. Sivil milliyetçiliğin, milliyetçiliğin etno-kültürel unsurlarına önem vermemesi yüzünden, milliyetçi hareket ve çatışmaların ortaya çıkış sebebini –sosyo-kültürün yeniden üretimi– nasıl gizlediğini göstereceğim.

İkinci altbölümde, modernleşmenin, ilerlemenin ve kültürel etkileşimin bir kültür için kaçınılmaz ve arzu edilir olduğunu ve bu yüzden kültürel değişimin de böyle olduğunu savunup ulusal azınlıklarla ilgili olarak kültürün korunması meselesini ele alacağım. Daha sonra, ilerleme ve modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan arzu edilir değişiklikleri, bir kültürün varlığını tehdit eden ve bu yüzden de kültürün korunmasına yönelik endişelere yol açan değişikliklerden ayırmayı deneyeceğim. Ulusal devamlılık, kültürel kurumlaşma ve özyönetim hakları arasındaki ilişkiyi göstereceğim. Bu bölümün sonunda, siyasal olanla kültürel olan, siyasal güçle sosyo-kültürün yeniden üretilmesi arasındaki ilişki ve bu suretle de ulusal azınlıkların kültürlerini kurumlaştırmak için özyönetim hakları istemelerinin arkasındaki sebep açıklığa kavuşmuş olacaktır.

A. MİLLİYETÇİLİK, KÜLTÜREL KİMLİKLER VE DEVLET

Günümüz ulusal taleplerinin ve çatışmalarının doğası yaygın bir şekilde yanlış yorumlanmaktadır. Bu talep ve çatışmalar genellikle, ulusal üyeliği ortak bir soya dayalı olarak tanımlayan ve böylece farklı etno-kültürel gruplardan kişilere üyelik hakkı vermeyen, etnik milliyetçiliğin ayrımcı karakterinin sonucu olarak görülürler.[1] Bir ulusal azınlığın (bölgesel olarak yoğunlaşmış bir etno-kültürel grubun) üyelerine eşit vatandaşlık hak ve özgürlükleri verilmemesinin bir sonucu olarak ortaya çıktıkları düşünülür. Etnik ayrımcılık, etno-kültürel grupların üyelerinin ulusal üyelikten dışlanması, şüphesiz bazı milliyetçi talep ve çatışmaların sebebini oluşturur;

1. Günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının etnik milliyetçiliğinin ayrımcı karakterinin sonucu olduğu görüşü için bkz. Ignatieff (1994: özellikle s. 1-11).

ancak, vatandaşlığı etnik bakımdan tanımlamayan liberal demokratik Batı devletlerinde de milliyetçi hareketlerin varlığı, meselenin sadece etnik milliyetçiliğin ayrımcı karakteri yüzünden eşit vatandaşlık hak ve özgürlükleri talep edilmesinden ibaret olmadığını açıkça göstermektedir. Günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının çoğu yaygın bir şekilde sivil milliyetçilik olarak bilinen milliyetçiliğe bir tepki olarak doğmuştur ve kültürlerinin devamlılığını sağlamayı amaçlar. Genellikle, sivil milletlerin ulusal azınlıklarını zorla bütünleştirme girişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır (Kymlicka, 1995b: 132).

Sivil milliyetçiliğin yaygın olarak demokrasi, barış ve liberalizm ile uyuşur görüldüğü düşünülürse, yukarıda ileri sürülen iddia şaşırtıcı görülebilir.[2] Sivil milliyetçilik genellikle tamamen siyasal bakımdan tanımlanır (Ignatieff, 1994: 3-4; Walzer, 1992: 99-101): Aynı devletin yurdunda yaşayan, aynı hükümetin yönetiminde olanlar bir ulus oluştururlar ve etnik, kültürel kimlik ve bağlılıkları dikkate alınmaksızın, eşit vatandaşlık hak ve hürriyetleri ile donatılırlar. Sivil bir millete üyelik, devlete, onun siyasal ilkelerine ve kurumlarına bağlılıktan fazla bir şey gerektirmez. Böylece, eşit vatandaşlık hak ve hürriyetleri ile donatılan ve ortak kanunlar tarafından birleştirilen birey-vatandaşların oluşturduğu sivil bir devleti gerçekleştirmekten fazlasını amaçlamayan (Hutchinson, 1994: 122) sivil milliyetçiliğin açık ve herkesi kapsayıcı olduğu ileri sürülür. Bu nitelikleri dikkate alındığında, sivil milliyetçiliğin yaygın bir biçimde liberaller tarafından daha iyi ya da tercih edilebilir milliyetçilik biçimi olarak görülmesi şaşırtıcı olmamalıdır.

O zaman, sivil milliyetçiliği günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının ortaya çıkmasından niçin sorumlu tutmalıyız? Çünkü günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının sebep ve doğasını,

2. Etnik ve sivil milliyetçilik anlayışları için bkz. Ignatieff (1994: 3-4) ve Kohn (1944: 8. Bölüm; 1994: 162-165). Tamir (1993) ve Miller (1995) gibi günümüz liberal milliyetçileri liberalizm ve milliyetçiliği birbirine bağlıyor ve milliyetçiliğin liberal bir versiyonunu savunuyorlar. Ancak milliyetçiliği tamamen siyasal açıdan sunmuyorlar; milliyetçiliğin kültürel unsurlarını tanıyorlar. Milliyetçiliğe ikili (sivil ve etnik, siyasal ve kültürel, doğu ve batı milliyetçiliği gibi) yaklaşımın kökenlerinin bir analizi için ve bu ikili yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Spencer ve Wollman (1998).

milliyetçiliğin etno-kültürel unsurlarını küçümsemek suretiyle, göz ardı eden tam da bu idealleştirilmiş ve tamamen siyasal açıdan tanımlanmış sivil milliyetçilik anlayışıdır. Aslında hangi biçimde –etnik ya da sivil– olursa olsun, milliyetçilik çok fazla kültürle ilgilidir; kültürel bir olgudur. Milliyetçiliği tamamen siyasal açıdan görmek milliyetçi hareket ve çatışmaları ortaya çıkaran meselelerin üstünü örter. Bu yüzden, tam eşit vatandaşlık statüsüne sahip olan İngiltere'deki İskoçlar, İspanya'daki Basklar, Türkiye'deki Kürtler, ABD ve Kanada'daki Amerikan Yerlileri ve Kanada'daki Quebecliler gibi grupların milliyetçi talepleri olmasını ve milliyetçi hareketler oluşturmalarını anlamakta güçlük çekiyoruz.

Günümüz modernist milliyetçilik teorilerinin belirttiği gibi, modern toplumlar işlevsel bir zorunluluk olarak kültürel ve dilsel homojenlik gerektirirler (Gellner, 1983: 139-140; Taylor, 1997: 32-33). Bu, en azından üç sebeple böyledir. Birincisi, geniş ölçekli ekonomiler olarak modern toplumlar, coğrafi ve mesleki yönden hareketli, okuma yazma bilen, eğitimli bir işgücüne ihtiyaç duyarlar (Gellner, 1983: özellikle 3. Bölüm, s. 35-38). İkincisi, Kymlicka'nın da işaret ettiği gibi, kültürel ve dilsel homojenlik, modern devletin topraklarında yaşayan tüm insanlara fırsat eşitliği sağlanması için zorunludur (Kymlicka, 1996b: 10; 1997: 56). Üçüncü sebep modern geniş ölçekli toplumlarda sosyal adaletin sağlanması (Miller, 1995: 65-73, 85, 86; 1994: 22) ve siyasal toplumun birlik ve istikrarının korunması (Mill, 1993: 392) ile ilgilidir ki, her ikisinin de gerçekleştirilmesi üyelerin, birbirleri ve ülkeleri için gerekli fedakârlıkları (vergi ve gerekirse kan, can vermek gibi) yerine getirmek için, dayanışmaya sahip olmalarını gerektirir. Bu dayanışma da ortak bir homojen kültür ve dile dayanan ortak bir kimlik duygusu tarafından yaratılır.[3]

Böylece, en azından bu üç sebepten dolayı, kültür ve dil homojenliği modern toplumlar için işlevsel bir gereklilik olarak görülür. Modern siyasal toplumlar için bu homojenlik siyasal bir bağ haline gelir; ortak kültür ve dile hakimiyet siyasal, ekonomik ve sosyal

3. Taylor (1997: 36-40), Benedict Anderson'un hayali cemaatler argümanının ifade ettiği sonuçları yorumlayarak bu noktanın altını çiziyor.

vatandaşlığın önkoşulu olur (Gellner, 1997: 29). Bu yüzden, Gellner'in ifadesiyle, devlet ve kültürün evliliğini gerektiren, milliyetçi bir zorunluluk doğmuş olur.

Ancak, gerçekte, hepsinin değilse bile, çoğu devletin topraklarında etno-kültürel ve dilsel çoğulculuk olduğu dikkate alınırsa, modern toplumun işlevsel bir zorunluluğu olan kültürel ve dilsel homojenlik devlet tarafından gerçekleştirilmek zorundaydı. Devletler gerçek durumla kültürel homojenlik ideali arasındaki boşluğu doldurmak zorundaydı ve bunu yapmakta iki ana strateji izlediler: dahil etme ve hariç tutma (dışlama). Milliyetlerini etnik bakımdan tanımlayan devletler (Almanya gibi) dışlayıcı stratejiyi izlediler. Ancak, milliyetlerini sivil (siyasal) bakımdan tanımlayan çoğu devlet (Fransa ve Türkiye gibi) dahil edici stratejiyi izlediler. Bir ulus inşa etme işlemine giriştiler, yani ortak bir kültür ve dil yaratıp, topraklarındaki çeşitli halklar arasında yayma işlemine giriştiler.

Şu ana kadar anlatılanlardan sivil milliyetçiliğin niçin tamamen siyasal terimlerle, rasyonel bir uzlaşmanın sonucu olarak tanımlanamayacağı ve niçin kaçınılmaz bir kültürel boyutu olduğu açık hale geliyor. Eğer uluslar ve ulusal yapılar, bir anayasa ve yazılı olan ya da olmayan bir kanun dizisi biçiminde sosyal sözleşmenin akılcı temellerinden başka bir şeye dayanmayan bir biçimde,[4] tamamen siyasal olarak tanımlanabilseydi, muhtemelen milliyetçilik sorunu ile karşı karşıya kalmayacaktık. Bu durumda, devlet, topraklarındaki herkesin ve topraklarındaki herkes için olabilirdi ve herkes tamamen siyasal olan bir ulusal kimlikle özdeşleşebilirdi. Ancak, gerçekte, soyut evrensel ilkelere dayalı olarak ulusun tamamen siyasal yönden inşası imkânsız bir görevdir, çünkü siyasal ilkeler ve kurumlar üzerine rasyonel bir uzlaşmaya ulaşmak için, siyasal toplumun üyelerinin halihazırda ön-rasyonel (pre-rational) bir uzlaşmaya –ortak bir toplumsal kültür ve kimliğe– sahip olmaları gerekir (Nodia, 1996: 104). Bu ön-rasyonel bağ olmadıkça, siyasal toplumun üyelerinin kimler olduğu ve siyasal ilkeler ve kurumlar üzerine uzlaşma arayışlarına kimlerin katılacağı açık değildir. Milliyet-

4. Örneğin, Habermas (1994; 1995) ve Rawls (1996) ulus ve ulusal yapının tamamen siyasal yönden inşasının mümkün olduğunu düşünüyor görünüyorlar.

çilik, yukarıda ileri sürdüğüm gibi, devlet ve kültürün evliliğini gerektirir; kaçınılmaz bir kültürel öğesi vardır. Bu nedenle kültür denkleme girmek zorundadır.

Bu noktada sivil milliyetçiliğin muhtemel bir çeşidi olarak gördüğüm, Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverlik kavrayışından söz etmekte yarar vardır (Viroli, 1995; 2000). Viroli cumhuriyetçi yurtseverliği milliyetçilikten ayırmaya ve birincisini ikincisinin aşırılıklarına karşı bir panzehir olarak kullanmaya çalışıyor. Cumhuriyetçi yurtseverliği cumhuriyet ve vatandaşları için, siyasal kurumlar için ve bir halkın ortak özgürlüğünü destekleyen yaşam biçimi için bir tutku olarak tanımlıyor. Ancak, Viroli *cumhuriyetçi yurtseverliği sivil milliyetçilikten* de ayırmayı deniyor. Sivil milliyetçiliği tamamen siyasal bakımdan düşünüyor. Onun kelimeleriyle, "Cumhuriyetçi yurtseverlik sivil milliyetçilikten, *rasyonel uzlaşmanın* sonucu olmaması, bir *tutku* olması ile ayrılır; cumhuriyetçi yurtseverlik tarihi ve kültürel olarak *yansız* evrensel siyasal ilkelere bağlılıkla değil, *belli* bir cumhuriyetin kanunlarına, anayasasına ve yaşam biçimine bağlılıkla ilgilidir" (Viroli, 2000, 273). Viroli bize sivil milliyetçilikte vatandaşların üzerinde uzlaştıkları soyut yansız siyasal ilkelere ve bu ilkeleri temsil eden kurumlara bağlı olduklarını, cumhuriyetçi yurtseverlikte ise siyasal ilkelerin tarihi ve kültürel olarak temsil ve ifade edilen belli *özel* versiyonlarına bağlı olduklarını söylüyor. Ona göre, *patria*ya (yurda) bağlılığı sağlayan bu *özel* hal için bir tutkudur. Ancak, Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverlikle sivil milliyetçilik arasındaki bu ayrımı pek makul görünmüyor, çünkü, daha önce gösterdiğim gibi, sivil milliyetçiliğin, Viroli'nin anladığı biçimde, tamamen siyasal açıdan tanımlanması imkânsızdır. Sivil milliyetçiliğin her zaman kaçınılmaz bir kültürel boyutu vardır. Viroli de bize, özel nitelikleri, kültür ve tarihi olan bir cumhuriyetçi yurtseverlik sunuyor. Bu nedenle, bir kere sivil milliyetçiliğin özel niteliğini, kültürel boyutunu gördüğümüzde, sivil milliyetçilikle Virolici cumhuriyetçi yurtseverlik arasında ne fark kalıyor? Viroli'nin yaptığı, özel niteliğini, kültürel boyutunu, tanıyarak bize daha makul bir sivil milliyetçilik versiyonu sunmaktır; fakat bu sivil milliyetçilik versiyonuna "cumhuriyetçi yurtse-

verlik" adını veriyor. Viroli'nin sivil milliyetçilik versiyonu bir devletin özel yönleri (tarihi, kültürü) konusunda daha açıktır. Ancak, Viroli'nin sivil milliyetçilik versiyonu –cumhuriyetçi yurtseverlik– da, günümüz milliyetçi hareket ve çatışmalarının gerçek doğasını ve sebeplerini gizlediği suçlamamızdan kaçamaz; çünkü bir devlet içindeki etno-kültürel çoğulculuğun muhtemel siyasal sonuçlarını dikkate almıyor ve kendisinin bir kültürel boyutu olduğunu kabul etmesine rağmen, ulusal çatışmaların ortaya çıkma nedeni olan bu kültürel boyuta pek önem vermiyor (Viroli, 2000: 268).

Sivil milliyetçilik için asıl sorun, o zaman, bir kültürel unsuru olup olmaması değil, fakat bu resmi kültür ve kimliğin ülkedeki herkesi kapsayacak bir biçimde *nasıl* oluşturulabileceğidir. Resmi olarak oluşturulan ulusal kültür ve kimlikle diğer, ikincil, yerel ve etnik kültür ve kimlikler arasındaki ilişki ne olacaktır? Resmi ulusal kültür ve kimlik ikincil kültür ve kimliklerin bazı unsurlarını içerecek midir, yoksa yerel ve etnik kimliklere kayıtsız yeni bir kültür ve kimlik mi yaratılacaktır? Resmi kültür ve kimliğin oluşturulma biçimi ve bunların önceden beri var olan yerel, etnik kültür ve kimliklerle ilişkisi günümüz milliyetçi hareketlerinin taleplerinin anlaşılmasında çok önemlidir. Aslında meselenin kalbinde bu resmi olarak oluşturulan ulusal kültür ve kimliğin çeşitli etno-kültürel gruplar tarafından nasıl algılandığı yatar. Eğer, milliyetçilik, amaçladığı gibi, resmi bir kültürün devletle evliliği ile oluşturulan birleştirici ve modernleştirici bir kuvvet ise, resmi ulusal kültür, yerel ve etnik bağlılıkları ne olursa olsun, ülkedeki herkesin bağlılığını kazanabilmelidir. Bu nedenle, devlet ve kültürün ideal evliliğinde, devletin topraklarındaki hiçbir grup farklı bir ulus olma iddiasında bulunmamalıdır; her bir grup devlet tarafından oluşturulan ve desteklenen ulusal kültür ve kimlikle özdeşleşmelidir.

Sivil milliyetçilik tamamen siyasal bakımdan tanımlanamayacağından; kaçınılmaz bir kültürel boyutu olduğundan ve resmi olarak oluşturulan ulusal kültür ve kimlikle diğer yerel etno-kültürel kimlikler arasındaki ilişki birlik ve istikrarın sağlanması için önemli olduğundan, çoğu sivil milletler, resmi olarak oluşturulan ulusal

kültür ve kimlikleri olduğunu kabul etseler de, bu kültür ve kimlikleri etnik kültür ve kimlik unsurlarından bağımsız görme eğiliminde oluyorlar. Milliyetçiliklerini etnisiteden bağımsız olan ortak bir kültüre sahip olarak sunuyorlar (örneğin, ABD, Fransa ve Türkiye).[5] Bu yaygın sivil milliyetçilik modeline göre, etnisiteden bağımsız olarak sunulan resmi ulusal kültür ve kimlik, ülkedeki herkesi, etno-kültürel ve dini kimliklerini dikkate almaksızın, kapsar. Resmi bir biçimde oluşturulan ulusal kültür ve kimlik siyasal ve kamusal yaşamda egemen ve etkin olurken, etno-kültürel ve dini kimliklerin özel alanda kendilerini ifade etmelerine izin verilir. Devlet ulusal kültür ve kimliği destekler, fakat vatandaşlarının etno-kültürel ve dini kimlikleri ile ilgili olarak yansızdır.[6]

Ancak, bu model sivil milliyetçiliğin tamamen siyasal bakımdan tanımlanamayacağını kabul ediyorsa da, ulusal kültür ve kimliğe etnik kültür ve kimliklerden bağımsız muamele etme girişimi başarılı olmuyor. Daha önce gördüğümüz gibi, milliyetçilik devlet ve kültürün evliliğini gerektiriyor. Ulusal kültür ortak bir dile dayanmak zorundadır; yani siyasal, sosyal, ekonomik ve eğitimsel kurumlar belli standart ortak bir dilde işletilmek zorundadır. Ancak, çoğu devletin topraklarında etno-kültürlerin ve etno-dil gruplarının çoğulculuğu olduğu düşünülürse, resmi dil ya da toplumsal kurumların dili hakkındaki karar çok önemli bir meseledir. Gellnerci benzetmeyi kullanırsak, çoğu kez birden fazla gelin adayı vardır. Toplumsallık kurumlarının kullanması için hangi dil benimsenirse, bu o dili konuşan etno-kültürel gruplar lehine bir durum yaratır. O etno-kültürel grubun dili ve nihai olarak da kültürü ulusal dil ve kül-

5. Örneğin, Fransız milliyetçiliği bu tür sonuçlar ifade edegeldi. "Fransa tek bir kültüre dayalı tek ve bölünmez bir ulustu. Vatandaşı olmak için bir kimsenin etnik ve diğer kültürel özelliklerini aşması, hatta atması ve Fransız kültürü içinde asimile olması gerekliydi. Her Fransız vatandaşı Fransız ulusu ile doğrudan ve aracısız bir ilişki içindeydi. "Farklı olma hakkı"nı el üstünde tutan ve sonuçta azınlıklarını gettolaştıran ve uluslarını parçalayan etnik yönden takıntılı "Anglo-Sakson"lardan farklı olarak, Fransa hiçbir etnik azınlığı tanımadı ve tüm etnik ve dini özbilinç biçimlerini reddetti." Bkz. Parekh (1998: 403).

6. Belki de, etnik gruplarından farklı bir devlet kültür ve diline sahip en önemli çoketnikli demokrasilerden biri olan Hindistan, etnisiteden bağımsız bir kültüre sahip sivil milliyetçilik modeline en yakın örnektir. Ancak istisnaidir ve sorunsuz değildir.

türün çekirdeği olarak seçilmiş olur. Diğer etno-kültürel gruplar nihai olarak egemen etno-kültürel grubun olan bu ulusal kültürle bütünleşmek zorundadır.

Bu yüzden, sivil ya da siyasal milliyetçilikte, idealleştirilen iddianın aksine, devlet vatandaşlarının etno-kültürel kimlikleri karşısında yansız olamaz. Ulusal kültür ve kimliğin, resmi dille ilgili karar alındığı andan itibaren, bir etno-kültürel çekirdeği vardır (Kymlicka, 1995a: 111; 1996b: 6-9). Bundan başka, önceki bölümde gördüğümüz gibi, devlet etno-kültürel kimlikler karşısında yansız değildir: iç (eyalet gibi) sınırlar, kamusal tatiller ve devlet sembolleri vb. konusundaki hükümet kararları belli etno-kültürel grupların (egemen çoğunluk etno-kültürel grupların) ihtiyaç ve kimliklerinin kaçınılmaz bir biçimde tanınmasını, karşılanması ve desteklenmesini içerir (Kymlicka, 1995a: 108, 113). Aslında bu kararlar ulus inşa etme projeleri hakkında kararlardır. Bunlar hangi etnik kültürün (kültürlerin) resmi ulusal kültürü oluşturacağı konusunda kararlardır. Ulusal kültür ve kimliğin oluşumu kaçınılmaz olarak belli bir etnik kültürün (egemen etnik kültürün) ulusal kültüre dönüşümünü ve diğer etno-kültürel grupların bu ulusal kültüre entegrasyonunu içerir.

Bu yüzden, üyelerinin etno-kültürel kimlikleri karşısında yansız olma iddiasına rağmen, sivil milliyetçilik pratikte egemen etno-kültürel grubun kültür ve kimliğini ulusal kültür ve kimlik olarak tanır ve destekler; toplumsallık kültürü olarak onu kurumsallaştırarak egemen etno-kültürel grubun sosyal yönden yeniden üretimini güvenceye alır. Egemen olan dışında tüm etno-kültürel kimlikler karşısında yansızdır ve onların özel alanda kendilerini ifade etmelerine izin verir. Egemen kültürel grubun kültür ve kimliğinin ulusal kültür ve kimlik olarak tercih edilmesi, diğer etno-kültürel grupların resmi sosyal yeniden üretim organlarına doğrudan erişimden yoksun bırakılmaları anlamına gelir (Walzer, 1995a: 322). Egemen etno-kültürel grubun erkek ve kadın türünü üretmek zorundadırlar, çünkü yaşam olanakları ulusal kültür ve kimliğe dönüştürülen ve kurumlaştıran o grubun kültür ve kimliğine bağlıdır. Bu nedenle diğer etno-kültürel gruplar egemen etno-linguistik grubun kültürüne

(ulusal kültüre) asimilasyon yolu ile dahil edilirler.

Egemen etno-kültürel grubun kültür ve kimliğinin ulusal kültür ve kimlik olarak kurumlaştırılması diğer etno-kültürel grupları kültürel devamlılıkları açısından dezavantajlı kılar. Bu durum egemen etno-kültürel grubun sosyo-kültürünün güvence altına alınmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ulusal kimlik ve kültürü diğer etno-kültürel grupların egemen etno-kültür içinde özümsenmesinin bir aracı haline de getirir. Günümüz milliyetçi hareketleri, belli özyönetim hak ve güçleri talep ederek, bu asimile edici sürece bir tepki olarak ortaya çıktı. Bu hareketler sosyo-kültürel bakımdan yeniden üretilmelerini sağlamak, kültürel sürekliliklerini güvence altına almak arzusu ile güdülenmişlerdir.

Sivil milliyetçilik anlayışı, etnik kültür ve kimlikleri ulusal kültür ve kimlik ile bağlantısız görerek, günümüz ulusal hareketlerinin gerçek doğasını gizliyor. Bu anlayış devletin etnik kültür ve kimlikler karşısında yansızlığını ve onların yeniden üretiminde aktif bir rol oynamadığını iddia ediyor (Walzer, 1992: 99-100). Bu yansızlık ve herkesin, etno-kültürel kökeni ve kimliği dikkate alınmaksızın, eşit vatandaşlık statüsüne sahip olduğu göz önünde bulundurulursa, sivil milliyetçilik anlayışına göre, hiç kimse dezavantajlı kılınmamıştır. Bu nedenle, devlet tüm birey-vatandaşlar içindir ve onlarındır.

Ancak, sivil milliyetçiliğin bu şekilde tasviri yanıltıcıdır, çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, vatandaşlarının etnik kültür ve kimliklerinin tümü karşısında yansız değildir. Sivil ulus inşa etme politikaları pratikte egemen etnik grubun kültür ve kimliğini ulusal kültür ve kimlik olarak tanır, destekler ve diğer etno-kültürel grupların üyelerini (gerekirse zorla) bu kimlik ve kültür içinde asimile etmeyi amaçlar. Aslında diğer etno-kültürel grupların egemen olan etno-kültürel grup içinde asimile edilmesi, birincisinin etnikmerkeziyetçi (ethno-centric) bir aşağılanması ve bu asimilasyonun ilerlemenin bir gereği olduğu iddiası ile "haklı kılınmıştır". Örneğin, John Stuart Mill (1993: 395) "aşağı ve geri" etno-kültürel grupların "üstün ve medeni" etno-kültürel gruplar içerisinde asimile edilmesini şu meşhur pasajında savunmuştur:

> Tecrübe, bir milliyetin bir başkası ile birleşip onun içinde özümsenmesinin mümkün olduğunu ispatlıyor: ve bu (ulus) esasen insan ırkının daha aşağı ve geri bir kısmından olduğu zaman, özümsenme büyük ölçüde onun lehinedir. Hiç kimse, bir Briton ya da Fransa Naverra'sından bir Baskın yüksek bir medeniyetin ve kültürlü bir halkın fikir ve duygu akımına dahil edilmesinin –Fransız vatandaşlığının tüm ayrıcalıklarından eşit şekilde yararlanabilen, Fransız himayesinin avantajlarını ve Fransız gücünün onur ve prestijini paylaşan, Fransız milliyetinin bir üyesi olmasının– dünyada olup bitenlere katılmaksızın ya da ilgi duymaksızın, geçmiş zamanlardan kalma bir yarı vahşi gibi, kendi küçük akli yörüngesi etrafında dönerek, kendi zorlukları üzerine düşünüp, somurtarak yaşamasından daha az yararlı olduğunu düşünemez. Aynı düşünce Britanya ulusunun bir parçası olarak Galli ya da İskoç dağlısı için de geçerlidir.

Azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin çoğu kez Mill'le aynı fikirde olmamaları şaşırtıcı değildi. Egemen etno-kültür içinde asimilasyonlarını kendileri için bir avantaj olarak ya da ilerlemenin bir gereği olarak görmediler. Tersine, asimilasyona direndiler.

Etno-kültürel gruplar, ulusal kültür ve kimliğin oluşumundan dışlanmalarının bir sonucu olarak, aslında evliliğin devlet ve egemen etnik grubun kültürü arasında olduğunu ve bu kültür ve kimliğin kendilerininkileri yansıtmadığını hissettiler. Kendilerini marjinalleşmiş, görünmez ve varlıkları inkar ediliyor olarak hissettiler. Devleti egemen etno-kültür için ve egemen etno-kültüre ait olarak gördüler.[7] Sonuç olarak, kendilerini tanınma ve statüden yoksun, sadece formel vatandaşlık hakkına sahip ikinci sınıf vatandaşlar gibi hissettiler (Taylor, 1997: 42) ve asimile edici baskı yaşadılar. Siyasal topluma dahil edilmeleri için ve egemen etno-kültürel grupla eşit vatandaşlık haklarına sahip olmaları için ödemeleri gereken bedeli çok yüksek buldular. Bu bedel asimilasyondu: egemen etno-kültürel grubun erkek ve kadın türünden olmak ve bu türü yeniden üretmek; kendi tarih, kültür ve kimliklerine bağlılıklarını bırakmak. Ancak "bu bağlılık (bu bağlılığın belli özel bir versiyonu değilse de)", Michael Walzer'in de işaret ettiği gibi (1995a: 331-332), "insan sosyal yaşamının sürekli ve kalıcı bir özelliğidir". Bu yüzden

7. Bkz. Brubaker (1996a), aktaran Stepan (1997: 24 ve not 24).

"üstesinden gelinemez, fakat tanınıp, yer verilip, düzenlenmesi gerekir".

Sivil milliyetçiliğin tamamen siyasal açıdan ya da etnik kültür ve kimliklerden bağımsız bir ulusal kültür ve kimliğe sahip olarak sunulması yanıltıcıdır. Bu tür bir milliyetçilik anlayışı, etnik kültür ve kimliklerin –bu hareket ve çatışmaları ortaya çıkaran sebeplerin– konuyla alakasız olduğunu iddia ederek, milliyetçi hareket ve çatışmaların gerçek sebeplerini gizler. Etno-kültürel grupların, ulusal kültür ve kimliğin oluşumunun dışında bırakılmalarının bir sonucu olarak, tanınmaları ve sosyo-kültürlerinin yeniden üretilmesi ile ilgili olarak karşı karşıya oldukları dezavantajları gizler. Bu yeni milliyetçi hareketlerin güdüsünü açıklayamaz: *kültürel sürekliliklerinin sağlanması.*

Sivil milliyetçiliğin tamamen siyasal açıdan veya etnik kültür ve kimliklerden bağımsız olarak sunulmasının yanıltıcı olduğunu göz önünde bulundurarak, bu tartışmayı sivil milliyetçiliği nasıl anlamamız gerektiği konusunda birkaç sözle sonlandırmak istiyorum. Çoğu sivil milliyetçilik, gördüğümüz gibi, asimilasyon yolu ile dahil edicidir. Bu yüzden, bu tür milliyetçilikler, azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin, kamusal alanda sadece egemen etno-kültürel grubun kimliği ile özdeşleşmeleri, bu alana girdiklerinde kendi etno-kültürel bağlılık ve kimliklerini çıkarmaları ve bunları sadece özel alanda ifade etmeleri şartıyla, siyasal toplumun eşit vatandaşlık haklarına sahip eşit üyeleri olabilmeleri anlamında sivildirler. Eğer azınlık etno-kültürel gruplar egemen grubun kültür ve kimliğinin kendilerine dayatılmasına karşı koymaz, ulusal kültürü kabul eder ve hatta onunla *asimilasyon* yolu ile bütünleşmek isterlerse, o zaman kendilerine karşı ayrımcılık yapılmadıkça ve tam ulusal üyeliğin dışında bırakılmadıkları sürece, milliyetçilik gerçekten sivil, açık ve dahil edicidir. Asimilasyona ve egemen etno-kültür ve kimliğin dayatılmasına direndikleri ölçüde ve sonuç olarak devlet (egemen grup) onların gönüllü olmayan asimilasyonunda direttiği sürece, milliyetçilik rahatsız edici, yayılmacı ve hatta saldırgandır. Sivil milliyetçiliğin azınlık etnik grupların üyelerine egemen etno-kültürel grubun üyelerininkine eşit vatandaşlık hakları sağlaması,

gönüllü olmayan asimilasyonu meşrulaştıramaz. Doğru sivil milliyetçilik bundan daha fazlasını sunmalıdır. Sadece açık ve dahil edici değil, asimile edici olmaksızın barındırıcı (yer verici) da olmalıdır. Tüm kültürel unsurlardan (egemen çoğunluğun kültürel unsurlarından bile), tüm etno-kültürel anlamlılıklardan arınmış bir ulusal kültürün oluşturulması imkânsız olduğu için, doğru siyasal milliyetçilikte azınlık etno-kültürel kimlikler ulusal düzeyde görünür ve yer bulur olmalıdır. Bu nedenle, makul bir sivil milliyetçiliğin siyasal kültürü, ulusal düzeyde görülebilen ve yer bulabilen etno-kültürel kimliklerin çokkültürlü bir kaleydoskopu olacaktır. Aslında böyle bir sivil milliyetçilik ve kamusal siyasal kültür anlayışı, gerçek, kültürel olarak tanımlanabilen, kişiler için adaletin bir gereğidir ve kamusal alanda saygı görmesi gereken de bu kişilerdir.

B. MODERNLEŞME, KÜLTÜREL DEĞİŞİM VE KÜLTÜREL KORUMA

Birinci altbölümde, günümüz milliyetçilik hareketlerinin kültürel devamlılık arzusu ile güdülendiklerini öne sürdüm. Kültürel devamlılıklarının sağlanması için belli özyönetim hak ve güçleri talep ediyorlar. Farklı kültürlerinin devamlılığının sağlanması konusundaki bu arzuları bazı yorumcular tarafından kültürlerinin "saflığının" ve "otantikliğinin" korunmasına yönelik bir kaygı olarak yorumlanmaktadır. Kültürel koruma fikri bir kültürün geleneksel şekliyle dondurulmuş ve değişmez bir biçimde yaşatılması olarak anlaşılmaktadır; bu da kültürel korumanın bir kültürün dış dünyadan izole edilmesini gerektirdiği ve bu yüzden de ilericilik karşıtı olduğu endişelerine sebep olmaktadır. Örneğin, Waldron (1995: 100, 106-107), modern dünyada, ticaretin globalleştiği, toplu göç hareketlerinin yaygın olarak görüldüğü ve uluslararası kuruluşlar ve iletişimin geliştiği günümüzde, kültürlerarasında çok büyük bir karşılıklı değişim olduğunu gözlemleyerek, farklı kültürler fikrinin kendisini sorguluyor. Kültürlerarasındaki karşılıklı etkileşim ve karşılıklı değişim nedeniyle, bir kültürün nerede bittiğini ve diğerinin ne-

rede başladığını anlamlı bir biçimde söylemenin mümkün olmadığını ileri sürüyor. Farklı bir kültürü, bozulmamış bir biçimde, korumanın tek yolunun, onu beşeri olayların genel akışından yapay bir biçimde koparmak olduğunu öne sürüyor (Waldron, 1995: 101). Bir kültürün azınlık hakları yoluyla korunmasına karşı çıkıyor, çünkü bunun söz konusu kültürü dış dünyadan ve ilerleme olanağından yalıtmayı gerektirdiğini düşünüyor (Waldron, 1995: 100).

Ancak, kültürün korunmasının, bu şekilde durağan, değişmez ve yalıtılmış bir biçimde korunması olarak anlaşılması hatalı bir yorumun sonucudur. Çoğu azınlık ulusal grup kültürlerini geleneksel biçimiyle değişmez olarak korumak istemez. İlerleme, ekonomik gelişme ve modernleşmeyi arzularlar.[8] II. ve IV. Bölümlerde ele aldığım gibi, hem gelir, güç, fırsat ve modern dünyanın diğer kazanımlarına erişimlerini hem de kültürlerinin tanınma ve devam-

8. Aslında milliyetçilik, önceki altbölümde gördüğümüz gibi, modernleşmenin bir gereği olmuştur. Ancak, aynı zamanda bir modernleştirici güç ya da araç da olmuştur. Başlangıçta –milliyetçilik çağında– milliyetçilik modernleşmenin bir gereği idi, fakat daha sonra ve hâlâ bugün, yeni ortaya çıkan milliyetçi hareketler için, modernleşme milliyetçiliğin bir gereği olmuştur. Bir modernleştirici güç olarak milliyetçilik gelişen ya da bir zamanlar sömürgeleştirilmiş olan ülkelerin milliyetçiliğinde daha belirgindir. Örneğin, Türk milliyetçiliği ülkeyi modernleştirme amacının bir parçası olarak ortaya çıktı. Türk milliyetçileri için modernleşme Batılı güçlerin askeri tehditlerinden ve müdahalelerinden korunmak için tek çözümdü. Bu, Batılı güçler karşısında belli ekonomik, teknik ve askeri yönlerden geri kalmış bir halkın tepkisel bir milliyetçiliği idi. Böylece Türk milliyetçileri modern laik bir devlet yaratmak ve devlet ve toplumu modernleştirmek için milliyetçi ideolojiyi kullandılar. Türk milliyetçiliği, Batı'nın siyasi, teknolojik ve askeri üstünlüğüne bir tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen, Kosmopolitan birtakım çağrışımlara, anlamlara sahipti. Temel amacı "çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmaktı". Bu milliyetçilik, birçok kültürün, fakat, Aydınlanmacı terimlerle "insanlığın maddi ve ahlâki ileri yürüyüşü olarak (Çağdaş Batı Medeniyeti olarak) tanımlanan, tek bir evrensel medeniyetin olduğu inancından ilham alan, dışa dönük bir milliyetçilikti. "Türk milleti, kabul gören en yüksek davranış standartları olan, dünyanın en iyi pratiklerini benimseyerek, dünya medeni ulusları cemaati içinde kimliğini mecburen geliştirecekti." Türk milliyetçiliğinin bu evrensel ya da medeni teması için bkz. Mango (1996/97: 87-88).

Türk milliyetçiliği gibi, Japon milliyetçiliği de Japon toplumunu bir milliyetçilik *ethosu* altında modernleştirmeyi amaçladı. Bir modernleştirici araç olarak ya da Alter'in deyimiyle, "reform milliyetçiliği" olarak Türk ve Japon milliyetçiliği hakkında bkz. Alter (1989: 23-25). Bugün tüm milliyetçi hareketler, belki Amerikan Yerlileri ve Aborijinal halkların milliyetçiliği hariç, modern dünya ile bütünleşmeyi (entegrasyonu) amaçlar.

lılığını güven altına almak isterler. Tam da bu ikili arzunun gerçekleştirilmesi için birtakım özyönetim hak ve güçleri talep ederler. Dünyadaki genel gidişata, Mill'in tercih etti yolla değil –daha büyük ve "daha medeni" bir ulus içinde asimile olarak değil– kültürlerini modernleştirerek ve modern dünya ile bütünleştirerek, kendi kültürel kimlikleri *ile*, katılmak istiyorlar.[9]

Farklı bir kültürel grup olarak varlıklarını korumanın modernleşme, değişim ve ilerlemeye engel olduğunu düşünmüyorlar. Tersine, kültürlerini, modernleştirerek ve dönüştürerek, fakat aynı zamanda dağılmaktan koruyarak, sürekli bir ilerleme çizgisinde devam ettirme arzuları, kolektif meseleleri üzerinde, "kültürel değişimlerinin yönü ve oranı" üzerinde, belli bir derece kontrole sahip olmalarını gerektiriyor (Kymlicka, 1995: 102). Demek ki, azınlık ulusal gruplar kültürlerini izole olmuş bir biçimde değil, fakat ilerleme içinde korumak istiyorlar ve tam da bu sebepten dolayı onların belli birtakım özyönetim hakları talep etmeleri bu bağlamda oldukça anlaşılabilir görünüyor.[10]

Ancak, eğer modernleşme, ilerleme ve kültürel değiş tokuş bir kültür için kaçınılmaz ve arzu edilen bir şeyse, hangi değişikliklerin bir kültürün bütünlüğü için bir tehlike teşkil ettiğini, hangilerinin etmediğini nasıl bilebiliriz? Hangi değişiklikler ilerlemenin ve modernleşmenin bir sonucudur ve bu yüzden arzulanan değişimler-

9. Önceki altbölümde belirttiğim gibi, John Stuart Mill (1993: 395) "küçük uluların" daha "büyük medeni uluslar" içinde asimile edilmesini ilerlemenin bir gereği olarak ve onları modern dünyayla bütünleştirmenin en iyi ya da tek yolu olarak gördü. Ancak azınlık ulusal gruplar asimilasyona direndiler ve kendi ulusal kimliklerini koruyarak, kültürlerini modernleştirerek, modern dünya ile bütünleşmeyi arzu ettiler.

10. Gerçekten bazı özyönetim hak ve güçlerinin, sosyo-kültürlerinin yeniden üretimini sağlamak için gerekli kurumların yokluğunda, azınlık milliyetçi gruplar, kendilerine güvensizlik yüzünden, kültürlerini geleneksel biçimde korumaya yönelebilirler. Aslında geleneksel biçimiyle, değişmeksizin kültürlerini korumayı onu korumanın tek yolu olarak görebilirler. Diğer taraftan sosyo-kültürlerinin yeniden üretimini sağlayan birtakım özyönetim hak ve güçlerine sahip olan ve bu yüzden de güvende olan bir ulusal kültür, kültürünü modernleştirerek ve liberalleştirerek, modern dünya ile bütünleşmeyi daha çok ister gibi görünüyor. Kültürel devamlılığını sağlayacak özyönetim haklarına sahip olması şartıyla, modern dünya ile bütünleşme arzusu ve gelir, kariyer, güç gibi modern dünya nimetlerine erişim arzusu bir ulusal kültüre modernleşme ve liberalleşme yönünde bir eğilim verir.

dir, hangileri bir kültürün varlığını tehdit eder? Bir kültürün varlığı ne zaman sona erer? Kymlicka bu soruların cevaplarına ışık tutabilecek yararlı bir ayrım yapıyor. *Bir tarihi cemaatin karakteri olarak kültür*ü, *bir seçme bağlamı olarak kültür*den ayırıyor (Kymlicka, 1989: 166-167). Kültürün karakterinin değil, fakat varlığının önemli olduğunu öne sürüyor. Kymlicka'ya göre, kültürün karakterindeki değişiklikler, modernleşme ve ilerlemenin bir gereği olarak kaçınılmazdır ve gerçekten arzulanır; bu değişiklikler kültürün varlığını tehdit etmez.

Bir kültürün belli bir andaki karakterinin değil, fakat varlığının önemli olduğu konusunda Kymlicka ile aynı fikirdeyim. Kültürlerin karakterleri modernleşmenin, ilerlemenin ve kültürel etkileşimin sonucu olarak değişir, fakat varlıkları devam eder. Kültürlerin karakterlerindeki bu değişiklikler arzulanır ve modern dünya koşullarında belli bir derece kaçınılmazdır. Ancak, bir kültürel yapının karakterinin onun varlığını tehlikeye atmaksızın değişebilmesi, karakterdeki değişmelerin kültürel yapıyı değiştirmediği anlamına mı gelir? Eğer öyle değilse, yapı etkilendiği zaman kültürün varlığının tehlikede olduğu sonucu mu çıkar? Kymlicka böyle düşünüyor gibi görünüyor; Kymlicka'nın kültürün bir asli iyi olarak değeri konusundaki argümanı aslında tamamen kültürün karakteri ve yapısı arasındaki bu ayrımın korunmasına bağlıdır.

Bir *seçme bağlamı olarak kültür* ve *bir tarihi cemaatin karakteri olarak kültür* arasındaki bu ayrım Kymlicka'nın asli bir iyi olarak kültürel üyelik argümanı için hayati bir önem taşır (Kymlicka, 1989: 166-169). "Bizim için anlamlı seçenekler sağlama kapasitesiyle, yaşam planlarımızın değeri konusunda bir yargıya varma yeteneğimize katkıda bulunan, bir asli iyi olan," bir kültürel cemaatin karakterinin korunması değil, fakat seçme bağlamı olarak görülen "[istikrarlı ya da güvenli] bir kültürel cemaatin varlığıdır" çünkü ilki anlamlı bireysel seçimleri desteklemez fakat onları sınırlar (Kymlicka, 1989: 169, 166, 167). Gerçekten "kültürel seçme bağlamına değer verme sebebimiz bir kültürel cemaatin karakterine [karakterini korumaya] karşı bir argüman oluşturur" (Kymlicka, 1989: 169). Kymlicka burada bir kültürel cemaatin karakterindeki

değişikliklerin onun yapısının varlığını tehlikeye atmadığını savunuyor. Bir kültürün karakterindeki değişikliklerin onun yapısındaki değişiklikler olması gerekmez. Bu nedenle, Kymlicka'ya göre, kültürel yapının karakteri radikal olarak değiştiğinde bile kültürel yapı değişmemiş olarak korunabilir (Kymlicka, 1989: 167). Bu ayrım korunamadıkça, Kymlicka asli bir iyi olarak kültürel üyeliğin önemini gösteremez. Dahası, bu ayrım korunamadıkça, bir kültürü yapı anlamında korumak onun karakter anlamında korunmasını gerektirir; söz konusu kültürün karakter anlamında korunması üyelerinin seçme yeteneğini arttırmayacak, fakat bu kabiliyeti sınırlandıracaktır (Kymlicka, 1989: 167). Bu yüzden, kültürel üyelik daha fazla asli bir iyi olarak görülemeyecektir.

John Tomasi'nin Kymlicka'nın azınlık hakları savını eleştirdiği mükemmel makalesinde gösterdiği gibi (Tomasi, 1995: 587-595), Kymlicka'nın formülasyonu içinde bu ayrım korunamaz ve bu yüzden Kymlicka kültürel üyeliğin asli bir iyi olduğunu gösteremez. Ancak eğer yapı olarak kültür ve karakter olarak kültür arasındaki bu ayrım korunamazsa ve yapı karakterdeki değişikliklerden etkileniyorsa, ne zaman ve nasıl bir kültür istikrarlıdır ya da güven altındadır, ne zaman ve nasıl bir kültür tehlikededir? Şu anda ele almak istediğim soru budur.

Bundan sonraki tartışma ilk olarak büyük ölçüde John Tomasi'nin yaptığı Kymlicka'nın analitik eleştirisine dayanıyor. Tomasi'nin yaklaşımını çeşitli kültürel cemaatlere uygulayacağım ve Kymlicka'nın yapı olarak kültür ve karakter olarak kültür arasında yaptığı ayrımın aslında korunamadığını göstereceğim. *Bütün örneklerde karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişikliklerdir.* Yapının karakterdeki değişiklikler tarafından etkilendiği ve değiştirildiği sonucuna vardıktan sonra, ikinci olarak, her yapısal değişikliğin kültürün yok olmasına yol açmadığını ileri süreceğim. Bir kültürün varlığını sürdürmesi ya da yok olması yapısındaki değişikliklerin doğasına –yapısındaki değişikliklerin dönüşüm olarak mı yoksa dağılma olarak mı ortaya çıktıklarına– bağlıdır. Yapıdaki değişikliklerin doğası da –dönüşüm ya da dağılma biçiminde olmaları da– söz konusu kültürün kurumlaşıp kurumlaşmadığına, kültürün,

üyelerine kültürel değişimin yönü ve oranı üzerinde belli bir kontrol veren, bazı özyönetim hak ve güçlerine sahip olup olmadığına bağlıdır. Eğer kültürel yapıdaki değişiklikler halihazırda zaten kurumlaşmış, sosyal yönden varlık bulan, bir kültürün dönüşümü olarak ortaya çıkıyorsa ve kültürün sosyo-kültürel yönden yeniden üretimini tehlikeye sokmuyorsa, o zaman yapısal değişikliklere rağmen, kültür varlığını sürdürür. Eğer kültürel yapıdaki değişiklikler, kültür kendisinin sosyo-kültürel bakımdan yeniden üretimi için gerekli kurumlara sahip olmadığı zaman meydana geliyorsa ve bu yüzden yapıdaki değişiklikler kurumlaşmış olan bir başka kültürle yer değiştirme biçiminde ortaya çıkıyorsa, o zaman, bu durumda yapıdaki değişiklikler kültürün varlığını tehdit eder.

Şimdi Kymlicka'nın seçme bağlamı olarak kültür ve bir tarihi cemaatin karakteri olarak kültür ayrımını yakından görelim ve bu ayrımın niçin Kymlicka'nın amacına –kültürel üyeliğin bir asli iyi olduğunu göstermeye– hizmet edecek bir biçimde korunamayacağını görelim. Kymlicka bu ikisi arasındaki ayrımı nasıl yapıyor? Kymlicka bize kültür, karakter anlamında kullanıldığında, "normlardaki, değerlerdeki ve diğer mevcut kurumlardaki (kiliselere, siyasal partilere üyelik gibi) değişikliklerin bir kimsenin kültürünün kaybı anlamına geleceğini söylüyor" (Kymlicka, 1989: 166). Ancak, karakter anlamındaki bu değişikliklere rağmen, seçme bağlamı olarak kültürel cemaat ya da kültürel yapı bizzat var olmaya devam eder (Kymlicka, 1989: 167). Eğer "normlardaki, değerlerdeki ve mevcut kurumlardaki" değişiklikler bir kültürün varlığını tehdit etmiyorsa, varlığı ne zaman tehlikeye düşer? Ne tür değişiklikler bir kültürün varlığını tehdit eder?

Kymlicka asli iyi olanın seçenek ve anlam sağlama kapasitesindeki seçme bağlamı olarak kültürün varlığı olduğunu söylediğine göre, bir kültürün anlamlı bireysel seçim sağlama kapasitesi tehlikeye düştüğü zaman varlığının da tehlike altında olduğunu söyleyebiliriz. Bir kültürün karakterindeki (normlarındaki, değerlerindeki ve kurumlarındaki) değişmeler seçim için var olan seçenek ve anlamları değiştirir, fakat kültürün kendi varlığını tehdit etmez,

çünkü üyelerin seçme kabiliyetini tehdit etmez;[11] aslında bu kabiliyetin kendisini artırır. Örneğin, Cumhuriyetin ilanından sonra, Türkiye modernleşti ve laikleşti. Türk toplumunun karakteri radikal bir biçimde değişti (kabaca muhafazakar, dindar, büyük ölçüde kır merkezli bir yaşam biçiminden, modern, laik ve daha liberal ve kentsel bir yaşam biçimine doğru değişti). Seçim için seçeneklerin alanı değişti ve genişledi; yeni yaşam stilleri, seçenekler, değerler ve inançlar ortaya çıkarken, eski olanlardan bazıları yok oldu. Geçmişte Türk halkı dine dayalı bir iyi kavrayışı, bir yaşam biçimi paylaşıyordu. Ancak bugün, (mükemmel değilse de ve daha yapılacak çok şey olsa da) modernleşme ve liberalleşmenin bir sonucu olarak, Türk toplumu geniş bir çeşitlilik gösteriyor: dindarlar kadar laik ve hatta ateist kişiler de var; liberaller, sosyalistler, Kemalistler, muhafazakarlar var; çevreci hareketler, kadın hakları hareketleri, insan hakları hareketleri, gençlik hareketleri var; bürokratlar, işçiler, çiftçiler, işadamları var; klasik müzik sevenler, Batı pop müziği, caz, Türk pop müziği, Türk halk müziği, Türk sanat müziği, arabesk müzik sevenler var; Türk kültürünün karakterindeki bu radikal değişiklikler onun varlığını tehlikeye atmadı, çünkü *bir seçme bağlamı olarak işlevine* herhangi bir tehdit yöneltmedi. Türk kültürünün karakterindeki değişiklikler üyelerinin seçme kabiliyetini sınırlandırmadı; tersine yeni seçenek ve anlamların bu kültüre girişini sağlayarak seçme yeteneğini arttırdı. Türk örneğinden farklı olarak, değişiklikler sadece kültürün karakterinde meydana gelmez, onun ötesine giderek kültürün anlamlı seçimler yapturma kabiliyetini etkilerse, o zaman kültürün varlığı tehlikeye düşer. Kültürel seçme bağlamı artık istikrarlı ya da güvende değildir. Ancak, bu ulaştığımız çıkarım pek de yeterli ve yararlı değildir. Şimdi ne tür değişik-

11. Burada bir kültürün karakterindeki değişimin hızı önemli olabilir. Bir kültürün karakterindeki değişiklikler çok hızlı ve derin olduğu zaman, bazı kişiler hem eskiden sahip oldukları anlamlı seçeneklerden yoksun kalabilirler hem de bu hızlı ve derin değişiklikler yüzünden cemaatin yeni uygulama ve seçeneklerine ayak uyduramayacak şekilde geride kalabilirler. Böylece, seçme yetenekleri azalabilir. Böyle olduğu zaman, kültürün varlığı tehlikededir ve bu onların kültürel korunması için bir dayanak sağlar. Ancak, bu tür vakalar günümüzde yaygın değildir. Bu konuda bkz. Patten (1999: 13-15).

liklerin, ne zaman, bir kültürün anlamlı bireysel seçmeyi destekleme kapasitesini tehdit ettiğini bilmemiz gerekiyor.

Kymlicka'ya göre, kültürel yapıya yönelik tehditler kültürün anlamlı bireysel seçimi destekleme yeteneğini zayıflatır. Ancak, diğer taraftan, bir kültürel cemaatin karakteri değiştiği zaman bile, cemaatin kültürel yapısının değişmez olabileceğini ileri sürüyor. Kültürün karakterindeki değişikliklerin seçme bağlamı olarak kültürel yapıdaki değişiklikler olmaması, Kymlicka'nın bir asli iyi olarak kültürün değeri hakkındaki argümanı için çok önemlidir. Bu yüzden, Kymlicka'nın argümanında kültürel yapının, içeriğinden bağımsız olarak tanımlanması gerekiyor; aksi halde, kültürel yapının korunması kültürün karakterinin korunması ile sonuçlanır ki, bu durumda kültürel üyeliğin bir asli iyi olduğu savunulamaz. Bir kültürün karakterinde değişiklikler olduğu zaman, kültürde değişmez olarak kalan şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekiyor, çünkü Kymlicka'nın argümanında kültürel yapıyı oluşturan bu gibi görünüyor.

Kültürel yapının unsurları nelerdir? Kymlicka kültürü dil, tarih ve kültürel miras bakımından tanımlıyor.[12] O zaman, Kymlicka'nın formülasyonunda, bir kültürel cemaatin karakterindeki değişiklikler cemaatin dil, tarih ve kültürel mirasını etkilememelidir. Eğer etkilerlerse, seçme bağlamı olarak kültürel yapı daha fazla bir asli iyi değildir, çünkü kültürel yapının korunması kültürün karakterinin korunması ile sonuçlanır ve bu da üyelerinin seçme yeteneklerini zayıflatır.

Karakterdeki –normlardaki, değerlerdeki ve süregelen kurumlardaki– değişiklikler grubun tarih, dil ve kültürel mirasındaki değişiklikler değil midir? Önceki örneğimizi hatırlayacak olursak, Türkiye bir cumhuriyet olduktan sonra, Türk toplumunun karakteri radikal bir biçimde değişti. Toplum bir zamanlar dini bağlılıklar açısından tanımlanmışken, modern laik milliyetçilik açısından ye-

12. Kültürün yapısal anlamda "*ortak bir mirasa (dil, tarih, vb.)* sahip bireylerin oluşturduğu yaşayabilir bir cemaatinin varlığı..." olarak tanımlandığı s. 168'e (Kymlicka, 1989) bakınız. Aynı zamanda bkz. s. 165: "Seçeneklerin alanı kültürel mirasımız tarafından belirlenir" ve "seçenek ve seçimlerin bizim için anlamlı hale geldiği süreç dille ve tarihle ilgili süreçtir".

niden tanımlandı. Geleneksel olarak toplumu karakterize eden ve toplumun üyelerinin kendilerini özdeşleştirdiği Hilafet ve Saltanat gibi kurumlar kaldırıldı. Sosyal ve siyasal kurumları ile birlikte geleneksel dini toplum, bir dizi reform yapılarak, modern, cumhuriyetçi ve laik bir topluma dönüştürüldü. Dini tarikatlar, tekke ve zaviyeler kapatıldı; dini hukuk kuralları kaldırıldı ve Batı medeni hukuk kuralları ile değiştirildi. Batı tarzı giyinmeyi ve şapka takmayı teşvik için Şapka Kanunu denilen bir kanun bile çıkarıldı (Kirişci ve Winrow, 1997: 101). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, çok partili demokratik sisteme geçilmesi, liberalleşme ve demokratikleşme yönünde düzenlemeler yapılması, kentleşme ve modernleşme toplumu liberalleştirmeye ve demokratikleştirmeye başladı.

Bu radikal dönüşüm toplumun karakterini, normlarını, değerlerini ve kurumlarını radikal bir biçimde değiştirdi. Toplum, yukarıda değindiğim gibi, inançlar, değerler ve yaşam stilleri bakımından geniş bir çeşitlilik göstermeye başladı. Türk toplumunun üyeleri Cumhuriyet'in kuruluşundan önce yaptıkları seçimlerden radikal bir biçimde farklı seçimler yapmaya başladı. Toplumun karakterindeki bu değişiklikler Türk toplumunun tarihinde, ya da bizzat kültürel mirasında meydana gelen değişmeler değil miydi? Geleneksel dini bir toplumdan modern laik bir topluma doğru olan bu değişim Türk tarihindeki anlamlı bir değişimdir[13] ve Türk kültüründeki bir değişim olarak tarihi yönden anlamlı ve önemlidir. Değişmeksizin kalan yalnızca dil gibi görünüyor. Kymlicka karakterdeki değişikliklerle yapıdaki değişiklikler arasındaki ayrımını tamamen toplumun dilindeki istikrara dayandırıyor gibi görünüyor. Kymlicka, bir kültürün karakterindeki değişiklikler söz konusu kültürün ait olduğu toplumun tarih ve kültürel mirasındaki değişiklikler olsa bile, dil istikrarlı oldukça, değişmedikçe, kültürün varlığının yapısal anlamda tehlikede olmadığını söylüyor gibi görünüyor.

Ancak, Tomasi'nin de işaret ettiği gibi (1995: 592), "bir sınıf-

13. Bu değişiklikler aslında Osmanlı tarih ve mirası ile bir anlamda bağları koparmak için yapıldı. Türk tarihini iki anlamda değiştirmeyi amaçlıyorlardı: yeni bir tarih yapmak anlamında ve yeni bir tarih yazıp, icat etmek anlamında. Bu yapılmış ve icat edilmiş yeni tarih, yeni laik, modern, cumhuriyetçi devlet ve onun toplumu için gerekliydi.

landırma meselesi olarak, bir dilin kendisi değişmediği zaman bile", bir toplumun karakterindeki değişiklikler kültürel yapının dil yolu ile ilettiği seçenek ve inançları kolayca ve derin bir şekilde değiştirebilir. Bundan başka, yeni seçenekler ve inançlar ile birlikte, dile yeni kelimeler, kavramlar ve ifadeler girebilir ve bazı eski kavram ve kelimeler önemlerini kaybedebilir ya da yok olabilir. Bir toplumun modernleşmesi onun dilinin belli reformlar yoluyla standartlaştırılmasını, yeniden inşa edilmesini veya hatta yeniden icat edilmesini gerektirebilir. Bu durum Türk toplumunun dönüşümünde çok belirgindir. Türkçe, Arapça ve Farsça'nın bir karışımı olan Osmanlı Türkçesi çağdaş Türkçe ile değiştirildi. Arap alfabesi Latin alfabesi ile değiştirildi. Arapça ve Farsça kelimelerin temizlenmesi yolu ile dilin saflaştırılması için girişimde bulunuldu. Aslında dildeki bu reformlar toplumun geleneksel dini karakterini değiştirmeyi amaçladı ve söz konusu değişiklikler eski geleneksel sistem taraftarlarının karşı çıktığı önemli değişikliklerdi. Türkiye örneğinde, toplumun karakterinin değişmesi dilin değişmesini gerektiriyordu. Türkiye örneği kültürel karakterde değişimin ender ve aşırı bir örneği olarak düşünülebilir. Ancak, amacımız bakımından *istikrarlı bir kültürel cemaatin karakterindeki değişikliklerin o kültürün seçme bağlamı olarak yapısındaki değişiklikler* olduğunu açıkça gösteriyor.

Karakterdeki değişikliklerin diaspora Çerkes cemaatleri gibi, istikrarlı olmayan ya da güvende olmayan bir azınlık etno-kültürel cemaatin yapısını nasıl etkilendiğini gösteren bir başka örneğe bakalım. Toplu olarak zorunlu göçe tabi tutulduktan sonra, bu cemaatlerin karakteri radikal bir biçimde değişti. Göç ettikleri toplumlarla etkileşimlerinin bir sonucu olarak, kültürlerine yeni seçenekler, inançlar, yaşam stilleri ve değerler girerken, bazı eski olanlar yok oldu. Pagan ağırlıklı dini pratikleri İslami olanlarla değiştirildi. Bundan başka evsahibi toplumların karakterindeki değişiklikler diaspora Çerkes cemaatlerinin karakterini daha da değiştirdi. Modernleştiler ve daha fazla liberalleştiler. Karakterdeki bütün bu değişiklikler onların tarih, kültür ve hatta dillerinde önemli değişiklikler olarak ortaya çıktı. Buna ek olarak, diaspora cemaatlerinin ta-

rih, kültür ve dilleri ile anavatandaki cemaatlerinkiler birbirinden ayrıldı, daha sonra da çesitli diaspora cemaatlerinin tarih, kültür ve dilleri birbirinden ayrıldı. Karakterdeki değişikliklerin bu cemaatlerin yapılarını nasıl radikal bir biçimde değiştirdiği Ürdün, İsrail, Türk ve Amerikan Çerkes cemaatlerinin karşılaştırılması ile kolayca anlaşılabilir. Bu cemaatler çok farklı inanç, seçenek, değer ve yaşam biçimlerine sahiptir. Demek ki, istikrarsız, güvende olmayan bir kültürel cemaatin karakterindeki değişiklikler, aynı istikrarlı güvenli bir kültürel cemaat örneğinde olduğu gibi, onun yapısını değiştirir. Dolayısıyla, Kymlicka'nın karakter ve yapı arasında yaptığı ayrım işlemiyor gibi görünüyor. Eğer bu ayrım işlemiyorsa ve karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişikliklerse, o zaman, yine sormamız gereken soru şudur: yapıdaki hangi değişikliklerin bir kültürel cemaatin varlığı için bir tehlike teşkil ettiğini ve hangi değişikliklerin tehlike teşkil etmediğini nasıl belirleyebiliriz?

Güvende veya istikrarlı olan bir kültürel cemaatin kültürel yapısı, karakteri radikal bir biçimde değiştiği zaman bile, aynı kalıyor değildir. Bir kültür, karakterinde ortaya çıkan değişiklikler yapısını etkileyip değiştirmedikçe güvende demek değildir; *yapısındaki değişiklikler yıkıcı değilse*, güvendedir. Karakterdeki değişiklikler yapıdaki *değişikliklerdir*. Ancak, yapıdaki değişiklikler seçme bağlamı olarak istikrarlı, güvende olan, bir kültürün varlığını tehdit etmezken, bir azınlık kültürün varlığını, eğer güvende ya da istikrar içinde değilse, tehdit edebilir. O zaman, burada sorulması gereken soru bir kültür için istikrar ya da güvenliği sağlayanın ne olduğu sorusudur.

Bir ulusal kültürün istikrarı ve devamlılığı onun kurumlaşmasına bağlıdır: kendi devamlılığını sağlamak için gerekli birtakım özyönetim hak ve güçlerine sahip olup olmamasına bağlıdır. Modern dünya koşullarında, bir ulusal kültür gerekli kamusal kurum ve güçlere sahip olmadıkça, onun sosyo-kültürel yeniden üretimi sürdürülemez.[14] Çoğunluk olsun, azınlık olsun, her kültür için karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişikliklerdir. Ancak, yapıdaki

14. Ulusal kültür ve kimliğin desteklenip sürdürülmesinde devletin ve kurumlarının ve özellikle de kamusal eğitim sisteminin rolü için bkz. Gellner (1983).

değişiklikler kurumlaşmış bir ulusal kültür için –egemen bir çoğunluk kültür için– yıkıcı değildir, fakat devamlılığı için gerekli özyönetim hak ve güçlerine sahip olmayan bir ulusal azınlık kültür için aynı değişiklikler yıkıcıdır. Bu durumlardan ilkine *kültürel dönüşüm* ve ikincisine *kültürel dağılma* adını verebiliriz.

Yapıdaki değişimin doğasını –dönüşüm mü yoksa dağılma mı olduğunu– belirleyen kültürün kendi devamlılığı için gerekli kurumlara sahip olup olmamasıdır. Her iki durumda da karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişikliklerdir. Ancak, bir kültürel dönüşüm durumunda, kurumlaşmış, sosyal yönden temsil ve ifade edilen kültür, yapısındaki değişmelere rağmen, sosyo-kültürünü yeniden üretme kapasitesine sahiptir. Böyle bir kültür, ortak kimliğinin nakli yoluyla, kendi kadın ve erkeklerini yeniden üretir ve söz konusu kültürün, yapısındaki değişimlere rağmen, aynı olduğu ve devam ettiği hissini verir. Kültürel dağılma durumunda ise, kültür kurumlaşmamıştır; sürekliliği için gerekli kamusal kurum ve güçlerden yoksundur. Kurumlaşmadan yoksunluk yüzünden, çağdaş koşullarda, söz konusu kültürün üyelerinin yaşamları çoğunluğun kurumlaşmış kültüründe işlev görebilme yeteneklerine bağlıdır. Kültürün üyeleri kendi kurumlaşmamış kültürleri ile özdeşleşirken, çoğunluk kültürü onlar için giderek artan bir biçimde kamusal alanda seçme bağlamı görevi yapar. Sonuçta, azınlık kültür kendini ve insanlarını yeniden üretemez ve kurumlaşmış kültürün kadın ve erkek türünü üretmeye başlar.[15] Böylece azınlığın kültürel yapısı giderek kurumlaşmış çoğunluğun kültürel yapısı ile yer değiştirir. Yapıdaki değişiklikler yapının dönüşümü biçiminde değil, çoğunluğun kurumlaşmış kültürel bağlamı ile yer değiştirmesi biçiminde olduğundan, sonuç kültürün dağılması veya yok olması olacaktır. Bu ulusal azınlıkların kültürel devamlılıklarını sağlamak için niçin özyönetim hak ve güçleri talep ettiklerini açıklar.

Bir kültürel cemaatin karakterindeki değişmeler, o zaman, seçme bağlamı olarak görülen yapısındaki değişmelerdir, fakat yapıdaki değişiklikler her koşulda bir kültürün varlığına tehdit oluştur-

15. Bu azınlık bir kültürün erozyona uğradığı mekanizmadır. Bu asimile edici sürecin tartışması için bkz. 1. Altbölüm.

maz. Kültür kurumlaştığı zaman, yapısal değişiklikler onun varlığını tehdit etmez, sürekliliği için gerekli kurumlardan yoksun olduğunda onun varlığını tehdit eder. Bu tartışmanın bir başka sonucu da Kymlicka'nın kültürün bir *asli iyi* olduğu konusundaki argümanı ile ilgilidir. Karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişiklikler olduğu için, Kymlicka bir seçme bağlamı olarak kültürün asli bir iyi olduğunu bize gösteremez. Kymlicka'nın argümanını yeniden hatırlayacak olursak, karakter olarak kültür ve yapı olarak kültür arasındaki ayrım, karakterdeki radikal değişimlere rağmen, yapının değişmeden kalabileceğini göstermeyi amaçlıyor. Karakterdeki değişiklikler cemaatin varlığına tehdit değildir, çünkü bir asli iyi olan, anlamlı bireysel seçimleri destekleyen, seçme bağlamı olarak kültür değişmez olarak kalır, fakat değişiklikler yapıyı tehlikeye attığında, cemaatin varlığının kendisi tartışmalıdır. Ancak, görmüş olduğumuz gibi, karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişikliklerdir. Bu ikisini birbirinden ayıramıyoruz. Bu yüzden, Kymlicka'nın ayrımı kültürün varlığının ne zaman tehlikede olduğunu bize söyleyemez. Bundan başka, eğer karakterdeki değişiklikler yapıdaki değişikliklerse ve eğer yapı tehdit edildiğinde, kültürün varlığı tehlikedeyse, o zaman yapının korunması karakterin korunması ile sonuçlanır. Kymlicka'nın formülünde bu –kültürün karakter anlamında korunması– artık bir asli iyi olarak görülemez, çünkü kültürel üyeliğe değer verme ve onun korunmasını savunma sebebimizin –ki bu sebep bireysel özerkliğin desteklenmesidir– altını oyar. Bu nedenle, yapı olarak kültür ve karakter olarak kültür arasındaki ayrımın yıkıldığının gösterilmesi, Kymlicka'nın kültürün önemini ve kültürün korunmasının niçin önemli olduğunu açıklamaya çalışan özgürlük temelli yaklaşımının, II. Bölüm'de gösterilmiş olan başarısızlıklarına ilave olarak, bir başka başarısızlığının gösterilmesidir.

II. Bölüm'de gösterdiğim gibi, Kymlicka'nın özgürlük temelli argümanı, yani kültürün bireysel özerkliği desteklemesi, bireysel seçim için seçenek ve anlamlar sağlaması yüzünden önemli olduğu argümanı, kültürün önemini göstermekte ve bu yüzden de kültürün korunmasını haklı göstermede başarısız oluyor. İlk olarak, bireysel özerkliği desteklemeyen, fakat sınırlayan, liberal olmayan ve anti-

liberal kültürleri niçin korumamız gerektiğini açıklayamıyor. İkinci olarak, herhangi bir liberal kültüre üyelik bireysel özerkliği destekleyeceğine göre; seçim için seçenek ve anlamlar sağlayacağına göre, bir kimsenin kendi farklı kültürüne üyeliğinin niçin önemli olduğunu açıklayamıyor. Yani, Mill'in önerdiği gibi, bir azınlık ulusal grubu korumak yerine niçin daha gelişmiş bir çoğunluk kültür içinde onu asimile etmeyelim? Son olarak, Kymlicka'nın argümanı, üyeleri çoğunluk kültürle bütünleşebilecek olan fakat böyle yapmayı seçmeyen ya da üyeleri gerçek anlamda zaten büyük ölçüde çoğunluk kültürle bütünleşmiş olan fakat hâlâ kendi kültürlerinin korunmasını arzulayan, bir azınlık kültürü niçin korumamız gerektiğini bize açıklayamıyor. Kymlicka'nın özgürlük temelli argümanının aksine, azınlık ulusal grupların kültürel korunmaya yönelik taleplerinde sorun kendi başına (seçenekler ve anlamlar sağlama kapasitesine sahip) bir kültürün korunması değildir; farklı bir kültürün, onların kültürlerinin farklılığının, korunmasıdır. Azınlık ulusal kültürlerin üyeleri için önemli olan, kültürlerinin üye olarak onlara açık olan etik seçeneklere yüklediği, tarihi süreç içerisinde gelişmiş olan, *farklı anlamdır*. Bu nedenle, ulusal azınlıkların üyeleri için kültürel korumayı haklı gösteren bir kimlik bağlamı olarak kültürlerinin işlevidir –üyelere açık olan seçenek ve değerlere özel bir anlam veren, tarihsel süreç içerisinde gelişmiş, farklı kültürel kimliğin üyelerin kişisel kimlikleri için önemi ve merkeziliğidir. II. ve III. Bölüm'de ortaya konan, kişilerin kimliklerinde kültürün kurucu rolü hakkındaki argümanlarım kültürün önemini ve kültürün korunmasının niçin önemli olduğunu açıklıyor.[16]

Bu bölümde ortaya konan açıklamalara göre, günümüz milliyet-

16. Ancak, kültürün kişilerin kimliklerindeki kurucu rolü hakkındaki argümanım bir azınlık ulusal kültürün korunmasının bir aracı olarak siyasal ayrılığı haklı kılmak için tek başına yeterli değildir. Argümanım azınlık ulusal kültürlerin ulusal düzeyde görülmesinin, tanınmasının ve yer bulmasının gerektiğini ifade ediyor. Bu argüman, azınlık ulusal kültürler için, özel vakaların gerçeklerine bağlı olarak, en fazla bazı özyönetim biçimlerini de içeren, fakat siyasal ayrılık içermeyen, çeşitli özel politika düzenlemeleri gerektirebilir. Eğer bir ulusal azınlık ayrılık talebinde bulunuyorsa, bu talebin haklı gösterilebilmesi için, aşırı baskı görmek gibi başka birtakım faktörlerin olması gerektiğine inanıyorum. Jeff Spinner-Halev'in savunduğu gibi (2000: 340), baskı ve zulme uğrayan bölgesel olarak yoğunlaşmış bir ulusal grup ancak ayrılık hakkına sahip olabilir.

çi hareketleri kültürlerinin korunması arzusu ile güdülenmiştir. Günümüz milliyetçi hareketlerinin azınlık ulusal grupların üyelerinin eşit vatandaşlık statüsünden mahrum bırakılmaları yüzünden ortaya çıktıkları konusundaki yaygın inancın aksine, açıklamalarım kültürel asimilasyona bir tepki olarak ortaya çıktıklarını belirtiyor. Sivil milliyetçiliğin tamamen siyasal bakımdan veya etnik kültür ve kimliklerden bağımsız olarak sunulmasının milliyetçi hareket ve çatışmaların ortaya çıktıkları zeminleri gizlediğini ileri sürdüm. Böyle varsayımlara dayalı bir milliyetçilik anlayışı yetersiz, eksik bir anlayıştır. Milliyetçiliğin kaçınılmaz bir kültürel boyutu vardır. Aslında, Ernest Gellner'in tanımladığı gibi, milliyetçilik devlet ve kültürün evliliğidir. Modern toplumlarda, kültür devlet ve kurumları tarafından desteklenir; devlet ve kamusal kurumlar sosyo-kültürün (ulusal olanın) yeniden üretiminde hayati bir rol oynar. Bu ulusal azınlıkların niçin birtakım özyönetim hak ve güçleri talep ettiklerini açıklar. Bu hak ve güçlere sahip olmadıkça ve kültürlerini kurumlaştırmadıkça, üyelerinin kurumlaşmış egemen çoğunluk kültüre bağımlılıkları onların kültürel asimilasyonlarına yol açacaktır. Kültürel devamlılıklarını sağlamak için kültürlerini kurumlaştırmaları gerekir. Ancak, kültürel koruma kültürün geleneksel biçimiyle adeta dondurulmuş bir biçimde korunması anlamına gelmiyor. Modern dünya koşullarında, değişim, modernleşme ve ilerleme kaçınılmazdır ve çoğu ulusal hareket bu değişimleri ister. Gerçekten tam da bu sebepten dolayı, kültürlerini korurken kültürel değişimlerinin yön ve oranı üzerinde onlara bir miktar kontrol verecek bazı özyönetim hak ve güçleri talep etmeleri onlar için makul görünüyor. Bu bölümdeki tartışmanın siyasal olanla kültürel olan arasındaki, siyasal güçle sosyo-kültürün yeniden üretilmesi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturduğunu umuyorum.

VII
Baskıcı kültürler meselesi

Şu ana kadar, etnik, kültürel ve ulusal azınlıkların tanınma ve statü taleplerinin karşılanması için özel politika düzenlemeleri savundum. Ancak, bu özel politika düzenlemelerine birçok yönden karşı çıkılabilir. Bu özel politika düzenlemelerine itirazlardan biri, azınlık etnik, kültürel ve ulusal gruplara bu düzenlemeleri sağlamanın siyasal toplumun birlik ve istikrarına karşı bir tehdit oluşturabileceği gerekçesi ile olabilir. Bu itiraza cevabımın nasıl olacağına V. Bölümün sonunda kısaca işaret etmiştim ve bir sonraki bölümde bu konuyu daha detaylı bir şekilde işleyeceğim. Şimdi ele almak istediğim itiraz, bir azınlık kültürel grubun tanınma ve statü talebinin özel politika düzenlemeleri yoluyla karşılanmasının grubu üyeler ve grup içerisinde yaşayan üye olmayanlara karşı güçlendirebilece-

ği ve baskıya yol açabileceği itirazıdır:[1] gruba üyelerinin bireysel hak ve özgürlüklerini kısıtlayacak yetki ve otorite verebilir ya da grubun içerisinde yaşayan fakat içerdeki "diğerleri" olarak (içerdeki ulusal, etnik ve dini azınlıklar olarak) görülen diğer kültürel grupların üyelerinin baskıya uğraması ile sonuçlanabilir. Birinci tür baskıya *muhalifler meselesi* ve ikinci tür baskıya da *içerdeki diğerleri meselesi* adını vereceğim. İki meseleyi birden "*içerdeki azınlıklar*" başlığı altında toplayarak ele alacağım.[2] Demek ki, azınlık kültürel gruplara güç ve yetki verilmesi içerideki azınlıkların –azınlık gruplar içindeki azınlıkların– durumuyla ilgili bir endişeye yol açıyor.[3] Bu bölümde baskıcı kültürlerle nasıl uğraşmalıyız ve onlar içerisindeki azınlıkları nasıl korumalıyız sorusunu ele alacağım. 1. Altbölümde baskıcı olma gerekçelerine dayalı olarak iki tür baskıcı kültür belirleyip bunlar birbirinden ayrılıyor: içkin olarak baskıcı kültürler ve azınlık olma deneyimlerinden kaynaklanan kendine güvensizliğin bir sonucu olarak baskıcı kültürler.[4] İkinci ve üçüncü altbölümlerde sırası ile bu iki tip baskıcı kültür ve onlara nasıl muamele edilmesi gerektiği tartışılıyor.

1. Burada "baskı" terimini bireysel hak ve özgürlüklerin kısıtlanması anlamında kullanıyorum. Kölelik, işkence, kadınların sünnet edilmesi, aile içi şiddet, zoraki evlilik, vb. uygulamalar hiçbir şekilde kabul edilemez. Hiçbir temelde haklı gösterilemez. Bunlar hoşgörü için en alt sınırı oluşturur.
2. Bu deyim Leslie Green'e aittir. Bkz Green (1994: 100-117).
3. Bu endişe diğerleri yanı sıra Green (1994), Kymlicka (1995a: özellikle III. ve VIII. Bölüm), Jones (1999) ve Shachar (2000) tarafından da paylaşılıyor ve ele alınıyor.
4. Bazı kültürel grupların niçin baskıcı olmaya yönelebileceği konusunda literatürde pek tatmin edici tartışma bulamadım. Ancak, bu konuya dolaylı olarak değinen bazı çalışmalar var: örneğin, Raz'ın hoşgörüsüz kültürlerle ilgili tartışması (1994c) ve Harel'in kapsayıcı bir yaşam biçiminin parçası olan hoşgörüsüz inanç ve pratiklere katılmada bireyin sahip olabileceği çıkar hakkındaki tartışması (1996). Harel özellikle hoşgörüsüz değerler, inançlar ve pratiklere kültürlerinin ayrılmaz (integral) bir parçası olarak sahip olan dini ve etnik azınlıkları tartışıyor ki, bu burada ele aldığım örneklerden birisidir.

A. İKİ TİP BASKICI KÜLTÜREL GRUP AYRIMI

Azınlık kültürel gruplar *temel yönelimi baskıcı olan bir kültüre sahip olmanın* basit bir sonucu olarak baskıcı olabilirler. Bu durumda, üyelerin bireysel hak ve özgürlükleri üzerine olan iç sınırlamalar kültürün bizzat parçasıdır. Hoşgörüsüz görüşler, fikirler, değerler ya da pratikler (cinsiyet ayrımcılığı yapan değer ve pratikler ya da eşcinsel ilişkilerin kınanması gibi) yaşam biçiminin ayrılmaz (integral) bir parçasıdır (Harel, 1996: 116-117). Bu tip baskıcı kültürlere *içkin olarak baskıcı kültürler* adını vereceğim. Bunlar genellikle ortak yaşam biçimleri katı bir şekilde belli bir inanca dayanan, iç sınırlamaları kültürlerinin ayrılmaz bir parçası olarak görüp benimseyen ve sonuç olarak da üyelerinin bireysel hak ve özgürlüklerini sınırlayan dini tarikat ve mezhepler gibi küçük boyutlu cemaatlerdir. Bu tür kültürler öncelikle üyelerinin yaşam biçimleri ile, üyelerinin cemaatin doğru kabul edilen özel yaşam biçimini takip edip etmedikleri ile ilgilidirler; aslında üyelerin bireysel hak ve özgürlükleri üzerine iç sınırlamalar "doğru" yaşam biçiminin bir gereği olarak görülebilir. Bir grup içkin olarak hoşgörüsüz olduğunda, gruba özel politika düzenlemeleri sağlanması hoşgörüsüz pratikleri sonlandırmayacaktır, aksine onları kurumsallaştıracaktır.

Ancak, azınlık kültürler, *azınlık olma deneyimlerinden kaynaklanan kendine güvensizliğin bir sonucu olarak* da baskıcı olabilirler. Bu durumda kültürün temel yönelimi baskıcı olmayabilir, fakat çoğunluk kültürel grupla olan ilişkilerindeki deneyimleri (ayrımcılığa tabi tutulmak veya düşmanca davranışlara hedef olmak gibi) veya asimilasyon korkusu, azınlık içindeki muhafazakar ya da radikal unsurları harekete geçirerek, baskıcı tutum ve davranışları körükleyebilir ve aşırı korumacı tedbirlerin alınmasını gerektirebilir. Azınlık grup, üyelerinin ve içinde yaşayan üye olmayanların (içerideki diğerlerinin) hak ve özgürlüklerini sınırlandırabilir. Bu durumlarda, baskıcı önlemler söz konusu kültürün ayrılmaz bir parçası değildir; bir tepkisel kültürel korumacılık olarak ortaya çıkmış ve benimsenmişlerdir. Pek çok azınlık ulusal ve etnik kültür bu özellikleri gösterebilir. İçkin olarak baskıcı kültürlerden farklı olarak,

baskıyı kültürel korumacılığın tepkisel bir aracı olarak benimseyen kültürler, öncelikli olarak, anatoplumla ilişkileri ve anatoplum içindeki statüleri ile ilgilidirler. Kültürel korumacılığın bir biçimi olarak bir kültürel grup tarafından hoşgörüsüz tedbirler benimsendiği zaman, gruba bir ölçüde tanınma ve statü veren uygun politika düzenlemelerinin kabulü ve uygulanması grubun hoşgörüsüz önlem ve uygulamalarını sonlandıracağa benziyor.

Şimdi sorulması gereken soru anatoplumun bu iki tip baskıcı kültüre karşı nasıl davranması gerektiğidir. Birinci durumda zor bir sorunla karşı karşıyayız. Bu meseleyi nasıl çözmemiz gerektiği konusunda çatışan sezgilerimiz vardır. Bir taraftan eşitlik ilkesi gereği, baskıcı temel yönelimi olan bir kültürün bile tanınması ve korunması gerektiğini düşünürüz.[5] Diğer taraftan bunun liberal anlamda adaletsizliğe yol açabileceğinin de farkındayızdır. İkinci durum daha az problemli gibi görünüyor. Bu durumda, baskı bir azınlık grup olarak yaşanan (asimilasyon korkusu, tanınma ve statüden yoksunluk, sesini duyuramama gibi nedenlerden kaynaklanan) güvensizliğin bir sonucu olduğu için veya çoğunluk tarafından yapılan ayrımcılığa ve düşmanlığa bir tepki olduğu için, ayrımcılık karşıtı politikalar ve azınlığın kültürel kimliğini tanıyan ve statüsünü güvence altına alan özel politika düzenlemeleri üyelerin ve üye olmayanların hak ve özgürlükleri üzerine olan iç kısıtlamaları azaltacağa benzer.

İki tip baskıcı kültürü ve bunlara nasıl davranılması gerektiğini detaylı bir biçimde tartışmaya geçmeden önce, iki noktanın altını çizmek gerekiyor. Birinci nokta, yalnızca Amiş ve Aşırı Ortodoks Yahudiler gibi içkin olarak baskıcı azınlık kültürlerin olmadığı,

5. Burada kısaca II. ve III. Bölüm'de kültürün önemini haklı göstermek için ortaya koyduğum argümanı kısaca hatırlamakta yarar var. Kültürel kimliklerin (kimlik bağlamlarının) seçimlerinin kurucu seçimler olduğunu –bireysel kimliklerin kurucuları olduğunu– ve bir kere seçildiklerinde, o kültürle özdeşleşmeyi seçenlerin, seçenek alanını belirlediklerini savundum. Bireyler kimliklerini yalnızca kültürler (kimlik bağlamları) ile ilişki içerisinde tanımlayabilirler; bu yüzden kültür olmaksızın kişi de olamaz. Dahası, bir kimsenin, ilişki içerisinde kimliğini oluşturduğu, kültürünün tanınması o kimsenin özsaygısı ile yakından ilgilidir. Bu argüman hem liberal hem de liberal olmayan kültürler için geçerli olan, kültürün birey üyelere önemini haklı gösteren genel bir argümandır.

eski Taliban rejimi altındaki Afganistan, Suudi Arabistan, İran ve Sudan gibi içkin baskıcı kültürlerin de olduğudur. Benzer şekilde, sadece güvensizlikten baskıcı olmaya yönelen azınlık kültürler yok, egemen çoğunluk kültürler de var. Çoğunluk ya da azınlık, çoğu kültür –hatta en liberal olanlar bile– uygun koşullarda baskıcı olacak araç ve iradeye sahiptir (örneğin 1950'lerin ABD'sindeki McCarthycilik). Kültürler güvende oldukları zaman, kendilerini tehdit altında hissetmedikleri zaman, çoğunlukla hoşgörülü olmaya yönelirler. Güvende olmadıkları zaman, kendilerini güvende hissetmedikleri zaman, çoğu kez baskıcı eğilimleri tepkici kültürel korumacılığın bir aracı olarak öne çıkarırlar. Ancak, azınlık kültürler çoğunluk kültürlere göre güvensizlikten dolayı daha çok baskıcı olacağa benziyor.

Altı çizilmesi gereken ikinci nokta azınlık gruplar için özel politika düzenlemeleri ve bireysel hak ve özgürlükler üzerine iç kısıtlamalar arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Yukarıda belirttiğim gibi, azınlık gruplara hak ve güçler verilmesine, bunun, grubu üyeler üzerinde güçlendirdiği ve "iç kısıtlamalara" yol açtığı temelinde karşı çıkılmıştır.[6] "İç kısıtlamalar" kültürel gruplar tarafından kendi üyelerine karşı ve içerideki diğerlerine karşı talep edilirler; grubu içerideki muhaliflerin veya içerideki diğerlerinin istikrarı bozucu veya parçalayıcı etkilerinden korumak için hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasını içerirler (Kymlicka 1996d: 23).[7] İç kısıtlamaların

6. "İç kısıtlamalar" ve "dış korumalar" arasındaki ayrım Kymlicka'nın literatüre en önemli katkılarından biridir. "İlki bir grubun kendi üyelerinden istek ve talepleriyle ilgilidir; ikincisi bir grubun anatoplumdan istek ve talepleriyle ilgilidir. Her iki tür talep de ulusal veya etnik cemaatlerin istikrarını koruyor olarak görülebilir, fakat farklı istikrarsızlık kaynaklarına cevap veriyorlar. Birinci tür, grubu *iç muhaliflerin* istikrarsızlaştırıcı etkilerinden (örneğin, birey üyelerin geleneksel pratik ve adetleri takip etmeme kararlarından) korumayı amaçlıyorken, ikincisi ise grubu dış kararların (örneğin, anatoplumun ekonomik ya da siyasal kararlarının) etkilerinden korumayı amaçlıyor. Kymlicka, "liberallerin, gruplar arasında adalet sağladığı durumlarda, belli dış korumaları onaylayabileceklerini ve onaylamaları gerektiğini, fakat grup üyelerinin geleneksel otorite ve pratiklerini sorgulayıp, gözden geçirme haklarını sınırlayan iç kısıtlamaları reddetmeleri gerektiğini ileri sürüyor". Kymlicka dış koruma biçiminde haklı gösterilen özel politika düzenlemelerinin iç kısıtlamalara kapıyı açabileceği konusunda bizi haklı olarak uyarıyor. Bkz Kymlicka (1995a: 35, 37, 43).

7. Kymlicka iç kısıtlamaları yalnızca grup ve üyeleri arasındaki ilişki ile ilgili ola-

adaletsizliğe yol açabileceği yeterince açık olsa da, azınlık gruplara hukuki hak ve güçler verilmesi ve onlar içinde iç kısıtlamaların varlığı arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bazı durumlarda ikisi birbirine bağlı değildir: Bir azınlık kültürel grubun (bir dini cemaatin), anatoplum karşısında özel koruma politikalarına sahip olsun ya da olmasın, kültürünün içkin bir parçası olarak baskıcı pratikleri olabilir. Ancak, bu durumlarda özel hak ve güçlerin verilmesi iç kısıtlamaları teşvik eder, baskıcı pratikleri hukuki olarak uygulanabilir hak ve güçlerle kurumlaştırır. Bu yüzden, sezgimiz onlara hukuki olarak uygulanabilir hak ve güçler vermeme yönünde olacaktır. Diğer durumlarda (örneğin ulusal azınlıklarla ilgili olarak), bir azınlık gruba hukuki ve siyasi hak ve güçler verilmesi iç kısıtlamaları hafifletebilir. Şimdi tanımlamış olduğumuz bu iki tip baskıcı kültürü tartışmaya geçebiliriz.

B. KÜLTÜRÜN İÇKİN BİR PARÇASI OLARAK BASKI

Yukarıda da işaret ettiğim gibi, bazı kültürlerin doğası baskıcı ve hoşgörüsüzdür. Bir azınlık ya da çoğunluk olup olmadığı ya da dış korumalara ihtiyaç duyup duymadığı ile ilgili olmaksızın, kültür ya da kültürün bazı yönleri liberal standartlara göre baskıcı olabilir. Bu tür kültürel gruplar, dini grup, tarikat ve cemaatler ile bazı göçmen gruplardan mahallelere ve özel yerel geleneklerini sürdürmek isteyen, dış etkilere ve genel olarak yabancılara şüpheyle bakan yerleşimcilere sahip, küçük, sapa köy ve kasabalara kadar uzanan, genellikle göreceli olarak küçük ölçekli cemaatlerdir. Bu tip cemaatlerin temel özelliği sıkıca belli bir iyi kavrayışına dayanmaları ve onun gereklerine göre yapılandırılıp, düzenlenmeleridir. Üyelere belli rol ve ödevler verilir ve cemaatin geçmişten gelen pratiklerini eleştirmeksizin kabul edip yerine getirmeleri beklenir. Grubun otoritesi üyelerinin faaliyetleri üzerinde sıkı bir kontrole sahiptir. Ancak burada şu nokta da belirtilmelidir ki, sadece küçük ölçekli dini

rak görüyor. İç kısıtlamalarla ilgili olarak, yalnızca iç muhalifleri ele alıyor, içeridekı diğerleri meselesini ele almıyor.

gruplar değil, fakat İslam'ın katı bir yorumuna göre yönetilen Suudi Arabistan, İran, Sudan ve Taliban yönetimi altındaki, hatta şimdiki, Afganistan gibi bazı ulus devletler de biraz önce tasvir ettiğim türe uygun düşebilir.

Bu cemaatlerin temel kaygısı grup ve üyeleri arasındaki ilişkidir. İlke olarak, üyelerinin faaliyetleri ve yaşam biçimleri üzerinde kontrol talep ederler. Onlar için önemli olan, üyelerinin grubun özel yaşam biçimini takip edip etmedikleridir. Bu cemaatlerin çoğu sıkıca ortak bir inanca dayandıkları ve üyelerin günlük yaşamları ve sosyal kurumlar bu inanç etrafında düzenlendiği için, üyelerin "doğru" kabul edilen o yaşam biçimini izlemeleri istenir. Aslında üyelik çoğunlukla cemaatin yaşam biçimini sorgulamaksızın, takip etmek anlamına gelir. İç muhalifler cemaatin "doğru" değerlerini ve yaşam biçimini yozlaştırıyor ve zayıflatıyor olarak görülür. Aslında bu tür cemaatler çoğu yabancının (üye olmayanların) yaptığı eleştirilerine kendi üyelerinin yaptığı eleştirilerden daha hoşgörülüdürler. Bundan başka, muhalif pratikleri, eğer içlerinde ortaya çıkacak olursa, cezalandırmaya yöneliyorlar. Bu tür cemaatler öncelikle üyelerinin yaşam stilleri ve faaliyetleriyle ve onların grup normlarına ve grubun yaşam biçimine uygun davranıp davranmadıklarıyla ilgili oldukları için, üyeleri üzerinde, onları herkese garanti edilen geniş hak ve özgürlüklerden izole edebilecek bir güç ve otorite talep ediyorlar.

Baskıcı yapısal nitelikleri olan bu tür kültürlere karşı nasıl davranılması gerektiğine karar vermeden önce, bu tür kültürler içerisinde ortaya çıkan baskının doğasını anlamamız ve açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Kimlerin ne yönden baskıya uğrayabileceğini bilmemiz gerekiyor. Bunun için hayali bir X cemaatini ele alalım. X cemaatinin belli bir dini inanca sıkı sıkıya dayanan özel bir yaşam biçimi olduğunu düşünelim. Bu inanç X'in üyelerinin faaliyetlerini ve seçim için seçenek alanlarını belirler, cemaatin yapısını düzenler ve üyelere belli rol ve ödevler yükler. Bu inanç üyelerin ve üyelerin çıkarlarının cemaate tabi kılınmasını gerektirir. Bir kere üyeler bu cemaatin içinde yaşamayı seçtiklerinde (rıza gösterdiklerinde), mevcut pratikleri kabul etmeleri ve fazla eleştirel düşün-

cede bulunmaksızın cemaatin yaşam biçimine katılmaları beklenir. Bu şekilde özellikleri belirtilen X, baskıcı kültürel özelliklere sahip bir kültür gibi görünüyor. Ancak, X baskıcı bir kültür müdür? Eğer öyleyse, kim için ve hangi biçimde baskıcıdır?

Bu soruların cevabı, liberal standartlara göre kısıtlayıcı, hoşgörüsüz ve hatta baskıcı olan pratik ve inançların üyeler tarafından nasıl algılandığına, görüldüğüne, bağlıdır. Söz konusu yaşam biçimini gönüllü olarak kabul edip benimseyenler ve ona bağlı olanlar bu yaşam biçimini baskıcı olarak görmeyeceklerdir. Gerçekten çoğu kişi tarafından baskıcı görülen şeyler, kutsal bir güçle bağlantılı olan emir ve yasaklar, onlar için, seçtikleri "doğru" yaşam biçimidir. Örneğin, X'in sosyal ilişkilerin geniş bir alanında, iş, eğitim, eğlence gibi faaliyetlerde erkek ve kadın arasında ayrım yapan ve onların her birine belli roller yükleyen cinsiyete özgü bir kültür olduğunu varsayalım. a) Kadının erkekten bu ayrımı kadın için aşağı bir statü ima etmedikçe, b) kadınlara tam gelişimleri ve kendilerini ifade etmeleri için yeterli olanaklar sağlandıkça ve c) kadınlar bu cinsiyete özgü pratikleri belli bir derece eleştirel düşünce süzgecinden geçirerek gönüllü olarak kabul ettikleri sürece, bu pratikler onlar için baskıcı değildir. Belli bir derece eleştirel düşünce sonunda, bu cinsiyete özgü pratikleri kendi yaşam biçimlerinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edebilirler ve onları kutsal bir emre dayandırabilirler. Kadınlar bu pratikleri gönüllü olarak kabul ettikleri ve yaşam biçimlerinin ayrılmaz bir parçası olarak gördükleri sürece, onları baskı olarak algılamayacaklardır.

Ancak, burada bahsi geçen uygun eleştirel düşünce derecesi nedir? Uygun eleştirel düşünce derecesi olarak adlandırdığım şey anatoplumda var olan farklı yaşam biçimlerinin ve anayasal hak ve özgürlüklerin bilinmesini, bunlardan haberdar olunmasını gerektiriyor. Cemaatlerinin anti-liberal pratiklerini gönüllü olarak kabul eden ve anti-liberal yaşam biçimlerine bağlı olan üyelerin anatoplumdaki farklı yaşam biçimlerinin varlığından ve anayasal hak ve özgürlüklerinden haberdar edilmeleri gerekir. Gerçekten bu, üyelerin, kimliklerinin –kişisel ve kültürel– oluşumundaki ve kendilerini gerçekleştirmelerindeki çıkarlarının bir gereğidir. III. Bölüm'de

savunduğum gibi, kültürel kimlik gerçek kişilerin zorunlu bir unsurudur. Bireyler kimliklerini, seçenek serilerini çerçeveleyen, seçtikleri kültürlerle (kimlik bağlamlarıyla) ilişki içinde tanımlarlar ve yaşamları hakkında seçimler yaparak kimliklerini yine bu bağlamlarda geliştirirler. Bu nedenle kültürel seçimler kurucu seçimlerdir, kişi için merkezi önemdedir ve onun parçası olan kimliklerin kurucusudur; bir kimsenin seçtiği kültürden yararlanabilmesi kişiliğin (personhood) gerçekleşmesinin bir koşuludur. Kimliğin oluşumunda ve kişiliğin gerçekleşmesinde kültürel seçimlerin önemi dikkate alınırsa, bu seçimleri yapmada belli bir derece eleştirel düşüncenin önemi ortaya çıkar. Kimliğin oluşumu, kişiliğin gerçekleşmesi, kendini keşfetme yanında belli bir derece eleştirel düşünceyi de zorunlu olarak içerir. Bu liberal olanlar kadar liberal olmayan kimliklerin oluşumu ve liberal olmayan kişiliklerin gerçekleşmesi için de böyledir. Ancak, bir kimse, belli bir derece eleştirel düşünce kullanarak, bir kere seçim yapıldıktan sonra, o kültürel kimlik ve yaşam biçimine hayati önemde görülen belli meselelere ilişkin olarak eleştirel düşüncenin bırakılmasını ya da sınırlandırılmasını gerektirebilen, liberal karşıtı bir kültürel kimlik ve yaşam biçimi seçebilir. Başka bir ifade ile, eleştirel düşünce bir kimlik bağlamı olarak kültürün seçiminde kullanılır, fakat seçilen kültür içkin olarak baskıcı bir kültür olduğu zaman, anti-liberal olduğu zaman, bir kere seçim yapıldıktan sonra ve kişi seçtiği kimlik bağlamında olduğu zaman, eleştirel düşüncenin aynı derece kullanılması gerekmez. Eleştirel düşünce aslında cemaatsel düzenin parçası olmayabilir ya da üyelik için hayati önemde görülen belli konularda eleştirel düşüncenin kullanımı istenmeyebilir ve hatta yasaklanabilir.

Kimliğin oluşumu ve kişiliğin gerçekleştirilmesi zorunlu olarak belli bir derece eleştirel düşünce gerektirdiği için, anti-liberal kimlikler ve yaşam biçimleri seçenlerin kültürel seçimlerini yapmalarını sağlayacak bilgileri kazanmaları gerekir. Farklı yaşam biçimlerinin varlığının, kanuni hak ve özgürlüklerinin ve onları nasıl kullanacaklarının farkındaysalar ve o yaşam biçimini belli bir derece eleştirel düşünce ile gönüllü olarak kabul ederlerse, onlara yönelik bir baskı olmadığını söyleyebiliriz. Hak ve özgürlüklerini "daha

büyük" bir ideal uğruna gönüllü olarak bırakıyorlar demektir. Ancak, bu varsayılan koşullarda bile liberalizmin bazı versiyonları açısından kültürün hâlâ baskıcı yönleri vardır,[8] çünkü kültürün üyeleri belli bir derece eleştirel düşünce ile bağlı olmaya karar verdikleri yaşam biçiminin temel ilkelerine eleştirel bakmayı, onları sorgulamayı ve yeniden gözden geçirmeyi reddedebilirler.

Burada ele almak istediğim asıl baskı meselesi, ortak yaşam biçimi belli bir inanca sıkı sıkıya dayanan X gibi bir cemaat içerisinde bir şekilde *muhalif* pratikler geliştiren üyeler ile ilgili olarak ortaya çıkan baskıdır. İlk olarak, X'in yaşam biçiminin dayandığı temel inanç ilkelerine (örneğin, Tanrı, peygamber ve kutsal inanç anlayışına) meydan okuyan ve inkar eden üye R'nin durumunu ele alalım. R'nin meydan okuduğu inanç ilkeleri, X'in yaşam biçimi için o kadar hayati önemdedir ki, bu meydan okuma X'in yaşam biçiminin dayalı olduğu dini inancın tamamının inkar edilmesi olarak görülür. Muhalif R nasıl muamele görmelidir? Hayati önem taşıyan inanç ilkelerine meydan okumasına rağmen, R, X Cemaati'nin üyesi olmaya devam etmeli midir? Anatoplumun bir üyesi olarak R ifade özgürlüğüne sahiptir (ve bu hakkını başkalarına hakaret etmeksizin, gücendirmeksizin ve özsaygılarını zedelemeksizin kullanabilir). Ancak, X'in üyesi olarak R, X'in yaşam biçiminin dayandığı temel inanç ilkelerine meydan okuma, onu inkar etme hakkına sahip değildir. Onun böyle yapması X'e üyelik kuralları ile bağdaşmaz ve bu yüzden üyeliğini sona erdirir. Bu nedenle R aynı anda hem X'in temel inanç ilkelerine meydan okuyup, onları inkar edemez hem de X'in üyesi olamaz. Eğer R böyle yaparsa, X'in R'nin üyeliğine son verme hak ve yetkisi vardır. Ancak, X'in R'yi düşüncelerini değiştirmeye ve onu kendi normlarına uymaya zorlama hak ve yetkisi yoktur. Eğer R X'in temel inanç ilkelerine meydan okumak ve onları inkar etmek istiyorsa, X'e üyeliğini bıraktıktan sonra (yani X'den çıkış hakkını kullandıktan sonra) bunu yapabilir, fakat X'in üyesi olarak bunu yapamaz.

8. Kültür liberal standartlarla pratiklerini kabul eden herkes için eşit bir biçimde kısıtlayıcıdır, fakat üyelerin bakış açılarından kısıtlayıcı değildir, çünkü kutsal bir güçle bağlantılı kabul ettikleri "doğru" yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçası olarak gördükleri emir ve yasaklara uymayı gönüllü olarak kabul ederler.

Şimdi de bir başka duruma bakalım. X'in temel inanç ilkelerinden birinin X'in Tanrısı'nın emirlerine karşı olduğu ve ciddi bir günah olduğu düşünülen eşcinsel pratiklerin kesin bir şekilde yasaklanması olduğunu düşünelim.[9] Ancak her nasılsa X içerisinde eşcinsel tercihlere sahip üyelerin olduğunu varsayalım. X'in yaşam biçimi kesin bir şekilde eşcinsel pratikleri yasaklayan bir dini inanca sıkıca dayandığından ve bu pratikler X yaşam biçimi ile uyuşmaz görüldüğünden, eşcinsellerin doğalarının önemli bir yanını tatmin etme ya da ifade etme kapasiteleri X kültürü içerisinde engellenecektir. Cinsel tercihlerinin gelişim ve ifadesi olanağına sahip olmayacaklardır. Bu tercihlerini ancak saklı olarak tatmin edebileceklerdir. Ancak, X gibi bir cemaat, üyeleri üzerinde sıkı bir kontrole sahip olacağından ve mahremiyet için fazla alan bırakmayacağından bu onlar için kolay olmayacaktır ve kendi başına bir rahatsızlık kaynağı olacaktır. Cemaat, üyelerinden belli bir yaşta karşı cinsle evlilik yapmalarını bekleyebilir veya hatta isteyebilir. Bu durumda eşcinseller, istemeseler bile, biseksüel olmak zorundadırlar. Numaradan da olsa, cemaatin kendilerine verdiği ideal eş rolünü yerine getirmeyi denemek zorunda kalacaklardır.

Eğer cemaat eşcinsel pratiklere sahip üyelerin kendi içerisinde var olduğunu anlarsa, bu üyeler cezalandırılacağa, ayrımcılığa tabi tutulacağa ve sürüleceğe ya da cinsel tercihlerini değiştirip, X'in iyi üyeleri olmaya zorlanacağa benzerler.[10] Bu koşullarda eşcinseller

9. Bu aşırı ve gereksiz bir örnek olarak görülebilir. Ancak, eşcinsel pratikler hemen hemen her din tarafından yasaklanmasına rağmen, günümüz Batı toplumlarında, eşcinseller, bu pratiklerinin tanınmasını ve bu şekilde kiliseler içerisinde din adamı olarak görev yapmalarına izin verilmesini talep etmektedirler. Bu talepler de kiliseleri, inançlarına aykırı, inançları ile çatışan birtakım taleplerle karşılaşmaları yüzünden, zor durumda bırakmaktadır. X Cemaati örneği Batı'daki bu vakalardan esinlenmiştir ve örneğin aşırılığı meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

10. X'in içinde hakim olan adalet kavrayışının üyelerinin o "doğru" yaşam biçimine göre yaşamalarını, kutsal emir ve yasaklara uymalarını gerektirdiğine dikkat ediniz. Emir ve yasaklara uymayanlar X içerisinde hakim olan adalet kavrayışını ihlal eder. Bu yüzden X bu kimseleri, üyelik iddiasını taşıdıkları sürece, davranışlarını değiştirmeye zorlayacak ya da onları cezalandıracaktır. Ancak sezgimiz X'in yaşam biçiminin temel ilkelerinden bazılarını paylaşmayan üyelerin cezalandırılmamaları ya da tercihlerini X'in adalet kavrayışına uyacak şekilde değiştirmeye zorlanmamaları gerektiğini söylüyor, çünkü artık bu üyeler ne X'in yaşam biçi-

için X içinde kalmak baskı altında kalmaktır ve bu da onlar için adil bir durum değildir. Bu durumla ilgili olarak ne yapılmalıdır?

X'in eşcinselleri kabul etmesi ve onların pratiklerine izin vermesi bu soruya bir cevap olarak düşünülebilir. Ancak, X'in yaşam biçiminin merkezinde yar alan dini inancın eşcinsel pratikleri kesin bir biçimde reddettiği ve hemen hemen tüm üyelerin de o yaşam biçiminin temel niteliklerini, dini inancı, gönüllü olarak kabul ettikleri düşünülürse, X'ten bazı üyelerinin eşcinsel pratiklerini tanımasını istemek ondan yaşam biçimini radikal bir biçimde değiştirmesini istemek anlamına gelir. Kutsal emir ve yasaklara uymak (ki, bunlar eşcinsel pratiklerin kesin yasağını içeriyor) X yaşam biçiminin temel bir erdemidir ve X üyelerini bu anlayışa göre sosyalleştirmeyi başarmaktadır. Eğer çoğu üyeler bu yaşam biçimini onaylamasalar, X var olmayacaktır. Ancak, eşcinsel tercihlere sahip olanlar bu yaşam biçiminin ana ilkelerini paylaşmıyorlar. X Cemaati'nin anlayışına göre, onun dini inancının temel ilkelerinden birisinin inkar edilmesi o dini inancın tamamının inkar edilmesi anlamına gelebilir ve aslında çoğu dini cemaatler için bu durum böyledir. Ancak eşcinsel pratiklere sahip olan üyeler bu anlayışı paylaşmıyorlar. Bu üyeler eşcinsel tercihlerine dini inançtan daha fazla öncelik veriyor olabilirler; cinsel tercihlerinin günah olduğuna inansalar bile, arzularının, dürtülerinin bir sonucu olarak bu tercihlere yönelebilirler; veya dini inancı eşcinselliğin reddinin onun temel bir ilkesi olduğunu yadsıyacak bir biçimde yeniden yorumlayabilirler. Ancak, sebep ne olursa olsun, onların anlayışı X Cemaati'nin anlayışından çok farklıdır ve onunla çatışmaktadır. Farklı tercihlerin, pratiklerin, anlayışların, değerlerin, inançların, yaşam stillerinin ve hatta yaşam biçimlerinin tanınması, hoşgörü görmesi ve yer bulması liberal demokratik toplumların temel bir erdemidir; dini ya da başka bir inanç tipine sıkıca dayanan X gibi cemaatlerin

---

mini ne de X'in özel adalet anlayışını onaylıyorlar. Kutsal bir güce değil, insani değerlere dayalı daha genel bir adalet kavrayışının varlığının farkındayız. X'in yaşam biçimini ve adalet kavrayışını paylaşmayanlara bu ikinci adalet kavrayışına göre davranılmalıdır. Ancak, X'in üyelerinin yaşam biçimlerindeki çıkarları da bu ikinci adalet kavrayışı tarafından dikkate alınmalıdır ki, her iki taraf için de adalet sağlansın.

değil. Bu nedenle X'i temel yaşam biçimini böyle radikal bir biçimde değiştirmeye zorlayamayız. X'ten eşcinsel pratikleri tanımasını istemek onun liberalleşmesini, yaşam biçimine merkezi olan bir unsuru değiştirmesini, talep etmektir. Bu liberalizmin kendisi ile bağdaşmaz, çünkü II. Bölüm'de savunduğum gibi, gerçek seçimler sadece liberal seçimleri değil, liberal olmayanları da içerir.[11] Her nasıl eşcinsel pratiklere sahip üyeler cinsel tercihlerini kullanma, doğalarının önemli bir yönü olarak gördükleri bu tercihlerini ifade etme hakkına sahiplerse, emir ve yasaklara uymayı seçerek liberal olmayan hatta anti-liberal bir seçim yapan X'in üyelerinin çoğunluğunun da tam gelişimleri ve kendilerini tam ifadeleri için tercihlerini kullanma hakları vardır.

X Cemaati'nin şu ana kadar anlatılan nitelikleri ve ilgili tartışmalar dikkate alınırsa, en iyi çözüm eşcinsellere gerçek bir çıkış hakkı verilmesi gibi görünüyor. X gibi bir cemaatte, eşcinsel tercihlere sahip olanların X'in yaşam biçimine merkezi olan kutsal emir ve yasakları ihlal ediyor ve cemaate ait değerleri zayıflatıp, yozlaştırıyor olarak görülecekleri açıktır. X'in liberalleştirilmesi durumunun üyelerin haklarına maliyeti, çıkış haklarını kullanmaları durumunda muhaliflerin –eşcinsellerin– haklarına maliyetle karşılaştırıldığında, çıkış hakkı daha iyi ve daha az maliyetli bir çözüm gibi görünüyor.

Ancak, çıkış hakkı gerçek bir hak olmalı, sadece formel bir hak olmamalıdır. Böyle olması için birinci ve en önemli koşul cemaatlerinden ayrılmak isteyen bireylere açık bir anatoplumun varlığıdır.[12] Kukathas'ın kaydettiği gibi, "çıkış, yalnızca, eğer anatoplum, içinde önemli ölçüde bireysel bağımsızlık barındıran ve sosyal yönden kapalı olmayan büyük ölçüde bir pazar toplumu gibi ise, işlerliğe sahip olacaktır" (Kukathas, 1995: 252). Yani, anatoplum (seçme bağlamı) büyük ölçüde liberal bir toplum olmalıdır. Tüm üyelerine tam gelişimleri ve kendilerini tam ifade etmeleri için belli ölçüde olanak ve kabiliyet sağlayabilmelidir.

11. Liberal ve liberal olmayan seçimler için bkz. II. Bölüm, özellikle "İki (Bireysel) Özerklik Fikri" başlıklı, Altbölüm.
12. Çıkış hakkının önemi konusunda bkz. Kymlicka (1992: 143) ve Kukathas (1992: 675-678; 1995) arasındaki tartışma.

İkinci olarak, X gibi cemaatler ayrılmak isteyen üyelerini zorla alıkoyma hakkına sahip olmamalıdırlar. Üçüncü olarak, cemaat üyelerine belli bir derece sivil eğitim verilmeli, anayasal ve yasal hak ve özgürlükleri ile anatoplumun gerçeklerinden haberdar olmaları sağlanmalıdır. X gibi cemaatlerin üyelerinin dışarıdaki dünyayı tanımaları ve belli bir derece eleştirel düşünce kullanarak (özellikle cemaatin dini inancı tarafından sıkı bir biçimde düzenlenen bireysel ve sosyal yaşam alanlarında, bireysel hak ve özgürlükler üzerine kısıtlamalar içerebilen) bu tür yaşam biçimlerini *gönüllü olarak* seçmeleri sağlanmalıdır. Diğer kelimelerle, yapabildiğimiz ölçüde, iç kısıtlamalar içeren ve inanç değiştirmeye ve temel inançları sorgulamaya izin vermeyen yaşam biçimlerini benimseyenlerin, cahillikten değil, bilinçli olarak, belli bir derece eleştirel düşünce ile böyle yaptıklarından emin olmalıyız. Bir kültürün devamlılığı üyelerinin dış dünya hakkındaki cahilliğine dayandırılamaz. Cemaatlerinin özel yaşam biçimini, değerlerini ve anlayışlarını paylaşmayanlar bunun kanuni bir suç olmadığını, yalnızca cemaatlerinin yaşam biçimi ile bağdaşmadığını bilmeliler. Bu yüzden, eğer arzu ederlerse, çıkış hakları olmalıdır ve dışarıdaki dünya onları kabul etmeye, yer vermeye, hazır ve muktedir olmalıdır.

Biraz önce ortaya koyduğum argüman –kültürel devamlılığın cemaat üyelerinin dış dünya ve anatoplum hakkında cahil bırakılmalarına dayandırılamayacağı argümanı– kültürel cemaatlerinin devamlılığını sağlamak için, çocuklarını kanunlar tarafından öngörülen yaştan önce kamusal okullardan almak isteyen Amiş gibi cemaatlerin bu taleplerine karşıdır.[13] Amiş gibi anti-liberal grupların kültürel devamlılıklarını sürdürme, liberal standartlarla baskıcı ve hoşgörüsüz olan yaşam biçimlerine göre yaşama hakkına sahip olduklarını kabul ediyorsam da, bu tür anti-liberal yaşam biçimlerine göre yaşamayı seçenlerin seçimle böyle yapmaları gerektiğini savunuyorum. Bu ise, anti-liberal grupların üyelerinin anatoplum, diğer yaşam biçimleri ve anayasal hak ve özgürlükler hakkında iyi bilgilendirilmelerini gerektirir.[14]

13. Amiş örneği ve konuya benzer bir yaklaşım için bkz. Spinner (1994: 5. Bölüm)
14. Bazı ebeveynler, Amiş Cemaati'nden ebeveynlerin yaptığı gibi, çocuklarına

Bu tartışmalar, liberal standartlarla doğası itibarıyla baskıcı olan kültürlere karşı nasıl davranmamız gerektiği konusunda bize bazı yol gösterici kurallar sağlıyor. Yukarıda belirttiğim gibi bu kültürlerin temel kaygıları üyeleri ile ilişkileridir. Üyelerden sıkı bir şekilde o yaşam biçiminin emir ve yasaklarına uymaları, belli bir iyi anlayışına uygun bir şekilde, örneğin gelecek dünyada kurtuluşa erecek şekilde hareket etmeleri, yaşamaları beklenir. Aslında kutsal emir ve yasaklar biçimindeki iç kısıtlamalar kültürün parçasıdır. O yaşam biçiminin temel ilkeleridir. Bu tür kültürler için diğer kültürlerle ilişkileri yalnızca iç düzenlerini ve üyeleri ile ilişkilerini etkiledikleri ölçüde önemlidir. Bu yüzden genellikle anatopluma karşı hukuksal ve siyasal haklar talep etmezler; sadece müdahale edilmemek isterler. Liberalizm açısından baskıcı olan, fakat kendileri açısından yaşam biçimlerinin temelini oluşturan iç kısıtlamaları uygulamak isterler. Bu nitelikler göz önüne alındığında, bir genel ilke olarak baskıcı doğaya sahip bu tür kültürlere hukuksal ve siyasal otorite ve güç verilmemelidir.

Ancak, iç kısıtlamaların yaşam biçiminin parçası olduğu dikkate alınırsa, üyelere gerçek bir çıkış hakkı sağladığımız, onları dış

---

kendi kültürel ve dini pratik ve değerlerini öğretmek ve onları kendi kültürel ve dini yaşam biçimlerine göre yetiştirmek isteyeceklerdir. Ancak, kimlikteki –kişisel ve cemaat kimliğindeki– ve kişiliğin gerçekleştirilmesindeki çıkar, kişilerin yetişkinlikte yaşamak istedikleri yaşam biçimini ve o yaşama uygun olan kimlik türünü seçebilmelerini gerektirir. Bu yüzden, ebeveynler, yaşam için, yetişkinlik için, çocuklarını hazırlamada, çocuklarına sadece kendi yaşam biçimlerine değil, diğer yaşam biçimlerine de açık olmayı öğretmeliler ve onların sadece kendi yaşam biçimleri hakkında değil, diğer yaşam biçimleri ve genel hak ve özgürlükleri hakkında da bilgi sahibi olmalarını sağlamalıdırlar. Bu nedenle, çocuklar bir kere yetişkin olduklarında, ebeveynlerinin yaşam biçimlerini bırakıp, başka bir yaşam biçimini benimseyip benimsemeyecekleri onların bileceği bir iştir, fakat seçimi onlar yapabilmelidirler. Ancak, birey seçim yapacak yaşa gelmeden önce uygulanan, üyeliği tanımlayıcı olarak görülen, sünnet (kadın ya da erkeklerin sünnet edilmesi) veya vaftiz gibi ayinsel liberal olmayan pratikler konusu gündeme getirilebilir. Buna vereceğim yanıt şudur: eğer bu tür bir ayinsel pratik (kadınların sünnet edilmesinde olduğu gibi) fiziksel ve psikolojik zarar içeriyorsa, yasaklanmalıdır. Eğer (erkeklerin sünnet edilmesinde olduğu gibi) hafif bir acı içeriyorsa izin verilmelidir. Bu durumda pratiğe atfedilen önem ve anlam pratiğin içerdiği hafif acıya ağır basar. Bir bireye seçme yeteneğine sahip olmadan önce uygulanan herhangi bir ayinsel pratiğin, onu bir kültürel ya da dini yaşam biçimine hapsedebileceğini ya da hapsetmesi gerektiğini, ya da yaşam biçimini ve kimliğini değiştirmesinde bir engel oluşturabileceğini ve oluşturması gerektiğini düşünmüyorum.

dünya hakkında, anayasal ve yasal hakları ile bunları nasıl kullanacakları hakkında bilgilendirdiğimiz sürece, grup içinde iç kısıtlamalara (liberal olmayan pratiklere) izin verilebilir. Yaşam biçiminin kendisi cemaate üyeler üzerinde büyük bir güç verdiğine ve grup için birinci derece önem taşıyan cemaatin üyeleri ile ilişkisi olduğuna göre, gruba siyasal ve hukuksal hak ve güçler sağlamamalıyız, fakat yaşam biçimine de müdahale etmemeliyiz. Pratiklerine karşı hoşgörülü olmalıyız.

X gibi cemaatler dernek kurma hakkının bir türü olarak görülmelidir. Bireyler cemaat üyeliğini gönüllü olarak kabul ettikleri sürece, onlardan cemaatin içsel düzen ve kurallarına, bu düzen ve kurallar onların bireysel hak ve özgürlüklerine yönelik sınırlamalar içerse de, uymaları beklenir. Üyeler cemaat değerlerini ve yaşam biçimini paylaşmadıkları zaman, çıkış hakkına sahip olmalıdırlar. Ancak, gruba kanuni bakımdan uygulanabilir hak ve güçler sağlanmamalıdır, çünkü bu onu üyeleri üzerinde çok güçlü kılacaktır ve muhalifleri tehlike içine atacaktır. Bundan başka, böyle yapmak, liberal perspektiften kabul edilmez olan baskıcı pratikleri, kanuni bakımdan uygulanabilir hak ve güçlerle kurumsallaştırmak anlamına gelecektir.

Ancak çağdaş dünya koşullarında, X gibi kültürler çok azdır. Eğer varsa, Aşırı Ortodoks Yahudiler, mahalle biçiminde yaşayan bazı Müslüman cemaatler gibi dini tarikat ve cemaatlerin veya coğrafi olarak sapa ya da egemen toplumla çok az teması olan Amiş ve Pueblo gibi cemaatlerin kültürleridir. Uluslar kadar çok üyeleri yoktur ve kendilerini anatoplumdan uzak tutarlar. Anatoplumla bütünleşmek ve etkileşmek istedikleri sürece, aynı biçimde varlıklarını sürdürmeleri kolay olmayacaktır, çünkü üyeleri ana hukuksal ve siyasal düzenin de bir parçası olacaklardır (Kukathas, 1995: 251). Bundan başka, grubun üyeleri cemaatlerine üyeliğin gerekleri ile demokratik liberal vatandaşlığın gerekleri arasındaki çatışmayı daha güçlü olarak hissedeceklerdir. Bu yüzden, bu tür kültürel grupların üyeleri, kendilerini takdim edişleri ile ilgili kültürel gerekliliklerini değiştirmek istemeden, anatoplumla daha çok etkileştikçe ve aynı kamusal alanlarda daha çok faaliyette bulundukça, onlar için

önemli anlamı olan dini ve kültürel pratiklerin tanınması ve yer bulması için özel politika düzenlemelerine ihtiyaç duyulabilir (Sihlerin motosiklete binerken emniyet başlığı takmaktan muaf tutulmaları ya da Müslümanlara Cuma ibadetleri için işyerlerinden izin verilmesi gibi).[15]

C. TEPKİSEL KÜLTÜREL KORUNMA OLARAK BASKI

Bir kültür, daha büyük egemen bir cemaat yanında bir azınlık olmasından dolayı hissettiği güvensizlik ve savunmasızlığın bir sonucu olarak baskıcı olmaya yönelebilir. Bu durumda, kültürün temel yönelimi baskıcı olmayabilir, fakat güvensizlik grubu üyelerinin ve içerisinde yaşayanların (içerideki diğerlerinin) hak ve özgürlüklerini kısıtlamaya yöneltebilir. Azınlık kültürel gruplar tarafından hissedilen güvensizliğin en yaygın kaynağı *asimile edilme korkusudur*. Azınlık kültürel gruplar asimile edilme, tanınmama, statüsüzlük ve marjinalleşme korkusu yüzünden tepkici ve baskıcı olmaya yönelebilirler. Ancak, korku dışında, gruba karşı gerçek ya da algılanan düşmanlık veya ayrımcılık da kültürdeki muhafazakar veya aşırı unsurları teşvik edebilir ve grup içinde değişime direnmeye yol açabilir (Raz, 1994c: 170). Liberal devletlerde azınlık kültürel gruplar ayrımcılığa uğramayacağa ve düşmanlıkla karşılaşmayacağa benzer, ancak asimile edilme, marjinalleşme veya statü sahibi olmama, tanınmama ve sesini duyuramama tehdidi ile karşılaşabilirler.

IV. Bölüm'de tartıştığım gibi, azınlık kültürlerin hissettikleri güvensizlik ve korumasızlık onları kültürel kimliklerinin tanınması ve statüsü için ve kültürel devamlılıkları için bazı özel politika düzenlemesi türleri talep etmeye yöneltir. Bu talepleri üzerine düşünmeyi, tartışmayı ve görüşmeyi reddetmek ve bunun yerine kültürel kimliklerini görmezlikten gelme, inkar etme, bastırma veya asimile etmeye çalışmak, üyelerin bu kimliklerle özdeşleşmelerini radikalleştirir. Üyeler tamamen etno-kültürel varlıklar haline gele-

15. III. Bölüm'deki muafiyet politikaları ile ilgili kısma bakınız.

bilir. Walzer'in gözlemini hatırlayacak olursak, "Cemaatçiliğim tehdit edildiği zaman, o zaman tamamen, kökten bir şekilde cemaate ait olurum: bir Sırp, bir Polonyalı, bir Yahudi; başka hiçbir şey" (Walzer, 1995a: 332). Güvensizlik durumunda etno-kültürel kimlikler radikalleşmeye yönelirler ve radikalleşen etno-kültürel kimlikler çoğunlukla hoşgörüsüzlük, ısrarcılık ve hatta saldırganlık üretir.

Bu günümüz milliyetçi hareketlerinin veya yeni ulus devletlerin birçoğunun niçin hoşgörüsüz, baskıcı, saldırgan ve hatta gaddarca davrandığını açıklayabilir. Üyelerinin ve özellikle aralarında yaşayan üye olmayanların hak ve özgürlüklerini niçin kısıtlamaya yöneldiklerini açıklayabilir. Yeni kurulan ulus devletler genellikle otoriter ve baskıcı olma eğilimindedirler ve bu aslında onlardaki güvensizliği yansıtır. Ortak ulusal kimliklerini ya da onun çok önemli saydıkları bazı yönlerini paylaşmadıklarını düşündükleri içlerindeki etnik ve ulusal azınlıkları asimile etmeye ya da sürmeye çalışırlar. Özellikle içlerindeki bu azınlıklar sayıca çok olduğunda, ulusal kimliğin güvenliği ve devamlılığı için bir tehdit olarak görülebilirler. Örneğin, SSCB'nin dağılmasından sonra Baltık Cumhuriyetleri –Estonya, Letonya ve Litvanya– ulusal kimliklerinin unsurlarını yeni vatandaşlık kanunları ile tanımlamayı denediler. Litvanya tüm daimi yerleşimcileri vatandaş olarak kabul ederken, çok büyük etnik Rus azınlığa sahip Estonya (nüfusunun yüzde otuzunu Rus etnik azınlık oluşturur) ve Letonya (nüfusunun yüzde otuz dördünü Rus etnik azınlık oluşturur) vatandaşlık kazanılması için dil ve yerleşim konularında katı şartlar talep ettiler (Neier, 1996: 32; Suny, 1996: 91-92; Grigorievs, 1996: 120-135). Letonya ve Estonya'da doğan ve tüm yaşamlarını buralarda geçirmiş olan etnik Rus-lara bile dil prensibine dayanılarak vatandaşlık verilmedi. Rus kökene sahip olanlar kolonici ve işgalci görüldü ve pek çok alanda ayrımcılığa tabi tutuldular: vatandaşlıktan yoksun bırakılmaları yanında, hükümet işlerinde çalışma ve toprak sahibi olma hakkından da yoksun bırakıldılar.[16] Özellikle nüfusun yüzde otuz dördüne ya-

16. Tabii ki, bir başka olgu daha var: dikkati sosyal ve ekonomik başarısızlıklarından başka taraflara çekmek için sömürebilecekleri meseleler yaratmaya çalışan

kın bir kısmı vatandaş olmayanlardan oluşan Letonya'da, etnik Rus azınlık belli özel işyerleri kategorilerinden bile uzak tutuldu ve düşük emeklilik maaşı ve sosyal yardım aldı. Kısacası, bağımsızlıktan sonra, her bir cumhuriyette egemen milliyetler, Rusları göç ile yeni egemen ulusların kültürüne uyma arasında bir seçim yapmaya zorlayan, ulusallaştırma programları oluşturup, uygulamaya koydular.

Aslında bu tür durumlarla ulus-devletlerin yeni kurulduğu aşamalarda, ulus inşa edilmesi sürecinde sık sık karşılaşılır. Yeni kurulan, uluslaşma sürecindeki devletler etno-kültürel ve diğer farklılıkları genellikle bu süreç önünde bir engel olarak görürler ve onlar için bu farklılıklar bir güvensizlik kaynağı oluşturur. Bu durum, pek çok ulus-devletin kurulması sürecinde olduğu gibi, modern Türk devletinin kuruluşunda da böyle olmuştur. Nüfustaki çeşitlilik devlet tarafından uluslaşma sürecinin önünde bir engel olarak görülmüş ve bunun bir sonucu olarak nüfustaki etno-kültürel farklılıklar yadsınmış, hem kamusal hem de özel alanda bu farklılıklar kontrol altında tutulmaya hatta zaman zaman bastırılmaya çalışılmıştır. Etnik kökenleri dikkate alınmaksızın herkese eşit vatandaşlık statüsü sağlanırken, egemen etnik kimlik ve dil ulusal kimlik ve dil olarak hem kamusal hem de özel alanda dayatılmış, böylece vatandaşlar sadece politik olarak değil, etnik olarak da Türk olmaya zorlanmıştır. Örneğin, 1930'larda Kürtçe müzik, Kürt etnik giyim tarzı vb. şeylere gelen yasaklarla Kürtlüğün ifade edilmesi yasaklanmıştır (Ciment, 1996: 7 ve 108).[17] Çocuklarına Kürtçe isim vermek isteyen ebeveynlerin bu talepleri isimlerin Türkçe olmadığı gerekçesi ile reddedilmiştir. Kürtçe ve diğer etnik dillerin kullanımı konusundaki yasak 1991'e kadar sürmüştür. Kürt milliyetçiliğinin tepkisel ve şiddete dayalı karakterinin bu yasakların ve asimile edici politikaların bir sonucu olduğuna işaret edenler vardır.[18] An-

siyasetçilerin iç "düşmanlar" yaratıp, onları hedef göstermeleri (örneğin, Miloseviç'in Kosova'da ve Mugabe'nin Zimbabwe'de yaptığı gibi). Daha çok yeni ulus-devletlerin böyle problemleri olduğu düşünülürse, bu durum açıklamalarıma uyan bir senaryodur. Bu noktaya dikkatimi çektiği için Prof. Iain Hampsher-Monk'a minnettarım.

17. Bu konularda aynı zamanda bkz. Marcus (1993) ve (1996); Leggewie (1996).

18. Kürt etnik milliyetçiliği Kürt nüfusu asimile etmeyi amaçlayan Türk etnik milli-

cak, son zamanlarda kısmen Türkiye'nin AB üyeliğine adaylığı, kısmen de bölücü terör örgütü PKK'nin, lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanmasından sonra, gücünü önemli ölçüde yitirmesi, kültürel haklar, eğitim ve dil konularında daha özgür ve açık tartışmaların yapılabilmesi için bir ortam yaratmıştır. Bunun sonucunda da hükümetler AB'ye üyelik şartlarını yerine getirmek için, başka birçok alanda olduğu gibi, kültürel haklar konusunda da anayasal ve yasal değişiklikler yapmak suretiyle önemli adımlar atmışlardır ve atmaya da devam etmektedirler. Bu tartışmaların yapılabilmesi ve adımların atılabilmesi uluslaşma sürecinin tamamlandığının ve devlette olan güven duygusunun göstergesi olması bakımından önemlidir.

Baltık devletleri ve Türkiye örnekleri ulus-devletlerin yeni kuruldukları dönemlerde (hukuki ve siyasal statülerini güvenceye aldıkları halde), uluslaşma sürecindeyken, nüfuslarındaki etno-kültürel çeşitliliğin sonucu olan güvensizlik yüzünden nasıl otoriter ve baskıcı olmaya yönelebileceklerini gösteriyor.[19] Fakat hâlâ tanınma ve statü arayışında olan Filistin milliyetçiliği gibi bir ulusal hareket, tam da bu sebeple, yani ne statü ve tanınmaya ne de eşit vatandaşlığa sahip olmaması yüzünden, saldırgan ve şiddete dayalı bir karakter sergileyebilir.[20] İsrailli sivillerin ortasında kendilerini havaya uçuran Filistinlilerin terör hareketlerinin gösterdiği gibi, Filistin milliyetçiliği şiddete dayalı ve tepkici olmuştur.[21] Şiddet yöntemi

---

yetçiliğinin yükselişine bir tepki olarak yavaş yavaş gelişmiştir fikri ve bu süreç üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Kirişçi ve Winrow (1997: 103-114); Oran (1990: 204-205).

19. Fransa ve İngiltere gibi en eski ulus-devletler de etnik yönden çeşitli nüfuslarını birleştirip, bir ulus yaratmak için baskıcı ve otoriter asimile edici yöntemler kullanmışlardır. Bu devletler *bireyin devletleştirilmesi (ulusallaştırılması)* adını verdiğim çağda baskıcı ve asimile edici yöntemlerle ulus inşa etme girişiminde bulundukları zaman, kullandıkları yöntemleri, "geri" etnik grupların üyelerinin daha "medeni" olanlar içerisinde asimilasyonunun hem kendileri hem de insanlık için daha iyi olacağı temelinde, haklı göstermeye çalışmışlardır (Bkz. VI. Bölüm'deki tartışma). Ancak, bugün *devletin bireyselleştirilmesi* olarak adlandırdığım çağda yaşıyoruz ve mevcut liberalleşme ve demokratikleşme düzeyi ile insan haklarındaki gelişmeler dikkate alındığında, asimilasyonda baskıcı ve otoriter yöntemlerle zor kullanılmasını haklı göstermek artık güçtür.

20. İşgal altındaki Filistin'de yaşayan (Gazze Şeridi ve Batı Şeria'da) Filistinliler hem kendi siyasal toplumlarına sahip değillerdir hem de özgürlükleri İsrail Yahudilerinin tabi olmadığı biçimlerde sınırlandırılmaktadır.

21. Milliyetçilerin uluslarının tanınma ve statüsüne kişisel güvenlik ve bireysel

kullanmaları ve kendileri ile başkalarının yaşamlarını bu şekilde yok etmeleri, temelde anavatanlarını kaybetmekten, evlerine dönme haklarının engellenmesinden, tanınma ve statüden yoksun bırakılmalarından, kendilerine ya özyönetim hakları ya da birinci sınıf vatandaşlık vermeyen bir yabancı yönetime tabi kılınmalarından kaynaklanan adaletsizliğe uğradıkları duygusu ile ancak açıklanabilir.[22]

Eğer Filistin milliyetçiliği sadece statü ve tanınma yokluğundan değil, onlara karşı yapılan ayrımcılık yüzünden de kötüleşmiş, aşırılaşmışsa, Çeçenistan bu sürecin daha açık bir başka örneği olarak gösterilebilir. Rusya ile mücadelelerinin uzun tarihi, daha sonra Ruslar tarafından kolonileştirilme, yok edilme, ayrımcılığa ve düşmanlığa tabi tutulma, Çeçen milliyetçiliğini daha da fazla radikalleştirdi. Çeçenistan'da İslam'ın radikalleşmesi durumunu ele alalım. İslam'ın Rusya'ya karşı Çeçen direnişinin güçlü bir simgesi ve Çeçen ulusal kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmesi her şeyden daha çok Çeçenlerin Rusya'nın ellerinde yaşadıkları olumsuz uzun tarihi deneyimlerine borçludur. On sekinci yüzyılın sonlarına kadar Çeçenler ismen ya da yüzeysel olarak Müslüman idi. Bu dönemde dinleri en iyi bir biçimde İslami-animist olarak tanımlanabilir.[23] Onsekizinci yüzyıl sonlarından itibaren, Rus Çarlığının Çeçenistan'ı topraklarına katma girişimi ve bu girişime yönelik şiddetli Çeçen direnişi İslam'ı Çeçenler arasında direniş simgesi olarak yaydı ve pekiştirdi. Komünist dönem boyunca izlenen Ruslaş-

haklar için mücadelelerinin üzerinde nasıl önem verebilecekleri ve uluslarının statüsü ve tanınması için korkuyu yenip, hayatlarını nasıl tehlikeye atabilecekleri konusunda bkz. Tamir (1997a: 303).

22. Filistinliler ve İsrailliler arasındaki çatışma ve problem için önerilen iki farklı çözüm için bkz. Karmi (1997: 200-202) ve Spinner (1994: 162-163). Karmi hem Yahudileri hem de Filistinlileri içine alacak laik, demokratik tek bir devlet önerirken, Spinner ayrı bir Filistin devletinin en iyi çözüm olacağını savunuyor. Filistin milliyetçiliğinin artan radikalizmi ile askeri işgalin baskısı ve yabancı bir halk tarafından topraklarının kolonileştirilmesi arasındaki ilişki için bkz. Rodenbeck (1998).

23. Yedinci yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar Sünni İslam yavaş yavaş Kafkasya bölgesine girmeye başladı. Ondokuzuncu yüzyıl sonlarında, Kuzey Kafkasya halkı ismen Müslüman'dı; pek çok pagan inanç ve pratiklere sahip, fakat hâlâ İslam'ın gereklerini yaşayan Müslümanlar değildiler. Bkz. Dunlop (1998: 3, 10).

tırma, devletleştirme, din karşıtı uygulamalar ve zorunlu toplu göçe tabi tutulma İslam'ı Çeçen ulusal kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak güçlendirdi.[24]

Szajkowski'nin işaret ettiği gibi, komünist rejim boyunca Çeçenlere karşı yapılan ayrımcılığın, düşmanlığın ve İslam karşıtı kampanyaların bir sonucu olarak, İslam daha güçlü bir şekilde tutuldu ve gerçekten Çeçen milliyetinin bir simgesi oldu (Szajkowski, 1995: 231-232). 1920'lerde ve 1930'larda Rusların ve Kazaklar gibi diğer bazı milletlerin Çeçen topraklarına ulaşıp yerleşmeleri, uygulanan Ruslaştırma ve devletleştirme politikaları ile birlikte Çeçenleri komünizme ve Rus yönetimine direnmek için içeriye, maneviyata dönmeye itti. "Bu süreç dini tarikatların etkisinin artmasına ve geleneksel köy ve klan yapılarının, örf ve adetlerin korunmasına yol açtı" (Szajkowski, 1995: 231-232). Çeçenlerin 1944'te toplu zorunlu göçe tabi tutulmaları bile Sufi tarikatları yıkamadı. Hatta bir tepki olarak onların yayılmasına yol açtı. "Göçe zorlananlar için tarikatlar milliyetlerinin bir simgesi oldu, etkili düzenleyiciler olduklarını ispatladılar ve onların devamlılıklarını sağladılar" (Szajkowski, 1995: 231-232).

İslam, Çeçen kültür ve kimliğinin merkezi bir unsuru olarak desteklenmesine rağmen, her zaman ılımlı olmuştur.[25] Ruslardan farklılıklarını göstermenin ve Rus koloniciliğine karşı direnişin bir simgesi olarak işlev yapmıştır. Çeçenler 1990'da Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra bağımsızlık ilan ettikleri zaman, amaç sivil bir cumhuriyetin yaratılmasıydı. Komünist rejim altında dinleri ile ilgili olarak uzun süre yaşadıkları baskılara bir tepki olarak, Müslüman geleneklere bir geri dönüş olmasına ve İslam'ın Çeçen kültür ve kimliğinin parçası olarak sembolik kabulüne rağmen (örneğin, Çeçenistan'ın ilk başkanı Dudayev göreve başlarken Kuran üzerine yemin etmiştir ve dinlenme gününü Pazar'dan Cuma'ya almıştır),

24. Rus-Çeçen çatışmasının tarihi için ve Çeçenlerin Çarlık ve Komünist Rejim yönetimi altında çektikleri için bkz. Dunlop (1998: özellikle ilk iki bölüm); Goldenberg (1994: özellikle, s. 183-199).

25. Bkz. Johanna Nichols "Who are the Chechens?", İnternet sayfası, http: www.hartford-hwp.com/archieves/63/077.html, Ocak 1995. Genel olarak Kuzey Kafkasya Bölgesi'nde din için bkz. Krag ve Funch (1994).

yeni devletin İslami olacağına dair hiçbir işaret yoktu. Gerçekten Çeçenistan'ın ilk başkanı Dudayev birkaç vesile ile Çeçenistan'ın o dönemdeki nüfusunun dörtte birini oluşturan 300.000 Slav'a tüm milliyetlerin Cumhuriyet'te eşit olacağının ve Rusça ve Çeçencenin her ikisinin de devlet dili olacağının garantisini vermiştir (Goldenberg, 1994: 188).

Ancak, 1994'te Rus işgali başladığında, Dudayev Çeçen Cumhuriyeti'nin "bir İslami devlet" olmasını önerdi, "Şeriat hukukunu kabul etti ve Rus saldırısına karşı koymak için bir İslami tabur oluşturdu" (Dunlop, 1998: 149). Aslında 1994-1996 Rus-Çeçen savaşı Çeçenistan'ın siyasi anlamda İslamlaştırılması sürecini başlattı. "Şamil Basayev[26] ve diğer Çeçen komutanlar 1995'te, savaşın en zor döneminde İslamcılığı kabul etmeye başladılar" (Daruguian, 1999: 9). Savaş sırasında başlayan bu dönem, savaş sonrasında Çeçen devriminin ideolojisinde bir dönüşümle sonuçlandı. "Çeçen devrimi, ideolojisini, sosyalizm ve gelişmeciliğin ağırlıklı olarak hissedildiği, başlangıçta hâkim olan laik emperyalizm karşıtlığından temelde Batı karşıtı bir İslami radikalizme dönüştürdü" (Daruguian, 1999: 24). İdeolojideki bu değişim asıl olarak daha güçlü bir devlet tarafından yaratılan devamlı bir dış tehditle bağlantılı faktörlerin bileşiminin bir sonucudur. Bu tehdit belli bileşenlerden oluşur: Rus askeri gücünün çok büyük üstünlüğü; savaşın vahşi etkileri; savaş sonrası dönemin sosyal ve ekonomik krizleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan belirsizlik ve güvensizlik; Çeçenlerin Rus yönetimine ve kolonizmine karşı uzun direniş tarihlerine ve 1991'de demokratik bir referandumla bağımsızlıklarını ilan etmelerine rağmen, uluslararası toplumun Çeçenistan'ı tanımaması; önceki savaş boyunca (ve şu anda devam etmekte olan savaşta) uluslararası toplumun ve özellikle Batı'nın meseleyi Rusya'nın iç meselesi olarak

26. Şamil Basayev Çeçen bağımsızlık hareketinin en önemli liderlerinden ve Çeçen bağımsızlık savaşının en meşhur cephe komutanlarından birisidir. Birliği 1995'te Rusya'nın güneyindeki Budionnovsky şehrini kısmen ele geçirdiği zaman (ki, bu olay 1994-1996 yılları arasındaki I. Rus-Çeçen Savaşı'nın Çeçenler lehine bir dönüm noktası olarak görülür), tüm dünyada tanındı. Şubat 2000'de Rusların ablukaya aldığı Grozni'den kaçışta adamlarına önderlik ederken bir mayına basarak yaralandı ve sağ ayağını kaybetti. Şamil Basayev Çeçenler için bir ulusal kahraman, fakat Ruslar için ele geçirmek istedikleri bir numaralı teröristtir.

gören yaklaşımı; geçen savaşta (ve yine sürmekte olan savaşta) uluslararası toplumun Rus askerleri tarafından sivillere karşı işlenen cinayetleri ve insan hakları ihlallerini durduramaması. Vahabiler gibi aşırı İslamcı grupların Çeçenler yanında savaşa katılması da bu ideolojik değişimde önemli bir rol oynamıştır. Devam etmekte olan savaşın Çeçenistan'da aşırı İslamcılığı bir siyasal rejim olarak daha da yerleştirmesi beklenebilir.

Liberal olmayan rejimlerde, ayrımcılığa, baskıya uğrayan veya asimilasyona zorlanan azınlık kültürler, daha sert ve saldırgan olacağa benziyorlar. Ancak, bu *liberal* rejimlerdeki azınlık kültürlerin tepkisel ve hoşgörüsüz *olmayacakları* anlamına gelmez. Liberal rejimler üyelerine, kültürel, etnik ve ulusal kimliklerini dikkate almaksızın, formel eşit vatandaşlık statüsü verirler, fakat onlara her zaman statü, tanınma sağlamazlar ve asimilasyondan, görünmezlikten ve marjinalleşmeden korumazlar. Liberal rejimlerdeki ulusal hareketler de bu yüzden şiddet, saldırganlık ve ısrarcılık özellikleri gösterebilirler (Korsika, Bask ya da Kuzey İrlanda'daki İrlanda ulusal hareketleri gibi) ya da üyelerinin ve aralarında yaşayan üye olmayanların özgürlüklerini kısıtlayıcı önlemler alabilirler (Quebec milliyetçiliğinde veya Amerikan Yerli hareketlerinde olduğu gibi).

Bütün bu örnekler, asimilasyon, seslerini duyuramama, tanınmama ve statüye sahip olmama korkusundan kaynaklanan güvensizliğin bir sonucu olarak, veya onlara karşı yapılan düşmanlık, tehdit ve ayrımcılığın bir sonucu olarak, azınlık kültürel grupların hoşgörüsüzlüğe, baskıcılığa ve hatta saldırganlık ve şiddete sık sık yönelebileceklerini gösteriyor. Azınlık kültürel gruplar farklı yaşam biçimlerini ve kimliklerini korumak için üyelerinin ve aralarında yaşayan üye olmayanların bireysel hak ve özgürlüklerine sınırlama getirme zorunluluğu duyabilirler. Hatta üyelerinin içe dönmelerini, yabancılarla temaslarını azaltmalarını ve cemaatlerinin özel pratiklerini ve yaşam biçimini sıkı bir biçimde yerine getirmelerini isteyebilirler. Bu durumlarda hoşgörüsüzlüğün, tepkinin ve baskının kaynağının çoğunluğun azınlığa olumsuz davranışı (düşmanlık ve ayrımcılık gibi) veya azınlık grubun bu konumunun bir sonucu olarak hissettiği güvensizlik olduğuna, fakat azınlık kültürün bizzat

mutlaka baskıcı olmadığı gerçeğine dikkat ediniz. Bu yüzden, iç kısıtlamalar meselesini ele alırken, Réaume'un dikkat çektiği gibi:

> Bunun birey-üyelerin çatışan taleplerine karşı duyarsız ya da baskıcı olmaya yönelik doğal bir eğilimden çok, [azınlık kültürel grupların] diğer grupların üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirtme konusundaki güçsüzlükleri ile ne kadar ilgili olduğunu sorgulamamız gerekir. Bir başka grubun, özellikle daha büyük ve daha güçlü bir grubun uzlaşmaz tavrı karşısında, azınlık üzerinde belli bir kontrole sahip olduğu tek varlığa –kendi üyelerine– yönelir (Reaume, 1994: 134).

Bazı azınlıkların, asimilasyon korkusu veya ayrımcılığa uğramaları yüzünden, üyelerinin ve içlerindeki diğerlerinin bireysel hak ve özgürlüklerini kısıtlamaya yönelmeleri tabii ki bu iç kısıtlamaları haklı göstermez. Ancak, baskıcı pratiklerini eleştirmeden önce, anatoplumun veya diğer kültürel grupların onlara karşı sorumluluklarını yerine getirip getirmediklerine bakmalıyız. Bu nedenle, baskı, asimilasyon, statü yoksunluğu ve tanınmama korkusunun bir sonucu olduğu zaman ya da azınlık gruba karşı düşmanlık ve ayrımcılığın bir sonucu olduğu zaman ve bunların sonucu olduğu ölçüde, azınlıkların meşru iddialarına saygı duyulmasının, düşmanlık ve ayrımcılığa son verilmesinin ve tanınma ve statü için taleplerini karşılayacak özel politika düzenlemelerinin sağlanmasının baskıcı pratikleri durduracağı ve liberalleşmelerini kolaylaştıracağı beklenebilir.

Bu durumlarda, özel politika düzenlemeleri sadece adaletin gereği değildir; baskıcı kültürel pratiklere de son verebilir. Azınlık kültürlerin tanınma ve statü talepleri için düzenlemeler bir kez yapıldığında, bu kültürlerin üyeleri etno-kültürel kimlikleri ile daha az ilgileneceğe ve kişisel iyi kavrayışlarına, çıkarlarına, kariyer ve statülerine daha fazla odaklanacağa benziyorlar. Güven ortamında daha karmaşık, çok yönlü ve çeşitli kimlikler edinebilirler. Walzer'in işaret ettiği gibi, bir kimse aynı zamanda bir Amerikalı, bir Yahudi, bir Doğulu, bir entelektüel ve bir profesör olabilir. "Bir kere kimlikler çeşitlendiğinde, tutkular bölünür ve dünya daha az tehlikeli bir yer gibi görünmeye başlar" (Walzer, 1995a: 332).

Gerçekten çoğu azınlık kültürel grupların üyelerinin, IV. Bölümde tartıştığım gibi, ikili bir arzuları vardır. Sadece kültürel kimliklerinin statü ve devamlılığını umursamazlar, fakat gelire, kariyere, olanaklara ve güce erişimle de ilgilidirler. Bir kez bu ikili arzunun ilk kısmı için düzenlemeler yapıldığında, ikinci kısmı azınlık kültürel grupların modern dünya ile bütünleşmeleri için bir güdü sağlar. Bir kere kimlik talepleri tanındığında, azınlık kültürel grupların üyeleri gelire, kariyere ve olanaklara erişim için çalışacaklardır. Modern yaşamın olanaklarına erişmeyi başarmak için iki yolları vardır: anatoplumun modern siyasal, ekonomik ve eğitim kurumlarına erişmek veya kendi bu tür kurumlarına sahip olmak. Çoğu azınlık kültürel grupların üyeleri birinci yolla modern yaşamın olanaklarına erişmeye çalışırken, ulusal azınlıkların üyeleri ikinci yolla bunu yapar.

Her iki yol da kültürel etkileşime, aşinalığa, değişime ve hoşgörüye yol açacak gibi görünüyor. Modern yaşamın olanaklarına birinci yolla erişmek isteyenler anatoplumda nasıl işlev görebileceklerini öğrenmek zorundadırlar. Bu ilk olarak, kaçınılmaz bir biçimde devletin siyasal kültürünü öğrenmeyi gerektirir. İkinci olarak, işler, hizmetler ve mallar için yarışabilmek için, kısacası ekonomide etkin bir biçimde iş görebilmek için gerekli eğitim ve yeteneklerin kazanılmasını gerektirir. Aynı siyasal ve ekonomik çevrede yaşamak ve etkileşmek, aynı kamusal kurumları, alanları, okulları, üniversiteleri ve işyerlerini paylaşmak, azınlık kültürlerin üyelerini kaçınılmaz olarak anatoplumla bütünleştirecektir ve her grubun diğerinin kültürünü daha iyi tanımasını sağlayacaktır. Bu karşılıklı önyargıları azaltacağa, karşılıklı hoşgörüyü teşvik edeceğe benziyor; ve bu süreç içerisinde her iki kültür de değişirken, yavaş yavaş birbirleri ile bütünleşebilirler. Üyeler farklılıkları yerine ortak yönleri üzerine odaklanmayı ve onları öne çıkarmayı öğrenebilir, farklılıklarını ise bölünmenin değil, zenginliğin kaynağı olarak görebilirler.

İkinci yolla, kendi modern siyasal, sosyal, ekonomik ve eğitim kurumlarını kurarak, modern dünyanın olanaklarına erişmek isteyen ulusal azınlıkların üyeleri bölgesel ve global siyasal ve ekonomik örgütlere üye olmak istiyorlar. Aslında, günümüzde uluslar

ekonomik yönden birbirlerine her zamankinden daha çok bağımlıdırlar; tüm uluslar barış, güvenlik ve istikrardan teknolojik ilerlemeye, ekonomik gelişmeye ve çevreye kadar uzanan çok çeşitli alanlarda ortak global veya bölgesel çıkarlara sahiptir. Bundan dolayı, bölgesel ve global örgütler kuruyorlar veya mevcut kurulmuş olanlara katılıyorlar. Bu örgütler ortak bir global siyasal ve ekonomik kültür yaratmada çeşitli biçimlerde hayati bir rol oynamaktadırlar. İlk olarak, çoğu kez üye devletlerden insan hakları, demokrasi, azınlık hakları, ticaret, ekonomi vb. ile ilgili olarak belli siyasal ve ekonomik kriterleri yerine getirmelerini isterler ve bu yolla bu alanlarda belli bir standartlaşma düzeyini teşvik ederler. İkinci olarak, bu bölgesel veya global örgütlere üye devletlerin vatandaşları bu oluşumlar içindeki tüm ülkelerde daha özgürce seyahat edebilirler, göçebilirler, yaşayabilirler, çalışabilirler ve iş kurabilirler. Bu diğer kültürlere, siyasal sistemlere ve pratiklere aşinalığı artırır, önyargıları yıkar ve diyalog için uygun bir zemin hazırlar. Bu süreçte, birçok ulus, gerçek anlamda liberalleşmeseler ve demokratikleşmeseler bile, en azından daha hoşgörülü ve iletişime daha açık hale geleceğe benzer.

Bu bölümdeki tartışmayı özetleyecek olursak, bazı azınlık kültürlerin niçin baskıcı olmaya yöneldiklerini ve bu kültürlere karşı nasıl davranılması gerektiği sorularını ele aldım. Niçin baskıcı olmaya yöneldikleri konusunda iki sebep ortaya koydum: baskı kültürün içkin bir parçası olabilir ve baskı azınlık konumunda olmaktan kaynaklanan güvensizliğin bir sonucu olabilir. Temel doğaları baskıcı olan kültürlerin dernek kurma hakkının sınırları içerisinde düşünülmesi gerektiğini savundum. Bireyler bu tür kültürlere üyeliği gönüllü olarak kabul ettikleri sürece, onların bu kültürlerin iç kural ve düzenlerine (bu kural ve düzenler bireysel hak ve özgürlükler üzerine sınırlamalar içerseler bile) uymaları beklenebilir. İç kısıtlamalar (liberal olmayan, hatta liberalizm karşıtı pratikler) grubun yaşam biçiminin içkin bir parçası olduğu için, bunlara karşı hoşgörülü olunmalıdır. Ancak, bu gruplara hukuki sonuçlar doğuran, yükümlülükler getiren hak ve güçler verilmemelidir, çünkü bu onları üyeleri üzerinde çok güçlü kılacak ve baskıcı pratikleri de

kurumsallaştıracaktır ki, bu sonuçlar liberal perspektiften haklı kılınamaz. Baskı bir azınlık durumda olmaktan sonuçlanan güvensizlik sebebi ile ortaya çıktığı zaman, azınlık kültürlerin kimlik talepleri için düzenlemeler yapmanın baskıcı pratikleri durdurabileceğini ve hoşgörü, diyalog ve hatta liberalleşme için ortam yaratabileceğini savundum. Azınlık kültürlerin üyeleri yalnızca kültürlerinin statüsü ile ilgili değildirler; gelir, güç, kariyer vb. ile de ilgilidirler ve bir kez kimlik talepleri için gerekli düzenlemeler yapıldığında, bu ikinci ilgi onlara kültürel etkileşim, değişim, açıklık, hoşgörü ve hatta liberalleşme için bir güdü sağlar.

VIII

Çokkültürlü bir devlette birlik ve istikrar

Azınlık ulusal ve etnik gruplara özel haklar sağlanmasına siyasal toplumun birlik ve istikrarını bozacağı gerekçesi ile karşı çıkılabilir. Bir siyasal toplumun birliği karşılıklı dayanışmaya, üyelerinin diğer üyeler için ve siyasal toplum için fedakârlıklar yapabilmelerine, kısacası bir cemaat duygusunun varlığına, dayanır. Bu cemaat duygusunun kaynağı önemli bir meseledir ve bir siyasal toplumdan diğerine değişecektir. Ortak siyasal veya ahlâki ilke ve değerler, ortak bir tarih veya dil veya bazı durumlarda ortak bir din, bu kaynağı oluşturabilir. Bu bölümün temel amacı çokkültürlü bir devlette birliğin muhtemel kaynaklarının ne olabileceğini araştırmaktır.

IV. Bölümde gördüğümüz gibi, farklı azınlık kültürel gruplar farklı türde politika düzenlemeleri talep ediyorlar: dini azınlıklar

muafiyet politikaları, etnik azınlıklar düzenleyici-tanınma politikaları (ya da intibak ettirici tanı(n)ma politikaları) ve ulusal azınlıklar özyönetim hakları talep ediyorlar. Bu özel politika düzenlemelerinin siyasal toplumun birlik ve istikrarı üzerine farklı etkileri olacaktır.

V. Bölümde ele aldığım gibi, çokkültürlü bir devlette *eşit vatandaşlık*, azınlık kültürlerin kültüre ilişkin taleplerinin tanınması ve bu talepler için gerekli düzenlemelerin yapılması için birtakım özel politika düzenlemeleri içeren, grup farklılıklarına dayalı bir vatandaşlık olacaktır, fakat tek ortak bir vatandaşlık statüsü olmayacaktır. Birinci altbölümde, grup farklılıklarına dayalı vatandaşlığın siyasal toplumun birlik ve bütünlüğünü bozup bozmayacağı ve herkes için ortak formel vatandaşlık statüsünün çokkültürlü bir devlette birlik ve istikrarı daha iyi sağlayıp sağlayamayacağı sorularını soracağım. Çokkültürlü bir devlette üç boyuta (hukuki, psikolojik ve siyasal boyutlara) sahip, grup farklılıklarına dayalı bir vatandaşlığın siyasal toplumun birlik ve istikrarına daha iyi katkıda bulunabileceğini ileri sürüyorum. Bu üç boyutlu vatandaşlık, tüm üyelere perspektiflerini ifade etme, karar alma mekanizmalarında temsil edilme olanağı vererek, kimlik ve kültürlerini tanıyıp düzenleyerek ve norm, anlayış ve değerlerini yansıtarak, onların (farklı ulusal, etnik ve dini kimliklere sahip olmalarına rağmen) siyasal toplumla özdeşleşmelerini teşvik eder. Böylece onların sadece formel olarak değil, fakat gerçek anlamda siyasal topluma ait olduklarını hissetmelerini sağlayacaktır. İkinci altbölümde dini gruplar için çeşitli *muafiyet politikalarının* (Altbölüm 2a) ve etno-kültürel gruplar için *intibak ettirici (düzenleyici) tanınma politikalarının* (Altbölüm 2b), azınlık etnik ve dini grupların ulusal kültürle psikolojik düzeyde vatandaşlık kimliği kazanmalarını sağlayarak, siyasal toplumun birliğine nasıl katkıda bulunabileceklerini göstereceğim.

Ulusal azınlıklar için özyönetim politikaları da bütünleştirici midir? Ulusal azınlıklar, ortak toplumsallık kurumlarına özelliklerinin tanınması ve düzenlenmesi yoluyla dahil edilmek isteyen çoğu etnik ve dini azınlıklardan farklı olarak, kendi kamusal kurumlarını kurmayı amaçlarlar ve bu kurumlar üzerinde siyasal ve hukuki

otoriteye (özyönetim haklarına) sahip olup kullanmak arayışı içindedirler. Bu demektir ki, özyönetim politikaları dahil etmeyi değil, fakat belli bir derece siyasal (kurumsal) ayrımcılığı amaçlarlar. O zaman, azınlık ulusal gruplara özyönetim politikaları sağlamak ayrılıkçı eğilimleri arttırmayacak mıdır? Üçüncü altbölümde bu soruyu ele alıyorum ve temel meselenin bu taleplerin karşılanması olmadığını, fakat bu taleplerin varlığının siyasal toplumun birliğinin zaten zayıf olduğunu gösterdiğini savunuyorum. Bu yüzden, bu talepleri ele almamak aslında ayrılıkçı eğilimleri daha çok arttıracağa benzer. Ulusal azınlıkların özyönetim politikası talepleri için uygun düzenlemelerin yapılmasının en güçlü ayrılıkçı eğilimleri bile kırabileceğini ileri sürüyorum. Ancak, taleplerin kabulü çokuluslu bir devletin birliği meselesini kendiliğinden çözmez; fakat aynı siyasal toplum içinde farklı ulusal grupları birarada tutacak bağların belirlenmesi ihtiyacını ortaya çıkarır. Dördüncü altbölümde bu ihtiyacı ele alıyorum ve çokuluslu bir devlette birliğin muhtemel kaynaklarını araştırıyorum.

A. ÇOKKÜLTÜRLÜ DEVLETLER İÇİN ÜÇ BOYUTLU BİR VATANDAŞLIK KAVRAYIŞI

Bir siyasal toplumun birliği ve iyi işleyişi için bir cemaat duygusunun olması zorunludur. Azınlık kültürel gruplar için özel politika düzenlemelerine karşı çıkanlar bu düzenlemelerin siyasal birliğin bozulmasına yol açacağı ve etnik ve ulusal çatışmaları daha da körükleyeceği gerekçesi ile çoğunlukla böyle yapıyorlar.[1] Haklı ola-

1. Bu itiraz hem politikacılar hem de akademisyenler tarafından yapılmıştır. Türkiye'deki resmi pozisyon da bu yöndedir. Örneğin, eski Cumhurbaşkanı S. Demirel, 1995 ilkbaharının sonlarında, Kürtlere kültürel haklar verilmesinin ve bu konunun Kürtlerle diyalog edilmesinin Sevr Antlaşmasında öngörülenden daha kötü bir duruma yol açacağını belirtmiştir. Türk halkının ülkelerini bölmeyi amaçlayan bir demokrasi istemediğini söylemiştir. Kürtlere kültürel haklar vermenin Türk devletinin toprak bütünlüğünü ve istikrarını sarsarak yönetilemez duruma getireceğini iddia etmiştir. Bkz. *Turkish Daily News* (10 ve 22 Mayıs 1995); Kirişci ve Winrow (1997: 209-210) tarafından da aktarılmıştır. Siyasal toplumun birlik ve bütünlüğü meselesinin teorik boyutuyla ilgili olarak bkz. Glazer (1983: özellikle s. 124, 227-229) ve (1995); Walzer (1995b). Hem Glazer hem de Walzer azınlık hak-

rak, bir siyasal toplumun üyelerinin karşılıklı dayanışma duygusuna sahip olmaması durumunda, karşılıklı işbirliği yapma veya siyasal toplumun iyi işlemesi için hayati önem taşıyan, başkaları ve ülkeleri için yapmaları gereken, fedakârlıkları yapma konusunda gönülsüz olacaklarını düşünüyorlar. Böylece çokkültürlülük siyasetine karşı çıkanlar azınlık kültürler için özel politika düzenlemelerinin siyasal toplumun üyeleri arasındaki karşılıklı dayanışma duygusunu azaltacağını ileri sürüyorlar. Bunun yerine, siyasal toplumun tüm üyelerinin eşit bireysel hak ve özgürlüklere sahip olmasına dayanan ortak bir vatandaşlık anlayışını savunuyorlar. Herkes için ortak vatandaşlık statüsünün karşılıklı ilgi, işbirliği ve dayanışma sağladığına ve bu yüzden siyasal toplumun birliğini oluşturmada bütünleştirici bir işleve sahip olduğunu savunuyorlar.[2]

Grup farklılıklarına dayalı haklara karşı çıkanlara siyasal toplumun iyi ve uyumlu işlemesi için üyeleri arasında bir dayanışma ve karşılıklı ilgi/alaka duygusunun varlığının zorunlu olduğu noktasında katılıyorum. Ancak, grup farklılıklarına bağlı olmaksızın ortak vatandaşlık statüsünün dayatılmasının bu dayanışmayı sağlayabileceği konusuna katılmıyorum. Bunun yerine, grup farklılıklarının özel politikalarla düzenlenmesinin çokkültürlü toplumlarda toplumsal bağları zayıflatmaktan çok güçlendirebileceğini göstermeyi amaçlıyorum.

Ortak vatandaşlık statüsü tek başına bir cemaat duygusu yaratma kapasitesine sahip değildir; ortak bir ulusal kimlik ve kültür gerektirir. Ortak vatandaşlık statüsü sadece zaten var olan ortak bir ulusal kimlik ve kültür temeline dayandığı zaman uygun bir biçimde işlev görebilir ve siyasal toplumun birlik ve istikrarına katkıda bulunabilir. Bu temel olmaksızın, ortak vatandaşlık statüsü tek başına –yalnızca bir kanuni statü olarak– bir dayanışma duygusu

---

ları yaklaşımı" ve her iki yazar da ikinci yaklaşımın kabulünün etnik çatışmaya ve nihai olarak da siyasal toplumun dağılmasına yol açacağı konusundaki endişelerini dile getirerek, ABD için iyi niyetli ihmal yaklaşımını savunuyorlar.

2. Örneğin, bkz. John Rawls (1996: 157 ve 194). Rawls ortak vatandaşlık statüsünün "hoşgörü ve diğerlerini yarı yolda karşılamaya hazır olma erdemlerini, makul olma erdemini ve adalet duygusunu" yani siyasal toplumun birliğini mümkün kılan siyasal işbirliği erdemlerini teşvik edeceğini savunuyor.

yaratamaz. Sadece bir siyasal toplumun tüm üyeleri kendilerini ortak bir cemaat kimliği ile özdeşleştirdikleri zaman, herkes için evrensel eşit vatandaşlık statüsü, herkese eşit sivil ve siyasal haklar vermek suretiyle, siyasal toplumda bir adalet duygusu yaratır ve toplumsal bağları güçlendirir. Ortak vatandaşlık statüsünü savunanlar, herkes için eşit vatandaşlık statüsünün adaleti sağladığını ve siyasal toplumun birlik ve istikrarını desteklediğini ileri sürdükleri zaman, üyelerin zaten var olan ortak bir ulusal kimlikle kendilerini özdeşleştirdiklerini varsayıyorlar.[3] Ortak ulusal kimlik bakımından, siyasal toplumun homojen olduğunu varsayıyorlar.

Bu gizli varsayım ortak vatandaşlık statüsünü çokkültürlü toplumlar için yetersiz kılıyor. Dikkatimizi sadece vatandaşlığın *kanuni* yönüne –bir siyasal toplumun üyelerinin sahip olduğu formel hak ve ödevlere– odaklandırıyor ve kanuni yönü dışında kalan *psikolojik* ve *siyasal* yönlerini ihmal ediyor. Vatandaşlığın psikolojik yönü ile kastedilen bir kimsenin siyasal toplumun ortak ulusal kimliği ile özdeşleşme duygusudur, siyasal yönü ile kastedilen ise bir kimsenin kendi siyasal toplumunu yönetenlerin temsili meşruiyete sahip olduklarına ilişkin duygusudur.[4]

Eğer vatandaşlık kavrayışı bir siyasal topluma üyeliği ifade ediyorsa, formel hak ve ödevlere sahip olma, bir siyasal topluma üyeliğin yalnızca bir boyutudur (*kanuni boyutudur*). Bir kimse, duygusal bağlılıkları, özdeşleşmeleri ve sadakatlarıyla, siyasal toplumun ortak kimliği ile özdeşleşmek suretiyle de bir siyasal toplumun üyesi olabilir (*psikolojik boyut*) ve bir kimsenin siyasal toplumu yönetenleri meşru temsilciler olarak görmesi de önemlidir (*siyasal boyut*). Temsili meşruiyet sadece temsilcilerin seçmenler tarafından adil ve özgür seçimler sonucunda seçilmesine bağlı değildir; aynı zamanda kısmen kimlik meselesine de, yani seçmenlerle onları temsil etmek için seçilenler arasında belli bir derece ortak bir kimliğin olup olmamasına da bağlı olabilir (Carens: 1996-97: 121).

3. Detaylı bilgi için bkz. V. Bölüm.

4. Carens (1996-97: 111-124) vatandaşlığın üç boyutunu tanımlıyor: kanuni, psikolojik ve siyasal. Carens gibi ben de tam ve eksiksiz bir vatandaşlık kavrayışının bu farklı boyutları ve bunlar arasındaki karmaşık ilişkileri tanıması gerektiğini düşünüyorum.

Eğer vatandaşlık statüsü tamamen araçsal olarak kalmayacak, fakat üyelere birbirleri ve siyasal toplumları ile ilgili olarak bir karşılıklı dayanışma, fedakârlık duygusu sağlayacaksa, üyelerin büyük çoğunluğunun siyasal topluma sadece kanuni yönden değil, fakat psikolojik ve siyasal yönlerden de ait olması önemlidir. Bu nedenle, siyasal toplumun birlik ve istikrarı için, vatandaşlık statüsünün üyelerin tamamı için değilse bile, büyük çoğunluğu için üç boyutuyla işlemesi önemlidir.

Ortak bir ulusal kimlik ve kültüre sahip siyasal toplumlar için yaygın vatandaşlık kavrayışının yetersizliği çok belirgin bir mesele değildir, çünkü tüm üyelerin ortak vatandaşlık statüleri ile onların bir ulusal kimlikle özdeşleşme duyguları birbirleri ile uyumludur ve seçmenlerle seçilen temsilciler aynı ulusal kimliği paylaşırlar. Ancak, dünyadaki siyasal toplumların hepsi değilse bile, çoğu çokkültürlüdür –çoketnikli ve çokulusludur– ve üyeleri formel ve hukuki olarak geniş siyasal topluma aitlerken, kendi ulusal ve etnik cemaatleri ile kendilerini özdeşleştirmektedirler. Kendi kültürel kimliklerine ve bağlılıklarına geniş siyasal toplumun kimlik ve bağlılıklarından daha fazla öncelik verebilirler ve çoğu kez de vermektedirler. Bu durumlarda üyelerin ortak vatandaşlık statüsü ve özdeşleşme duyguları uyuşmayabilir; aksine çatışabilir. Bundan başka, üyeler kültürel kimlikleri ile ilgili olarak seslerinin, perspektiflerinin, ihtiyaçlarının ve çıkarlarının karar alma mekanizmasında yeterince işitilmediği hissine kapılabilirler. Temsil sürecinde temsil edilmedikleri, özelliklerinin tanınıp bunlar için gerekli düzenlemelerin yapılmadığı hissine kapılabilirler. Bu durumlarda vatandaşlığın sadece kanuni yönünü yansıtan ortak vatandaşlık statüsü tek başına siyasal toplumu birarada tutmak için gereken karşılıklı dayanışmayı sağlayamaz.

Farklı ulusal ve etnik kimliğe sahip olanlar için ortak vatandaşlık statüsü, söz konusu siyasal topluma yalnızca formel ve hukuki olarak ait oldukları ve onun diğer üyeleri ile aynı formel hak ve ödevlere sahip oldukları, fakat kendilerini kendi ulusal ve etnik cemaatleri ile özdeşleştirdikleri anlamına gelir. Ulusal azınlıklar geniş siyasal topluma zorla dahil edildiğinde siyasal topluma bu

formel aidiyet ve kanun önünde eşitlik bile onların üyeleri için fazla bir şey ifade etmeyebilir. Hatta bunu yabancı kontrol ve yönetiminin bir biçimi, bir yöntemi olarak bile görebilirler.[5] Kanun önünde eşit olsalar ve siyasal toplumun diğer üyeleri ile aynı formel hak ve özgürlüklere sahip olsalar bile, özdeşleştikleri cemaatin anatopluma tabi kılındığını hissedebileceklerdir. Siyasal toplum bağlamında, azınlık ulusal ve etnik cemaatlerin üyeleri kültür hakkı ile ilgili olarak bir eşitsizlikle yüz yüze kaldıklarını düşünebilirler: siyasal toplum farklılıklarını düzenleyip barındırmıyor; özdeşleştikleri cemaatsel kimliği tanımıyor; seslerini, perspektiflerini ve ihtiyaçlarını işitmiyor; özdeşleşebilecekleri kişilerin karar alma işlemlerinde varlığını sağlamıyor; anlayışlarını, normlarını, geleneklerini ve değerlerini yansıtmıyor; fakat bütün bunları egemen çoğunluk için yapıyor. Sonuç olarak, ortak vatandaşlık statüsünün, egemen çoğunluk için, görünmez bir şekilde de olsa, tüm boyutları ile tam ve yeterli bir statü olarak işlev gördüğünü, kendileri için ise formel düzeyde sadece kanuni boyutuyla işlediğini hissedeceklerdir. Vatandaşlık kavrayışı azınlık ulusal ve kültürel cemaatler için de tüm boyutları ile tam ve gerçek bir kavrayış olarak işlemedikçe, bir dayanışma duygusu sağlayamayacağı ve çokkültürlü bir siyasal toplumun birlik ve istikrarını destekleyemeyeceği açıktır.

Aslında özel hak ve güçler peşinde koşan ulusal ve etnik grupların günümüzdeki çatışma ve talepleri ortak vatandaşlık statüsü pratiklerinin çokkültürlü devletlerde başarısız olduğunu gösteriyor. Sadece tüm üyelere onların grup farklılıklarını dikkate almaksızın eşit formel vatandaşlık hak ve güçleri sağlayarak karşılıklı dayanışma sağlayamayacağımızı ve siyasal toplumu birarada tutamayacağımızı gösteriyor. Böyle yapmak azınlık kültürlerin üyeleri için vatandaşlığın diğer boyutları ile ilgili bir eşitsizlik yaratacaktır. Ortak eşit vatandaşlık *statüsü* –herkes için eşit formel hak ve özgürlükler– çokkültürlü bir devlette eşit *vatandaşlık* anlamına gelmeyecek-

5. Örneğin Kanada bağlamında bazı Aborijinal halklar kendilerini hukuki yönden bile Kanada vatandaşı olarak görmüyorlar. Kanada vatandaşlığını kendi irade ve arzuları dışında zorla dayatılan bir özdeşleşme olarak görüyorlar. Bazı Aborijinal olmayan kişi ve çevrelerin Kanada Bildirgesi'nin herkese uygulanması yönündeki ısrarını hegemonik yabancı kontrolünde bir ısrarcılık olarak görüyorlar. Bkz. Carens (1996-97: 121).

tir. Önceden de vurguladığım gibi, ortak vatandaşlık (kanuni ve siyasal) statüsü vatandaşlık kavrayışının yalnızca bir boyutudur ve söz konusu siyasal toplumun tüm üyeleri aynı ulusal kültür ve kimlikle özdeşleşmedikçe iyi bir şekilde işlev göremez.

Eğer söz konusu siyasal toplum çokkültürlüyse, vatandaşlığa ilişkin eşitlik, vatandaşlığın farklı boyutlarını –hukuki, psikolojik ve siyasal boyutlarını– görmemizi ve grup farklılıklarını elimine etmek, görmezlikten gelmek veya asimile etmektense, düzenlememizi gerektirir. Çokkültürlü bir devlet için eşit vatandaşlık esas olarak, tek bir ortak vatandaşlık değil, bir çokkültürlü vatandaşlık, yani grup farkına dayalı bir vatandaşlık olmalıdır. Bu çokkültürlü toplumlarda vatandaşlığın bazı unsurlarının grup farkına dayalı olacağı ve eşit vatandaşlığın azınlık kültürlerin kültüre ilişkin taleplerinin tanınması ve düzenlenmesi için uygun özel politika düzenlemeleri –muafiyet politikaları, intibak ettirici tanı(n)ma politikaları veya özyönetim politikaları– gerektireceği anlamına gelir.

Bu grup farkına dayalı vatandaşlık tüm üyelerin siyasal toplumla özdeşleşmelerini sağlayacaktır ve onlara bir temsili meşruiyet duygusu, karar alma mekanizmalarında seslerinin işitildiği ve temsil edildikleri, bir şekilde özelliklerinin tanındığı ve düzenlendiği hissini verecektir. Bunun gerçekleştirilme yollarının ve üyelerin siyasal toplumla özdeşleşme derecelerinin tüm vakalar için aynı olması gerekmez, çünkü farklı kültürel grupların farklı ihtiyaçları ve her ülkenin kendine özgü koşulları vardır. Yapılması gereken grup farklılıklarını düzenlemek, tüm ses ve perspektifleri dinlemek, kültürel kimlikler yelpazesini tanımak ve çeşitli anlayış, norm ve değerleri yansıtmaktır. Bu nedenle azınlık etnik ve ulusal gruplar için özel politika düzenlemeleri siyasal toplumun birlik ve istikrarını tehdit etmekten çok onunla *bütünleşmeyi* (entegrasyonu) kolaylaştırıp, destekleyeceğe benziyor. Aslında uygun politikalara karar verme konusundaki siyasal tartışma ve görüşme sürecinin kendisi –uygun şekilde idare edilmesi koşuluyla– hem kimlik temsilini hem de devletin meşruiyetini sağlamanın bizzat bir yolu olacaktır (Tully, 2000: 229-232). Bu süreç, en az süreç sonunda ortaya çıkan özel politika düzenlemeleri kadar önemli olacaktır.

B. DİNİ VE ETNİK GRUPLAR VE BÜTÜNLEŞTİRİCİ DAHİL ETME

Önceki altbölümde çokkültürlü bir devletin birlik ve istikrarı için vatandaşlığın, egemen çoğunluk kültürün üyeleri için olduğu gibi, azınlık kültürlerin (dini, etnik ve ulusal gruplar) üyeleri için de üç boyutuyla –hukuki, psikolojik ve siyasal boyutuyla– işlemesi gerektiğini ve bu yüzden de azınlık kültürler için özel politika düzenlemelerinin gerekli olduğunu savundum. Özel politika düzenlemelerinin, siyasal toplumun birliğine bir tehdit oluşturmaktan çok, azınlık kültürlerin üyelerinin ona dahil edilmesini kolaylaştırıp destekleyeceğe benzediği sonucuna vardım. Bu altbölümde, dini ve etnik gruplar tarafından sıkça talep edilen bazı özel politika düzenlemelerini tartışmak suretiyle bu iddiaların geçerliliğini göstermeyi amaçlıyorum. Bu özel politika düzenlemelerinin dini ve etnik azınlıkların siyasal toplumla psikolojik ve siyasal düzeyde özdeşleşmelerini sağlayacağını göstermeyi amaçlıyorum.

Dini gruplar için muafiyet politikaları

Muafiyet politikaları, genellikle dini gruplar tarafından, belli bir pratiğin üyeleri için önemli bir anlam ve statüsü olduğu ve bu yüzden de genel bir kanun ya da politikanın uygulanmasının bu pratiği engelleyerek, ya da üyeleri dini bakımdan yasak olduğunu düşündükleri bir şeyi yapmaya zorlayarak, onlara aşırı ve makul olmayan bir yük getireceği temelinde, talep edilir.[6] Bu tür taleplere örnekler çoktur: Sihlerin polis giyim kurallarından ve inşaat alanlarında ve motosiklete binerken koruyucu başlık takmaktan muafiyet talepleri; Ortodoks Yahudilerin orduda kendi dini başlıklarını takma talepleri; Müslüman kız ve kadınların işyerlerinde ve kamusal okullarda başörtüsü takma talepleri; Yahudi ve Müslümanların Pazar günleri işyerlerinin kapatılmasına ilişkin kanunlardan muafiyet talepleri; Müslümanların Cuma günleri öğle vakti toplu ibadetleri-

6. Daha fazla detay için bkz. IV. Bölümün "Muafiyet Politikaları" üzerine olan Altbölümü.

ni yerine getirebilmeleri için işyerleri ve okullardan izin talepleri.

Bu taleplerin hiçbiri ayrılıkçılık amaçlamıyor; hatta hepsi grupların, dini ve kültürel gerekliliklerini yerine getirmekten vazgeçmeleri gerekmeksizin, kamusal kurumlara ve alanlara çoğunluğun yanına dahil edilmesini ve buralarda faaliyet göstermelerini kolaylaştırıp desteklemeyi amaçlıyor. Ancak şu noktaya dikkat etmek gerekir. Bu talepler bir bütünleşme arzusuna dayandığından, bunların reddedilmesi bu taleplerde bulunanları zor bir seçimle yüz yüze bırakır: dinlerinin gereklerini ihlal etmek veya kamusal ve sivil toplum kurumlarından dışlanmak. Bu tür politikaları *bütünleştirici muafiyet politikaları* ve bunları talep eden dini grupları da *bütünleşmeci dini gruplar* olarak adlandıracağım.

Ancak, tüm azınlık dini gruplar bütünleşmeci değildir ve dahil edilmenin bir aracı olarak muafiyet politikaları talep etmezler. İki tür dini grup, *siyasal yönden pasif* ve *siyasal yönden aktif* dini grup, bütünleştirici kabul edilemeyecek taleplerde bulunurlar. Amiş gibi birkaç grup siyasal yönden pasiftir ve anatoplumdan siyasal nitelikte olmayan tam bir ayrılık talep ederler. IV. Bölümde gördüğümüz gibi, Amiş gibi gruplar izole edilmiş cemaatler olarak kendi cemaatsel yaşam biçimlerine göre yaşamak istiyorlar. Ne kültürel, ne ekonomik, ne politik ne de eğitimsel olarak anatoplumla bütünleşmek istiyorlar. Onların "öteki dünyacı" dini yaşam biçimleri modern dünyanın "yozlaşmış" kurumlarından uzak durmalarını gerektiriyor. Siyasete ve sivil toplumda olup bitmekte olan faaliyetlere katılmıyorlar. Ne siyasal güçle, ne vatandaşlık statüleriyle, ne de anatoplumda entelektüel ve kariyer kazanımlarıyla ilgililer. Vatandaşlık statülerini, hak ve sorumluluklarını bırakıyorlar. Ülkenin kamusal yaşamının dışında kalmalarına izin verilmesini, yalnız bırakılmayı ve kendi cemaatsel yaşam biçimlerine göre yaşamayı arzu ediyorlar. Bunlara *izolasyoncu dini gruplar* adını veriyorum. Amiş gibi grupların *izole edici muafiyet politikaları* taleplerinin bütünleştirici olmadığı açıktır, fakat (sayıları çok fazla olmadığı sürece) siyasal toplumun birliğine yönelik bir tehdit de oluşturmazlar, çünkü bu gruplar sayıca çok azdırlar, siyasal yönden pasif ve sosyal yönden

izoledirler. Kymlicka'nın belirttiği gibi bu gruplar "modern demokrasiler için merkezi önemde değildirler" (Kymlicka, 1998: 191).

Siyasal olarak aktif dini gruplar ya da daha iyi bir terim kullanacak olursak *siyasal yönden fundamentalist gruplar* tersine genellikle laik demokratik siyasal düzeni tehdit ederler. Onu dine dayalı bir siyasal sistemle değiştirmeyi amaçlarlar. Cezayir, Mısır ve Türkiye gibi Müslüman bir çoğunluk nüfusa ve laik siyasal rejime sahip ülkelerde faaliyet gösteren köktendinci emellere sahip dini gruplar buna tipik bir örnektir. Din temelli çatışmalara yol açarlar. İslam dünyasının içinde ve marjinleri etrafında ortaya çıkan günümüzdeki çoğu dini çatışmalar, laik ve dini ideolojik çatışma biçiminde olmaktadır. Laik yönetimlerin değer ve pratikleri karşısında geleneksel İslami değerlerde ısrarcı olma ve bunları yeniden geçerli kılma amacı gütmektedirler (Gurr ve Harff, 1994: 25).

Bütünleşmeci dini grupların taleplerine karşı itirazların çoğunun, bu gruplarla siyasal yönden aktif dini grupları birbirine karıştırmaktan kaynaklandığına inanıyorum. Ancak aradaki fark çok açıktır: bazı Müslüman kız ve kadınların dini inançlarından dolayı işyerlerinde, kamusal okullarda ve üniversitelerde başörtüsü takmayı talep etmeleri bir şeydir; bir dini grubun tüm kadınları başörtüsü takmaya zorlayan ya da kamusal alanı onlara yasaklayan bir siyasal sistem kurmayı istemesi başka bir şeydir. İlki demokratikleşme, liberalleşme ve modernleşmenin bileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan, kimlik temelli bir taleptir ve amaç mevcut laik demokratik ortama dahil edilme ve burada bir yer bulmadır; ikincisi ise aynı sürece bir tepkidir ve bu süreci değiştirme hatta tersine çevirme arayışındadır. Bu ikinci tür tepkiye karşı duyulan korkunun ilkine itirazın sebebi olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden bütünleştirici dini taleplerin fundamentalist dinci taleplerden ayrılması çok önemlidir. Liberal demokrasiler birinci tür taleplere açık olmalı ve bunları düzenlemelidir fakat ikincilere karşı sıkı bir şekilde korunmalıdır.

İntibak ettirici tanı(n)ma politikaları, muafiyet politikaları gibi, azınlık etnik grupların üyelerinin siyasal toplumla bütünleşmelerini destekler ve kolaylaştırır. Etnik grupların kültürel miras ve kimliklerinin belli yönlerini tanıyıp onlara yer verecek düzenlemeler yaparak ve bu suretle onlara bütünün bir parçası oldukları, sadece formel olarak değil, gerçek anlamda da siyasal toplumun bir parçası oldukları hissini vererek, etnik grupların üyelerinin ortak kamusal kurumlara girişlerini kolaylaştırmayı ve girdiklerinde de onların bu kurumlar içerisinde rahat etmelerini sağlamayı amaçlar (Kymlicka, 1998: 202). Bazı intibak ettirici tanı(n)ma politikalarına yakından bakalım.

En yaygın olanlardan biri "özel temsil haklarıdır".[7] *Özel temsil politikaları*, azınlık etno-kültürel grupların devletin karar alma organlarında (yasama organları ve mahkemeler gibi) temsil edilmelerini garantiye alarak ya da destekleyerek, grupların farklı seslerinin, ihtiyaçlarının, çıkarlarının ve perspektiflerinin tanınmasını ve temsil edilmesini sağlar. Bu politikalar amaçları itibarıyla bütünleştiricidir; azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin karar alma mekanizmalarında yer almalarını, ortak karar alma süreçlerinde diğer azınlık etnik grupların ve çoğunluk grubun üyeleri ile işbirliği yapmalarını ve alınan kararlara bağlı olmalarını sağlar (Kymlicka, 1998: 202). Karar alma mekanizmalarında perspektiflerinin, ihtiyaçlarının ve çıkarlarının temsil edildiğini ve seslerinin işitildiğini görmek azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin bütünün bir parçası olduğunu hissetmelerini sağlar ve onlara bir temsil meşruiyeti duygusu verir. Karar alma mekanizmalarında temsil edilmediklerini, ses, ihtiyaç ve perspektiflerinin yansıtılmadığını gören azınlık etno-kültürel grupların üyeleri siyasal sürece daha çok yabancılaşacağa ve onun meşruiyetini daha fazla sorgulayacağa benzerler.

Etno-kültürel grupların üyelerinin temel eğitim ve ekonomi kurumlarında temsillerini arttırmayı amaçlayan *müspet eylem prog-*

7. Özel temsil hakları hakkında bkz. Kymlicka (1995a: VII. Bölüm) ve Levy (1997: 43-46).

ramları amaçları itibarıyla grup temsil politikalarına çok benzerler. "Çeşitli akademik ve ekonomik kurumlarda azınlık etno-kültürel grupların üyeleri için belli oranlarda yerler garanti ederek, anatoplumun kurumlarına katılan" azınlık etno-kültürel grup üyelerinin sayısını arttırmaya yönelik olarak düzenlenirler (Kymlicka, 1998: 202). Daha iyi niteliklere sahip veya daha yarışmacı bir adaydan bir eğitim ya da ekonomi kurumundaki bir yeri alıp, sadece bir azınlık etno-kültürel grubun üyesi olduğu için bu yeri daha az nitelikli bir adaya vermenin adil olmadığı gerekçesi ile müspet eylem programlarına karşı çıkılabilir. Ancak, müspet eylem programlarının haklılığı ve adilliği lehine ve aleyhine ne söylenirse söylensin, bunların azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin anatoplumla bütünleşmelerini desteklediği kesindir. Sonuç olarak, hem grup temsil politikaları hem de müspet eylem programları, azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin anatoplumun kamusal ve sivil toplum kurumlarına girişini desteklemeyi ve kolaylaştırmayı amaçlar (Kymlicka, 1998: 202).

Sembolik-tanı(n)ma politikaları intibak ettirici tanı(n)ma politikalarının azınlık etno-kültürel gruplar tarafından yaygın olarak talep edilen bir başka kategorisidir. Ülkenin ismi, ulusal gün ve tatilleri, bir kültürel grubun tanınacağı isim veya bir grubun tarih ve kültürünün okul müfredatında sunuluş biçimi gibi meselelerle ilgilidirler. Etno-kültürel gruplar ülkenin kurucu halkı olduklarının, önemli katkılarda bulunduklarının veya farklı ve değerli bir kimlikle var olduklarının tanınmasını sağlamak için bu politikaları talep ederler (Levy, 1997: 46). Bu talepler devletin kimliği hakkındadır. Bunlar egemen çoğunluk grup tarafından devletin resmi statüsüne bir meydan okuma olarak görülebilir; bu yüzden "sembolik" terimi bu taleplerin önemsiz ya da kolayca karşılanabileceği anlamına gelmez.

Bir ülkenin isminin siyasal toplumun birliği bakımından önemli sonuçları vardır. Bazı azınlık etno-kültürel gruplar yaşadıkları ülkenin ismini, kendi kültürel kimliklerini egemen çoğunluk kültürel grubunkine tabi kılıyor ve kendilerini görünmez kılıyor olarak algılayabilirler. Bu yüzden, bir ülkenin ismi üzerine anlaşmazlıklar ve

tartışmalar ortaya çıkabilir. Örneğin, Çek ve Slovakların ayrılmasından önce, Slovaklar Çekoslavak olarak tanımlanmayı bir başka halkın kolonisi olmak gibi algıladılar (Schopflin, 1996: 154). 29 Mart 1990'da Slovaklar devletin isminin Çeko-Slovakya olarak değiştirilmesini talep ettiler. 12 Nisan 1990'da parlamento bir uzlaşmaya vardı: devletin resmi ismi, Çekoslavakya'yı Çek ve Slovak Federal Cumhuriyeti olarak değiştirdi. Bu değişiklik bir sembolik tanıma eylemiydi, Slovakları ülkenin kurucu halklarından biri olarak tanıyan bir eylemdi (Levy, 1997: 48). Devletin resmi ismini Slovak kimliğini tanıyacak biçimde değiştirmenin siyasal toplumun birliğine katkıda bulunmadığı ve Slovakların ayrılmasını önleyemediği düşünülebilir, fakat bu tam olarak doğru değildir. Slovaklar bir ulus olarak geniş bir özerklik istiyorlardı, ayrılmayı değil. 1992 seçimlerinden sonra Çek yönetimi beklenmeyen bir biçimde "statükonun anormalliklerini daha fazla kabul etmeyeceğini ilan etti ve Slovaklara sınırlı bir seçenek sundu: ya Slovak kurumlarının Prag'a tabi olduğu bir federasyon ya da bağımsızlık. Sonuçta, Slovaklar bir anda kendilerini bağımsız olarak buldular ki, bu pek de öyle arzu ettikleri bir şey değildi ve bunun için çok hazırlıksızdılar" (Schopflin, 1996: 154).

Britanya gibi ülkedeki etno-kültürel gruplar tarafından yansız ve herkesi kapsayıcı olarak algılanan ülke isimleri siyasal toplumun birliğine katkıda bulunabilirler. "Britanya" ve Britanyalı" terimleri hem yansızdır hem de ulus içindeki tüm ulusal ve etnik grupları (Kuzey İrlanda Katolikleri dışında) kapsayıcıdır. Eğer ülkenin ismi İngiltere olsaydı ve orada yaşayan halka İngiliz denseydi, o zaman, İskoç, Galli ve diğer gruplar kendilerini bütünün parçası olarak değil, dışlanmış hissedebilirlerdi. Bunlardan çıkan sonuç ülke isimlerinin siyasal toplumun birliği bakımından önemli sonuçları olduğudur.

Sembolik tanı(n)ma iddiaları sadece ülke isimleri üzerine ortaya çıkmıyor, fakat bölge, yer, şehir, köy, hatta birey isimleri ve trafik ve yol işaretleri için hangi dillerin kullanılacağı üzerine de ortaya çıkabiliyor. Devletler asimilasyonu amaçlayarak ve bölücü görerek, azınlık etnik dillerde köy, bölge ve hatta birey isimlerini

yasaklayabilirler.[8] Azınlık etno-kültürel gruplar varlıklarının yadsınması olarak algılayıp buna karşı çıkabilirler ve köyleri, bölgeleri ve çocukları için etnik isimler talep edebilirler. Galler'de olduğu gibi yol ve trafik işaretlerinde devlet dili yanında kendi dillerinin de kullanılmasını talep edebilirler. Bu taleplerin herhangi bir bölücülük yanının olduğunu düşünmüyorum. Bu taleplere yönelik düzenlemelerin yapılması, azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin, kendilerine saygı duyulduğunu ve ülkenin kurucu halklarından biri olarak tanındıklarını hissetmelerini sağlayabilir.

Azınlık etno-kültürel grupların tarihi ve kültürel katkılarını daha iyi bir biçimde tanıyacak şekilde kamusal okulların müfredatının yeniden gözden geçirilmesine yönelik talepler de sembolik tanı(n)ma için yapılan taleplerdir. Örneğin, Türkiye'deki Çerkesler Çerkes Ethem olayının tarih kitaplarındaki sunuluş biçiminden rahatsızlık duymaktadırlar. Çerkes Ethem, Türk Bağımsızlık Savaşı'nda (1919-1922) batıda Yunanlılara karşı ilk cephelerden birini kuran ve 1919'daki Bolu, Düzce ve Yozgat ayaklanmalarının bastırılmasında önemli bir rol oynayan ve bu şekilde ulusal bir kahraman olarak bir dönem ün kazanan Balıkesir dolaylarından etnik bir Çerkes'tir (Wesselink, 1996; Çorlu, 1993: 12-13).

Kendisine büyük bir sadakat gösteren birlikleri ile önemli sayılabilecek bir askeri güç elde etti. Yozgat ayaklanmasının bastırılması sırasında Yozgat Valisi ile siyasal anlaşmazlık içerisine düştü ve sonuçta M. Kemal Atatürk'ün otoritesini kabul etmeyi reddetti. 1920'de resmen hain olduğu ilan edildi ve Yunanistan'a kaçtı. Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra Çerkes Ethem olayı hükümet tarafından Kuzey Kafkasyalıların itibarını sarsmak için kullanıldı. Balıkesir'de bazı Kuzey Kafkasya kökenli köyler başka yerlere göç ettirildi ve devlet Kuzey Kafkasyalılar için bir Türkleştirme politikası geliştirdi ve takip etti (Wesselink, 1996; Çorlu, 1993: 12-13).

Çerkes derneklerinden bir heyet birkaç yıl önce eski cumhur-

8. Örneğin, Türkiye'de devlet zaman zaman köylerin Kürtçe isimlerini Türkçe isimlerle değiştirmiştir. Bkz. Kirişçi ve Winrow (1997: 107). Ana-babalar da zaman zaman çocuklarına Türkçeden başka isimler vermek istediklerinde güçlüklerle karşılaşmışlardır. Fransız devleti de ondokuzuncu yüzyılda Briton isimlerine karşı benzer uygulamalar yürütmüştür.

başkanı Süleyman Demirel'i ziyaret ettiği zaman, Çerkes Ethem olayının okul tarih kitaplarında Çerkes Ethem Olayı olarak değil, Ethem olayı olarak sunulmasını istediler. Söz konusu olayın (resmi versiyonun dışında) farklı versiyonları olsa da, Çerkesler okul kitaplarının Ethem'i bir hain olarak sunmasına itiraz etmiyorlar, itiraz ettikleri nokta "*Çerkes* Ethem" ismidir. Bu etiketin Osmanlı devletinin son dönemindeki ve yeni ulus-devletin kurulmasındaki rollerini ve katkılarını yadsıdığını hissediyorlar. Çerkesler Osmanlı devletinin son döneminde, I. Dünya Savaşı, Bağımsızlık Savaşı ve yeni cumhuriyetçi devletin kurulmasında önemli roller oynadıklarına işaret ediyorlar. Kökenlerinden asla bahsedilmeyen, ülkeye hizmet eden birçok önemli Çerkes şahsiyeti oldu; sadece hain olarak görülen Ethem'in Çerkes kökeninden bahsediliyor. Bu nedenle Çerkesler olumlu katkılarıyla değil, talihsiz bir olayla hatırlandıklarını düşünüyorlar. Bu olayın isminin değiştirilmesine yönelik talepleri sadece olumlu katkılarının tanınması için bir talep değildir; aynı zamanda olumsuz etnik damgalamanın ve stereotipleştirmenin reddi içindir de ve bu talebin bölücü bir yönü yoktur.

Son olarak, azınlık dilde eğitim ve yayın gibi *yardım politikaları* gerektiren daha esaslı intibak ettirici tanı(n)ma politikası taleplerini tartışmak istiyorum. Kamusal okullarda devletin dili yanında, öğrenmek isteyenler için bir azınlık dilini seçmeli ders olarak koymanın ayrılıkçı bir yönü olduğunu düşünmüyorum. Bu bir dilden fazlasını öğrenmekten başka bir şey değildir. Kurumsal ayrımcılık içermez. Azınlık diller, tarihler, edebiyatlar ve kültürler üzerine üniversitelerde bilimsel araştırma enstitüleri, merkezleri ya da bölümleri açmak da kamusal okullarda azınlık dil eğitimi vermeye benzer. Diğer tüm entelektüel ve bilimsel araştırmalar gibi bu tür araştırmalar da aynı ortak akademik kurumlarda yapılır ve eğitimsel ve akademik alanları zenginleştireceğe benzer.

Eğer azınlık kültürel gruplar kendi özel yerel okullarını kurup kendi dillerinde eğitim yaparsa, kendi radyo ve televizyonlarını kurup kendi dillerinde yayın yaparsa ve kendi dillerinde gazete çıkarırlarsa o zaman ne olacak?[9] Bu taleplerin bütünleştirici olmadığı

9. Bu azınlık kültür kurumlarına devlet yardımının adil olup olmadığı bir başka

açıktır,[10] fakat siyasal toplumun birliğini tehlikeye atma anlamında mutlaka ayrılıkçı da değildirler. Ortak eğitim kurumlarının, siyasal ve ekonomik kurumların dilinin sorgulanmaması, tartışılmaması koşuluyla, bu taleplerin içerdiği ayrılıkçılık tamamen özel alanda kalmaya mahkumdur ve onlardan yararlananlara eğlence, entelektüel ve estetik doyum ve farklı bir düşünüş ve görüş biçimi verir. Bu özel kurumlardan yararlananların yaşam şansları devlet işlerinin resmi ortak dilinde işleyen ortak toplumsallık kurumlarına bağlıdır. Bir kere kurumsal ayrılık söz konusu olduğunda siyasal toplumun birliği konusunda endişe etmeye başlayabiliriz, bu doğru. Ancak, azınlık kültürel gruplar devlet işlerinin dilini, ortak eğitim kurumlarının, siyasal ve ekonomik kurumların dilini sorgulamadıkça, siyasal toplumun birliğine yönelik bir tehdit söz konusu değildir.

Çoğu azınlık dini ve etno-kültürel grupların üyelerinin ikili bir arzuları vardır: sadece kültürlerinin tanınması ve statüsü ile ilgili değildirler; gelire, refaha, kariyerlere ve olanaklara da erişmek isterler. İkinci arzu onların ortak kamusal kurumlara katılmalarını gerektirir, fakat birinci arzularının bir sonucu olarak bunun için asimilasyon bedelini ödemek istemiyorlar. Bu yüzden, iki arzunun bir bileşimi olarak anatopluma asimilasyonla değil, bütünleşme yoluyla dahil edilmek istiyorlar.[11] Bu bölümde gösterdiğim gibi, bütünleştirici muafiyet politikaları ve intibak ettirici tanı(n)ma politikaları azınlık etno-kültürel grupların üyelerinin bütünleşme yoluyla anatopluma dahil edilmesini destekler ve kolaylaştırır. Farklı kültürel pratiklerinin ve kimliklerinin tanınması ve bunlara yer verilmesi, katkılarının kabul edilmesi, seslerinin, perspektiflerinin ve ihtiyaçlarının işitilmesinin sağlanması yoluyla, onların ortak eğitim kurumlarına, ortak siyasal ve ekonomik kurumlara dahil edilmesini destekler. Bu dahil etme metodu farklı kültürel grupların üyele-

meseledir. Fikrimce kültür ve dil bakımından eşitliğin sağlanmasında sınırlı bir devlet desteği haklı gösterilebilir. Kültürel haklar ve kültürel eşitlik için bkz. IV. ve V. Bölüm.

10. Bu azınlık özel kurumlarının devlet güvenliği, sosyal ahenk ve siyasal istikrar açısından devlet tarafından denetlenmesi gerektiği açıktır.

11. Bütünleşme yoluyla dahil edilme ve asimilasyon yolu ile dahil edilme arasındaki ayrım için bkz. IV. Bölüm.

rini aynı ortak kamusal kurumlar içerisinde biraraya getirir ve aynı zamanda onlara bu kurumlarla bir özdeşleşme duygusu verir, çünkü söz konusu kurumlar onların kültürel kimliklerini tanımakta ve onlara yer vermektedir. Dahası aynı ortak kurumları paylaşma ve diğerleri ile birlikte aynı kurumsal kural ve ilkelere uyma zaman içerisinde farklı kültürel grupların üyeleri arasında bir psikolojik özdeşleşme duygusu yaratacağa ve farklı etnik gruplardan bireyler arasında arkadaşlık ve evliliklere yol açacağa benzer (Kymlicka: 1998: 206). Sonuç olarak, bütünleştirici muafiyet politikaları ve intibak ettirici tanınma politikaları azınlık etno-kültürel grupların üyelerini gerçek anlamda vatandaş yapan, onlara vatandaşlığın psikolojik ve siyasal boyutlarını sağlayan politikalardır.

C. ULUSAL AZINLIKLAR VE ÖZYÖNETİM POLİTİKALARI

Görmüş olduğumuz gibi, bütünleştirici muafiyet politikaları ve intibak ettirici tanı(n)ma politikaları çokkültürlü bir devlette birlik ve istikrarı destekleyebilir, fakat azınlık ulusal kültürlerin talep ettiği özyönetim politikaları için ne demeli? Özyönetim politikaları açıkça kamusal kurumların kurulup desteklenmesini ve bunlar üzerinde siyasal ve hukuki güç kullanılmasını içermektedir. Belli bir derece siyasal (kurumsal) ayrılık amaçlıyorlar. Bu yüzden siyasal toplumun birlik ve istikrarına yönelik daha ciddi bir tehlike oluşturuyorlar.

Ulusal azınlıklar, farklı bir dil ve halk kültürü paylaşan ve yaşadıkları bölgeyi tarihi anavatanları olarak gören, belli bir bölgede yoğunlaşmış tarihi cemaatlerdir. Özyönetim hak ve güçleri talepleri ile yaşadıkları bölgenin anavatanları olduğu iddiaları arasında yakın bir ilişki vardır. Yaşadıkları bölgede kendi özerk ya da bağımsız siyasal toplumlarını oluşturmak için genellikle bölgesel özyönetim hakları, hatta bazen ayrılma talep ederler. Bu yüzden, bu talepler ortaya konduğu zaman, devlet ya da ana siyasal toplum muhtemelen doğru bir şekilde bu talepleri siyasal toplumun bütünlük ve

istikrarını tehdit eden, ayrılıkçı talepler olarak görerek bu taleplere karşı çıkar. Aslında bu talepler siyasal toplumun mevcut siyasal statüsünü sorgulamaktadır, fakat bir kez ortaya çıktıklarında bu talepleri görmezlikten gelme, durumu daha da kötüleştireceğe benzer. Bu talepler üzerinde düşünmeyi, tartışmayı, görüşmeyi veya uzlaşmayı reddetmek şiddetli çatışmalara, kan dökülmesine ve insani felâketlere yol açabilir. Bu, sonuçta, tarafları kutuplaştırarak aynı siyasal toplum içerisinde bu taleplerin barışçı yollarla düzenlenmesi olasılığını zayıflatabilir ve nihai olarak ayrılıkçı eğilimleri güçlendirebilir. Böylece, bir kere bu taleplerin reddi şiddetli çatışmalara yol açtığında, kimin galip geldiğine bağlı olarak iki aşırı ve arzu edilmeyen çözümden biri ile karşı karşıya kalırız: eğer ulusal azınlık galip ise, ayrılık kaçınılmazdır; eğer merkezi otorite ya da egemen çoğunluk galip ise, özyönetim hakkı talep eden ulusal azınlık bu haklardan yoksun bırakılacaktır ve kendilerini özdeşleştirmedikleri ve işbirliği yapmaya gönülsüz oldukları bir siyasal toplum içinde kalmaya zorlanacaklardır.

Aslında hangi taraf galip gelirse gelsin, çatışmanın sonucu daha fazla adaletsizliğe ve cefaya yol açacak gibidir. Eğer azınlık ulusal grup galip ise, şiddetli çatışmanın sonuçları dikkate alındığında, nefret ve güvensizlikten dolayı *kendi* azınlıklarına karşı, özellikle karşıt grupla aynı ulusal kökene sahip olanlara karşı, hoşgörüsüz olacağa benzer. Galip azınlık, kendi azınlıklarını potansiyel hainler olarak görerek, onları yakından takip edebilir, onlara baskı yapabilir, hatta onları sürebilir ve sonuçta, galip azınlık kendini asla güvende hissedeceğe benzemiyor ve muhtemelen sürekli bir paranoya durumunda yaşayacağa benziyor. Galip, eğer egemen grup ise, azınlık ulusal grubu konrol altında ve siyasal toplum içinde tutmak için onları zorla asimile edinceye kadar –eğer gerçekten bu mümkünse tabii–[12] sürekli olarak kuvvet kullanmak zorunda kalacaktır. Bu yüzden, bir kez taraflar şiddetli çatışma yaşadıklarında, açık çatışma sona erse bile, çatışmanın barışçı çözümü, taleplerin barışçı

12. Asimilasyonun güçlüğü konusunda bkz. Schopflin (1996: 161-162). Asimilasyonun güçlüğünü gösteren bir örnek, Komünist dönem boyunca devletin eğitim, kültür ve siyasal güç üzerinde tam bir otoriteye sahip olmasına rağmen, ulusal azınlıkları asimile etmeyi başaramamasıdır.

yollarla düzenlenmesi ve söz konusu tarafların barışçı bir şekilde birarada yaşamaları pek mümkün görünmüyor. Kazananın şartları zorla kabul ettirilir ve uygulanır: eğer birlikte yaşıyorlarsa, bu barışçı bir birliktelik değildir, kazananın şartlarına dayalı, yalnızca kuvvete dayalı bir birlikteliktir; eğer ayrılırlarsa, yeni siyasal toplum asla kendini güvende hissetmeyecek, daima kendini tehdit altında hissedecektir. Daima bir açık çatışma ihtimali olacaktır. Dahası bu tür açık çatışmalar sonuçsuz ve her iki taraf için de yüksek maliyetli olabilir, Kuzey İrlanda, Sri Lanka, Rusya-Çeçenistan ve Hindistan-Pakistan örneklerinde olduğu gibi onyıllarca sürebilir.

Pragmatik kaygılar bir yana, adalet, her ne gerektirirse gerektirsin, azınlık ulusal gruplara özyönetim hakları verilmemesi için kuvvet kullanılmasına ve zorla onların ana siyasal toplum içerisinde tutulmasına izin vermiyor.[13] Adalet bu tür çatışmaların barışçı çözümünü gerektiriyor. Ulusal taleplerin barışçı bir şekilde düzenlenmesini gerektiriyor. Düzenleme biçimleri ve araçları söz konusu tarafların perspektiflerine, ihtiyaçlarına ve çıkarlarına göre farklılaşacaktır. Taraflar görüşme, diyalog ve uzlaşma yoluyla düzenleme biçimleri konusunda karar vermelidirler. Düzenleme biçimleri üzerine işbirliği yoluyla, görüşmeler yoluyla, karar verildiğinde, ortaya çıkan sonuç ne asimilasyon ne de ayrılık olacağa benzer. Taraflar barışçı bir şekilde birlikte yaşayabilecekleri mümkün olan en iyi siyasal düzenlemelere ulaşacak gibi görünüyorlar.

Ancak, özyönetim taleplerinin düzenlenmesinin, şiddete dayalı çatışmaları ve kan dökülmesini azaltabilse de, daima daha fazla özerklik ve hatta ayrılık yönünde arzulara hâlâ yol açabileceği konusunda endişelere sahip olabiliriz (Kymlicka, 1995a: 185-186). Bu korku devletlerin her türlü özyönetim politikası taleplerine, hatta ayrılık içermeyen taleplere bile karşı çıkmalarına ve ortak vatandaşlık statüsü üzerinde, hatta gerekiyorsa, kuvvet kullanarak asimilasyon uygulanması konusunda ısrar etmelerine yol açar. Ancak, siyasal toplumun birliğini zayıflatan özyönetim politikası talepleri

13. Bu ifade önemli bir kayıt gerektiriyor: adalet, potansiyel yeni rejim, Afganistan'daki eski Taliban rejimi gibi, açıkça adil olmayan bir rejim olmadıkça, azınlık ulusal gruplara özyönetim hakları verilmemesi için kuvvet kullanılmasına izin vermiyor

için gerekli düzenlemelerin yapılması değildir, bizzat bu taleplerin ortaya çıkışı birliğin *zaten* güvende olmadığını göstermektedir. Dahası, ampirik deliller en güçlü ayrılıkçı duyguların bile, uygun şekilde düzenlenmeleri şartıyla, önemli ölçüde kırılabileceğini gösteriyor. Örneğin, Bask ve Katalan milliyetçiliklerini düşünelim. Bask ve Katalan halklarının Franko rejimi altındaki deneyimleri onların ayrılık yönündeki isteklerini güçlendirmişti. Ancak, Franko'nun ölümünden sonra, yeni rejimin kapsayıcı, düzenleyici politikalarının bir sonucu olarak –"bir kurucu meclis için devlet çapında bir dizi seçim, uzlaşmayla oluşturulan bir anayasa taslağı, anayasa üzerine bir referandum, bölgelere güç ve yetki devri ile ilgili olarak merkez ve bölgelerden seçilmiş yetkililer arasında görüşmeler, böyle bir yetki devrinin parametrelerinin kabulü için Katalonya ve Bask ülkesinde bir referandum ve izleyen süreçte İspanya'nın yeni federal özerklik sisteminin uygulanması"– ayrılma arzusu keskin bir şekilde düştü ve Katalan ve Baskların çoğu kendilerini hem Katalan veya Bask hem de İspanyol olarak tanımlamaya başladılar (Stepan, 1997: 25). Tataristan en radikal ulusal senaryoların bile barışçı bir şekilde düzenlenmesinin mümkün olduğunu gösteren bir başka örnektir. İki yıllık yoğun görüşmelerin sonucunda, Rus Federal yönetimi cumhuriyete çok geniş özyönetim hakları verdi ve bunun ardından, cumhuriyet Rusya Federasyonu içerisinde kalmayı kabul etti (Tishkov, 1996: 35-36). Benzer şekilde, 1921'de İsveç ve Finlandiya arasında yapılan uluslararası bir anlaşma ile kendi kültürel ve siyasal kurumlarına sahip kılınan Finlandiya'daki İsveç asıllı azınlığın, seksen yıldan fazla bir süredir Fin halkı ile hiçbir ciddi sorunu olmamıştır (Gurr ve Harff, 1994: 5).

Azınlık ulusal gruplara bazı özyönetim hakları verilmesi muhakkak ayrılığa yol açmasa da ve aslında ayrılıkçı eğilimleri kırabilse de, bazı azınlık ulusal gruplar ayrılmaktan, tam bağımsızlıktan, ödün vermiyorlar. Siyasal toplum içerisinde kalmak istemiyorlar; kendi bağımsız devletlerini kurmak istiyorlar. Dahası, azınlık ulusal gruplara ayrılmaya kadar varmayan özyönetim politikaları sağlamak ulusal gruplar arasında uyumlu bir işbirliğini ve siyasal toplumun iyi ve etkin işlemesini garanti etmiyor. Bunun için gerek-

li ortak özdeşleşme, dayanışma ve güven hâlâ mevcut değildir. O zaman ayrılma niçin bu probleme bir çözüm olarak görülmesin?

Ayrılmanın ulusal problemler için uygun bir çözüm olarak görülebilmesi çok güçtür. Her nasıl asimilasyon azınlık ulusal gruplar için arzu edilmeyen bir durum ise, ayrılma da ana siyasal toplum için aynı şekilde arzu edilmeyen bir durumdur. Ayrılma siyasal toplumun ve topraklarının bölünmesi, mevcut bir devletin dağılması demektir. Azınlık ulusal grupların yaşadıkları topraklar onlar için çok önemlidir. Tarihi ata toprakları olarak, ortak kimliklerinin bir parçası olarak görülür ve bu yüzden hiçbir şart altında kaybedilemez kabul edilir. Dahası, toprak kaybı fikri, özellikle "toprağını –hiçbir şart altında kaybedilemeyecek bir şey– ulusal toprak olarak kutsallaştıran" modern ulus-devlet için, faciaya eşit olarak görülegelmiştir (Schopflin 1996: 159). Bu yüzden pratikte demokratik barışçı ayrılmaların olması çok zordur. Çek ve Slovakların ayrılmalarında olduğu gibi nadir örnekler olsa da, çoğu durumda, toprak ve kaynaklar üzerine yapılan çatışan iddialar barışçı, demokratik ayrılmaları fiilen imkânsız kılar.

Ancak, özellikle bu küreselleşme, ekonomik ve politik bağımlılık ve bütünleşme çağında, ayrılma, barışçı bir şekilde gerçekleştirilebiliyor bile olsa, arzulanan ya da uygulanabilir bir seçenek olmayabilir. Çağdaş koşullarda, devletler ekonomik, teknolojik ve pek çok diğer yönden (örneğin, güvenlik, istikrar, çevrenin korunması gibi) her zamankinden daha fazla birbirlerine bağımlıdırlar. Bölgesel ekonomik ve güvenlik kuruluşlarının, ulus-üstü devletlerin, toplu göçlerin, uluslararası nüfus hareketlerinin ve uluslararası teşkilatların varlığı ulus-devletin tam egemenliğini sorgulanır duruma getiriyor. Bu nedenle, ayrılma, tam bağımsızlık, bu genel eğilimle çatışıyor gibi görünüyor. Aslında bağımsızlık arayışında olan ulusal azınlıklar daha geniş ekonomik, siyasal ve güvenlik kuruluşlarının ve bölgesel birliklerin (örneğin AB gibi) içinde kalmak istiyorlar ve bu uğurda belli meselelerle ilgili olarak bazı egemenlik haklarını bırakmaya hazırlar.

Dahası, her ulusal grubun kendi bağımsız devletine sahip olması imkânsızdır, çünkü dünyada kurulması mümkün olan devletlerden

daha fazla sayıda potansiyel ulus vardır (Gellner, 1983: 2). Böyle bir durum sonsuz parçalanmaya yol açardı. Eğer ayrılmanın amacı devlet ve etno-kültür arasındaki uyumu sağlamaksa bu milliyetçilik problemini çözmeyecektir.[14] Ayrılma etno-kültürel homojenlik adına, devlet etno-kültür uyumunu sağlamak için istenmemelidir. Dünyada, eğer varsa, sadece birkaç devlet etno-kültürel bakımdan homojendir (Güney Kore ve Portekiz genellikle verilen örneklerdir). Dünyadaki devletlerin çok büyük bir çoğunluğunda bölgesel olarak yoğunlaşmış birden fazla etno-kültürel grup vardır. VI. Bölümde savunduğum gibi, milliyetçi problemin kaynağı devletin egemen etno-kültürel (ulusal) grubun ve egemen etno-kültürel (ulusal) grup için olduğu fikridir. Bu fikir egemen olan dışındaki diğer etno-kültürel kimliklerin yadsınmasına ve egemen kimliğin resmi ulusal kimlik olarak ülkedeki diğer etno-kültürel gruplar üzerine dayatılmasına yol açar. Dünyadaki devletlerin çok büyük bir çoğunluğu için devlet etno-kültür uyumunun gerçekleştirilmesi hemen hemen olanaksızdır, çünkü azınlık etno-kültürel gruplar öldürülmedikçe, sürülmedikçe veya zorla asimile edilmedikçe, bu gerçekleştirilemez. Bu yöntemler ne ahlâki olarak kabul edilebilir ne de uygulanabilir. Sonuç olarak, hiçbir ayrılma devlet etno-kültür uyumunu sağlayacak gibi görünmüyor.

Genel olarak, eğer milliyetçilik her ulusal grubun siyasal ve kültürel sınırlarının uyuşacağı kendi bağımsız ulus devletine sahip olmasını gerektiriyorsa, ayrılma milliyetçilik problemi için bir çözüm olamaz. Siyasal toplumun büyüklüğü ne olursa olsun, bu sınırlar çok nadiren uyuştukları için, etno-kültürel homojenlik olacak gibi görünmüyor. Bütün bunlardan çıkan sonuç ne ayrılmanın ne de zorla yapılan asimilasyonun milliyetçi meseleler için uygun ve adil bir çözüm olabileceğidir. O zaman, pratik gerekler kadar, bir genel ilke meselesi olarak da, mevcut siyasal toplumlar içerisinde azınlık uluslar için gerekli düzenlemelerin yapılması gerekir: farklı ulusal gruplar için gerekli düzenlemeleri yaparken ve onlara farklılıklarını düzenleyecek ve ifade edecek mekanizmalar sağlarken, aynı zamanda siyasal bütünleşmeyi, demokratik siyasal rejimlere ve bir

14. Gellner'e göre (1983: 1), milliyetçilik siyasal (devlet) ve ulusal (etno-kültür) birliğin uyumlu olmasını gerektiren bir siyasal ilkedir.

bütün olarak siyasal topluma sadakati teşvik edecek politikalar ve kurumlar geliştirilmelidir (Stepan, 1997: 24). Ayrılma bazı istisnai durumlarda hâlâ en iyi çözüm olabilir: bu, etno-kültürel homojenlik sağladığı için değil, fakat bir ulusal azınlık için mevcut devletle özdeşleşme olanağı olmadığı zaman ve alternatif bir siyasal felç durumu olduğu zaman, ayrılmadan daha uygulanabilir bir çözüm olmadığı içindir. Ayrılmayı haklı kılan nedenlerle ilgili olarak, hiçbir kültüre ilişkin talebin tek başına ayrılmayı haklı kılamayacağına inanıyorum. Bir ulusal azınlık ayrılma talep ettiğinde, ayrılma talebinin haklı gösterilebilmesi için aşırı zulüm ve baskı gibi başka bazı koşulların olması gerekir.

D. ÇOKKÜLTÜRLÜ DEVLETLERDE BİRLİĞİN TEMELLERİ

Temel ödev bölgesel olarak yoğunlaşmış birden çok etno-kültürel grubun (potansiyel ulusun) birlikte yaşadığı devletlerin birlik ve bütünlüğünü korurken, aynı zamanda bu grupların farklılıklarını düzenlemek gibi görünüyor. Sadece, bunu yapmanın mümkün olmadığı, istisnai koşullarda, ayrılma olasılığını düşünebiliriz. Ancak, çokkültürlü bir devlette üyeleri birarada tutan bağlar nelerdir? Farklı ulusal grupları aynı siyasal toplum içerisinde birarada ne tutacaktır? Farklı ulusal gruplar ana siyasal toplumla özdeşleşip, aynı zamanda farklı özel bağlarını koruyarak, nasıl barış içinde birlikte yaşayabilirler?

Aynı siyasal değerlere ve ilkelere bağlılık bir çokkültürlü devletin birliği için yeterli bir temel sağlayabilir mi? Sivil milliyetçilik taraftarları sağlayabileceğine inanıyorlar.[15] Aynı liberal demokratik

15. Örneğin Michael Walzer sivil ulusların ulusal üyeliği tamamen belli siyasal değer ve ilkelere bağlılık yönünden, hiçbir etno-kültürel unsuru olmaksızın tanımladıklarını savunuyor. Bkz. Walzer, (1992: 100-101). Habermas'ın "anayasal vatanseverlik" kavrayışı da yaygın bir biçimde sivil milliyetçiliğin bir versiyonu olarak kabul edilir. Bkz. Habermas (1995: 333-343). Habermas'ın anayasal vatanseverliği hakkında bkz. Markell (2000: 39). Ancak, VI. Bölüm'de tartıştığım gibi bir sivil ulusun hiçbir etno-kültürel unsura sahip olmaksızın, tamamen siyasal biçimde oluşturulması imkânsızdır.

değerler ve ilkelere bağlılığın farklı ulusal grupların üyelerini aynı devlette birarada tutabileceğine inanıyor gibi görünüyorlar. Böyle bir bağlılığın çokkültürlü bir devletin birliğini destekleyeceği kesindir, ancak bu tek başına yeterli değildir. İskandinav uluslarının üyeleri (örneğin, İsveçliler, Norveçliler ve Finliler) aynı siyasal ilke ve değerlere bağlıdırlar, fakat bu, tek başına, onların aynı devlet içinde birlikte yaşamaları için, tek bir siyasal toplum oluşturmaları için, bir sebep oluşturmaz. Benzer şekilde, hemen hemen tüm Batı Avrupa ulusları liberal demokratik ilkelere bağlılığı paylaşmaktadırlar, fakat bu onların aynı devlet içinde birlikte yaşamaları için yeterli bir sebep değildir. Sonuç olarak, aynı siyasal ilkeleri ve değerleri paylaşma tek başına çokkültürlü devletlerin birliği için yeterli bir temel sağlayamaz.

Radikal olarak değil, yalnızca marjinal olarak birbirlerinden farklı olan ulusal grupların barışçı bir şekilde birlikte yaşayabilecekleri yaygın bir kanıdır (Walzer, 1995a: 327). Ulusal grupların kültürleri, kimlikleri ve tarihleri radikal bir biçimde birbirlerinden farklı olduğu zaman, ayrılma en iyi çözüm olarak sunulur. Walzer "toplum tek bir vatandaşlığı olanaksız kılacak bir biçimde radikal olarak bölünmüşse, o zaman topraklarının da bölünmesi gerekir" diyor (Walzer, 1983: 62). Ancak, aynı siyasal toplum içinde barışçı birlikteliği engelleyecek ya da sağlayacak olan, ulusal gruplar arasındaki farklılıklardaki radikallik ya da marjinalliğin yeterlik derecesini ne oluşturur?

Bosnalılar, Hırvatlar ve Sırpların birbirlerinden farklılığı İsviçre'yi oluşturan ulusal grupların birbirlerinden farklılığından daha radikal bir farklılık mıdır? Tatarların Ruslardan farklılığı Çeçenlerin Ruslardan farklılığından daha mı azdır? Ya da Slovak ve Çekler veya Ukraynalılar ve Ruslar arasındaki farklılıklar Flaman ve Walloonlar veya İskoç ve İngilizler arasındaki farklılıklardan daha mı çoktur? Bu liste genişletilebilir, fakat bu örnekler bize gruplar arasındaki farklılıkların radikallik ve marjinalliğini neyin oluşturduğu hakkında ve bunların barışçı birlikteliğe bir engel oluşturup oluşturmadığı hakkında yararlı bir ölçüt sağlamıyor. İsviçre'nin ulusal gruplarının (dil, din ve etnisite bakımından) birbirlerinden farklılık-

ları Bosnalı, Sırp ve Hırvatların birbirlerinden farklılıklarından daha radikal bir farklılık gibi görünüyor. Tatarlar en az Çeçenler kadar Ruslardan farklıdır. Slovak ve Çekler veya Ukraynalılar ve Ruslar arasındaki farklılıklar Flamanlar ve Walloonlar veya İskoçlar ve İngilizler arasındaki farklılıklardan daha radikal gibi görünmüyor. Radikal bir biçimde birbirlerinden farklı gibi görünen bazı ulusal gruplar aynı siyasal toplum içinde barışçı bir şekilde birlikte yaşayabilirken, marjinal olarak birbirlerinden farklı gibi görünen bazı ulusal gruplar aynı siyasal toplum içinde barışçı bir biçimde birlikte olamayabilirler. O zaman, bazı grupların farklılıklarını ve kimliklerini birbiri ile uyumlu kılan, diğerlerininkini ise uyumsuz kılan etmenler neler olabilir? Ne zaman ve ne tür paylaşılan unsurlarla iki ulusal grup ortak bir milliyet duygusu geliştirebilir ve birlikte yaşayabilir?

Ortak bir dilin, iki grubun birlikte yaşayıp yaşayamayacağına, ortak bir milliyet duygusuna sahip olup olamayacağına, karar vermede en önemli belirleyici olduğu düşünülebilir. John Stuart Mill (1993: 392) "kardeşlik hissine sahip olmayan bir halk arasında, özellikle farklı dillerde okuyup yazıyorlarsa, temsili hükümetin işlemesi için gerekli olan birleşik kamuoyu oluşamaz" dediğinde muhtemelen bunu kastediyordu. Fakat dil ortaklığı barışçı birlikteliği sağlamak için ne olmazsa olmaz bir koşuldur ne de tek başına yeterlidir. Belçika, İsviçre, Kanada, Britanya örnekleri farklı diller konuşan bölgesel olarak yoğunlaşmış etno-kültürel grupların (ulusal grupların) aynı siyasal toplum içerisinde barışçı bir biçimde birlikte yaşayabileceklerini ve ortak bir milliyet duygusuna sahip olabileceklerini göstermektedir. Diğer yandan, aynı dili konuşmak Sırplar, Hırvatlar ve Bosnalılar, Avusturyalılar ve Almanlar, İngilizler, Amerikalılar ve İrlandalılar, Danimarkalılar ve Norveçliler, veya Ürdünlüler ve Iraklılar arasında ortak bir ulusal duygu yaratmıyor. Daha da ilginci, Almanca konuşan Alsaslılar Almanlarla ortak bir ulusal duyguyu paylaşmıyorlar, fakat Fransızlarla paylaşıyorlar (Weber, 1994: 23). Dahası günümüzde çoğu ulusal hareketin üyeleri (Çeçen, Bask, Quebecli vb.) ayrılmak istedikleri devletin dillerini konuşabilirler. Bu nedenle, dil, bölgesel olarak yoğunlaşmış

farklı etno-kültürel grupların, farklılıklarını koruyup ifade ederlerken, aynı siyasal toplum içerisinde barışçı bir biçimde birlikte olup olamayacaklarına ve ortak bir ulusal kimlik geliştirip geliştiremeyeceklerine karar vermede bizim için kesin bir ölçüt görevi görmüyor.

Dini farklılıklar farklılığın bir başka ölçüsü olarak görülebilir. İlk bakışta, dini farklılıklar modern zamanlarda milliyetçi meselede önemli bir rol oynuyor gibi görünüyor. Diğer yönlerden birbirleri ile yakın akraba olan Sırp, Bosnalı ve Hırvatların eski Yugoslavya'daki birlikteliklerinin sona ermesi dini farklılıklardan kaynaklandı gibi görünüyor. Benzer bir şekilde İrlandalıları Britanya ulusuna dahil etmedeki başarısızlık, ilkinin Katolikliği ve ikincisini oluşturan etno-kültürel grupların çoğunun Protestanlığı ile yakından ilgilidir. Dünyanın çoğu bölgesinde milliyetçi çatışmalar doğaları itibarıyla dini gibi görünmektedir: örneğin, Hindistan'daki etno-dini gruplar (Sih, Hindu ve Müslümanlar) arasındaki, Sri Lanka'daki Budist Sinhelesa ve Müslüman Tamiller arasındaki, Müslüman Azeriler ve Ortodoks Hıristiyan Ermeniler arasındaki, Müslüman Çeçenler ve Ortodoks Hıristiyan Ruslar arasındaki, Müslüman (çoğunluğu) Filistinliler ve İsrailli Yahudiler arasındaki çatışmalar gibi. Din birliği bir ülkede farklı ulusal gruplar arasında dayanışma sağlanmasına katkıda bulunabilir, fakat yine ne zorunludur ne de tek başına yeterlidir. İslam, Türk ve Araplar arasında ortak bir milliyet duygusu yaratmıyor. Farklı bir dine sahip olmak, Müslüman Kuzey Kafkasyalıların Ortodoks Hıristiyan Gürcülere karşı Ortodoks Hıristiyan Abhazlarla dayanışma göstermesini engellemiyor. Dini farklılıklarına rağmen, Hıristiyan Abhazlar ve Müslüman Kuzey Kafkasyalılar güçlü bir dayanışma duygusuna sahip olup, birlikte yaşayabilmektedirler, fakat Hıristiyan Abhazlar ve Hıristiyan Gürcüler bunu yapamamaktadır. Çek Cunhuriyeti'nde Katoliklik ve Protestanlığın birarada olması Çek olma duygusunu zayıflatmıyor, ne de İslam, Pakistanlılar ve Bangladeşlilerin ortak dini olarak, iki ulusal grup arasında onları birarada aynı siyasal toplum içerisinde tutma kapasitesinde bir dayanışma duygusu yaratabilmiştir.

Bölgesel olarak yoğunlaşmış etno-kültürel grupların, ortak bir dayanışma duygusu veya ortak bir kimlik duygusu geliştirmelerini, farklılıklarını korurken barışçı bir biçimde birlikte yaşayabilecekleri bir siyasal toplum oluşturmalarını sağlamaya yeterli yalnızca tek bir objektif unsur yoktur. Bu yüzden, bazı ulusal grupların niçin ortak bir siyasal toplum oluşturabileceğini ve diğerlerinin niçin oluşturamayacağını veya ne tür benzerliklerin farklı ulusal grupların aynı siyasal toplum içinde barışçı bir biçimde birlikte yaşamalarını mümkün kılabileceğini bize söyleyen tek bir objektif unsur yoktur. Dil, din ve kültürel karakter gibi objektif farklılıklar, birliktelik için ne sebep ne de engel olmamaları anlamında, kendi başlarına aslında nötr gerçeklerdir. Farklılıkların radikalliği veya marjinalliği herhangi bir objektif unsurdan çok anılar ve hislerle ilgilidir. Gerçek farklılıklar değil, fakat "sezilen veya hissedilen farklılıklar" radikalleşir ya da radikal olarak algılanır (Conner, 1996: 71) ve etno-kültürel grupların birbirlerine karşı tavır ve davranışlarını etkiler.[16]

Ancak, sezilen ya da hissedilen radikal farklılıkların kendileri, etno-kültürel grupların birbirleri ile ilgili tecrübelerinin, anılarının ve yaşadıkları olayların tarihinin bir ürünüdür. Tarih, belli özel koşullar altında, heterojen halkları kader birliği vasıtasıyla birarada eritir ve benzeştirirken (Weber, 1994: 25), homojen halkları farklı gruplara böler. Aynılık ya da farklılık psikolojisini yaratan grupların birbirleri ile ilgili tarihi deneyimleridir. Bu tarihi ilişki ve deneyimlerin doğası (mücadele, sömürgeleştirme ve ortak bir düşman karşısında işbirliği ve ittifak gibi), aksi halde nötr olan, etnik ve diğer farklılıkları aynılık veya farklılık psikolojisine dönüştürür. Bu tarihi ilişki ve deneyimler zaman içinde (İsviçre örneğinde olduğu gibi) farklı gruplar arasında duygusal, rasyonaliteye dayanmayan bağlar, bir aynılık duygusu ve (Bosnalılar, Sırplar ve Hırvatlar veya Rus ve Ukraynalılar örneklerinde olduğu gibi) birbirleri ile yakın bağları olan halklar arasında bir farklılık duygusu yaratır.

Türkler-Kürtler ve Ruslar-Kuzey Kafkasyalılar örnekleri bu

16. Bu noktayla ilgili olarak Sırp, Bosnalı ve Hırvat örneği için bkz. Ignatieff (1994: I. Bölüm, özellikle, 14-19).

noktayı iyi açıklığa kavuşturuyor. Türk ve Kürtler arasında bir psikolojik bağ, ortak bir kimlik duygusu mevcutken, Ruslar ve Kuzey Kafkasyalılar arasında bir farklılık, bir karşılıklı düşmanlık psikolojisi hâkim olageldi. Bunun sebebi onların tarihi ilişkilerinin doğasında yatar. Türk ve Kürtlerin etno-kültürel kimlikleri (en azından terör olaylarının yaşandığı son döneme kadar) birbirlerine karşı olarak değil, fakat birlikte, yan yana, dışarıdakilere karşı ortak bir zemin üzerinde oluşturulmuşlardır.[17] Bu yüzden Kürt ve Türklerin siyasal kaderleri, ayrı ayrı değil, en önemlisi de birbirlerine karşı değil, birlikte ortak bir biçimde şekillenmiştir. Diğer yandan, Rus ve Kuzey Kafkas halklarının kimlikleri bir mücadele ve düşmanlık tarihi ile birbirlerine karşı şekillenmiştir.[18] Aslında bizzat Rus egemenliğine karşı mücadelelerinin bu tarihi, Kuzey Kafkasya'nın farklı etno-kültürel gruplarına ortak bir kimlik duygusu, ortak bir özdeşleşme ve karşılıklı dayanışma duygusu kazandırmıştır. Ortak tarih ve deneyimlerinin bir sonucu olarak Kürt ve Türkler farklılıklarını marjinal olarak görürken, Kuzey Kafkasyalılar ve Ruslar farklılıklarını radikal olarak algılıyorlar.[19]

17. Kirişci ve Winrow (1997: özellikle III. ve IV. Bölüm) Türkiye'deki Kürt sorunuyla ilgili detaylı bir inceleme sunuyorlar.

18. Kuzey Kafkasyalılar ve Ruslar arasındaki mücadelenin tarihi için bkz. Dunlop (1998), Funch ve Krag (1994) ve Goldenberg (1994).

19. Kürt ve Türkler arasındaki ortak özdeşleşmenin tarihi için ve aynı zamanda Kürt sorununun kaynakları için bkz. yine Kirişci ve Winrow (1997). Yazarlar, Bağımsızlık Savaşı (1919-1922) boyunca Kürt ve Türkler arasındaki güçlü dayanışma ve özdeşleşmeye ve Kürtlerin, Türk ve Kürtleri ayırma çabalarına karşı çıkışlarına dikkat çekiyorlar (s. 79-80). Cumhuriyet'in kurulmasından sonra bu ortak özdeşleşmenin belli bir derece zayıflamasına yol açan ve Kürtlerin etnik kimliklerinin tanınması ve ifadesine ilişkin talepleriyle sonuçlanan karmaşık süreci inceliyorlar (IV. Bölüm). Kürt problemine ilişkin analizleri Türkiye'deki Kürtlerin çoğunluğunun "kimliklerini ülke dışında değil, fakat Türkiye içinde ifade etmelerine izin verecek bir çözümden yana oldukları" sonucuna varıyor (s. 151). 1267 Deneğe uygulanan bir alan araştırmasına dayanan, Kürt sorunu üzerine hazırlanan TOBB raporu da ankete katılan Kürtlerin büyük bir çoğunluğunun Türkiye içinde kalmak istedikleri, fakat çoğunun aynı zamanda devlet için yeni bir siyasal ve yönetimsel yapılanma arzu ettikleri sonucuna varıyor. Bkz. Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) raporu (1995). Çoğu Kürt siyasal parti lideri de Kürt ve Türkler arasındaki yakın bağlara ve ortak siyasal kadere işaret etmekte ve Kürt sorununa Türkiye içerisinde bir çözüm bulmanın gereğini ifade etmektedirler. Örneğin, HADEP lideri Murat Bozlak "istediğimiz kesinlikle bir federasyon değildir fakat üniter devlet içinde eşit bireysel özgürlük ve Kürt kimliğinin ifadesidir. Türk ve

Etno-kültürel grupların kimlikleri birbirlerine karşı oluşturulduğunda, gruplar için aynı sivil alanları paylaşmak ve barışçı bir biçimde aynı ülke içinde birlikte yaşamak, eğer olanaksız hale gelmiyorsa bile, çok zor bir hale geliyor. Başka bir ifadeyle, iki etno-kültürel grup arasındaki tarihi ilişkinin doğası mücadele, çatışma ve kan olduğu zaman, bir tarafın gururu diğer tarafın utancı, alçaltılması olduğu zaman ve bu gurur ve utanç olayları söz konusu grupların kimliklerinin oluşumunda önemli bir rol oynadığı zaman, barışçı bir birliktelik mümkün olacak gibi görünmüyor. Bu nedenle, Filistinliler ve İsrailliler, Kıbrıslı Türkler ve Rumlar, Kuzey Kafkasyalılar (özellikle Çeçenler) ve Ruslar ve Sırplar ve Bosnalılar gibi karşıt ulusal gruplar arasındaki çatışmaların, akan kanların ve ortaya çıkan adaletsizliklerin tarihi dikkate alındığında, en azından yakın bir gelecekte bu ulusal grupların aynı ülke içinde barış içinde birlikte yaşamaları mümkün görünmemektedir. Bu durumlarda tek devlet çözümünde ısrar etmek gerçekçi değildir; bu sadece karşılıklı nefreti arttırabilir ve hatta gelecekteki iyi komşuluk ilişkilerini bile güçleştirebilir.

Bu durumlarda en iyi çözüm görüşme ve anlaşma yoluyla barışçı ayrılmanın kabul edilmesi ve karşılıklı bölgesel çıkarlara dayalı yeni işbirliği biçimleri geliştirilmeye çalışılması gibi görünüyor. Ayrılık kaçınılmaz olduğu zaman, barışçı bir ayrılma en azından karşılıklı ekonomik ve siyasal çıkarları, ekonomik ve siyasal partnerliği ve muhtemelen gelecekte yeni gönüllü işbirliği ve hatta birlikte yaşama biçimlerini güvence altına alabilir. Aslında hegemonik olmayan, fakat görüşmeler ile karşılıklı ekonomik ve siyasal çıkarlara dayalı olarak oluşturulan, toplumların gönüllü bir siyasal birliği istikrar ve barışçı birlikteliği sağlayacak en iyi yol gibi görünüyor. Ancak, kimlik meselesinin çıkar meselesinden önce geldiği yukarıdaki türdeki örneklerde, kimlikler güvenceye alınmadıkça, çıkarlara dayalı bir toplumsal birlik oluşturmak mümkün görünmüyor.

Kürtler öyle iç içe geçmiş, birbirlerine karışmışlardır ki, onları bölgesel ya da siyasal olarak ayırmak mümkün değildir. Eğer gemi, Türkiye, batarsa hepimiz batarız" diyor. Bkz. Taha Akyol, "Kriz ve Kürtler", *Milliyet* (20 Nisan 2001). Kuzey Kafkasyalılar ve Rusların durumu ile ilgili olarak bkz. Dunlop (1998) ve Goldenberg (1994).

Yalnızca güvence altında olan, tanınan kimlikler çeşitli karşılıklı çıkar ve avantajlara dayalı bir siyasal birlik kurma yolunda harekete geçebilirler. AB bunun bir örneğidir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç, bir siyasal toplumun birlik ve istikrarı için gerekli psikolojik bağın –ortak kimliğin– kurucu etnokültürel gruplar arasında yeşertilip yeşertilemeyeceğinin söz konusu grupların birbirleri ve yaşadıkları devletle olan ilişkilerinin doğasına bağlı olduğudur. Eğer bir ulusal grup daha güçlü bir ulusal grubun ya da devletin ellerinde baskıya, sömürüye ve adil olmayan muamelelere maruz kalmışsa, üyeleri diğer grup ya da devletle özdeşleşmeyi güç bulabilirler (Mason, 1999: 285), çünkü grubun kimliği diğer daha güçlü ulusal grubun ya da devletin kimliğine karşı şekillendirilmiştir. Bu koşullarda grup ayrılmayı seçeceğe benzer. Grupların kimlikleri birbirlerine karşı oluşturulmadığı zaman ve özyönetim hakları farklılıkların düzenlenmesi için talep edildiği zaman, özyönetim hakları bütünleştirici bir rol oynayabilir. Kimlikleri tanınan ve ifade edilmeleri için bir yer verilen ulusal gruplar bunun olmasını sağlayan devlet ve siyasal sistemle özdeşleşeceğe benzerler. Bir kere ulusal gruplar aynı devlete aidiyet hissine sahip olduklarında, aynı siyasal toplum içinde ilişki ve etkileşimleri ile (evlilik, arkadaşlık veya nüfusun coğrafik hareketleri ile) ve ülke düzeyinde ortak karar alma mekanizmalarına katılımları ile öznel bir özdeşleşme duygusu geliştirebilirler.

Sonuç olarak bu çalışma boyunca ortaya konan çokkültürlü adalet ölçütü, çokkültürlü bir devlette eşit vatandaşlığın, azınlık kültürel grupların kültüre ilişkin taleplerinin düzenlenmesi ve tanınması için çeşitli politika düzenlemeleri içeren, grup farklarına dayalı bir vatandaşlık olmasını gerektiriyor. Kurumları bu çokkültürlü adalet ölçütlerini karşılayan bir çokkültürlü devletin aynı zamanda kendi birlik ve istikrarını sağlayacağına inanıyorum. Olasılıklı bir argüman olsa da, farklı kültürel gruplar arasında bir adil toplum kurma siyasal projesi olarak anlaşılan bu çokkültürlü adalet fikri tüm farklı kurucu kültürel gruplar tarafından paylaşılabilir ve siyasal toplumun birlik ve istikrarı için gerekli ortak kimliğin temelini oluşturabilir. Tüm grupların ya da cemaatlerin üyelerinin vatandaşlık kim-

liklerinin bir parçası halini alabilir ve çokkültürlü bir devletin temel yapısını meşrulaştırabilir. Bu nedenle vatandaşlarının kültüre ilişkin taleplerini dikkate alan ve onları uygun politika düzenlemeleri ile düzenleyip tanıyan bir çokkültürlü devlet, herkese ortak vatandaşlık statüsü dayatan ve vatandaşlarının kültüre ilişkin taleplerini dikkate almayan bir çokkültürlü devletten daha fazla birlik ve istikrar içinde olacağa benzer. Bunun ötesinde, devlet çokkültürlü adalet ölçütlerine uygun davrandıkça, kurucu kültürel gruplar çokkültürlü siyasal toplumlarının birlik ve istikrarını korumakla ahlâki olarak yükümlüdürler.

IX
Bitirirken

Bu kitapta, kültürle ilgili meseleler, adalet, vatandaşlık ve siyasi toplum hakkında, insanlığı ve kimliği ile şekillenen kişiyi temel alan bir düşünce tarzı önerdim. Kültürle ilgili meselelere, bunların ahlâki ve siyasi boyutlarını ve etkilerini ortaya koyarak, "kimlik temelli" olarak adlandırdığım bir yaklaşım geliştirdim. Kültürel kimliğin merkeziliğinin siyasi yansımalarının adalet, milliyet, siyasi toplum gibi siyasi ilkelere ilişkin geleneksel anlayışımızı ne şekilde sorguladığını ve liberal siyaset felsefesindeki önemli çağdaş görüşlerin tartışmaya açık yönlerini ortaya koymaya çalıştım. Kimlik temelli yaklaşımımın öngördüğü, kişiyi ve kişinin kimliği ile ilgili haklarını temel alan yeni bir sosyo-politik düzendir.

Milliyetçilik çağı, bireylerin "devletleştirildiği" veya daha doğ-

ru bir deyişle bireylerin devlet tarafından ve onun kurallarına göre "milletleştirildiği" bir dönemdi. Günümüzde ise, devletin ve milletin bireyleştirilmesi yani bireylerin devletten kendi kültürel kimliklerinin tanınmasını talep etmeleri söz konusudur. Milliyetçilik çağında, ekonomik, sosyal ve siyasi hayatın odağı milli devletti. Ancak, günümüzde bu anlayış, milli devletin bireyin ekonomik, sosyal ve siyasi hayatının odağı olmasına farklı açılardan yaklaşan ve görünüşte çatışan iki eğilim tarafından sorgulanmaktadır. Bu eğilimlerden birincisi, ekonomik ve siyasi bütünleşmelerin artmasına yol açan küreselleşmedir. İkincisi ise, yeni etnik, dini ve milli kimlik hareketleri ve taleplerinin ortaya çıkmasıdır. Küreselleşme, ekonomik-siyasi bütünleşme ve uluslarüstü örgütlerin ortaya çıkması; gelir, kariyer, iş, güç ve modern yaşamın diğer nimetlerine erişim bakımından insanların fırsatlarını genişleterek, onları artan biçimde çokkültürlü hale getiren kitle göçlerine ve ülkeler arasında yer değiştirmelere yol açmıştır. Diğer taraftan, küreselleşme ve ekonomik ve siyasi nitelikli uluslarüstü örgütler sayesinde, insanlar artan biçimde etnik, dini ve milli kimliklerinin tanınması ve statüsü ile ilgilenmeye başlamışlardır. Siyasi hayatı uzunca bir süre düzenlemiş olan siyasi ilkeleri, anlayışları ve kabulleri sorgulayarak, ulus devlette geçerli olan sisteme çokkültürlü meydan okumanın diğer bir türünü ortaya koyan kimlik bağlantılı taleplerde bulunmaktadırlar. Böylece, ulusüstücü ve ulus-altıcı olarak adlandırabileceğimiz görünüşte birbirine zıt iki eğilim, ulus devletlerin geleneksel homojenite siyasetine, iki farklı yönden çokkültürlü bir meydan okuma oluşturmaktadır.

Küreselleşmenin, artan ekonomik, siyasi bütünleşme ve karşılıklı bağımlılığın, farklılıkları azaltıp ortak yönleri çoğaltarak, kültürlerarasında homojenize edici bir etkiye sahip olduğu da bir gerçektir. Bu ise, milli, etnik ve dini kimliklerin önemini kaybedip yok olarak, sonunda yerlerini ortak küresel bir siyasi ve ekonomik kültüre terk edecekleri beklentisini doğurmaktadır. Bununla birlikte, küreselleşme ve ekonomik, siyasi bütünleşme; milli, etnik ve dini kimliklerin önemini ve bu kimlikleri taşıyanların onlara bağlılığını azaltmadığı gibi, asimilasyonu da kolaylaştırmamaktadır. Kültürler

değişmekte, kültürel kimlikler yeniden yorumlanmakta, eski kültürel simgelerin yerine yenileri ortaya çıkmakta, ancak bunlar, kültürel etkinliklere katılmayıp kendilerini yalnızca o kültürle özdeşleştirenler de dahil olmak üzere, söz konusu kültür mensupları için önem taşımaya devam etmektedir. Kültürler, kitlesel hareketliliklerin ve çatışmaların kaynağı olmayı sürdürmektedir.

Ayrıca, teknolojide ve özellikle iletişim teknolojisinde meydana gelen ilerlemeler, homojenleştirici etki yapmak yerine, insanların etnik, dini ve milli kimliklerinin bilincine varmaları ve bu kimliklerle özdeşleşmeleri sürecine hız kazandırmıştır. Nitekim, Gürcü-Abaza ve Çeçen-Rus çatışmalarına ilişkin medyada yer alan haberlerin, Kuzey Kafkasya diasporasının farklı kültürel miraslarının ve kimliklerinin daha fazla bilincine varmalarına ve Abaza ve Çeçen davasını desteklemek üzere dayanışma toplantıları düzenlemek, gönüllüler göndermek, para, gıda ve giysi toplamak suretiyle harekete geçmelerine yol açtığını gözlemledik. Kuzey Kafkasya diasporası dernekleri, her iki çatışmaya ilişkin gelişmeleri de, günlük, hatta saatlik gönderilen fakslar ve elektronik postalar vasıtasıyla takip etmişlerdir. Bilgisayar ve iletişim ağlarındaki gelişmeler, kültürel mirasların ve kimliklerin muhafaza edilmesini kolaylaştırmaktadır. İnternet ana sayfaları, sohbet odaları, tartışma grupları ve elektronik posta imkânları; aynı etnik, dini ve milli kökenden gelen fakat farklı devletlerin vatandaşları olarak dünyanın her tarafına dağılmış bulunan Kuzey Kafkasyalılar gibi insanları birbirine bağlamaktadır. Söz konusu imkânlar; etnik, dini ve milli gruplar tarafından, üyelerini kültürel simgeleri, anavatanları, tarihleri, dilleri, yemekleri, müzikleri, dansları, festivalleri ve diğer konularda yazılı veya görsel vasıtalarla bilgilendirmek amacıyla artan biçimde kullanılmaktadır. Üyeler, internet üzerinden birbirlerine tarihlerini, kültürel miraslarını ve dillerini öğretmekte; kültür ve kimliklerini nasıl daha iyi muhafaza edebilecekleri ve kültürel bağlantı içinde bulundukları toplulukların diasporadan ne şekilde destekleneceği konusunda tartışmakta ve fikir alışverişinde bulunmaktadırlar. Tüm bu faaliyetler, iletişim teknolojisinin ve özellikle internetin, gelecekte kolektif kimlik oluşumunda ve kültürel mirasın korunmasın-

da hayati bir rol oynayabileceğinin göstergesidir. Kültür bağlantılı taleplerin önemlerinden bir şey kaybetmeksizin artması muhtemeldir. Başka bir deyişle, ulus-üstü eğilimler, ulus-altı düzeyde kimlik taleplerine dayalı daha fazla sosyo-kültürel harekete yol açmaktadır.

Kültür bağlantılı talepler ve bunların siyasi yansımaları varolmaya devam edecektir. Bununla birlikte, kültür bağlantılı hareketleri ve talepleri nasıl yorumlamak gerekir? Bunlar, küreselleşmeye ve ekonomik-siyasi bütünleşmeye tepki midir? Dünyanın modernleşmesine, demokratikleşmesine ve liberalleşmesine karşı bir eğilimi mi temsil etmektedir? Belki bazı geleneksel kültürler, örneğin Amiş ve diğer bazı dini kültüre dayalı topluluklar bakımından bu doğrudur. Ancak, çoğu etnik, kültürel ve ulusal hareket; yaşamak ve kendilerini ifade etmek için, modernleşen ve ekonomik ve siyasi olarak bütünleşen aynı ortamda kendilerine bir yer aramaktadır. Etnik, ulusal ve dini grupların kültür bağlantılı talepleri, mevcut sosyo-politik düzene bir meydan okuma içermektedir. Bununla birlikte, bana göre, söz konusu talepler, gereği gibi anlaşılmak ve liberal demokrasi, küreselleşme, ekonomik ve siyasi bütünleşme süreçlerine dahil edilmek şartıyla, bu süreçler için bir tehdit oluşturmamaktadır. Esasen, bu talepler, bazen paradoksal olarak, liberal olmayan talepleri de içermekle beraber, modernleşme, liberalleşme, demokratikleşme ve artan ekonomik ve siyasi bütünleşme arasındaki karmaşık ilişkilerin bir sonucudur. Ancak, bu liberal olmayan talepler sürpriz olarak görülmemeli ve çağdışı kabul edilmemelidir. Liberalleşme ve demokratikleşme süreci, bireylerin kimliklerini tanımlamalarını, ifade etmelerini ve kimlik bağlantılı taleplerini, ihtiyaçlarını ve perspektiflerini ileri sürmelerini mümkün kılıyorsa, liberal olmayan taleplerin ortaya konması da, bu sürecin doğal bir sonucu sayılmalıdır. Liberal olmayan talepler, liberalleşme ve demokratikleşme sürecine bir meydan okuma oluşturmamakta, aynı süreçte kendilerine bir yer aramaktadırlar. Liberal olmayan talepler, liberal olmayan yaşam biçimleri ve kimlikleri de kabul eden ve içine alan bir liberal demokratik düzen arzusunu ifade etmektedir.

Etnik, dini ve ulusal grupların kültür bağlantılı taleplerinin gereği gibi anlaşılması ve ele alınması, liberal teorinin günümüzde en acil meselesidir. Liberal demokratik düzenin, kültür bağlantılı hareketlerin talep ve özlemleri tarafından tehdit edilmemesi için, bu talep ve özlemleri içine alacak şekilde gözden geçirilmesi gerekecektir. Bu fenomen anlaşılmadığı sürece, yeni ortaya çıkmakta olan sosyo-politik düzenin esasları oluşturulamayacaktır.

Kaynakça

Abbey, Ruth (1999) "Charles Taylor's Politics of Recognition: A Reply to Jonathan Seglow", *Political Studies*, Vol. 47, No. 4: 710-714.

Addis, Adeno (1997) "On Human Diversity and the Limits of Toleration", Ian Shapiro ve Will Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press) içinde, 112-153.

Ahmed, Akbar S. (Ağustos/Eylül 1996), "Toward the Global Millennium: The Challenge of Islam", *The World Today*: 212-216.

Ahmed, Akbar S. ve Donnan, Hastings (1994) (der.), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge).

Akşit, Bahattin (1994), "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", Richard Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd.) içinde, 145-170.

Akyol, Taha (20 Nisan 2001), "Kriz ve Kürtler" ("The Crisis and the Kurds"), *Milliyet*.

Alankuş-Kural, Sevda (1996), "Kültürel/Etnik Kimlikler ve Çerkesler" ("Cultural/Ethnic Identities and the Circassians"), *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme (The Socio-Cultural Change of the Circassians in Turkey)* (Ankara: Kaf Der.) içinde, 33-54.

Alter, Peter (1989), *Nationalism* (London: Edward Arnold).

Anaya, S. James (1995), "The Capacity of International Law to Advance Ethnic or Nationality Rights Claims", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 321-330.

— (1997), "On Justifying Special Ethnic Group Rights: Comments on Pogge", Ian Shapiro ve Will Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press) içinde, 222-231.

Ancelovici, Marcos ve Dupuis-Déri, Francis (1998), "Interview with Professor Charles Taylor", *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 2: 247-256.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities* (London: Verso) [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Y., 2000, 2. bs.].

Anderson, Perry (Kış 1994), "On John Rawls", *Dissent*: 139-144.

Ansari, Ali Massoud (Ağustos/Eylül 1996), "They Shall Still Drink Coke: In Defence of Critical Dialogue", *The World Today*: 209-211.

Appiah, K. Anthony (1994), "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction", Amy Gutmann, (der.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press) içinde, 149-163.

Avineri, Shlomo ve de-Shalit, Avner (1992), *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press).
Bader, Veit (Mayıs 1995), "Citizenship and Exclusion", *Political Theory*, Vol. 23, No. 2: 211-246.
— (Aralık 1997), "The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures", *Political Theory*, Vol. 25, No. 6: 771-813.
Bağ, Yaşar (1996), "Çerkes Kimliği" ("The Circassian Identity"), *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme (The Socio-Cultural Change of the Circassians in Turkey)* (Ankara: Kaf Der) içinde, 1-16.
Baker, Judith (Şubat 1995), "A Reply in Defense of Impartiality", *Political Theory*, Vol. 23, No. 1: 92-100.
Baumeister, Andrea T. (1998a), "Cultural Diversity and Education: The Dilemma of Political Stability", *Political Studies*, Vol. 46, No. 5: 919-936.
— (1998b), "Two Liberalisms and the 'Politics of Difference'", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 3, No. 3: 307-324.
Beitz, Charles R. (1979), *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press).
Bell, Daniel (1996), "Ethnicity and Social Change", John Hutchinson ve Anthony. D. Smith (der.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 138-146.
Benhabib, Seyla (1998), "Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity", in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 24, No. 2/3: 85-100.
Beriker-Atiyas, Nimet (1997), "The Kurdish Conflict in Turkey: Issues, Parties and Prospects", *Security Dialogue*, Vol. 28, No. 4: 439-452.
Berkes, Niyazi (1998), *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst & Company).
Berlin, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 118-172.
— (1991), "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", Henry Hardy (der.), *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana) içinde, 238-261.
— (1997), "Nationalism: Past Neglect and Present Power", Henry Hardy (der.), *Against the Current* (London: Pimlico) içinde, 333-355.
Bielefeldt, Heiner (2000), "'Western' Versus 'Islamic' Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights", *Political Theory*, Vol. 28, No. 1: 90-121.
Birch, Anthony H. (1999), "Reflections on Ethnic Politics", Alan C. Cairns, John C. Courtney, Peter MacKinnon, Hans J. Micelmann ve David E. Smith (der.), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives* (Montreal: McGill-Queen's University Press) içinde, 58-71.
Birtek, Faruk (1994), "Prospects for a New Center or the Temporary Rise of Peripheral Asabiyah?", Metin Heper ve Ahmet Evin (der.), *Politics in the Third Turkish Republic* (Boulder, Colorado: Westview) içinde, 223-241.
Blandy, Charles (Haziran 1996), "Cutting the Chechen Knot", *The World Today*: 147-149.
Bohman, James (1995), "Public Reason and Cultural Pluralism", *Political Theory*, Vol. 23, No. 2: 253-279.
Bora, Tanıl (1996), "Türk Milliyetçiliği, Kültürel Kimlik ve Azınlıklar" ("The Turkish Nationalism, Cultural Identity and Minorities"), *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme (The Socio-Cultural Change of the Circassians in Turkey)* (Ankara: Kaf

Der) içinde, 17-24.
Bromwich, David (Kış 1995), "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism", *Dissent*: 89-102.
Broxup, Marie Bennigsen (1992), *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World* (London: Hurst & Company).
Brown, David (1998), "Why Is the Nation-State So Vulnerable to Ethnic Nationalism?", *Nations and Nationalism*, Vol. 4, No. 1: 1-15.
— (1999), "Are There Good and Bad Nationalisms?", *Nations and Nationalism*, Vol. 5, No. 2: 281-302.
Brubaker, Rogers (1996a), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).
— (1996b), "Civic and Ethnic Nations in France and Germany", John Hutchinson ve Anthony. D. Smith (der.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 168-174.
— (1998), "Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 131-164.
Brunner, José ve Peled, Yoav (1996), "Rawls on Respect and Self-Respect: An Israeli Perspective", *Political Studies*, Vol. 44: 287-302.
Callan, Eamonn (1997), *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy* (Oxford: Clarendon Press).
Cardus, Salvador ve Estruch, Joan (1995), "Politically Correct Anti-Nationalism", *International Social Science Journal*, Vol. 144: 347-352.
Carens, Joseph H. (1996-97), "Dimensions of Citizenship and National Identity in Canada", *The Philosophical Forum*, Vol. 28, No. 1-2: 111-124.
— (1997a), "Liberalism and Culture", *Constellations*, Vol. 4, No. 1: 35-47.
— (1997b) "Two Conceptions of Faimess: A Response to Veit Bader", *Political Theory*, Vol. 25, No. 6: 814-820.
— (1998), "Islam, Immigration and Group Recognition", *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 3: 475-500.
— (2000), *Culture Citizenship and Community* (Oxford: Oxford University Press).
Canovan, Margaret (1996), "The Skeleton in the Cupboard: Nationhood, Patriotism and Limited Loyalties", Simon Caney, David George ve Peter Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colorado: Westview Press) içinde, 69-84.
— (2000), "Patriotism Is Not Enough", *British Journal of Political Science*, Vol. 30, No. 3: 413-432.
Catherwood, Christopher (1997), *Why the Nations Rage* (London: Hodder & Stoughton).
Charvet, John (1996), "What Is Nationality, and Is There a Moral Right to National Self-Determination?", Simon Caney, David George ve Peter Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colorado: Westview Press) içinde, 54-68.
Ciment, James (1996), *The Kurds* (New York: Facts on File).
Cizre-Sakallıoğlu, Ümit, "Kemalism, Hyper-Nationalism and Islam in Turkey", *History of European Ideas*, Vol. 18, No. 2: 255-270.
Cohen, Mitchell (Yaz 1996), "Embattled Minorities", *Dissent*: 6-11.
Colley, Linda (1996), *Britons: Forging the Nation* (London: Vintage).
Conner, Walker (1996), "Beyond Reason: The Nature of the Ethno-National Bond", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 69-75.

— (1999), "National Self-Determination and Tomorrow's Political Map", Alan C. Cairns, John C. Courtney, Peter MacKinnon, Hans J. Micelmann ve David E. Smith (der.), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives* (Montreal: McGill-Queen's University Press) içinde, 163-176.

Connolly, William (1996), "Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: Rethinking the Connections", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 1, No. 1: 53-73.

Cooke, Maeve (1997), "Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition", *Political Theory*, Vol. 25, No. 2: 258-288.

Çorlu, Janet Mayragül (1993), *Circassians in Istanbul* (İstanbul: Nart Yayıncılık).

Comell, Svante E. (Ekim 1997), "The Unruly Caucaus", *Current History*: 341-347.

Dagger, Richard (1997), *Civic Virtues* (Oxford: Oxford University Press).

Danley, John (1991), "Liberalism, Aboriginal Rights and Cultural Minorities", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 2: 168-185.

Davison, Andrew (1998), *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration* (New Haven: Yale University Press).

De Bellaigue, Christopher (Yaz 1998), "Turkey: Into the Abyss?", *The Washington Quarterly*, 137-148.

Delanty, Gerard (2000), *Citizenship in a Global Age* (Buckingham and Philadelphia: Open University Press).

Derluguian, Georgi M. (1999), "Che Guevaras in Turbans", *The New Left Review*, No. 237: 3-27.

Deveaux, Monique (2000), "Conflicting Equalities?: Cultural Group Rights and Sex Equality", *Political Studies*, Vol. 48: 522-539.

Dillon, Robin S. (1995), "Introduction", Robin S. Dillon (der.), *Dignity, Character, and Self-Respect* (London: Routledge): 1-49.

Dunlop, John B. (1998), *Russia Confronts Chechnya: Roots of a Separatist Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press).

Dworkin, Ronald (1986), *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press).

Erdoğan, Mustafa (1999), "Religious Freedom in the Turkish Constitution", *The Muslim World*, Vol. 89, No. 3-4: 377-388.

— (1999), "Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam", *Critique*, No. 15: 25-49.

Falk, Richard (2000), "The Decline of Citizenship in an Era of Globalization", *Citizenship Studies*, Vol. 4, No. 1: 5-17.

Fanon, Frantz (1995), "The Wretched of the Earth" Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay (der.), *The Nationalism Reader* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press) içinde, 274-283

Feinberg, Walter (1997), "Nationalism in a Comparative Mode: A Response to Charles Taylor", Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 66-73.

Ferrara, Alessandro (1997), "Authenticity as a Normative Category", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 23, No. 3: 77-92.

Fierlbeck, Katherine (1996), "The Ambivalent Potential of Cultural Identity", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 29, No. 1: 3-22.

Fijalkowski, Jürgen (1996), "Aggressive Nationalism and Immigration in Germany", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 138-150.

Forst, Rainer (1997), "Foundations of a Theory of Multicultural Justice", *Constellations*, Vol. 4, No 1: 63-71.

Freeman, Michael (1994), "Nationalism, Liberalism and Democracy", in Paul Gilbert ve Paul Gregory (der.), *Nations, Cultures and Markets* (Aldershot: Avebury) içinde, 83-92.

Fullinwider, Robert K. (1995), "Citizenship, Individualism, and Democratic Politics", *Ethics*, Vol. 105, No. 3: 497-515.

Galeotti, Anna Elisabetta (1993), "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", *Political Theory*, Vol. 21, No. 4: 585-605.

— (1994), "A Problem with Theory: A Rejoinder to Moruzzi", *Political Theory*, Vol. 22, No. 4: 673-677.

Galston, William A. (Nisan 1995), "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, Vol. 105, No: 516-534.

Garvin, Tom (1996), "Hibernian Endgame? Nationalism in a Divided Ireland", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 184-194.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc.).

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell Publishers) [*Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Bahar, Günay Göksu Bozdoğan, İnsan Y., İst., 1992].

— (1996), *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (London: Penguin Books).

— (1997), *Nationalism* (London: Weidenfeld & Nicolson).

George, David (1996), "National Identity and National Self-Determination", Simon Caney, David George ve Peter Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colarado: Westview Press) içinde, 13-33.

Gilbert, Paul (1996), "National Obligations: Political, Cultural or Societal?", Simon Caney, David George ve Peter Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colarado: Westview Press) içinde, 102-118.

Glazer, Nathan (1983), *Ethnic Dilemmas: 1964-1982* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

— (1995), "Individual Rights against Group Rights", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 123-138.

— ve Moynihan, Daniel Patrick (1996), "Beyond the Melting Pot", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 135-138.

Glover, Jonathan (1997), "Nations, Identity, and Conflict", Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 11-30.

Goldenberg, Suzanne (1994), *Pride of Small Nations* (London: Zed Books Ltd.).

Goldstein, Jonah ve Rayner, Jeremy (1994), "The Politics of Identity in Late Modern Society", *Theory and Society*, Vol. 23: 367-384.

Green, Leslie (1994), "Internal Minorities and Their Rights", Judith Baker (der.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press) içinde, 100-117.

Grigorievs, Alex (1996), "The Baltic Predicament", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 120-135.

Gurr, Ted Robert ve Harff, Barbara (1994), *Ethnic Conflict in World Politics* (Boulder, Colorado: Westview Press).

Gutmann, Amy (1993), "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 3: 171-206.

— (1995), "Civic Education and Social Diversity", *Ethics*, Vol. 105, No.3: 557-579.

Haas, Ernst B. (1993), "Nationalism: An Instrumental Social Construction", *Journal of International Studies*, Vol. 22, No. 3: 505-545.

Habermas, Jürgen (1994), "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press) içinde, 107-163.

— (1995), "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay (der.), *The Nationalism Reader* (New Jersey: Humanity Press) içinde, 333-343.

— (1998), "Remarks on Legitimation through Human Rights", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 24, No. 2/3: 157-171.

Halbertal, Moshe (1996), "Autonomy, Toleration and Group Rights: A Response to Will Kymlicka", David Heyd (der.), *Toleration* (Princeton: Princeton University Press) içinde, 106-113.

Halstead, M. (1995), "Voluntary Apartheid? Problems of Schooling for Religious and Other Minorities in Democratic Societies", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 29, No. 2: 257-272.

Hardin, Russell (1998), "Liberal Theory and the Nation", *Political Theory*, Vol. 26, No. 2: 221-236.

Harel, Alon (1996), "The Boundaries of Justifiable Tolerance: A Liberal Perspective", David Heyd (der.), *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton: Princeton University Press) içinde, 114-126.

Hartney, Michael (1995), "Some Confusions Concerning Collective Rights", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 202-227.

Haynes, Jeff (1998), *Religion in Global Politics* (London:Longman).

Heater, Derek (1999), *What Is Citizenship?* (Cambridge: Polity Press).

Hettne, Bjorn (2000), "The Fate of Citizenship in Post-Westphalia", *Citizenship Studies*, Vol. 4, No. 1: 35-46.

Hill, Thomas E. (1991), *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hobsbawm, Eric J. (1992), *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press) [*1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İst., 1995].

— (1996a), "Are All Tongues Equal? Language, Culture and National Identity", Paul Barker (der.), *Living as Equals* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 85-98.

— (1996b), "Ethnic Nationalism in the Late Twentieth Century", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 355-358.

Honneth, Axel (1995), *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press).

— (İlkbahar 1997), "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, Vol. 64, No. 1: 16-35.

Horowitz, Donald (1996), "Symbolic Politics and Ethnic Status", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 285-291.

Howard, Rhoda E. (1998), "Being Canadian: Citizenship in Canada", *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 1: 133-152.

Hoyry, Heta ve Hoyry, Matti (1994), "Reason or Nation? Two Types of Nationalism in Today's Europe", Paul Gilbert ve Paul Gregory (der.), *Nations, Cultures and Markets* (Aldershot: Avebury) içinde, 33-45.

Huntington, Samuel P. (1996), "The West Unique, Not Universal", *Foreign Affairs*, Vol. 75, No. 6: 28-46.
— (1998), *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order* (London: Touchstone Books).
Hutchinson, John (1994), "Cultural Nationalism and Moral Regeneration", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 122-131.
İçduygu, Ahmet, Çolak, Yılmaz ve Soyarık, Nalan (Ekim 1999), "What Is the Matter with Citizenship? A Turkish Debate", *Middle Eastern Studies*, Vol. 35, No. 4: 187-208.
Ignatieff, Michael (1994), *Blood and Belonging* (London: Vintage).
— (1996), "Nationalism, and Toleration", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 213-231.
— (2000), "Republicanism, Ethnicity and Nationalism", Catriona McKinnon ve Iain Hampsher-Monk (der.), *The Demands of Citizenship* (London: Continuum) içinde, 257-266.
Hürriyet (1 Temmuz 1999), "Kürt Devleti Gerçekçi Değil" ("Kurdish State Is Not Realistic).
Hürriyet (28 Temmuz 1999), "Bravo Yorgo".
Jaggar, Alison M. (1999), "Multicultural Democracy" *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, No. 3: 308-329.
Jaimoukha, Amjad, (2000) "Thoughts on North Caucasian Federation", www.geocities.com /Eureka/Enterpresis/2493/norcaucfeder.htm.
— (1998), "The Circassians in Jordan", *Silver Lining: A Serial Guide to the Circassians and Their Culture*, Vol. 1, No. 1, www.geocities.com/Eureka/Enterprises/2493/circinjor.html.
— ve Biysch, Nadia (2000), "On Circassian Language and Culture", www.geocities.com/Eureka/Enterprises/2493/circlangcult.html.
Jennings, Jeremy (2000), "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France", *British Journal of Political Science*, Vol. 30: 575-598.
Johnston, Darlene M. (1995), "Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 179-201.
Jones, Peter (1999), "Group Rights and Group Oppression", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, No. 4: 353-377.
Jürgensmeyer, Mark (1995), "The New Religious State", *Comparative Politics*, Vol. 27, No. 4: 379-391.
Kaldor, Mary (1996), "Cosmopolitanism versus Nationalism: The New Divide?", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 42-58.
Kant, Immanuel (1991), *The Moral Law: Kant's Groundwork of The Metaphysic of Morals*, H. J. Paton (Almancadan İngilizceye çeviren ve analiz eden), (London: Routledge).
Karmi, Ghada (Ağustos/Eylül 1997), "Life with the Enemy: The One-State Solution", *The World Today*: 200-202.
Kasumov, Aliy ve Kasumov, Hasan (1995), *Çerkes Soykırımı*, (*The Circassian Genocide*), Rusça'dan Orhan Uravelli tarafından çevrilmiştir (Ankara: Kaf-Der).
Keane, John (1994), "Nations, Nationalisms and Citizens in Europe", *International Social Science Journal*, Vol. 140: 169-184.

— (1995), "Nations and Nationalism: A Reply to Cardus and Estruch", *International Social Science Journal*, Vol. 144: 353-355.
— (1997), "From Ethnic Exclusion to Ethnic Diversity: The Australian Path to Multiculturalism", Ian Shapiro ve Will Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press) içinde, 540-571.
Kelsey, Tim (1996), *Dervish* (London: Penguin Books).
Kirişci, Kemal ve Winrow, Gareth M. (1997), *The Kurdish Question and Turkey* (London: Frank Cass.)
Knox, T. M (1967), *Hegel's Philosophy of Rights* (Oxford: Oxford University Press).
Kohn, Hans (1944) *The Idea of Nationalism* (New York: Macmillan).
— (1994), "Western and Eastern Nationalisms", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 162-165.
Krag, Helen ve Funch, Lars (1994), "The North Caucasus: Minorities at a Crossroads", Minorities Rights Group International Report (London: Manchester Free Press).
Kukathas, Chandran (Kasım 1992), "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4: 674-680.
— (1995), "Are There Any Cultural Rights?", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 228-256.
— (Kış 1996), "Liberalism, Communitarianism, and Political Community", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 13, No. 1: 80-103.
— (1997), "Cultural Toleration", Ian Shapiro ve Will Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press) içinde, 69-104.
— (Kasım 1998), "Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference", *Political Theory*, Vol. 26, No. 5: 686-699.
Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press).
— (1990), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press).
— (Temmuz 1991), "Liberalism and the Politicization of Ethnicity", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 4, No. 2: 239-256.
— (1992), "The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas", *Political Theory*, Vol. 20, No. 1: 140-146.
— ve Norman, Wayne (1994a) "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, Vol. 104, No. 2: 352-381.
— (1994b), "Individual Rights and Community Rights", Judith Baker (der.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press) içinde, 17-33.
— (1995a), *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press) [*Çokkültürlü Yurttaşlık*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 1998].
— (1995b), "Misunderstanding Nationalism", *Dissent*, 130-137.
— (1996a), "Two Models of Pluralism and Tolerance", David Heyd (der.), *Toleration*, (Princeton: Princeton University Press), 81-105.
— (1996b) "Spinoza Lecture #1: Liberal Nationalism", yayımlanmamış makale.
— (1996c) "Spinoza Lecture #2: Multicultural Citizenship", yayımlanmamış makale.
— (1996d) "The Good, the Bad, and the Intolerable", *Dissent*: 22-30.
— (1997a) "Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst", *Constellations*, Vol. 4, No. 1: 72-87.
— (1997b), "The Sources of Nationalism", Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 56-65.
— (1998), "Ethnic Associations and Democratic Citizenship", Amy Gutmann (der.),

Freedom of Association (Princeton: Princeton University Press) içinde, 177-213.
Larmore, Charles, E. (1987), *Patterns of Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press).
Latouche, Serge (1996), *The Westernization of the World* (Cambridge: Polity Press) [*Dünyanın Batılılaşması*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yay., İst., 1993].
Leggewie, Claus (1996), "How Turks Became Kurds, Not Germans", *Dissent*: 79-83.
Levey, Geoffrey B. (1997), "Equality, Autonomy and Cultural Rights", *Political Theory*, Vol. 25, No. 2: 215-248.
Levinson, Sanford (1995), "Is Liberal Nationalism an Oxymoron? An Essay For Judith Shklar", *Ethics* Vol. 105: 626-645.
Levy, Jacob T., "Classifying Cultural Rights", Ian Shapiro ve Will Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press, 1997) içinde, 22-66.
Lieven, Anatol (Kış 2000), "Nightmare in the Caucasus", *The Washington Quarterly*: 145-159.
Lijphart, Arend (1977), *Democracy in Plural Societies* (New Haven and London: Yale University Press)
— (1995), "Self-Determination versus Pre-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 275-287.
Lombardi, Ben (1997), "Turkey—The Return of Reluctant Generals?", *Political Science Quarterly*, Vol. 112, No. 2: 191-215.
Lukes, Steven (1997), "Humiliation and the Politics of Identity", *Social Research*, Vol. 64, No. 1: 36-51.
MacCormick, Neil (1996), "What Place for Nationalism in the Modern World?", Simon Caney, David George ve Peter Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colarado: Westview Press) içinde, 34-52.
Macedo, Stephen (1995), "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls", *Ethics*, Vol. 105, No. 3: 468-496.
MacIntyre, Alasdair (1995), "Is Patriotism a Virtue", Ronald Beiner (der.), *Theorizing Citizenship*, (New York: State University of New York Press) içinde, 209-228.
Mango, Andrew (Kış 1996/97) "From Atatürk to Erbakan", *The National Interest*: 87-88.
— (1999), "Atatürk and the Kurds", *Middle Eastern Studies*, Vol. 35, No. 4: 1-25.
Marcus, Aliza (Kış 1993), "The Kurds and the Turks", *Dissent*: 16-19.
— (Yaz 1996), "Turkey, The Kurds and Human Rights", *Dissent*: 104-107.
Margalit, Avishai (1996), *The Decent Society* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
— (1997a), "Decent Equality and Freedom: A Postscript", *Social Research*, Vol. 64, No. 1: 147-160.
— (1997b), "The Moral Psychology of Nationalism", Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 74-87.
— and Halbertal, Moshe (1994), "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research* Vol. 61, No.3: 491-537.
Markell, Patchen (2000), "Making Affect Safe for Democracy? On Constitutional Patriotism", *Political Theory*, Vol. 28, No. 1: 38-63.
Marshall, T. H. (1998), "Citizenship and Social Class", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 93-111.

Mason, Andrew (1999), "Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation", *Ethics*, Vol. 109, No. 2: 261-286.
Mazzini, Giuseppe (1995), "The Duties of Man", Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay (der.), *The Nationalism Reader* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press) içinde, 87-97.
McDowall, David (1992), *The Kurds* (London: Minority Rights Publications).
McKim, Robert (1997), "National Identity and Respect among Nations", Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 258-273.
McMillan, Joyce (1996), "Scotland's Quiet Nationalism", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 75-84.
Michnik, Adam (1996), "Dignity and Fear: A Letter to a Friend", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 15-22.
Mill, John Stuart (1993), *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, Geraint Williams (der.), (London: Everyman).
Miller, David (1992), "Community and Citizenship", *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press).
— (1994), "In defence of Nationality", Paul Gilbert ve Paul Gregory (der.), *Nations, Cultures and Markets* (Aldershot: Avebury) içinde, 15-32.
— (1995), *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press).
Mullhall, Stephen, and Swift, Adam (1996), *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell Publishers).
Modood, Tariq (2000a), "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups", Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 175-195.
— (2000b) "The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism", bölüm olarak N. AlSayyad, M. Castells ve L. Michalak (der.), *Islam and the Changing Identity of Europe* (University Press of America/Lexington Books) içinde.
Moruzzi, Norma Claire (1994a), "A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity", *Political Theory*, Vol. 22, No. 4: 653-672.
— (1994b), "A Response to Galeotti", *Political Theory*, Vol. 22, No. 4: 678-679.
Mosher, Michael (1991), "Boundary Revisions", *Political Studies*, Vol. 39: 287-302.
Moynihan, Daniel Patrick (1994), *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics* (Oxford: Oxford University Press).
Neier, Aryeh (Yaz 1996), "Language and Minorities", *Dissent*: 31-35.
Nekrich, Aleksandr M. (1978), *The Punished Peoples* (New York: W. W. Norton).
Neumann, Iver B. ve Welsh, Jennifer M. (1991), "The Other in European Self-Definition: An Addendum to the Literature on International Society", *Review of International Studies*, Vol. 17: 327-348.
Nichols, Johanna (Ocak 1995), "Who are The Chechens?", internette, http://www.hartford-hwp.com/archives/63/077.html.
Nickel, James W. (1994), "The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory", *Dialogue*, Vol. 33: 635-642.
Nieguth, Tim (1999), "Beyond Dichotomy: Concepts of the Nation and the Distribution of Membership", *Nations and Nationalism*, Vol. 5, No. 2: 155-173.
Nielsen, Jorgen S. (1987), "Islamic Law and Its Significance for the Situation of Muslim Minorities in Europe: Report of a Study Project," *Research Papers, Muslims in Europe*, No. 35 (Selly Oak Colleges, Birmingham: The Centre for the Study of Islam

and Christian-Muslim Relations).
Nodia, Ghia (1996), "Nationalism, and the Crisis of Liberalism", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 101-119.
Norman, Wayne J. (1994), "Towards a Philosophy of Federalism" Judith Baker (der.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press) içinde, 79-100.
Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books) [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, Bilgi Ü. Yay., İst., 2001].
Offe, Claus (1998), "Homogeneity' and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, No. 2: 113-141.
O'Neill, Shane (1997), *Impartiality in Context* (Albany: State University of New York Press).
— (2000), "The Politics of Inclusive Agreements: Toward a Critical Discourse Theory of Democracy", *Political Studies*, Vol. 48: 503-521.
Oldfield, Adrian (1998), "Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 75-89.
Oran, Baskın (1990), *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (*The Ataturk Nationalism: An Examination Outside the Official Ideology*) (Ankara: Bilgi Yayınevi).
Özdalga, Elisabeth (1998), *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey* (Surrey: Curzon Press).
— (1999), "Education in the Name of 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reforms in Turkey", *The Muslim World*, Vol. 89, No. 3-4: 414-438.
Panico, Christopher (1995), "Conflicts in the Caucausus: Russia's War in Chechnya", *Conflict Studies 281* (London: Research Institute for the Study of Conflict and Terrorism).
Parekh, Bhikhu (1994), "National Identity and the Ontological Regeneration of Britain", Paul Gilbert ve Paul Gregory (der.), *Nations, Cultures and Markets* (Aldershot: Avebury) içinde, 93-115.
— (1995), "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy" Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 303-320.
— (1997), "Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", *Constellations*, Vol. 4, No. 1: 54-62.
— (1998), "Equality in a Multicultural Society", *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 3: 397-400.
Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press).
— (1995) "The Unimportance of Identity", Henry Harris (der.), *Identity* (Oxford: Clarendon Press) içinde, 13-45.
Patten, Alan (1999), "The Autonomy Argument for Liberal Nationalism", *Nations and Nationalism*, Vol. 5, No. 1: 1-17.
— (2000), "Equality of Recognition and the Liberal Theory of Citizenship", Catriona McKinnon ve Iain Hampsher-Monk (der.), *The Demands of Citizenship* (London: Continuum) içinde, 193-211.
Philips, Anne (Kış 1997), "Why Worry about Multiculturalism?", *Dissent*: 57-63.
Plant, Raymond (1991), *Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell Publishers).

Pocock J. G. A. (1998), "The Ideal of Citizenship since Classical Times", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 31-49.

Pogge, Thomas W. (1997), "Group Rights and Ethnicity", I. Shapiro ve W. Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press) içinde, 187-221.

Poole, Ross (1996-97), "Freedom, Citizenship and National Identity", *The Philosophical Forum*, Vol. 28, No. 1-2: 125-148.

— (1999), *Nation and Identity* (London: Routledge).

Rajchman, John (1995) (der.), *The Identity in Question* (London: Routledge).

Rawls, John (1972), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).

— (1996), *Political Liberalism* (New York: Colombia University Press)

— (1998), "Justice as Faimess in the Liberal Polity", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: 1998, University of Minnesota Press) içinde, 53-72.

— (1999), "The Idea of Public Reason Revisited", *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press) içinde.

Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).

— (1994a), "Liberalism, Skepticism and Democracy", *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 82-109.

— and Margalit Avishai (1994b), "National Self-Determination", Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 110-130.

— (1994c) "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Ethics in The Public Domain* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 155-176. *Dissent*, Kış 1994: 67-79 içinde de yer almaktadır.

Réaume, Denise G. (1994), "The Group Right to Linguistic Security: Whose Right, What Duties?", Judith Baker (der.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press, 1994) içinde, 118-141.

Renan, Ernest (1990), "What Is a Nation", Homi K. Bhabha (der.), *Nation and Narration* (London: Routledge) içinde, 8-22.

Rockefeller, S. C. (1992), "Comment", Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press) içinde, 87-98.

Rodenbeck, Max (İlkbahar 1998), "Is Islam Losing Its Thunder?", *The Washington Quarterly*, 177-193.

Rorty, Amelie Oksenberg (1994), "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory*, Vol. 22, No. 1: 152-166.

Rosenfeld, Michel (1997), "A Pluralist Look at Liberalism, Nationalism and Democracy: Comments on Shapiro and Tamir", *Constellations*, Vol. 3, No. 3: 326-339.

Sandel, Michael (1984) *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press).

— (1992), "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit (der.), *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press).

— (1994), "Political Liberalism", *Harvard Law Review*, Vol. 107: 1765-1794.

— (1998), *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).

Schopflin, George (1996), "Nationalism and Ethnic Minorities in Post-Communist Europe", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 151-168.

Seglow, Jonathan (1998), "Universals and Particulars: The Case of Liberal Cultural Na-

tionalism", *Political Studies*, Vol. 46: 963-977.
Shacher, Ayelet (2000), "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", *Political Theory*, Vol. 28, No. 1: 64-89.
Shafir, Gerson ve Peled, Yoav, "The Dynamics of Citizenship in Israel and the Israeli-Palestinian Peace Process", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 251-262.
Shapiro, Ian (1997), "Group Aspirations and Democratic Politics", *Constellations*, Vol. 3, No. 3: 315-325.
Smith, Anthony D. (1991), *National Identity* (London: Penguin Books).
— (1992), "National Identity and the Idea of European Unity", *International Affairs*, Vol. 68, No. 1: 55-76.
— (1995), "The Formation of National Identity", Henry Harris (der.), *Identity* (Oxford: Clarendon Press) içinde, 129-153.
— (1996), "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", *International Affairs*, Vol. 72, No. 3: 445-458.
— (1998), *Nationalism and Modernism* (London: Routledge).
Smith, Dan (1996), "Reconciling Identities in Conflict", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 195-212.
Soysal, Yasemin Nuhoğlu (1998), "Toward a Postnational Model of Membership", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 189-217.
Spencer, Philip ve Wollman, Howard (1998), "Good and Bad Nationalism: A Critique of Dualism", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 3, No. 3: 255-274.
Spinner-Halev, Jeff (1994), *The Boundaries of Citizenship* (Baltimore: The John Hopkins University Press).
— (2000), "Land, Culture and Justice: A Framework for Group Rights and Recognition", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, No. 3, 2000: 319-342.
Steiner, Hillel (1994), *An Essay On Rights* (Oxford: Blackwell Publishers).
— (1996) "Territorial Justice", Simon Caney, David George ve Peter Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colorado: Westview Press) içinde, 139-148.
Stepan, Alfred (1997), "Modern Multi-National Democracies: Transcending the Gellnerian Oxymoron", *The Oxford International Review*, Vol. 8, No. 2: 19-29.
Suny, Ronald Grigor (Yaz 1996), "The State of Nations", *Dissent*: 90-96.
Svensson, Frances (1979), "Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and Its Impact on American Indian Tribes", *Political Studies*, Vol. 27, No.3: 421-439.
Sypnowich, Christine (1996), "Equality and Nationality", *Politics and Society*, Vol. 24, No. 2: 93-110.
Szajkowski, Bogdan (1995), "Chechnia: The Empire Strikes Back", *GeoJournal*, Vol. 37, No. 2: 229-236.
Tamir, Yael (1991), "The Right to National Self-Determination", *Social Research*, Vol. 58, No. 3: 565-590.
— (1993), *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press).
— (1995), "The Enigma of Nationalism", *World Politics*, Vol. 47: 418-440.
— (1996), "Reconstructing the Landscape of Imagination", S. Caney, D. George ve P. Jones (der.), *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colorado: Westview Press) içinde, 85-101.
— (1997a), "The Land of the Fearful and the Free", *Constellations*, Vol. 3, No. 3:

296-314.
— (1997b), "Pro Patria Mori!: Death and the State," Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 227-241.
Tapper, Richard (1994), "Introduction", Richard Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* (London: I. B. Tauris & Co. Ltd.) içinde, 1-27.
Taylor, Charles (1985), *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers, Vol. 2* (Cambridge: Cambridge University Press).
— (1989), "Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate", N. L. Rosenblum (der.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press) içinde, 166-170.
— (1992), "The Politics of Recognition", Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press).
— (Yaz 1996), "A World Consensus on Human Rights?", *Dissent*: 15-21.
— (1997), "Nationalism and Modernity", Robert McKim ve Jeff McMahan (der.), *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 31-55.
— (1999), "Democratic Exclusion (and Its Remedies?)", Alan C. Cairns, John C. Courtney, Peter MacKinnon, Hans J. Micelmann ve David E. Smith (der.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives* (Montreal: McGill-Queen's University Press).
Tempelman, Sasja (1999), "Construction of Cultural Identity", *Political Studies*, Vol. 47: 17-31.
Tetreault, Mary Ann (1998), "Spheres of Liberty, Conflict and Power: The Public Lives of Private Persons", *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 2: 273-289.
Thiebaut, Carlos (1997), "The Logic of Autonomy and the Logic of Authenticity", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 23, No. 3: 93-108.
Tishkov, Valery (1996), "Post-Soviet Nationalism", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 23-41.
Tomasi, John (1995), "Kymlicka, Liberalism and Respect for Cultural Minorities", *Ethics*, Vol. 105: 580-603.
Tomlinson, John (1991), *Cultural Imperialism* (London: Pinter Publishers) [*Kültürel Emperyalizm*, çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., İst., 1999].
Tully, James (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press).
— (2000), "The Challenge of Reimagining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies", Catriona McKinnon ve Iain Hampsher-Monk (der.), *The Demands of Citizenship* (London: Continuum) içinde, 212-234.
Turkish Daily News, 10 and 22 May 1995.
Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) (1995), *Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tesbitler* (*The Eastern Question: Diagnosis and Solutions*) (Ankara: TOBB).
US Department of State, "1999 Report on Religious Liberty in Turkey", http://atheism.about.com/culture/atheism/library/irf99/bl_irf_turkey99.htm, May 2000.
Van Dyke, Vernon (1995a), "Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal Democratic Thought", Julia Stapleton ve Andrew Pyle (der.), *Group Rights: Perspectives since 1900* (Bristol: Thoemmes Press) içinde, 180-200.
— (1995b), "The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 31-56.
Van Parijs, Philippe (2000), "Must Europe Be Belgian? On Democratic Citizenship in

Multilingual Polities", Catriona McKinnon ve Iain Hampsher-Monk (der.), *The Demands of Citizenship* (London: Continuum), 235-253.
Vincent, Andrew (1997), "Liberal Nationalism: An Irresponsible Compound?", *Political Studies*, Vol. 45: 275-295.
Vincent, R. J. (1986), *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press).
Viroli, Maurizio (1995), *For Love of Country* (Oxford: Clarendon Press) [*Vatan Aşkı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 1997].
— (2000), "Republican Patriotism", Catriona McKinnon ve Iain Hampsher-Monk (der.), *The Demands of Citizenship* (London: Continuum) içinde, 267-275.
Vos, Louis (1996), "Nationalism, Democracy and the Belgian State", Richard Caplan ve John Feffer (der.), *Europe's New Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 85-100.
Waldron, Jeremy (1995), "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 93-119.
— (2000), "Cultural Identity and Civic Responsibility", Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 155-173.
Walker, Brian (1997), "Plural Cultures, Contested Territories: A Critique of Kymlicka", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 30, No. 2: 211-234.
Walzer, Michael (1977), *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books).
— (1983), *The Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell).
— (1985a), "The Rights of Political Communities", C. R. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon ve A. J. Simmons (der.), *International Ethics Reader* (Princeton: Princeton University Press).
— (1985b), "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics", C. R. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon ve A. J. Simmons (der.), *International Ethics Reader* (Princeton: Princeton University Press) içinde.
— (1992), "Comment", Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992) içinde, 99-103.
— (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).
— (1995a), "The New Tribalism", Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay (der.), *The Nationalism Reader* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press) içinde, 322-332.
— (1995b), "Pluralism: A Political Perspective", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford, Oxford University Press) içinde, 139-154.
— (1997a) *On Toleration* (New Haven: Yale University Press) [*Hoşgörü Üzerine*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 1998].
— (1997b), "Response to Kukathas", Ian Shapiro ve Will Kymlicka (der.), Nomos XXXIX, *Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press) içinde, 105-111.
Watson, Gary (1982), "Free Agency", Gary Watson (der.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 96-110.
Weber, Max (1994), "The Nation", John Hutchinson ve Anthony D. Smith (der.), *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 21-25.
Wesselink, Egbert (Mayıs 1996), "The North Caucasian Diaspora in Turkey", *Writenet*

Country Papers, www.unhcr.ch/refworld/country/writenet/writur.htm, April 1999.
White, Paul J. (1999), "Citizenship under the Ottomans and Kemalists: How the Kurds Were Excluded", *Citizenship Studies*, Vol. 3, No. 1: 71-102.
Williams, Bernard (1995), "Identity and Identities", Henry Harris (der.), *Identity* (Oxford: Clarendon Press) içinde, 1-11.
Williams, Melissa S. (1994), "Group Inequality and the Public Culture of Justice", Judith Baker (der.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press) içinde, 34-65.
— (1995), "Justice Toward Groups: Political Not Juridical", *Political Theory*, Vol. 23, No. 1: 67-91.
— (2000), "The Uneasy Alliance of Representation and Deliberative Democracy", Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 124-152.
Yeğen, Mesut (1996), "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity", Sylvia Kedourie (der.), *Turkey: Identity, Democracy, Politics* (London: Frank Cass) içinde, 216-229.
Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press).
— (1995), "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press) içinde, 155-176.
— (1997), "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", *Constellations*, Vol. 4, No. 1: 48-53.
— (1998), "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", Gershon Shafir (der.), *The Citizenship Debates* (Minneapolis: University of Minnesota Press) içinde, 263-290.
Zaman, Amberin (1998), "Wig Sales Booming in Turkey", www.turkeyupdate.com/wig.htm, May 2000.

Dizin

A
AB 74, 89, 297, 306
Abaza ve Çeçen 310
ABD 52, 71, 85, 181, 215, 224, 228, 279
Abhazlar 26, 180, 302
Abhazya-Gürcistan 26
Aboriginal halklar 51, 65, 172, 234, 282
açık çatışmalar 294, 295
adalet 32, 35, 99, 100, 101, 103, 114, 149, 158, 163, 164, 166, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 204, 205, 207, 208, 210, 212, 214, 216, 219, 295
adalet anlayışları 202
adalet duygusu 210, 280
adalet ilkeleri 193, 197, 208, 209, 210, 215
adalet ilkelerinin yorumu 197
adalet kavrayışı 203
adalet teorisi 17, 111
adaletin gerekleri 193
adaletin kurulması 206
Adige (Çerkes) 70
Afganistan 252, 254, 295
Afrikalı-Amerikalılar 167
ahlâki açıdan tesadüfi 65, 202
Ahmed ve Donnan 88
aidiyet 59, 62, 63, 64, 167, 176
aile 63
aile içi şiddet 249
akıl 103
akıl ve kimlik 117
Akyol, Taha 305
Almanya 225
Alsaslılar 301
Alter 234
amaç, hedef ve bağlılıklar 116, 117
Amerikalılar ve İrlandalılar 301
Amerikan Yerlileri 172, 234, 271
Amiş 18, 47, 71, 108, 129, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 251, 261, 263, 285, 311
anadil 63, 175
anakültür ve kimlik 217
anayasal vatanseverlik 299
Ancelovici ve Dupuis-Deri 122, 167
Anderson, Benedict 224
Anglikanlar 71
Anglo-Sakson 228
anlam sistemleri 120
antiliberal 48, 51, 52, 56, 57, 108, 109, 256
Arap 302
Arap alfabesi 242
Arapça 212
asimilasyon 26, 31, 53, 54, 55, 57, 59, 61, 63, 64, 66, 67, 72, 84, 86, 174, 175, 178, 230, 231, 232, 271, 272, 292, 294, 295, 297, 298, 309
asimilasyon korkusu 250, 251, 264, 272
asimilasyon yolu ile dahil edilme 178, 179
askerlik hizmeti 171
asli iyi 43, 45, 46, 51, 55, 58, 59, 64, 65, 237, 238, 240, 245
Aşırı Ortodoks Yahudiler 71, 171, 251, 263

Atatürk, M. Kemal 290
ateist 239
Atina 176
Avustralya 85, 176
Avusturya 181
Avusturyalılar ve Almanlar 301
ayrıcalık 170
ayrılık hakkı 177, 246, 295, 297, 298, 299, 305
ayrılıkçılık 218, 278, 285, 292, 294
ayrımcılık 268, 271, 272
ayrımcılık yapmama 34, 35, 187, 188, 189, 191, 193
azınlık dilde eğitim ve yayın 175, 291
azınlık dini grup 171
azınlık etnik diller 289
azınlık etnik, kültürel ve ulusal gruplar 160, 162, 163, 170, 173, 174, 178, 179, 196, 201, 250, 264, 272, 273, 290, 291, 292
azınlık hakları 11, 12, 42, 43, 45, 46, 48, 56, 67, 185, 194
azınlık kültürleri 42, 43. 55, 56, 59, 72, 73, 141, 157, 158, 179,181, 204, 244, 252, 264, 271, 275
azınlık kültürlerin iç yapılarına müdahale 57
azınlık kültürlerin korunması 150
azınlık kültürlerin özel hak talepleri 193
azınlık ulusal gruplar 217, 234, 246, 276, 294, 296, 297

B

Bader 187, 215, 216
bağlı kamusal iyiler 155
bağlılıklar 97
Baltık Devletleri 89, 265, 267
Bangladeş 302
barış 223
Basayev, Şamil 270
Bask 63, 74, 180, 271, 301
Bask ve Katalan 296
baskı 249, 253, 254, 256, 257, 272, 274, 275, 306
baskıcı kültürler 17, 18, 36, 249, 262
başörtüsü 172, 284, 286
Batı Avrupa 175
Batı Şeria 267
Batı toplumları 77, 99
Baumeister 108 170, 172
BDT 89
Beitz 161
Belçika 52, 181, 301
belli giyim kurallarından muafiyet 159
benlik 134, 135, 136
Berlin, Isaiah 142
bilgisizlik/cehalet perdesi 93
bireyin çıkarı 157
bireyin devletleştirilmesi 267
bireysel değerler 190
bireysel hak ve özgürlükler 110, 143, 261
bireysel kendini belirleme hakkı 82
bireysel özerklik 28, 46, 47, 58, 75, 77, 80, 82, 245
bireysel özgürlük 33, 38, 39, 48, 49, 51, 53, 55, 56
bireysel seçim 39, 52, 64, 100, 113, 192
birlik ve bütünlük 207
birlikte mümkün olmama 154
birlikte yaşama biçimleri 305
biseksüel 258
Bohman 199
Bosnalı 300, 301, 302, 303
Bozlak, Murat 304
bölgesel olmayan güç paylaşımı 181
bölgesel veya global örgütler 274
bölücü ve ayrılıkçı 220
Britanya 27, 71, 108, 170, 231, 289, 301, 302
Britanya'daki Galliler 176
Britanyalı 52
Briton 231
Brubaker 231
Budist 88
Budist Sinhelesa 302
bütünleşme 175, 217, 283, 292
bütünleşmeci dini gruplar 285, 286
bütünleştirici muafiyet politikaları 285, 293

C-Ç

Callan 105, 107, 109, 110, 210, 212
Canovan 211
Carens 158, 187, 280, 282
cehalet perdesi 203
cemaat 47, 92, 127, 128, 132, 133, 253, 254, 263
cemaat duygusu 276, 278, 279

cemaat kimliği 70, 165, 166, 176
cemaatçi görüş 33, 93, 98, 94, 116
Cezayir 286
Ciment 266
cinsiyet 190
Conner 181, 303
Cooke, Maeve 80
cumhuriyetçi yurtseverlik 226, 227
çağdaş Türkçe 242
çatışan çözümler 200
Çeçen 26, 79, 180, 269, 300, 301, 305
Çeçenistan 51, 89, 268, 270, 271
Çeçenistan-Rusya 26
Çeçen-Rus 310
Çek Cumhuriyeti 302
Çek ve Slovak 89, 289, 297
Çekler 180
Çekoslovakya 289
Çerkes 60, 62, 71, 72, 151, 152, 154, 176, 242, 290, 291
Çerkes cemaatleri 243
Çerkes Ethem 290, 291
çevrenin korunması 297
çıkar çatışmaları 190, 191
çıkış hakkı 260, 263, 261
Çingeneler 172
çoğunluk kültürü 63, 158, 204
çoketniklilik hakkı olan etnik gruplar 48
çoketniklilik hakları 49, 50, 175
çokkültürlü 12, 20, 24, 86, 197, 281, 309
çokkültürlü devlet 195, 276, 277, 283, 284, 306, 307
çokkültürlü vatandaşlık 283
çokkültürlülük hakları 50,175
çokkültürlülük siyaseti 279
Çorlu 290

D

dahil etme olarak tarafsızlık 32, 185, 206
Danimarkalılar ve Norveçliler 301
Danley, John R. 66
Daruguian 270
dayanışma 210, 212, 224, 279, 281, 297
değer çatışmaları 190, 191
değer çeşitliliği 207
değer çoğulculuğu 188
değişim 235, 247
Demirel, Süleyman 278, 291
demokrasi 103, 223
demokratik vatandaşlık 105
demokratikleşme 311
demek kurma hakkı 154, 263
de-Shalit Sandel Avineri ve Avner 92
devlet 31, 75, 160, 161, 168, 176, 183, 186, 207, 211, 212, 215, 230, 232, 297, 298, 307
devlet etno-kültür uyumu 298
devlet ve kültür 209, 216, 225, 226, 228, 247
devletin bireyselleştirilmesi 267
devletin kültürden ayrılması 186
devletin yansızlığı 184, 185, 186, 188, 189, 192, 195, 219
devletler ve kişiler 161
devletten ayırmak 192
dil 130, 132, 240, 241, 242, 301, 303
dil ortaklığı 301
dil ve eğitim hakları 159
Dillon 134
din 303
din birliği 302
din değiştirme 84, 85
dindarlar 239
dini azınlıklar 276
dini cemaatler 170, 259
dini farklılıklar 302
dini inançlardaki değişmeler 85
dini tarikat ve mezhepler 168, 174, 250
dini ve etnik azınlıklar 284
dini yaşam 168
dış korumalar 252
diyalog 57, 275
doğruluk olarak adalet 78
Dudayev 269, 270
Dunlop 268, 269, 270, 304, 305
duygular 97
düşmanlık 271, 272
düşünme yoluyla yapılan seçim 93
Dworkin, Ronald 42, 112, 185, 186, 188, 208

E

egemen *ethos* 205, 206
egemen etno-kültürel grup 230
egemen kültür 169
eğitim politikası 108
eğitim sistemi 63
ekonomik bütünleşme 74, 88, 89

ekonomik gelişme 234
ekonomik kurumlar 63
ekonomik ve siyasi bütünleşme 311
ekonomik zorluklar 85
eleştirel düşünce 51, 55, 56, 76, 78, 80, 82, 83, 84, 254, 255, 256, 261
emir ve yasaklar 257
engelli 66
entegrasyon 31, 178
entegrasyon yolu ile dahil edilme 179
Eski Sovyet Cumhuriyetleri 24, 180
Estonya 265
eşcinseller 258, 259, 260
eşit formel vatandaşlık 216, 282
eşit hak ve özgürlükler 185, 186
eşit haysiyet siyaseti 144
eşit saygı ve ilgi 141, 163, 201, 202, 203, 204, 205
eşit vatandaşlık 31, 32, 35, 36, 49, 113, 139, 140, 141, 142, 162, 195, 219, 222, 223, 224, 230, 232, 247, 277, 280, 283
eşitlik 42, 43
etik çoğulculuk 112, 113, 114, 115, 208, 213
etik özerklik 105, 110, 107
etnik azınlıklar 70, 277
etnik milliyetçilik 164, 165
etnisite 190, 191, 192, 193, 195, 196, 200
etno-dilsel cemaatler 174, 176, 228
etno-dini gruplar 176
etno-kültürel azınlıklar 178
etno-kültürel çeşitlilik 184, 188, 201, 216
etno-kültürel farklılıklar 184
etno-kültürel gruplar 175, 176, 177, 179, 180, 229, 230, 231, 232, 303, 305
etno-kültürel homojenlik 298, 299
etno-kültürel kimlikler 185, 186
etno-kültürler 228
evde olma hissi 167
evlilik 85
evrensel insani yetenek 135, 136, 137, 138
evrenselcilik siyaseti 144

F

fanatiklik 165
fark edilmeme 166
farklı azınlık kültürel gruplar 276
farklı kimliklerin tanınması 73
farklı kültürler 233
farklılık 299, 300, 302, 303, 304
farklılıklar karşısında kör 201, 202
federalizm 74
Filistin devleti 268
Filistin milliyetçiliği 267, 268
Filistinliler 180, 213, 268
Filistinliler ve İsrailliler 305
Finlandiya 296
Finliler 300
Flamanlar ve Walloonlar 52, 300, 301
formel eşit vatandaşlık 271
Forst, R. 41, 70
Franko rejimi 296
Fransa 113, 225, 228, 231, 267
Fransız Cumhuriyetçi modeli 215
Funch ve Krag 304
Funch, L. 60

G

Galeotti 172
Galler 290
Galli 27, 71, 231, 289
Gazze Şeridi 267
Geertz 117, 120, 122, 135, 136
geleneksel dini kurallar 168
gelir 173, 174, 235, 273, 275, 292, 309
Gellner 224, 225, 243, 247, 298
gender-specific kültürler 48
genel olan 136
giyim kuralları 172
Glazer 278
Goldenberg 269, 270, 304, 305
göç 85, 162
göçmen gruplar 49, 50, 60, 59, 62, 67, 74, 84, 88, 175, 176
Green 249
Grigorievs 265
Gurr ve Harff 70, 286, 296
Gutmann 198, 199, 200
güç 235, 273, 275, 309
Güney Kore 298
Gürcü-Abaza 310
Gürcüler 302
güven 297
güven ve dayanışma 207
güvenlik 297
güvensizlik 265, 266, 267, 271, 274, 275

H
Habermas, Jürgen 72, 73, 118, 225, 299
HADEP 304
hak tanımı 147
Halbertal 122
Halstead 170
Hampsher-Monk, Iain 266
Harel 249, 250
hariç tutarak yansızlık 32, 185, 206
Hartney 148, 155, 156, 160
Hasidik Yahudiler 169, 174
hayali cemaatler 224
haysiyet 133, 134, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 144
her bir kişiye eşit saygı 200
herkese eşit formel vatandaşlık 183, 192
herkese eşit sivil ve siyasal haklar 280
Hilafet ve Saltanat 241
Hindistan 228, 302
Hindistan-Pakistan 295
Hindu 88, 302
Hıristiyan 172
Hırvat 300, 301, 302, 303
Hollanda 85, 181
homojen 23, 24, 195, 179, 188, 194, 208, 217, 221, 280, 303
homojen devlet 23
Honneth 139
hoşgörü 249, 252, 253, 259, 263, 273, 274, 275
hoşgörüsüz 255, 265, 271, 294
hukuki vatandaşlık 176
Hutchinson 223

I-İ
Ignatieff 164, 165, 186, 222, 223, 303
Iraklılar ve Kürtler 52
ırk 190, 191
ırkçı küçük düşürme 197
ısrarcılık 265, 271
iç kısıtlamalar 252, 253, 262, 272, 274
iç kurallar 168
iç muhalifler 254
içerideki diğerleri 249, 252, 264, 272
içkin baskıcı kültürler 250, 252
içkin kamusal iyiler 155, 156
idam cezası 199
ifade özgürlüğü 197
iki ayrı adalet anlayışı 205
iki kimlikli 99
iki kültürün açıklığı 84
iki kültürün benzerliği 84
ikili arzu 173, 177, 273, 292
ikinci adalet 259
ilerleme 35, 230, 234, 235, 236, 247
iletişim teknolojisi 83, 88, 310
inançlar 190, 190
İngiliz 27, 71, 301
İngiltere 89, 114, 267, 289
İngiltere'deki İskoçlar 224
insan hakları 74
insan olma 143, 144
insanlığın çıkarları 149
insanlık 117, 134, 137, 139
internet 310
intibak ettirici tanı(n)ma politikaları 173, 175, 176, 177, 178, 180, 217, 277, 287, 288, 291, 292, 293
intibak ettirici/uyum sağlatıcı tanı(n)ma hakları 74
intihar saldırıları 166
irade 124, 125, 128
irade ve seçim 65, 67, 68
İran 252, 254
İrlandalı 129, 302
İskandinav ulusları 300
İskoç 27, 52, 63, 71, 231, 289
İskoç ve Bask 89
İskoçlar ve İngilizler 300, 301
İskoçya 51, 180
İslam 79, 88, 212, 254, 269, 302
İslam'ın temel ilkeleri 47
İslami radikalizm 213, 268, 270
İslami yaşam biçimi 80
İslami-animist 268
İspanya 89
İspanya'daki Basklar 224
İsrail 71, 211, 212, 213, 267
İsrailliler 268, 302
istikrar 297
İsveç 85, 296
İsveçliler 300
İsviçre 180, 300, 301, 303
iş 309
işkence 249
işlevsel kimlik 118, 121
iyi 185
iyi cemaat 69

iyi kavrayışlar 190, 193, 210
iyi niyetli ihmal 202
iyi yaşam 43, 80, 81
izolasyoncu dini gruplar 285

J-K

Japon milliyetçiliği 234
Jones 249
kabileler 22
kadınlar 255
kadınların sünnet edilmesi 249
kamusal akıl 109, 184, 189, 190, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 207
kamusal alan 100, 102, 105, 107, 113, 114, 140, 158, 166, 167, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 188, 190, 193, 211, 215, 232, 233, 263
kamusal duruşlar 199
kamusal eğitim sistemi 12, 13, 14, 15
kamusal giyim kuralları 170
kamusal iyiler 155
kamusal kimlik 100, 101, 103, 212
kamusal kültür 99, 103
kamusal olmayan kimlik 100, 101, 103
kamusal yardım 175
kamusal/özel 78, 108
Kanada 11, 85, 181, 215, 282, 301
Kanada yerlileri 51
Kanada'daki Amerikan Yerlileri 224
Kanada'daki Quebecliler 224
Kanadalı aboriginal gruplar 48
Kant 134, 135
kanun önünde eşitlik 71
kapsayıcı iyi 194
kapsayıcı liberalizm 98, 99, 107, 109, 199
karakter olarak kültür 237, 245
karakter ve yapı 243
kariyer 235, 273, 275, 292, 309
Karmi 268
Kasumov, A. ve Kasumov H. 60
Katalanlar 63
Katalonya 180
katılımcı iyiler 155, 156
Katolik 71, 79, 88, 302
Kemalistler 213, 239
kendine saygı 43, 44, 45, 47
kendini keşfetme 94
kendini yöneten olmak 143
Kıbrıslı Türkler ve Rumlar 305
kimliğin oluşumu 256
kimlik 29, 31, 68, 70, 71, 73, 76, 82, 86, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 136, 139, 166
kimlik arayışları 95, 125
kimlik bağlamı 53, 55, 72, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 142, 143, 194
kimlik bağlamı olarak kültür 69, 75
kimlik bağlamları 58, 119, 122, 139, 140, 141
kimlik bunalımları 95, 125
kimlik temelli yaklaşım 39
kimlik ve aidiyet 64
kimlik ve çıkar çatışmaları 164
Kırım'daki Tatarlar 176
Kirişçi ve Winrow 241, 267, 278, 290, 304
kısmen örtüşen uzlaşma 103
kısmi vatandaşlar 168
kişi 92, 95, 115, 135, 136, 137, 194, 218
kişi anlayışının dayatılması 107
kişi olmak 136
kişi-kimlik ilişkisi 92, 94, 98, 111, 112, 115, 116, 117, 120
kişilere saygı 135, 177, 196
kişilik 117
kişisel kimlik 28, 33, 34, 38, 40, 49, 59, 66, 83, 92, 100, 101, 113, 128, 147
kişiye saygı 145
Kohn 223
kolektif olarak var olan iyiler 156, 155
Komünist Rejim 269
Korsika 271
köktendincilik 25, 171, 286
kölelik 249
Krag ve Funch 269
Krag, H. 60
Kukathas 41, 47, 57, 172, 260, 263
kurallar 130
Kuran 269
kurucu 95, 96
kurucu seçim 89, 123, 256
Kuzey Amerika 175
Kuzey İrlanda 271, 295
Kuzey İrlanda Katolikleri 289

Kuzey İrlandalı 27
Kuzey Kafkasya 269, 310
Kuzey Kafkasyalılar 302, 305
kültür 28, 29, 30, 31, 33, 38, 40, 68, 121, 133, 136, 156, 191, 192, 193, 195, 196, 200, 240
kültür bağlantılı talepler 311
kültür hakkı 34, 40, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 181
kültür içi çeşitlilik 149
kültür ve dil homojenliği 224
kültür ve karakter 238
kültür ve milliyet farklılıkları 192
kültürel bağlam 44
kültürel cemaat 148
kültürel cemaatin karakteri 236
kültürel cemaatin karakterindeki değişmeler 244
kültürel çeşitlilik 175, 184
kültürel çoğulculuk 208
kültürel dağılma 244
kültürel dönüşüm 244
kültürel farklılıklar 184
kültürel gruplar 162, 163, 164, 166, 253
kültürel hak çeşitleri 74
kültürel haklar 159, 160, 194
kültürel homojenlik 195, 219
kültürel kimlik 28, 34, 39, 73, 75, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 118, 120, 121, 123, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 147, 154, 177, 194, 256, 293, 308, 310
kültürel koruma 233
kültürel miras 45, 240
kültürel özdeşleşme 83
kültürel seçimler 40, 86, 89, 256
kültürel tanınma 174
kültürel üyelik 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 54, 58, 59, 61, 64, 65, 66, 67, 83
kültürel üyelik iyisi 42
kültürel vakıf ve dernekler 57
kültürel ve dilsel homojenlik 224, 225
kültürel ve etnik kimlik 26
kültürel yapının karakteri 237
kültürel yapının korunması 240
kültürlerarası çeşitlilik 149
kültürlerin homojenlikleri 19
kültür-özgürlük ilişkisi 41
kültürün karakterindeki değişiklikler 239, 240
kültürün karakterinin korunması 240
kültürün korunması 234
kültürünü yaşatma hakkı 153
küreselleşme 73, 87, 88, 89, 297, 309, 311
Kürt Devleti 177
Kürt etnik giyim tarzı 266
Kürt milliyetçiliği 266
Kürt sorunu 304
kürtaj 102, 106, 193, 196, 197, 198, 199, 214
Kürtçe 266, 290
Kürtçe müzik 266
Kürtler 63, 71, 177, 278
Kymlicka 12, 20, 28, 30, 33, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 80, 82, 94, 99, 102, 112, 149, 172, 175, 187, 188, 202, 203, 208, 215, 223, 224, 229, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 245, 246, 249, 252, 260, 286, 287, 288, 293, 295, *Liberalizm, Cemaat ve Kültür* 11, 24, 48, *Çokkültürlü Yurttaşlık* 11, 48

L

laik demokratik düzen 171
laik ve dini ideolojik çatışma 286
Larmore 189
Latin alfabesi 242
Leggewie 266
Letonya 265
Levey 41, 50
Levy 170, 172, 175, 287, 288, 289
liberal 98, 107
liberal adalet anlayışı 202
liberal ayrımcılık 174, 183
liberal ayrımcılık yapmama 184, 185, 221
liberal birey 16, 30, 81
liberal değerlerin zorla kabul ettirilmesi 56
liberal demokratik devlet 52, 140, 312
liberal demokratik ilkeler 203, 300
liberal demokratik vatandaşlık 171
liberal demokratlar 213
liberal görüş 94
liberal kapsayıcı öğretiler 214

liberal kimlik 76, 77, 78, 81, 97, 102, 111
liberal kişi 99, 100, 101, 108, 116
liberal kişi anlayışı 93, 96, 98
liberal kültürler 30, 46, 61, 75
liberal milliyetçi 41
liberal olmayan kapsayıcı görüş 215
liberal olmayan kültürler 28, 46, 51, 52, 54, 55
liberal olmayan seçimler 77, 80, 81, 311
liberal özerk birey 78, 99
liberal özerklik 110
liberal seçimler 80, 81
liberal teori 312
liberal yaşam biçimi 111
liberalizm 11, 43, 46, 57, 65, 92, 95, 101, 111, 223, 239, 257, 260, 262
liberalleşme 275, 311
Lijphart 181
Litvanya 265

M

Macedo 108, 172
makul ahlâki farklılık 207
makul ahlâki uzlaşmazlık 191, 197, 198, 199
makul anlaşmazlıklar 103
makul çoğulculuk 103, 106, 107
makul kapsayıcı öğretiler 189, 196
makul kişiler 104
makul olan 105, 106
makul olmak 106
makul olmayan çoğulculuk 212
Mango 234
Marcus 266
Margalit 119, 167
Margalit ve Halbertal 147, 151, 154, 172
marjinalleşme 166, 264, 271
marjinallik 300, 303, 304
Markell 299
Mason 306
McCarthycilik 252
medya 63
melezlik 179
meslek 190, 191
metafizik 98
Mill, John Stuart 224, 230, 231, 235, 246, 301
Miller, David 41 112, 115, 127, 187, 223, 224
millet 176, 220
milliyet 191, 192, 193, 195, 196, 200, 211
milliyetçi çatışmalar 302
milliyetçi hareketler 247
milliyetçilik 12, 23, 26, 32, 35, 186, 209, 209, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 232, 234, 298
milliyetçilik çağı 308, 309
Miloseviç 266
Mısır 213, 286
modem laik milliyetçilik 240
modem toplumlar 224
modem ulus-devlet 297
modem yaşam 309
modernleşme 35, 74, 88, 89, 222, 234, 235, 236, 247, 311
modi vivendi 57
Modood 205, 206
Moruzzi 172
Mosher 135
muafiyet 168, 169, 170, 171, 172, 277, 292
muafiyet politikaları 173, 175, 217, 277, 287
Mugabe 266
muhafazakarlar 239
muhakeme yükleri 104, 105, 106, 107, 200
muhakeme yüklerinden kaynaklanan çalışmalar 191
muhalifler meselesi 249
Muhammed 47
Mullhall ve Swift 92, 103, 105, 106, 107
Müslüman 47, 50, 71, 76, 79, 80, 129
Müslüman (çoğunluğu) Filistinliler 302
Müslüman Azeriler 302
Müslüman azınlıklar 76
Müslüman cemaatler 108, 170
Müslüman Çeçenler 302
Müslüman gruplar 172
Müslüman Tamiller 302
Müslümanlar 71, 264, 302
Müslümanların Cuma günleri 264, 284
müspet eylem programı 287, 288
müzakere 57

N

narsist 164
narsizm 165

Neier 265
Nichols, Johanna 269
Nickel, J.W. 59, 60
Nielsen, J.S. 76
Nodia 225
Norveçliler 300
Nozick 96

O-Ö

O'Neill 187, 198, 199
Oran 267
orijinal durum pozisyonu 202
orijinal/ilk durum 93
ortak iyi 148, 151
ortak kolektif anılar ve bağlılıklar 179
ortak tarih ve deneyimler 304
ortak ulusal kimlik ve kültür 115, 212, 215, 219, 217
ortak vatandaşlık statüsü 195, 279, 281, 282
Ortodoks Hıristiyan Abhazlar 302
Ortodoks Hıristiyan Ermeniler 302
Ortodoks Hıristiyan Gürcüler 302
Ortodoks Hıristiyan Ruslar 302
Ortodoks Yahudi Cemaati 18, 47, 71, 172, 284
Osmanlı Devleti 60
Osmanlı Millet Sistemi 12
Osmanlı tarih ve mirası 241
Osmanlı Türkçesi 242
otoriter ve baskıcı 267
Öcalan, Abdullah 63, 177, 267
ötenazi 199
özanlayış 99, 108, 109, 110, 115, 116
özdeşleşme 65, 82, 84, 86, 123, 124, 128, 130, 131, 166, 167, 204, 218, 281, 283, 297, 306
özel 135
özel alan 102, 114, 158, 179, 185, 186
özel iyi 185
özel olan 136
özel politika düzenlemeleri 159, 160, 163, 192, 205, 216, 217, 219, 248, 272, 279, 283, 284
özel temsil 175
özel temsil hakları 159, 287
özel yaşam 108
özerk 43, 44, 47, 79, 80, 84, 143
özerk bir kişi 99
özerk birey 14, 16, 17, 18, 28, 30, 81
özerk varlıklar 134
özerklik 29, 30, 69, 76, 77, 78, 81, 109, 110, 136, 137, 137, 138, 140
özgür nüfus hareketleri 74
özgür ve eşit kişi 201
özgürlük 28, 30, 42, 43, 44, 46, 51, 52, 56, 58, 61, 68, 75, 88
özgürlük bağlamı 53, 55, 58
özgürlük kültürü 46, 53, 54
özgürlük temelli yaklaşım 38
özgürlük ve eşitlik 73
özgürlük-kültür ilişkisi 39
özsaygı 58, 59, 61, 62, 133, 134, 137, 142, 251
özürlü 65
özyönetim 37, 74, 113, 177, 181, 217, 218, 220, 222, 233, 243, 244, 247
özyönetim hak ve güçleri 235
özyönetim hakkı 36, 51, 170, 221, 238
özyönetim hakkı olan ulusal gruplar 48
özyönetim hakları 50, 52, 53, 54, 159, 175, 180, 218, 277, 295, 296, 306
özyönetim politikaları 278, 293

P

Pakistan 302
Papandreu, Yorgo 176
Parekh, Bhikhu 39, 40, 41, 172, 188, 228
Patten, Alan 11, 41, 239
PKK 25, 63, 177, 267
Pole 211, 212
politika düzenlemeleri 167
Poole, Ross 129
pornografi 102
Portekiz 298
pozitif ayrımcılık 175
pratik akıl 95, 96, 117
pratik aklın kullanımı 93
prosedürel taraf sızlık 205
Protestanlık 302
Pueblo 263

Q-R

Quebec milliyetçiliği 271
Quebec 180, 301
radikal 304
radikalleşme 165, 264, 265
radikalleştirme 164

radikallik 300, 303
rasyonalist inanan 106
Rawls 43, 65, 77, 92, 93, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 113, 114, 116, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 208, 209, 214, 215, 225
Rawls, John 23, 42, 279, *A Theory of Justice* 78, 98, 108, 112, 115, 208, *Political Liberalism* 78, 112, 184, 189
Rawlsçı liberal kişi anlayışı 96
Raz 12, 41, 76, 147, 151, 155, 156, 160, 206, 249, 264
Réaume 154, 155, 156, 160, 161, 272
refah 292
Rockefeller 77
Rodenbeck 268
Rus 79
Rus ve Ukraynalılar 303
Rus-Çeçen savaşı 270
Ruslar 300, 301
Ruslar ve Kuzey Kafkasyalılar 304
Ruslar ve Sırplar ve Bosnalılar 305
Ruslar-Kuzey Kafkasyalılar 303
Rusya 89, 268, 270
Rusya-Çeçenistan 295
Rüşdi, Salman olayı 199

S-Ş

sakatlık 65
saldırganlık 265, 271
Sandel 93, 94, 95, 96, 102, 116, 120, 127, 197
saygı 137, 138, 141
saygı biçimi 111
Schachar 249
Schopflin 289, 294, 297
seçim 56, 67, 69, 76, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 85, 87, 89, 124, 126, 129, 130, 131, 262
seçme 29, 30, 31, 61, 62, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 83, 121, 123
seçme bağlamı 45, 46, 55, 72, 77, 81
seçme bağlamı olarak kültür 69, 75, 236, 238
sembolik talepler 175
sembolik tanı(n)ma 288, 289, 290
sesini duyuramama 264
Sevr Antlaşması 278
Sih 172, 264, 284, 302
sınıf 190, 191
Sırp 300, 301, 302, 303
sivil hak ve özgürlükler 48, 50, 52, 55, 58, 71, 74
sivil haklar 56
sivil milliyetçilik 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 247, 299
sivil toplum 168, 169, 171, 174, 176, 178, 183
sivil/siyasal milliyetçilik 221
siyasal adalet 104, 107, 108, 109, 111, 113, 115
siyasal ahlâk 193
siyasal baskıya uğrama 85
siyasal düzen 206
siyasal faaliyet 168
siyasal fikirler 197
siyasal haklar 191
siyasal kişi 100, 105, 107, 110, 115, 194, 195, 198
siyasal liberalizm 78, 102, 105, 106, 107, 109, 189, 191, 193, 199, 207, 214
siyasal milliyetçilik 229
siyasal olanın önceliği 105
siyasal olanın siyasal olmayana önceliği 106
siyasal olarak aktif dini gruplar 286
siyasal olarak özerk 110
siyasal olmayan tam ayrılıkçılık 169
siyasal özerklik 209
siyasal rejim 187
siyasal toplum 29, 35, 71, 113, 114, 186, 187, 188, 189, 190, 195, 201, 204, 207, 208, 209, 210, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 279, 280, 281, 282, 283, 294
siyasal yönden fundamentalist gruplar 286
siyaset felsefesi 20
siyaset teorisyenleri 23
siyasi sığınmacı 85
Slovak ve Çekler 300, 301
Slovaklar 180, 289
Slovakya'daki Macarlar 176
Smith 163, 165
Soğuk Savaş Dönemi 24, 220
Soğuk Savaş Dönemi'nin sonu 22
sosyal algılama 175

sosyal baskı 166
sosyal demokratlar 213
sosyal önkoşullar 44, 58
sosyal tez 55
sosyal yardım 197
sosyal zulüm ve imha korkusu 166
sosyalistler 239
sosyo-kültürel farklılıklar 203, 204
sosyo-kültürel unsurlar 119, 120
sosyo-kültürün yeniden üretilmesi 214
Sovyetler Birliği 26, 269
sömürü 306
Spencer ve Wollman 223
Spinner 12, 168, 169, 172, 246, 261, 268
Sri Lanka 295, 302
Sri Lankalılar ve Tamiller 52
SSCB 265
statü 140, 142, 143, 190, 271
statü ve tanınma yokluğu 268
statüsüzlük 166, 272
Steiner 154
Stepan 231, 296, 299
Sudan 252, 254
Suny 265
Suudi Arabistan 252, 254
sünnet 262
Sünni İslam 268
sürgün 162
Szajkowski 269
Şapka Kanunu 241
şiddet 164, 165, 180, 197, 267, 271, 295

T

Taliban 252, 254, 295
tam bağımsızlık 297
Tamiller 180
Tamir, Yael 12, 40, 41, 82, 141, 148, 150, 151, 159, 165, 166, 167, 188, 205, 206, 215, 223, 268
tanınma 139, 140, 141, 271
tanınmama 264
tanınmama korkusu 166, 272
tarafsız liberal adalet 203
tarafsızlık 206
tarih 240
tarihi cemaatin karakteri olarak kültür 236, 238
tarihi deneyimler 303
tarikatlar 169, 241, 253, 263, 269
tartışmacı demokrasi 184, 193, 207
Tataristan 180, 296
Tatarlar 300, 301
Taylor, Charles 12, 55, 77, 124, 132, 134, 139, 144, 167, 211, 224, 231
temsil hakları 175
temsil meşruiyeti 280, 283, 287
terörist 166, 180
Thiebaut 122, 124
Tishkov 296
Tomasi, John 237, 241
toplu göçler 297
toprak kaybı 297
Tully 283
tutkular 97
tüp annelik 199
Türk 302
Türk devleti 266
Türk etnik milliyetçileri 213, 266
Türk kültürü 241
Türk kültürünün karakteri 239
Türk milliyetçiliği 234
Türk ve Kürtler 304
Türkiye 24, 25, 26, 225, 228, 239, 240, 242, 267, 278, 286, 290, 304
Türkiye'deki Aleviler 176
Türkiye'deki Kürtler 224, 304
Türkiye'nin AB üyeliğine adaylığı 267
Türkler-Kürtler 303
tüzel kişi 160, 161, 162

U-Ü

Ukraynalılar 300
Ukraynalılar ve Ruslar 301
ulus 186, 209
ulus devlet 194, 265, 298
ulusal azınlıklar 50, 62, 63, 65, 88, 170, 175, 222, 277, 281, 293, 299
ulusal dil 228
ulusal gruplar 70, 218, 301, 303, 306
ulusal homojenlik 112, 207, 216
ulusal kültür ve kimlik 26, 32, 35, 51, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 163, 177, 188, 194, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 227, 228, 229, 243, 281, 283
ulus-altı 309, 311
ulus-devlet 23, 42, 73, 74, 176, 221, 266, 267

uluslararası nüfus hareketleri 297
uluslararası teşkilatlar 297
uluslararası toplum 270
ulus-üstü devletler 297
ulus-üstü eğilimler 309, 311
uzlaşma 57
üleştirici (distributive) ilkeler 112
ülke isimleri 288, 289
üniversiteler 63
Ürdün 213
Ürdünlüler ve Iraklılar 301

V
vaftiz 262
Vahabiler 271
vatandaşlığın üç boyutu 280
vatandaşlık 12, 109, 280, 282, 306
vatandaşlık milliyetçiliği 165, 221
vatandaşlık özgürlükleri 44, 45
vatandaşlık statüsü 115, 211, 281
vatanseverlik 210
vergi 197
Viroli 226, 227

W
Waldron 154, 233, 234
Walzer, Michael 12, 23, 126, 161, 164, 169, 186, 223, 229, 230, 231, 265, 272, 278, 299, 300
Weber 301, 303
Wesselink 290
Williams, B. 124, 204, 210

Y
Yahudi 50, 79, 88
yalın bir düşünür 135
yansız kamusal bir bakış 190
yapı olarak kültür 237, 245
yardım hakları 175
yaşam biçimi 81, 83, 84, 127, 128, 132, 133, 137, 147, 152, 190, 250, 254, 255, 256, 257, 261, 262, 263, 285
yaşam tarzları 80
yaygın adalet anlayışı 204, 206
yaygın liberal ayrımcılık 218
yaygın liberal yaklaşım 217
yeni göçmenler 176
yeni toplumsallık kültürleri 49, 50
yerel yönetim 74
yerleştirilmiş benlikler 127
yoksulluk 65, 85
Young, Iris Marion 12, 202, 203, 205
Yugoslavya 302
Yunanistan'daki Türkler 176
yurttaşlık milliyetçiliği 35

Z
zoraki evlilik 249
zorunluluk alanı 131, 133
zulüm ve baskı 299