cogito

CHARLES TAYLOR
K. Antony Appiah
Jürgen Habermas
Steven C. Rockefeller
Michael Walzer
Susan Wolf

Hazırlayan: Amy Gutmann

çokkültürcülük

tanınma politikası

YKY
Yapı Kredi Yayınları

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK

Tanınma Politikası

CHARLES TAYLOR

K. Anthony Appiah
Jürgen Habermas
Steven C. Rockefeller
Michael Walzer
Susan Wolf

HAZIRLAYAN:
AMY GUTMANN

YKY

Cogito - 44
ISBN 975-363-540-0

Çokkültürcülük / Charles Taylor, vd.
Özgün Adı: Multiculturalism – Examining the Politics of Recognition
Hazırlayan: Amy Gutmann

1. baskı: 2000 adet, İstanbul, Mayıs 1996

Yayına Hazırlayan: Cem Akaş
Kapak Tasarım: Pınar Kazma
Ofset Hazırlık: Nahide Dikel
Düzelti: YKY
Yayın Koordinatörü: Aslıhan Dinç
Baskı: Altan Matbaacılık Ltd. Şti.

© Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti., 1996
© Princeton University Press, 1994
Türkçe çevirinin tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: (0-212) 293 08 24 Faks: (0-212) 293 07 23

İÇİNDEKİLER

Terimler Hakkında 9

Türkçe Baskıya Önsöz: "Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı"
Levent Köker 11

1994 Baskısına Önsöz 15

Önsöz ve Teşekkürler 19

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş
Amy Gutmann 23
Tanınma Politikası
Charles Taylor 42
Yorum
Susan Wolf 85
Yorum
Steven C. Rockefeller 95
Yorum
Michael Walzer 106

İKİNCİ BÖLÜM

Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı
Jürgen Habermas 113
Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma: Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim
K. Anthony Appiah 146

Terimler Hakkında

90'lı yılların ürünü sözcüklerden biri olan ve henüz pek çok büyük sözlüğe giremeyen *multiculturalism*, Türkçeye bire bir çevrildiğinde, *çokkültürlücülük*'ü yaratıyor. Söyleyiş zorluğu doğuran bu sözcük yerine, *çokkültürcülük*'ü kullanmayı uygun bulduk, böylece belirleyici olan *–ism* takısını *–cülük*'le karşıladık. *Multiculturalism*, bir toplumda farklı kültürlerin bir arada yaşamasını onaylayan bir "tanınma politikası"nı yansıtıyor, bir *tavır* barındırıyor, dolayısıyla "gerçekçilik" (realism) ya da "öznelcilik" (subjectivism) gibi sözcüklerle aynı aileden. "Çokkültürlülük" gibi bir seçeneği, böyle bir tavrı değil, çokkültürlü olma *durumunu* vurguladığı (ve "multiculturalness" gibi bir sözcüğe karşılık geleceği) için yeğlemedik.

Kitapta sık sık kullanılan sözcüklerden bazılarını ve İngilizcelerini, kullanım kolaylığı sağlaması amacıyla aşağıda sunuyoruz:

çokkültürcü	–	multiculturalist
çokkültürlü	–	multicultural
özcülük	–	essentialism
özgülcülük	–	particularism
politika	–	politics
sahicilik	–	authenticity
sıradüzen	–	hierarchy
siyasa	–	policy
tanı(n)ma	–	recognition

Türkçe Baskıya Önsöz

Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı

Levent Köker

Günümüz dünyası, ulusal ve uluslararası ölçeklerde, birbiriyle çelişkili iki süreci aynı anda yaşamaktan kaynaklanan bir dizi tartışmaya sahne oluyor. Bir yanda ulus-devletin bir siyasal örgütlenme modeli olarak meşruluğu aşınma sürecine girmişken, diğer yanda etnik ve/veya dinsel temelli milliyetçilik dalgasının siyasal etkileri dünya ölçeğinde artarak hissediliyor. Ulus-devletin yaşamakta olduğu meşruluk aşınması, örneğin ileri sanayi toplumlarında, ulus-devlete özgü, farklı yaşam pratiklerinde varlığını duyuran kültürel mensubiyet özelliklerine kapalı, "türdeş" yurttaşlık anlayışına dayanan kamu alanını kültürel farklılıklara duyarlı ve saygılı bir açılım içine girmeye zorluyor. Buna karşılık, yine örneğin eski Sovyetler Birliğinin egemenlik alanı içinde kalan toplumlarda, bir kültürel birlik olarak, ulus ile siyasal iktidarın meşruluk zemininde yeniden birleşmesini hedefleyen milliyetçilik akımları etkilerini artırıyor.

Çağımızın önde gelen ahlak ve siyaset felsefecilerden olan Charles Taylor, özellikle son zamanlardaki çalışmalarıyla bu çelişkili oluşumlar hakkındaki değerlendirme ve katkılarıyla, öne çıkmış olan bir düşünürdür. Özellikle ahlak ve siyaset felsefesi ala-

nındaki bu katkıların en iyi ve özlü ifadesi, herhalde, Taylor'ın felsefesini eleştirel bir sorgulamaya tabi tutma amacını güden bir derlemenin başlığıdır: "Bir Çoğulculuk Çağında Felsefe"[1].

Bu başlıkta yer alan anahtar sözcük "çoğulculuk". Siyaset teorisinde alışılagelmiş anlamıyla çoğulculuk, toplumsal ve siyasal hayatta farklı toplum kesimlerinin örgütlü bir biçimde siyasal kararalma süreçlerine katılmaları, etkide bulunmaya çalışmaları biçiminde anlaşılmıştır. Birden çok siyasal partinin iktidarı ele geçirmek için seçmenler önünde yarıştığı temsili demokratik sistemler, siyasal iktidarın kararlarını temsil ettikleri toplum kesimlerinin çıkarları doğrultusunda etkilemeyi amaçlayan baskı gruplarının da varlığını meşru olarak tanımış olmakla, böylesi bir çoğulculuğun ideal tipini oluşturmuşlardır.

Taylor felsefesinin içerdiği çoğulculuk anlayışı ise bundan farklıdır. Bu fark, insan haklarına dayalı anayasal demokratik devletin çok-partili ve çok-baskı gruplu yapısındaki çoğulculuğun sınırlarını aşmaktadır. Yerleşik demokratik rejimlerde, belirtilen bu anlamdaki çoğulculuğun bazı sınırları vardır. Bunlar fiziki ve sembolik olarak ikiye ayrılabilir. Fiziki sınırlar, temsili demokratik rejimin içinde yer aldığı ulus-devletin ülkesidir. Sembolik sınırlar ise, siyasal karar-alma süreçlerine katılma iradesi gösteren birey ve grupların ulus-devletin meşruluk çerçevesini oluşturan "ulusal kültür" içinde tanımlanmaya çalışılan türdeş yurttaşlık anlayışı ile belirlenmektedir. Bir deyişle, bilinen yerleşik biçimleriyle siyasal katılma, birey ve grupların ancak "yurttaş" olarak, yani tanımlanmış ulusal kültüre mensubiyet çerçevesinde yapabilecekleri bir faaliyettir. Çoğulculuğun buradaki sınırı, ekonomik çıkar kavramıyla belirlenen ve kültürel farklılıkların siyasal alana yansıtılmasını engelleyen bir işleve sahiptir.

Taylor'ın çoğulculuk anlayışı ise, farklı yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esaslarında tanımlanmaktadır. Farklı olana "müsamaha" etmeyi, farklı olana "katlanmayı" ifade eden bu anlamda kültürel mensubiyet farklılıkları arasında eşitliğe değil, bir kültürün üstünlüğüne dayalı hiyerarşik yaklaşımı bünyesinde taşıyan "hoşgörü" *(tolerance)* anlayışına karşı Taylor, kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Kısacası, Taylor için çoğulculuk kültürel kimliklerin "tanı(n)ması" olmaktadır: "Tanı(n)mamak veya yanlış tanı(n)mak, bir kimseyi yanlış, çarpıtılmış ve aşağı konuma

itilmiş bir varoluş tarzı içine hapsetmek suretiyle zarar verebilir, bir baskı biçimi olabilir."[2]

Taylor'ın bu savının temelinde ise, "bireysel sahicilik" *(individual authenticity)* yatmaktadır. Bireysel özgürlük fikrini, insanın doğal hakları öğretisi uyarınca, homojenleştirilmiş bir soyut birey kavramı içinde gören "klâsik liberal" yaklaşımdan farklı olarak Taylor, bireylerin kendi özgün kimliklerinin farklılıklara dayalı oluşum sürecinde kültürel etkenlerin önemini vurgulamak istemektedir. Buna göre, bireysel özgürlük, bireyin kendi kimliğini özgürce oluşturabilmesi ile birleşmekte ve burada özgürlüğün türdeş niteliği ile bireysel kimliğin kültürel özgünlüğü arasındaki ikilem aşılmaya çalışılmaktadır. Toplumların "statü ayrıcalıklarına" göre eşitsiz tabakalar halinde düzenlendikleri modernlik öncesi duruma özgü "şeref" *(honor)* kavramından farklı olarak, insanların içsel "haysiyet" *(dignity)* değerine göre eşit muameleyi haketikleri anlayışının geçtiği modernlik durumunda, bu yeni değerin somut görünümü "sahicilik" kavrammda ifadesini bulmaktadır. Taylor'ın deyişiyle, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren gelişmekte olan bir *"bireyselleşmiş* kimlikten, bana özgü olan ve benim kendi içimde keşfettiğim bir kimlikten" söz edebilmekteyiz.[3] Kişinin kendi iç dünyasındaki ahlaki hesaplaşmasının bir ürünü olan bu bireysel kimlik, tek başına bireyin "monolojik" olarak değil, başkalarıyla "diyalojik" olarak oluşturduğu, dinamik, sürekli yeniden kurulan ve değişme potansiyeli içeren bir oluşumdur. Çoğulculuk, Taylor'ın görüşünde, bu diyalojik ve dinamik bireysel kimlik oluşturma sürecinin önünü açacak biçimde, kültürel farklılıkların siyasal tanı(n)masına imkân vermek anlamındadır. Bir diğer deyişle çoğulculuk, çok-partili, çok-baskı gruplu yerleşik liberal-demokratik rejim tipinde görülen kamu alanının kültürel farklılıkların ifadesine kapalı olma özelliğinin eleştirilmesinin asıl nirengi noktası olmaktadır. Bu kapalılığın eleştirisi, zorunlu olarak, tarihsel deneyimleri birbirinden farklı toplumlardaki siyasal rejimlerin eleştirisinde de farklı pozisyonlar almayı gerektirecektir ama, eleştirinin gerisindeki evrensel ilke, bireysel sahiciliğin dinamik ve diyalojik oluşumunda ifadesini bulan içsel ahlaki değerdir. Bu değerin farklı toplumlarda nasıl gerçekleştirileceği ise, böylesi bir bireysel sahiciliğin gereği olan ahlaki sohbet *(conversation)* imkânlarının varoluş düzeyine bağlıdır. Özetle, kültürel farklılıkların taşıdığı ahlaki-siyasal anlamın iyice belirginleşmeye başladığı günümüz dünyasında Taylor'ın yaklaşımı, bu farklılıkları mutlak bir görecilik içine

kıstıran ve modernitenin sona erdiğini ilân etmeye hazır bir zihinsel tavır olarak "postmodernizm"e değil, "modernitenin eleştirel potansiyelleri, bireysel özgürlüğün sahicileşmesine giden yolları nasıl açabilir" sorusuna cevap arayıcı niteliktedir. Bu anlamda Taylor'ın katkısı, modernliğin yerleşik düzeni olan liberal-demokratik siyasal kuruluşu olduğu kadar, postmodernizme özgü mutlak göreciliği de aşmaya yöneliktir.

NOTLAR

[1] James Tully, haz.; *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge University Press; Cambridge (1994).

[2] Charles Taylor, "The Politics of Recognition"; haz. Amy Gutmann; *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey (1992), s. 25.

[3] a.g.y., s. 28.

1994 Baskısına Önsöz

1992'de yayımlanmasından bu yana, *Çokkültürcülük ve "Tanınma Politikası"*nın İtalyanca, Fransızca ve Almanca çevirileri de basıldı. Almanca basımı, anayasal demokrasi ile çeşitli kültür kimliklerini tanıma politikası arasındaki ilişkiler üzerine, günümüzde yer alan çokuluslu tartışmalara önemli bir ses getiren siyaset filozofu Jürgen Habermas'ın uzun bir yorumunu da içeriyor. Harvard'da Afro-Amerikan İncelemeleri ve Felsefe Bölümü Profesörü K. Anthony Appiah'tan tanınma politikası üzerine düşüncelerini belirtmesini istedik. Appiah, ortak kimliklerin tanınması, bireysel sahicilik ideali ve kültürlerin varlığını sürdürmesi arasındaki sorunlu ilişkiler üzerine zengin içerikli bir deneme yazdı. Bu genişletilmiş baskıya, bu iki denemeyi ekleyebildiğimiz için mutluyuz.

Habermas, Kant'çı bir görüş açısından yola çıkarak yasalar altında eşit koruma hakkının anayasal bir demokrasi kurmaya yetmediğini savlıyor. Yasalar önünde eşit olmakla kalmamalı, kendimizi, bizi bağlayan yasaların yapıcıları olarak da görebilmeliyiz. "Demokrasi ile anayasal devlet arasındaki bu iç bağlantıyı ciddiye alırsak," diye yazıyor Habermas, "o zaman, haklar dizgesinin, eşitsiz toplumsal koşullara da, kültür farklılıklarına da gözlerini kapatmadığını açıkça görürüz." Kadınlar, etnik ve kültürel azınlıklar için eşit haklar sayılan şeyler, bu grupların üyelerince "tipik örnekleriyle, neyin eşit ya da eşitsiz davranışı olduğunu dile getirip kamuya açık tartışmalarda gerekçelendirilmedikçe" anlaşılamaz. Demokratik tartışmalar, vatandaşların "hangi geleneklerini sürdürmek istedikleri, hangilerini sürdürmek istemedikleri, kendi tarihleriyle, birbirleriyle, doğayla vb. nasıl ilişki kurmayı amaçladıkları" yolundaki görüşlerini de açıklığa kavuşturmalarını sağlayacaktır. Habermas şunu öneriyor: Anayasal demokrasi, bu tür tartışma-

larda ortaya çıkacak çatışmalardan beslenebilir ve bu tartışmaların demokratik çözümlere ulaştırılmasıyla yaşayabilir; yeter ki vatandaşlar birbirlerinin haklarına karşılıklı saygı içinde birleşmiş olsunlar.

Habermas bütün vatandaşlar tarafından paylaşılması gerekmeyen geniş kapsamlı kültürle, haklara karşılıklı saygı göstermeye dayanan *siyasal* kültür arasında ayrım gözetiyor. Anayasal demokrasi, azınlık kültürünün üyelerine, çoğunluk kültürleriyle "birarada eşit varolma hakları" sağlayarak, bu ayrımın üzerine çıkar. Bunlar grup hakları mıdır, bireysel haklar mıdır? Habermas, bunların serbest örgütlenmeye ve ayrım gözetmemeye yönelik bireysel haklar olduğunu, bu nedenle bir kültürün varlığını sürdürmesine güvence oluşturamayacağını ileri sürüyor. Kültürleri, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan türlermiş gibi korumayı amaçlayan siyasal proje, kültürleri canlılıklarından, bireyleri de devraldıkları kültür kimliklerini düzeltme, hatta bu kimlikleri reddetme özgürlüğünden yoksun bırakır. Anayasal demokrasiler çok geniş bir kültürel kimlikler yelpazesine saygıyla yaklaşır ama hiçbirinin varlığını sürdürmesini güvence altına almaz.

Appiah'nın denemesi, her kültürün gelecekte kuşaklar boyu varlığını sürdürmesi yolunda siyasal bir güvence olarak anlaşılan, kültürlerin varlıklarını sürdürmeleri talebi konusunda endişeye kapılmak için başka nedenler de ortaya koyuyor. Appiah, "izlenmesi salt işlemselcilikten (pure proceduralism) vazgeçmeyi gerektirecek geçerli ortak amaçların bulunduğu" konusunda Taylor'a katılıyor ama kültürlerin varlıklarını sonsuza dek sürdürmesi bu amaçlardan biri değil. Bunun nedenini açıklarken de Appiah, ortak kimlikle arasındaki sorunlu ilişkiyi araştırarak bireysel özerklik idealini dile getiriyor.

Appiah, bizleri şu konuda endişe duymaya çağırıyor: Geniş kolektif kimlikler –insanların kimliklerini belli bir cinsin, ırkın, etnik kökenin, ulusun ya da cinsiyetin üyesi olarak belirlenmesi– "insanın nasıl davrandığı konusunda belli fikirler getirirler: *Gay*'ler ya da siyahlar için *bir* davranış biçimi yoktur, ama *gay* ve siyah davranış biçimleri vardır." Kimliğin kişisel boyutları –nüktedan olmak, bilge olmak, sevecen olmak– toplu boyutlarıyla aynı yolda işlemez. Appiah'ya göre "kolektif kimlikler, senaryolar diyebileceğimiz bir şeyleri sağlar; bunlar, insanların yaşam planlarını şekillendirmekte ve yaşam öykülerini anlatmakta kullanabilecekleri anlatılardır. Toplumumuzda (belki Addison'un ve Steele'in İngilte-

re'sinde değilse bile) zeki olmak, 'zekâ'nın yaşam senaryosunu çağrıştırmaz."

Kadınlarla, eşcinsellerle, siyahlarla, Katoliklerle, Yahudilerle ve daha pek çok çeşitli toplu kimliklerle ilgili yaşam senaryoları, olumlu bir yaşam sürme olanakları yaratmaktan ve onların toplumların diğer üyeleri tarafından eşit muamele görmelerini sağlamaktan çok, olumsuz olmuş, engeller yaratmıştır. Siyasal olarak tanınma talebi, bu insanlar için, devraldıkları toplumsal kimliklerinin anlamını gözden geçirip düzeltme, önceleri olumsuz senaryoların bulunduğu yerlerde olumlu yaşam senaryoları oluşturma yolu olarak görülebilir. Appiah, "öykünün böyle devam etmesi tarihsel ve stratejik olarak gerekli bile olabilir," diye düşünüyor. Ama hemen sonra şunu ekliyor: Özerkliği olan herkes, öykünün böyle sona ermesiyle yetinmemelidir, çünkü o zaman "bir zorbalığın yerine bir başkasını" getirmiş olmaz mıyız? Bir tanınma politikasının taşıdığı stratejik değer, bireysel özerklik açısından aynı zamanda kötü bir şey değil midir? Appiah, bir ideal olarak grubun tanınmasını reddediyor, çünkü bu ideal, bireyleri, yetkiyle denetleyemeyecekleri yaşam senaryolarına sımsıkı bağlıyor. Appiah, "Tanınma politikası bir insanın derisinin renginin, cinsel bedeninin siyasal olarak kabul edilmek zorunda olmasını gerektiriyor; bu da derisine ve cinsel bedenine benliğin kişisel boyutları olarak muamete etmek isteyenlerin işini zorlaştırıyor," yolunda bir endişe taşıyor. Burada, kişisel demek, gizli demek değildir; aşırı sınırlayıcı bir biçimde senaryolaştırılmış demektir.

Hem büyük sayıda çokkültürlü kimliklere saygı gösteren, hem de kimsenin yaşamını kısıtlı bir biçimde senaryolaştırmayan bir tanınma politikası olabilir mi? Hem Habermas, hem de Apiah, bu soruya karmaşık yanıtlar veriyorlar; anayasal demokrasinin bir biçiminin sınıf, ırk, etnik köken, cinsiyet ya da ulusa dayanmayan, daha çok bireylere eşit özgürlükler, olanaklar ve sorumluluklar getiren demokratik vatandaşlığa dayanan böyle bir politika sunabileceğine işaret ediyorlar.

Amy Gutmann
25 Mart 1994

Çeviren: Filiz Aydoğan

Önsöz ve Teşekkürler

Bu kitap, ilk kez Princeton Üniversitesinde İnsan Değerleri Üniversite Merkezinin açılışını kutlamak için tasarlandı. 1990'da kurulan Üniversite Merkezi, geleneksel akademik disiplinlerin hepsini kapsayan ahlak değerleriyle ilgili temel sorunların öğretilmesini, araştırılmasını ve kamuya açık olarak tartışmasını destekliyor. Bu sorunların en önemlisi, içinde bulunduğumuz insan çeşitliliğinden ne tür toplulukların hakça yaratılabileceği sorunudur. Çok farklı kültürlerden, hükümetlerden ve dinlerden, giderek birbirine daha çok bağımlı duruma gelen toplumların elinde benzeri görülmemiş yaratıcı ve yıkıcı güçler var. Princeton gibi üniversiteler ve yüksek okullar, giderek daha çok çoğulcu topluluklar durumuna geliyorlar. Bu çoğulculuğun yanı sıra, herhangi bir ahlak ilkesinin ya da görüş açısının savunulabilir olup olmadığı konusunda çok yaygın bir kuşkuculuk da var. Pek çok ahlak sorunuyla karşı karşıyayız; pek çok kişi, bu sorunlarla makul bir biçimde başa çıkıp çıkamayacağımızı sorguluyor.

Zamanımızın etik sorunları, deneysel bilginin ve teknik becerilerin geliştirilmesini ve yaygınlaştırılmasını aşan bir eğitim misyonuna adanmış bütün üniversitelerin karşısına aşılması gereken bir güçlük olarak çıkıyor. Ahlaksal görüş açısından bakıldığında, farklılık gösteren insanlar, daha geniş kapsamlı bir etik anlayış üretmek üzere birlikte akıl yürütebilecekler mi? Üniversite Merkezi, bu güçlüğün üstesinden, önemli seçimler yaparken, başkalarının yaşamlarının yanında kendi yaşamlarını değerlendirirken bireylerin ve grupların örnek aldıkları etik değerlerin ve çeşitli standartların incelenmesine ağırlık verecek bir üniversite eğitimiyle destekleyerek gelmeye çalışıyor. Desteklediği öğretim, araştırma ve kamuya açık tartışmalar aracılığıyla Üniversite Merkezi, etik değerlerin ve eğitim, felsefe, din, siyaset, çeşitli meslekler, sanatlar, edebiyat, bilim ve teknoloji ile etik yaşam arasındaki etkileşimlerin

dizgeli bir biçimde incelenmesini teşvik ediyor. Etik anlayışı geliştirme umudu, hiç de küçümsenmeyecek oranda, bu anlayışın öğretimdeki uygulamalarında yatıyor. Üniversiteler, kendilerini insan değerleri üzerinde bireysel ve toplumsal olarak akıl yürütmeyi son sınırlarına dek zorlamaya adamazlarsa, bunu kim yapacak?

Üniversite Merkezinin oluşturulmasına, bu konuya kendini adamış pek çok kişi, benim burada adlarını sayamayacağım kadar çok sayıda insan katkıda bulundu. Ama bunların bir kaçı özel teşekkürü hak ediyor. 1988'de, Princeton Üniversitesinin on sekizinci başkanı olarak Açılış Konuşmasını yaparken, Harold T. Shapiro etik araştırmaların teşvik edilmesinde üniversitelerin oynayacağı rolü vurguladı; üniversitelerin görevlerinin "toplum için bir dizi öğreti önermek değil, daha çok öğrencilerin ve öğretim üyelerinin insanlıkla ilgili önemli sorunları önümüze getirmesi – ve alternatifler aramayı hep sürdürmeleri – olduğu"nu belirtti. Başkan Shapiro, konuşmasını Üniversite Merkezini destekleyen sözlerle sürdürdü.

Çok farklı bilim dallarından gelen ve Üniversite Merkezinin oluşturulmasına doğrudan, bu kitabın oluşturulmasına da dolaylı olarak katkıda bulunan çok değerli bir akademisyenler ve öğretim üyeleri grubuyla çalışmış olmaktan büyük mutluluk duyuyorum. Bunların arasında John Cooper, George Kateb, Alexander Nehamas, Albert Raboteau, Alan Ryan, Jeffrey Stout ve Robert Wuthnow gibi Üniversite Merkezi'nin yönetim kurulu üyeleri olan ve bu merkezin oluşturulması için saatler boyu tam bir işbirliği içinde çalışan değerli kişiler var. Yardımcı Başkan Helen Nissenbaum, Üniversite Merkezine Açılış Konuşmasını planlamak üzere, tam zamanında katıldı. Bu kitabın oluşturulmasına, baştan sona çok değerli katkılarda bulundu. Üniversite Merkezi Asistanı Valerie Kanka da büyük bir çaba ve kararlılıkla sayısız ayrıntıyla uğraştı.

Üniversite Merkezinin oluşturulmasına katkıda bulunan ve Merkezin yaratılmasından yararlanacak herkes adına, cömertliği ve uzak görüşlülüğüyle Üniversite Merkezinin kurulmasına olanak sağlayan 1932 Princeton mezunu Laurance S. Rockefeller'a teşekkür ediyorum. Bu ilk kitabımızı kendisine adıyoruz.

Amy Gutmann
İnsan Değerleri Üniversite Merkezi Başkanı

Çeviren: Filiz Aydoğan

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş

Amy Gutmann

Hükümet kuruluşları, okullar, güzel sanatlar eğitimi veren kolej ve üniversitelerle birlikte kamu kurumları bugünlerde, vatandaşların kendilerine özgü kültürel kimliklerini tanımadıkları ya da kimliklerine saygı göstermedikleri gerekçesiyle sert eleştirilere uğruyor. ABD'de bu tartışma en çok Afrikalı-Amerikalıların, Asyalı-Amerikalıların, Yerli-Amerikalıların ve kadınların gereksinimleri üzerinde yoğunlaşıyor. Bu listeye kolaylıkla başka gruplar da eklenebilir ve bu liste dünyayı dolaştıkça değişime uğrayabilir. Bununla birlikte, bugünlerde kamu kurumlarının kültürel ve dezavantajlı azınlıkları tanıyıp tanımaması ve bunu nasıl daha iyi yapabileceği konusunda önemli tartışmaların yapılmadığı demokratik ya da demokratikleşmekte olan toplum bulmak zordur. Çoğu zaman etnik kökene, ırka, cinsiyete ya da dine dayanan farklı kültürel kimliklere sahip vatandaşlar için, siyasal tutum açısından kendimizi eşit konumda görmemizin anlamı nedir? Peki ya devlet okullarında çocuklarımızın eğitilmesi açısından? Ya da güzel sanatlar eğitimi veren kolejlerin ve üniversitelerin ders programları ve toplumsal siyasası açısından?

Bu kitap, çokkültürcülüğün getirdiği zorlamalarla bugün demokratik toplumların karşısında duran tanınma politikası üzerinde yoğunlaşıyor; konu, özellikle ABD ve Kanada bağlamında ele alınsa da, temel ahlaksal sorunlar birçok demokraside aynıdır. Bu zorlama, liberal demokrasilere özgüdür, çünkü liberal demokrasiler ilke olarak herkesin eşit olarak temsil edilmesine bağlıdır. Belli başlı kurumlar özgül kimliklerimizi dikkate almadığı zaman, bir demokrasi, ahlaksal açıdan sorun oluşturacak biçimde bizi dışla-

yarak ya da ayrımcılık yaparak vatandaşlarını yüz üstü bırakmış olur mu? Kamu kurumları, özgül kimliklerimizi tanımayıp yalnızca vatandaşlık hakları ve siyasal haklar, gelir, sağlık ve eğitim gibi ortak evrensel çıkarlarımızı tanırsa, ayrı kimliklere sahip vatandaşlar eşit olarak temsil edilebilirler mi? İnsanlara eşit kişiler olarak saygı göstermek, her birimize diğer tüm vatandaşlarla aynı hakları vermenin ötesinde neleri içerir? Kadın ya da erkek, Afrikalı-Amerikalı, Asyalı-Amerikalı ya da Yerli-Amerikalı, Hıristiyan, Yahudi ya da Müslüman, İngiliz, Fransız ya da Kanadalı olarak kimliklerimiz *kamusal açıdan* nasıl bir önem taşımalıdır?

Çoğulcu bir toplumda üyelerin farklı kültürel kimliklerinin nasıl tanınacağı hakkındaki sorulara verilecek makul bir tepki, kamu kurumlarında bu farklılıkları temsil etme ya da onlara saygı duyma amacının hatalı olduğunu söylemek olabilir. Çağdaş liberalizmin önemli bir kolu, bu tepkiyi destekler. Buna göre, kamu amaçlarına hizmet eden kurumlarla özdeşleşememiz, kamu kurumlarının kişisel olmama durumu, kendine özgü etnik, dinsel, ırksal ya da cinsel kimliklerimize bakmaksızın hepimize eşit davranan bir toplumda yaşamak için vatandaşların isteyerek ödemeleri gereken bir bedeldir. Bizlerin vatandaş olarak özgürlüğümüzü ve eşitliğimizi güvence altına alan şey, yalnızca hükümet kuruluşlarını değil, Princeton ve güzel sanatlar eğitimi veren diğer üniversiteleri de kapsayan, kamu dünyasının yansızlığıdır. Bu görüşe göre, vatandaşlar olarak özgürlüğümüz ve eşitliğimiz ortak niteliklerimize –kendine özgü kültürel kimliklerimiz bir yana, gelir, sağlık, eğitim, din ve vicdan özgürlüğü, konuşma, basın ve örgütlenme özgürlüğü, işlemlerde eşitlik, oy verme hakkı, kamu görevlerine atanabilme hakkı gibi "öncelikli çıkarlar" için duyduğumuz evrensel gereksinmelerimize– gönderme yapar. Kendimize özgü ırkımıza, dinimize, etnik kökenimize ya da cinsiyetimize bakmaksızın, hemen tüm insanlarca paylaşılan çıkarlardır bunlar. Bu nedenle de, bizlere özgür ve eşit vatandaşlar olarak davranırken, kamu kurumlarının kendimize özgü kültürel kimliklerimizi tanımaya çalışması gerekmez – zaten böyle de yapmamalıdırlar.

Öyleyse, çoğu zaman ulusalcılık ve çokkültürcülük adına belirli gruplarca yapılan tüm tanınma taleplerinin, *hoşgörüsüz* (illiberal) talepler olduğu sonucuna varabilir miyiz? Bu sonuç, elbette çok acelecidir. İnsanlara özgür ve eşit vatandaşlar olarak davranmanın gerekleri hakkında daha fazla soru sormamız gerekir. Çoğu insanlar, yaşamda yaptıkları seçimleri anlamlı kılacak ve yönlendi-

recek güvenli bir kültürel bağlama gereksinim duyuyor mu? yuyorsa, güvenli kültürel bağlam da, çoğu insanın iyi sayacağı yaşam sürme beklentisine temel oluşturan öncelikli çıkarlara ş farklı derecelere sahiptir. Liberal demokratik devletler, çoğur ya da "kitle" kültürlerinin karışmasına karşı, dezavantajlı grup kültürlerini korumada yardım etmekle yükümlüdür. Bazı gru rın üyelerini tanımak ve onlara eşit davranmak, artık kamu rumlarının kültürel özellikleri görmezden gelmesi yerine bur kabul etmesi gerektiği anlamına geliyor; en azından, kendile anlayabilmeleri kültürlerinin yaşama gücüne bağlı olan insa için. Kültürel özgüllüğün –her bireyi içine alacak biçimde– siy açıdan tanınması yolundaki bu gereklilik, bireyler tarafından ğerli bulunan kültürleri ve kültürel bağlamları bu bireylerin te hakları arasında sayan evrenselcilikle de uyumludur.

Bununla birlikte, değerli bulunan çeşitli kültürlerin "içeri ri"ne bakar bakmaz sorunlarla karşılaşıyoruz. Liberal demokr bir toplum, örneğin etnik köken ya da ırkçı üstünlük tutumlar diğerlerine karşı düşmanca davranan kültürlere saygı duymalı dır? Duymalıdır dersek, bu sefer, etnik ya da ırkçı üstünlüğe da lı bir kültüre duyulan saygı tüm insanlara eşit davranma ilkes nasıl bağdaştırılacaktır? Liberal bir demokrasi, dezajantajlı gru arasında birçok insan tarafından çok değer verilse de, bu tür ' tünlük yanlısı" kültürlere saygı duymuyor ve duyması gerek yorsa, özgül kültürlerin siyasal açıdan tanınması yolundaki geç talepleri üzerindeki ahlaksal sınırlar tam olarak nelerdir?

Politikada kültürel grupların tanınıp tanınmaması ya da n tanınması gerektiğiyle ilgili sorular, bugün birçok demokratik demokratikleşmekte olan toplumun siyasal gündeminde en ça cı ve en tedirgin edici sorular arasında yer alıyor. Charles Tay Princeton Üniversitesinde University Center for Human Vi es/İnsan Değerleri Üniversite Merkezi için yaptığı Açış Konuşı sına dayanarak hazırladığı "The Politics of Recognition"/ "Tan ma Politikası"nda bu sorunlar üzerine özgün bir bakış açısı su yor.

Taylor ulusalcılık, feminizm ve çokkültürcülük üzerinde k şan siyasal tartışmalardan geri çekilerek, birçok insanın özgül k liklerinin kamu kurumlarınca tanınması taleplerinde neyin gün me getirildiği hakkında, tarihsel bilgiye dayanan, felsefi bir ba açısı sunar. Eski çağlardaki bir rejimde bir azınlık ("Lady"ler "Lord"lar olarak) onurlandırılmaya bel bağlayabilirken, çoğun

da kamu tarafından tanınmaya gerçekçi olarak özenemezken, sayıca az olanlar için tanınma talebinde bulunmak gereksiz, sayıca çok olanlar içinse yararsızdı. Ancak süreğen toplumsal sıradüzenlerin (hiyerarşilerin) çökmesinden sonra, kamu tarafından tanınma talebi, tüm bireylerin saygınlığı fikriyle birlikte yaygınlaştı. Herkes eşittir –Mr., Miss, Mrs., ya da Ms.– ve hepimiz eşit sayılmayı bekleriz. Buraya kadar her şey yolundadır.

Ama kamu dünyasında eşit vatandaşlık talepleri, soyluluk ünvanlarının yok oluşuyla ilgili değerlendirmemizin bizi soktuğu beklentiden daha sorunsaldır ve çatışma yüklüdür. Taylor, Jean-Jacques Rousseau ve taraftarlarının, kamuca tanınma yolundaki evrensel gereksinimi, insan eşitliğini kimliğe dönüştürerek karşılama gibi dahice bir girişimin getirdiği sorunlara dikkat çekiyor. Taylor'ın nitelediği biçimiyle, bu Rousseau'cu tanınma politikası, hem tüm toplumsal farklılaşmalardan kuşku duyar, hem de Ortak Yararın tüm vatandaşların evrensel kimliğini yansıttığı bir ortak yarar politikasının homojenleştirici –hatta totaliter– eğilimlerine açıktır. Tanınma talebi bu şemada karşılanabilir; ama ancak vatandaşların neredeyse yalnızca eşit olmaktan gurur duymalarını ve böylece kamu tarafından yalnızca böyle tanınmayı beklemelerini sağlayacak biçimde toplumsal ve siyasal açıdan denetim altına alındıktan sonra. Taylor, haklı olarak tanınma politikası için bunun ödenemeyecek kadar yüksek bir bedel olduğunu ileri sürüyor.

Liberal demokrasiler, Rousseau kusura bakmasın ama, vatandaşlığı kapsamlı evrensel bir kimlik olarak göremez, çünkü (1) John Stuart Mill'in ve Ralph Waldo Emerson'ın fark ettikleri gibi insanlar eşsizdir, kendi kendilerini oluşturan, yaratıcı bireylerdir; (2) ayrıca insanlar "kültür-taşıyıcı"dır ve oluşturdukları kültürler geçmişteki ve şimdiki kimliklerine bağlı olarak farklılık gösterir. Bu eşsiz, kendini oluşturan ve yaratıcı insan anlayışı, kimliklerini *de novo* yaratan ve birbirlerinden bağımsız olarak kendi amaçları peşinde koşan "atomistik" bireyler görüntüsüyle karıştırılmamalıdır. Bireylerin eşsizliğinin bir bölümü, kendi kültürel kalıtlarını ve ilişki içine girdikleri diğer insanların kültürel kalıtlarını bütünleme, bunlar üzerine kafa yorma ve bunları değiştirme biçimlerinden kaynaklanır. İnsan kimliği, Taylor'ın ortaya koyduğu gibi, diğer insanlarla, gerçek konuşmalarımız dahil, kurduğumuz ilişkilere yanıt biçiminde *diyalojik* olarak yaratılır. Bazı siyasal kuramcıların dayattığı, atomistik bireylerle toplumsal olarak yapılandırılmış bireyler arasındaki ikili ayırım bu yüzden hatalıdır. İnsan kimliği,

diyalojik olarak yaratılıyor ve oluşturuluyorsa, o zaman kimliğimizin kamuca tanınması, kimliklerimizin diğer vatandaşlarla paylaştığımız ya da potansiyel olarak paylaştığımız yönleri hakkında kamunun önünde fikir alış verişinde bulunmak için bize olanak tanıyan bir politikanın varlığını gerektirir. Bireysel kimlikleri tanıyan bir toplum, müzakereci, demokratik bir toplum olacaktır, çünkü bireysel kimlik kısmen toplu diyaloglarla oluşturulur.

Vatandaşların kimliklerini geniş kapsamlı olarak tanıyan Rousseau'cu bir politika arayışının baskıcı eğilimleri taşıdığını kabul eden Taylor, kamu kurumlarının vatandaşların tanınma taleplerine karşılık vermeyi hemen reddetmemesi gerektiğini –aslında reddedemeyeceğini– ileri sürer. Bir kimsenin *özgüllüğü* bakımından, kamusal olarak tanınma şeklindeki anti-Rousseau'cu talebi de, sorunsal ve tartışmalı olduğu kadar anlaşılır bir şeydir. Örneğin, insanların eşitliği ve tüm insanlara eşit davranma adına toplumun, hamileliği bir tür fiziksel özür olarak görerek kadınlara, erkeklere davrandığı gibi davranması mı gerektiği yoksa, çoğu Amerikalı kadının toplumsal kimliğinin çocuk doğurucular ve öncelikle çocuk yetiştiriciler sayılması gibi, kimliklerimizin belirgin biçimde cinsimizle bağlantılı yönlerini tanıyarak farklı davranılması mı gerektiği konusunda hemfikir değiliz. Ayrıca, Afrikalı-Amerikalı öğrencilere Afrika-Amerika kültürünü vurgulamak için özel olarak tasarlanan bir ders programıyla mı, yoksa tüm öğrenciler için ortak bir ders programıyla mı daha iyi eğitim verilir konusunda da görüş birliği yok. İnsanlık onuru idealiyle canlanan tanınma talebi, en azından iki yöne işaret eder: Hem bireylerin insan olarak temel haklarının korunmasına, hem de bireylerin özel kültürel gruplara üye olmaktan doğan özgül gereksinimlerinin tanınmasına. Taylor, tartışmanın her iki yanındaki sakıncaları ciddiye aldığından, çoğunluğa hemen katılmıyor ve ortada bir basit çözüm yokken böyle bir çözüm önermiyor.

Taylor'ın denemesi üzerine yorum yaparken, kişisel kimliklerimizle siyasal uygulamalarımız arasındaki ilişkiyi kavramada yeni yollar öneren Susan Wolf, Steven C. Rockefeller ve Michael Walzer da böyle davranmıyorlar. Wolf, feminizmin ve çokkültürlü eğitimin getirdiği zorlamalar üzerinde yoğunlaşıyor. Kadınların durumu, çoğu zaman dezajantajlı kültürel azınlıklarınkiyle karşılaştırılsa da, Wolf bu iki durum arasında can alıcı bir ayrım bulunduğunu ileri sürüyor. Azınlık kültürlerinin farklı katkılarının ve niteliklerinin siyasal bakımdan tanınması, hemen her zaman bu kül-

türlerin üyelerine eşit davranılmasının bir yolu olarak görülürken, kadınların kadın olarak farklılıklarının tanınması, onları erkeklerle eşit görmemekle ve kadınların, toplumda farklı biçimde "kadına özgü" ya da ikincil konumlarda durmasını beklemekle (hatta istemekle) özdeşleştirilir. Bununla birlikte, kamuca tanınma talepleri, bir başka önemli bakımdan, birçok azınlığın talebine benzer. Kamu tarafından eşit vatandaşlar olarak tam tanınma iki saygı biçimi gerektirebilir: (1) Cins, ırk ya da etnik köken göz önüne alınmaksızın her bireyin eşsiz kimliğine saygı; ve (2) kadınları, Asyalı-Amerikalıları, Afrikalı-Amerikalıları, Yerli Amerikalıları ABD'deki bir çok başka grubu da içeren dezavantajlı grupların üyeleri tarafından özellikle değer verilen ya da onlarla ilişkilendirilen etkinliklere, uygulamalara ve dünya görüşlerine saygı.

Steven C. Rockefeller, özgül kültürel gruplarla özdeşleşen bireylere saygı demek olan ikinci gerekirliğin kötüye kullanılmasından haklı olarak kaygı duyuyor. Bir grubun üyeleri, gruplarının baskın nitelikleri, uygulamaları ve değerleri ile *kamusal* olarak –İngiliz ya da Fransız Kanadalıları, erkek ya da kadın, Asyalı-Amerikalılar, Afrikalı-Amerikalılar, ya da Yerli-Amerikalılar, Hıristiyan, Yahudi, ya da Müslümanlar olarak– özdeşleştirilirse, buradan çıkan özgül kimliklerimizin, insan olarak eşit olmamız nedeniyle karşılıklı saygıyı, insan haklarıyla siyasal hakları ve insanca yaşama şansını hak eden kişiler olarak, daha evrensel kimliğimiz üstünde kamusal öncelik alıp almayacağını merak ediyor insan. Her bireyin eşsizliğinin ve insanlığının tanınması, liberal demokrasinin özünde yatar, siyasi ve kişisel bir yaşam biçimi olarak anlaşılır. Bu nedenle, liberal demokratik bir değer olan çeşitlilik, her bir ayrı grup insana kendileri ve çocukları için güvenli bir kültür ve kimlik sağlayan ayrı ve eşsiz kültürleri zamana karşı koruma gereksinimi ile karşılanamayabilir. Rockefeller, çeşitliliğin demokratik değerini tüm bireylerin kültürel, entelektüel ve ruhsal ufuklarını genişletme değerine bağlarken John Dewey'yi izler; bu değeri, farklı kültürel ve entelektüel bakış açılarıyla yüzyüze getirerek dünyamızı zenginleştirme ve böylelikle entelektüel ve ruhsal büyüme, araştırma ve aydınlanma olanaklarımızı artırma değerlerine bağlarken de aynı şeyi yapar.

Bu liberal demokratik görüş, güvenli ve ayrı kültürel kimliklere duyulan insanca gereksinimi acaba önemsemiyor mu? Dünyamızdaki görece az sayıdaki gelişmiş demokrasilerin ışığı altında, bu soruya belli bir kesinlikle yanıt vermek belki de olanaklı değil.

Öyleyse, bu demokratik görüşe meydan okumak adına, hareketli, çokkültürlü bir toplumda (ya da dünyada) gelişen bireyler idealinin gerçekten de farklı etnik, dilsel ve kültürel grupların üyeleri olan insanların kamuca tanınma ve özgül kültürel kimliklerinin korunması gereksinimlerini önemsemediğini varsayabiliriz. Bu meydan okumanın ışığı altında bile liberal demokratik görüş, şimdi farklı gruplar adına yaygın olarak yapıldığı haliyle kültürel tanınma talebine karşı ahlaksal açıdan dikkate değer ve siyasal açıdan yararlı bir panzehir sunuyor. Liberal demokrasi, farklı grup kimliklerinin korunmasında ya da vatandaşların özgürce biraraya gelmeleriyle gelişemeyecek alt kültürlerin yaşamını sürdürmesinde politikayı kullanma talebinden kuşku duyar. Bununla birlikte, her şeyden çok demokratik kurumlar, vatandaşları farklı bir dizi kültürel değerle karşı karşıya bırakma eğiliminde. Liberal demokrasi böylelikle, olanaklarımızı zenginleştiriyor, çeşitli kültürlerin değerini tanımamızı sağlıyor ve bize çeşitliliğin değerini öğretiyor; yalnızca kendisi için değil, yaşamın ve öğrenmenin niteliğini zenginleştirdiği için. Çeşitliliğin liberal demokratik savunması, özgülcü olmaktan çok evrenselci bir görüşten yararlanıyor.

Liberal demokrasinin, çokkültürcülüğe bakarken ve değerlendirirken benimsediği bakış açısı tam olarak nedir? Taylor'ın çözümlemesine dayanan Walzer, tek bir evrenselci bakış açısının değil de, liberal demokrasileri farklı siyasal yönlere çeken iki bakış açısının bulunabileceğini ileri sürüyor. Daha doğrusu genel olarak insanların eşitliğine inanan ve liberal demokratik toplumlarda eksik biçimde kurumlaşmış, tek bir evrenselci ilke vardır: "Bütün insanlara özgür ve eşit varlıklar olarak davranılır." Ama bu ilkenin mantıklı görünen ve tarihte etkili olmuş iki yorumu vardır. Bir bakış açısı, çoğulcu bir toplumun üyesi olan vatandaşların taşıdığı farklı ve çoğu zaman çatışan düşünceler arasında siyasal yansızlığı gerektirir. Bu bakış açısının örneği, kiliseyle devletin ayrılması yolundaki Amerikan doktrinidir; burada devlet bütün vatandaşlarının dinsel özgürlüklerini korumakla kalmaz, kendi kurumlarının herhangi birinin özgül dinsel bir gelenekle özdeşleşmesinden olabildiğince kaçınır.

Gene evrenselci olan ikinci liberal demokratik bakış açısı, kamu siyasalarının sonuçları ya da gerekçelendirilmeleri için yansızlıkta ısrar etmez; daha çok, kamu kurumlarının, özgül kültürel değerlerin gelişimine üç şarta bağlı olarak yardım etmesine izin verir: (1) tüm vatandaşların konuşma, düşünme, din ve örgütlenme

hakları dahil temel hakları korunmalıdır; (2) hiç kimse, kamu kurumlarınca temsil edilen kültürel değerleri kabul etmesi için yönlendirilemez (elbette zorlanamaz da); ve (3) kültürel seçimleri yapan kamu görevlileri ve kurumları, yalnızca ilke açısından değil, uygulamada da demokratik olarak denetlenebilir olmalıdır. Bu bakış açısının paradigmasını, ABD'de eğitime yapılan demokratik yardımlar ve eğitim üzerindeki denetim oluşturur. Anayasamız kiliseyle devletin ayrılığını gerektirir, aynı zamanda çocuk eğitiminin kültürel içeriğini belirlemede eyaletlere geniş bir serbestlik tanır. Amerika'da, yansızlık gerektirmekten uzak olan eğitim siyaseti, vicdan özgürlüğü ve kilise-devlet ayrılığı gibi temel haklara tecavüz etmedikleri sürece yerel toplulukları, okulları kısmen özgül kültürel imgelerini oluşturmaya yüreklendirir.

Walzer, bu iki evrenselci bakış açısının farklı iki liberalizm düşüncesini belirlediğini kabul eder; ikincisi, birinciden daha demokratiktir. Walzer'ın "Liberalizm 2" dediği şey, bireysel haklara karşı duyulan saygının geniş sınırları içinde demokratik toplulukları kamu siyasasını belirlemekle yetkili kıldığı ölçüde, onları özgül kültürel kimlikler arasında az ya da çok yansız olan siyasaları seçmeye de yetkili kılar. Liberalizm 2, demokratik olduğundan, demokratik uzlaşma yoluyla Liberalizm 1'i, devlet yansızlığını seçebilir. Walzer, ABD'nin demokratik olarak yaptığı seçimin bu olduğunu düşünüyor. Walzer'ın yapacağı seçim de Liberalizm 2 içinde seçilen Liberalizm 1'dir, çünkü bu, her bir kültürel grubun kendi başının çaresine bakmakta özgür olduğu ama özgül kültürel tasarılarını desteklemesi ya da tanıması için devleti zorlamadığı bir göçmenler devleti ABD'de yer alan baskın toplumsal anlayışla uyumludur.

Çokkültürcülük üzerine yapılan son tartışmalarda yükselen uyuşmaz sesleri dinlediğimde, en azından bu soyutlama düzeyinde, bir toplum olarak neyi seçtiğimizi söylemekte zorlanıyorum. "Bizler"in neyi seçtiğimizi belirleme konusundaki çetin, belki de kaçınılmaz sorun bir yana, tüm kamu kurumlarımız ve siyasalarımız için şu ya da bu liberalizmi seçtiğimizi ya da seçmemiz gerektiğini düşünmek belki de bir hatadır. Bu iki evrenselcilik, farklı iki ve siyasal açıdan kapsayıcı liberalizm görüşleri olarak değil de, tek bir liberal demokrasi görüşünün iki uzantısı olarak belki daha iyi yorumlanabilir; bu yorum, din gibi alanlarda devletin yansızlığını önerirken, hatta zaman zaman gerektirirken, örneğin tüm vatandaşların temel haklarına saygı gösterdikleri sürece, bir ya da daha

fazla kültürel topluluğun değerlerini yansıtmakta özgür, demokratik bakımdan güvenilir kurumların bulunduğu eğitim gibi alanlarda, devlet yansızlığını söz konusu etmez. Özgür ve eşit varlıklar olma onuru, liberal demokratik kurumların baskıcılıktan ve ayrımcılıktan uzak, tartışmaya açık olmalarını gerektirir. Bu ilkeleştirilmiş sınırlamalar, kamu kurumlarına temsil ettikleri insanların özgül kültürel kimliklerini tanıma olanağı sağlar. Bu sonuç, Taylor'ın önerdiklerinden epeyce farklı nedenlerle olsa da , liberal demokrasiyi hem evrensel hakların korunması *hem de* özgül kültürlerin kamuca tanınması bakımından en iyi yönetim biçimi olarak tanımlar. Alt kültürlerin yaşamasına değil de, bireysel haklara (konuşma, din, basın, örgütlenme, vb., özgürlüklerine) saygıyla uyumlu demokratik tartışmaların sonuçları, çokkültürcülüğün yardımına gelir.

Taylor'ın denemesiyle birlikte Wolf'un, Rockefeller'ın ve Walzer'ın yorumları, çokkültürcülüğü çevreleyen sorunlar hakkında şu sıralarda kamu söyleminde baskın olanlardan daha yapıcı tartışmaları başlatmayı amaçlıyor. Aynı ruhla baktığımızda, çokkültürcülük hakkındaki anlaşmazlığın bize daha yakın olan biçimini gündeme getirebiliriz; çokkültürcülük üzerine kamuoyunda yapılan tartışmalar, en sert şekliyle Amerikan kolejlerini ve üniversite kampüslerini sarsmış durumdadır. Sonunda ölüm yoksa bile, Amerikalılar'ın siyasal kimlikleri, ortak entelektüel yaşamımızın niteliği, yüksek öğrenimin doğası ve değeri, hepsi bu tartışmanın içindedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan şeyler, çok yerinde olarak oldukça ciddi sorunlar gibi algılanmaktadır. Tam da Stanford Üniversitesinin çekirdek ders programının kıyasıya tartışıldığı sırada, Wall Street Journal'da çıkmış bir yazının giriş satırlarına bir bakın: "Batının entelektüel kalıtı, bugün Stanford Üniversitesinde yargılanıyor. Davayı kaybedeceğini tahmin edenler çoğunlukta." Bu yazıyı yazan ve Stanford klasik edebiyat öğrencisi Isaac Barchas'ın sözünü ettiği çekişme, Stanford'da bir yıl okutulan tek zorunlu "Batı Kültürü" dersinin içeriği çevresinde ortaya çıktı. Öğrencilerin sekiz dersten birini seçmesi zorunluydu; bu derslerin tümünde, Homer, Dante ve Darwin gibi klasik düşünürlerin on beş yapıtından oluşan bir okuma listesi vardı.

Barchas'ın nitelemesi doğruysa, Batının bu entelektüel kalıtı, öğretim üyelerinin pek karşı çıkmaması sonucunda, Stanford'da üç yıl önce kaybetmişti. Öğretim üyeleri, Batı Kültürü zorunlu dersini 39'a karşı 4 oyla "Kültür, Fikirler ve Değerler" adlı bir dersle

değiştirdi; bu ders, Avrupa dışı bazı kültürlerin yapıtlarıyla kadınların, Afrikalı-Amerikalıların, İspanyolların, Asyalıların ve Yerli-Amerikalıların yapıtlarının, eksiltilmiş bir klasikler listesine eklenmesiyle oluşturulmuştu. Yeni çekirdek listede Eski ve Yeni Ahit, Platon, Aziz Augustinus, Machiavelli, Rousseau ve Marx hâlâ yer alıyor.

Bu tür çekirdek derslerin içeriğinin değiştirilip değiştirilmemesi gerektiği konusunda, bu düzenlemenin ardından gelen kamuoyu tartışmasında bir taraf –onlara "özcüler" diyelim– daha önce duyulmamış sesleri de dahil etmek adına yeni yapıtlarla çekirdeği sulandırmanın, hafifletmenin, göreceliğin standartsızlığı, toplum bilimlerinin zorbalığı, yüzeysel moda düşkünlüğü ve bunlarla ilgili bir sürü entelektüel ve siyasal bela uğruna, Batı uygarlığının değerlerini terk etmek olduğunu ileri sürüyordu. Öncekine tümüyle karşı olan diğer taraf –onlara "yapıçözümcüler" diyelim– ölçüt oluşturan klasik yapıtlar kutsal, değişmez, değiştirilemezmiş gibi, kadınların, Afrikalı-Amerikalıların, İspanyolların, Asyalıların ve Yerli-Amerikalıların uygarlığa katkılarını dışlayarak çekirdeği korumanın, daha önce dışlanan bu grupların üyelerinin kimliklerini karalamak ve süregelen cinsiyetçilik, ırkçılık, Avrupa-merkezcilik, dar kafalılık (büyük harfle) Hakikatin zorbalığı ve bunlarla ilgili bir sürü entelektüel ve siyasal bela uğruna Batı uygarlığını ortodoks olmayan zorlayıcı fikirlerin etkilerine kapatmak olduğunu ileri sürüyordu.

Burada, özcülerle yapıçözümcüler arasında topluma açık tartışmada duyulanlardan çok daha önemli ve değerli şeyler söz konusudur. Çekirdek ders programlarını değiştirmeyi düşünen Stanford'da ve diğer üniversitelerde, Batının entelektüel kalıtı yargılanıyorsa, Batının entelektüel kalıtı, daha yargılama başlamadan kaybetmiş demektir. Her bir üniversite öğrencisini, on beş, otuz, hatta yüz büyük kitabın okutulduğu çeşitli dersleri almaya zorlayan ya da zorlamayan bir kararla, ne Batının entelektüel kalıtı, ne de liberal demokratik yüksek öğretim ideali korunabilir. Öte yandan, kadınların ve azınlıkların toplumsal yabancılaşma deneyimleri hakkında daha açık bir dille konuşan ya da bu duyguyu daha iyi ifade eden, yeni, kurumlaşmamış, daha az kabul gören, hatta daha az kalıcı kitaplara yer açmak için "temel yapıtlar"ın sayısını azaltma kararıyla kalıtımızın kökü de kazınamaz. Bu, Batı uygarlığının bu tür küçük kararlarla yükselecek ya da çökecek olmasından değildir. Önemsiz görünen bir dizi kötüye kullanma, herkes-

ten çok biz Amerikalıların bilmesi gerektiği gibi, büyük bir devrime yol açabilir.

Topluma açık bu duruşmada gözden kaçan bir başka neden var. Her çağdaş demokraside, özgür ve eşit bir vatandaşın yaşamına hizmet etmeye yeterli olan liberal eğitim, büyük kitapların yadsınamaz bir yardım olsa da, bu tür kitapların okunmasından çok daha fazlasını gerektirir. Özgür ve açık sorgulama ruhuyla, hem demokratik vatandaşlık, hem de bireysel özgürlük ruhuyla kitapları okuma, onlar hakkında düşünme ve dolayısıyla onları öğretme gereksinimimiz de vardır. Platon'un *Devlet*'i gibi zengin ve etkisi büyük kitapları derinlemesine incelemek, bu ruhun gelişmesine yardım eder; *Devlet* gibi kitaplar, bizleri iyi yaşam ve iyi toplum hakkında etkileyici ölçüde özgün, dengeli olarak düşünülmüş, göz korkutucu ve alışılmadık görüşlerle yüz yüze bırakır. Ama eğer korku, bu görüşlerin körü körüne kabul edilmesine ya da alışılmadık görüşlerin körü körüne reddedilmesine yol açıyorsa, liberal eğitim başarısız oluyor demektir.

Yüksek okullarda ve üniversitelerde, çokkültürcülük hakkında yapılan topluma açık tartışmalarda bu iki başarısızlık göstergesi çok sık ortaya çıkıyor. Eski yapıtların yenileriyle değiştirilmesine direnirken özcüler, kısmi değiştirmeyle bile eski zamanların gerçeklerinin ve anlayışlarının yitip gideceğini, Stanford'dakine benzer çekişmelerde asıl tehlikeye giren şeyin de bu olduğunu ileri sürüyorlar. Ama denenmiş ve doğrulanmış gerçeklerin korunması, üniversite düzeyinde zorunlu herhangi bir okuma listesine klasikleri dahil etmek için iyi bir gerekçe sayılamaz. Politika hakkında dikkatli, sistematik ve eleştirel biçimde düşünmek isteyen herkes için, Platon'un *Devlet*'inin ya da Aristoteles'in *Politika*'sının en kamçılayıcı yapıtlar arasında yer alacağını neden söylememeli? En büyük felsefi yapıtların -özgürlük ve etkililik, dengeli düşünme, ahlaksal, ruhbilimsel ya da siyasal anlayış derinliği ve geçmişimizden kalan toplumsal anlayışlar üzerindeki etkisi gibi ölçütlerle değerlendirilen yapıtların- şimdi tüm önemli konularda ulaşabileceğimiz en büyük bilgeliği içerdiği yolunda sık sık dile getirilen ama seyrek olarak savunulan iddiayı desteklemek, felsefi açıklık ve kesinlik değil, entelektüel putperestlik olur.

Aristoteles'in kölelik anlayışı, Frederick Douglass'ınkinden daha mı aydınlatıcıdır? Aquinas'ın sivil direniş hakkındaki savları, Martin King'in ya da John Rawls'ın savlarından daha geçerli savlar mıdır? Eğer değilse, *Politika*'nın ve *Summa Theologiae*'nin yanı

sıra öğrencilere neden *Frederick Douglass'ın Özyaşamöyküsü: "Birmingham Şehir Hapishanesinden Mektuplar"* ve *Bir Adalet Kuramı* da okutulmasın? Rousseau'nun kadın anlayışı, feminizmi kamçılayıcı olsa da, entelektüel bakımdan Virginia Woolf'un, Simon de Beauvoir'ın ya da Toni Morrison'ın kadınlarla ilgili anlayışlarından çok daha az inanılır ya da çarpıcıdır. Benzer biçimde, Hannah Arendt de, siyasal kötülük üzerine, ölçüt oluşturacak başka herhangi bir siyasal düşünürün görüşlerini aşan bir bakış açısı sunar. Özcüler, topluma açık tartışmalarını, klasiklerin belli başlı tüm konularda geniş kapsamlı ve kalıcı gerçekler içermediği olasılığına açsalar, eleştirilerini yumuşatabilirler ve daha çokkültürlü bir ders programı yaratan reform önerilerinin haklılığını fark edebilirler.

Yumuşamanın önünde duran önemli iç engellerden birisi, klasiklerin, özellikle de Platon ve Aristoteles'in yapıtlarının değişmez ahlaksal ve siyasal gerçeklerin, insan doğasının gerçeklerinin anahtarını içerdiği yolunda, bazı özcüler tarafından savunulan inançtır. Robert Maynard Hutchins örneğini izleyerek özcüler, can alıcı ölçütler olarak sık sık Platon'u, Aristoteles'i ve "Doğa"yı anarlar. Hutchins'in açıkça ileri sürdüğü ama Allan Bloom ve diğer çağdaş eleştirmenlerin yalnızca yakınlık gösterdiği bu iddia kaba çizgileriyle şöyledir: İnsan doğasının en yüksek biçimi Atina'da neyse, Amerika'da da odur; entelektüel erdemlerin en son kusursuzluk ölçüsünde işlenmesiyle insan doğasında en yüksek düzeye ulaşma amacına sadık kalacaksa, yüksek öğrenimin içeriği de aynı olmalıdır. İşte Hutchins'in özlü formülleştirmesi: "Eğitim öğretimi imler. Öğretim bilgiyi imler. Bilgi gerçektir. Gerçek her yerde aynıdır. Böylece, eğitim de her yerde aynı olmalıdır. Örgütlenmede, yönetsel yapılanmada, yerel alışkanlık ve adetlerde farklılık olasılığını göz ardı etmiyorum. Bunlar ayrıntıdır."[1] Platon'cu ve Aristoteles'çi ölçütlerle kaçınılmaz olarak boy ölçüşemeyen "daha az önemli" yapıtları ve toplumları yargılamada, özcüler büyük kitaplara saygı duyar ve onlara başvururlar.

Çokkültürcülüğün özcü eleştirisinin entelektüel putperestliğe dönüşmesinden kaygılanıp büyük kitapları lekelemeye kalkışmak ya da ölçütten yoksun bir göreceliği savunmak yersizdir. Özcülerin temel yapıtları Ralph Waldo Emerson'ın "Amerikalı Bilgin"de ileri sürdüğü, kitaplara yaklaşımıyla karşılaştıralım. Emerson'ın görüşü, özcülüğe karşı önemli bir meydan okumadır, ama çağdaş eleştirmenlerden hiçbiri bunu ele almıyor: "Kitaplar kuramı çok güzel... Ama hiçbir kitap kusursuz değil. Hiçbir hava pompasının

kusursuz vakum yapamaması gibi, hiçbir sanatçı geleneksel, yerel, dayanıksız olan şeyleri kitabından uzak tutamaz; tüm yönleriyle çağdaşlarını, daha doğrusu ikinci çağın insanlarını, olduğu kadar uzak geleceğin insanlarını da etkileyecek bir arı düşünce kitabı yazamaz."[2] Emerson, en iyi kitapların bile belli ölçüde geleneksel ve özgül bir toplumsal bağlama kök salmış olduğundan, bize ve zamanımıza ilişkin söyleyeceklerinden çok, öncelikle kendi zamanlarını yansıtacakları nedeniyle okumamız gerektiğini söylemiyor. Platon'un *Devlet*'inden insanlık durumu hakkında ya da *Crito*'dan devlete karşı yükümlülüklerimiz hakkında hâlâ çok şey öğrenebiliriz. Ama Platon'u, Aristoteles'i ya da bütün temel yapıtları okusak, insanlık durumu hakkında bilinmeye değer her şey bir yana, yükümlülük hakkında bile her şeyi derinlemesine öğrenemeyiz.

Emerson, "Her çağ, kendi kitaplarını yazmalıdır,"[3] sonucuna varır. Neden? Çünkü iyi eğitilmiş, açık fikirli insanlar ve liberal demokratik vatandaşlar, kendileri için düşünmelidirler. Liberal demokrasilerde, güzel sanatlar eğitimi veren liberal üniversitelerin öncelikli amacı, kitap kurtları yaratmak değil, gerek siyasal gerekse kişisel yaşamlarında iradeli ve kendi kendilerini yönetebilen insanlar yetiştirmektir. Emerson, "Kitaplar en iyisidir, iyi kullanıldıklarında," diyor, "ama kötüye kullanıldıklarında, en kötüsüdür. Doğru kullanım nedir?... Kitapların esin vermekten öte hiçbir işlevleri yoktur."[4]

Emerson'ın sözlerini tanrı buyruğu olarak kabul etmek de bir entelektüel putperestlik biçimi olur. Kitaplar esin vermekten fazlasını yaparlar. Kitaplar, bizleri bir öğrenme topluluğu ya da toplulukları içinde birleştirirler. Entelektüel kalıtımızı, başka kültürleri olduğu kadar kendi kültürümüzü de öğretirler. Amerikan üniversiteleri, daha uluslararası bir nitelik kazanmaya özenebilirler; ama öğrenci topluluğumuzla birlikte liberal güzel sanatlar ders programlarımızın, temelde hâlâ Amerika'ya özgü olması ölçüsünde, Woolf'un yorumlarında belirttiği gibi, üniversitelerimizin "bizim" koşullarımıza, kültürümüze ve entelektüel kalıtımıza uygun bir çekirdek ders programını savunurken, kim olduğumuzu anlamaları da çok önemlidir. Bunun nedeni, öğrencilerin yalnızca kendi ırklarından, etnik gruplarından ya da kendi cinslerinden yazarların kaleme aldığı yapıtlarla özdeşecekleri düşüncesi değildir; kadınlar, Afrikalı-Amerikalılar, Asyalı-Amerikalılar ve Yerli-Amerikalılar tarafından ve onlar hakkında yazılan, kalıtımızın ve insanlık durumlarımızın ihmal edilmiş bölümlerini anlatan, üstelik te-

mel yapıtlardan daha akıllıca anlatan kitapların bulunmasıdır. Toplumsal haksızlıklar hepimizi ilgilendirse de, temel olmayan yapıtların ihmal edilmesi, kendisini ihmal edilenlerle özdeşleştiren insanlarca daha keskin biçimde algılanıyor; bu tür yapıtların dışlanmasının bu grupların üyelerine karşı saygı eksikliğini ya da kültürel kimliklerinin bir parçasını önemsememeyi yansıttığının düşünülmesi mantıksız değildir. Öyleyse, temel yapıtların eleştirilmesi kabilecilikle ya da ayrılıkçılıkla denk tutulmamalıdır. Her çağın kendi kitaplarını yazması ve herhalde okuması gerektiğini söylerken Emerson, bu türden suçları işlemiyordu.

Özcülüğe kökten biçimde karşı çıkan yapıçözümcüler, liberal demokratik eğitimin önüne farklı bir engel çıkarırlar; ortak eğitimimizi değerlendirmek için farklı kültürel geçmişleri olan bilim adamlarının ve öğrencilerin kullanabileceği ortak entelektüel standartların çekiciliğini yadsırlar. Yapıçözümcüler ortak standart olasılığını yadsımasalar da ortak standartları, baskın, egemen grupların siyasal güç isteğini gizleyen maskeler olarak görürler. Entelektüel standartlar hakkındaki bu indirgemeci tartışma, çoğu zaman üniversitede temsil edilemeyen ve toplumda dezavantajlı olan gruplar adına yapılır, ama bunun birilerine ne tür bir yararı olacağını kestirmek zordur. Bu tartışma, hem mantıksal açıdan, hem de uygulamada kendi ipini çeker. Kendi iç mantığıyla bakıldığında, yapıçözümcülüğün, entelektüel standartların siyasal güç isteğini yansıttığı görüşü karşısında, yapıçözücülerin güç isteğini yansıttığı görüşü söylenebilir. Peşinde koşulan şey, gerçekten siyasal güçse, siyasal güce ulaşmanın en hızlı, en kesin, hatta en doyurucu yolu olmayan entelektüel yaşam için kendini yormanın ne gereği vardır?

Yapıçözümcülük, aynı zamanda uygulanamazdır. Entelektüel standartlar, özgül grupların düşmanca çıkarlarını ve güçlenme arzusunu yansıtma anlamında siyasalsa, dezavantajlı grupların, toplum tarafından akademisyenlere ve sonuçta akademisyenlerin de kendilerine dayattığı baskıcı standartları kabul etmekten başka seçenekleri yoktur. Güçsüz olanlar, kendi standartlarının kazanmasını umamayacaklardır; özellikle de, akademik sözcüleri, entelektüel standartların iktidar arzusunun ifadesinden ya da yansıtılmasından öte bir şey olmadığı görüşünü toplum önünde savunuyorsa.

Akademisyenlerle ilgili yapıçözümcü görüş, yalnızca kendi yapısını çözmekle kalmaz, bunu tehlikeli bir biçimde yapar. Yapıçözümcüler, ortak standartların olanak dışı olduğuna inanmaz gibi

davranmıyorlar. Üniversite ders programlarının, dezavantajlı gruplarca yazılmış ve bu gruplar hakkında yapıtları içermesi *gerektiğine* inanıyormuş gibi davranıyor ve çoğunca böyle konuşuyorlar. Bu konumun bazı çeşitlemeleri, gördüğümüz gibi, evrenselci temelde savunulabilirdir. Ama tüm entelektüel anlaşmazlıkları, gruplar arasındaki çıkar çatışmalarına indirgemek savunulamazdır. Bunu destekleyecek kanıtlar ya da mantıklı argümanlar bulmak olanaksızdır. Bu sonuçtan şüphe duyanlar, çocuk aldırmanın yasallaştırılması lehindeki ve aleyhindeki *en güçlü* savlarm, siyasetçilerin değil de en özenli ve zorlayıcı felsefi savların, bu savları destekleyenlerin iktidar arzularını, sınıf ve cinsiyet çıkarlarını yansıttığını, "tautoloji" yapmadan göstermeye çalışsınlar.

Usa vurmanın ve mantıklı düşünüşün siyasal çıkara indirgenmesi, şimdiye dek olmadığı ölçüde derinden ve yıkıcı bir biçimde, üniversiteleri siyasallaştırmakla tehdit ediyor. "Tehdit ediyor" diyorum, çünkü bazı eleştirmenlerinin iddialarının tersine, yapıçözümcülük gerçekte akademiyi "ele geçirmiş" değil. Ama dayattığı entelektüelliğe karşı, siyasallaştırıcı tehdit gene de gerçektir. Özellikle, insan bilimleri ve "yumuşak" toplum bilimlerinde entelektüel yaşam, büyük ölçüde çeşitli yazınsal, siyasal, ekonomik, dinsel, eğitsel, bilimsel ve estetik anlayış ve kazanımların değeri hakkındaki bazı temel sorunlara verilen yanıtlar hakkında farklı görüşte olan akılcı insanlar arasındaki konuşmalara bağlıdır. Kolej ve üniversiteler bilgiyi, anlayışı, entelektüel diyaloğu beslemeye ve gidebileceği çok çeşitli yönleriyle akılcı tartışmalara adanmış biricik toplumsal kurumlardır. Akademik entelektüel yaşama yapıçözümcülüğün yönelttiği tehdit, iki yönlüdür: (1) Temel sorulara verilebilecek akılcı yanıtlar bulunduğunu *a priori* yadsır; ve (2) her yanıtı bir siyasal iktidar gösterisine indirger.

Kendi içinde ciddiye alındığında, yapıçözümcülerin daha çokkültürlü bir ders programını savunmaları, entelektüel açıdan savunulabilir bir reform olmaktan çok, sömürülenler ve ezilenler adına siyasal iktidar gösterisi gibi görünüyor. Yapıçözümcülük, ne kadar akılcı olsa da, çokkültürcülüğü eleştirenlerle çokkültürcülüğün eleştirisini siyasal açıdan yozlaşmış ve entelektüel saygıyı hak etmeyen bir şey olarak gösteriyor. Özcüler, kalıcı hakikatleri savunmak yerine bunları yalnızca anarak, akılcı kuşkuya ve uyuşmazlığa tepki verirken, yapıçözümcüler, entelektüel zeminde aynı biçimde savunulamaz olduklarını varsayıp farklı bakış açılarımıza özürler bularak tepki veriyorlar. Entelektüel yaşamın yapısı çözü-

lüyor ve bu yaşam sınıf, cinsiyet ve ırksal çıkarların siyasal savaş alanına sürükleniyor; bu benzetmede, olsa olsa, rekabet eden çıkar gruplarının yarışından ibaret olmayan demokratik politikaya haksızlık etmiş olur. Ama akademik yaşamla, yapıçözümcü etkinliğin gerçek arenasıyla ilgili olan imge daha da tehlikelidir, çünkü üniversiteleri önemli, bazen de kökten entelektüel anlaşmazlıkların yaşandığı karşılıklı saygı duyan topluluklardan çıkarıp, siyasal savaş alanına dönüştürerek kendi gerçekliğini yaratabilir.

Yapıçözümcüler ve özcüler, çokkültürlü bir ders programının değeri ve içeriği konusunda anlaşmazlık içindedirler. Birkaç zorunlu çekirdek ders, iyi bir eğitimi neyin oluşturacağı konusunda akademik ve topluma açık tartışmaların odak noktası durumuna gelince, temel yapıtlarla yeni yapıtlar arasında yapılacak seçimin "sıfır toplamlı" (zero sum) doğası yüzünden, bu anlaşmazlık daha da büyür. Ama hangi kitapların zorunlu tutulacağı ve nasıl okunmaları gerektiği, kendi başına korkunç bir sorun oluşturmaz. Bir üniversite ders programının, liberal demokratik bir eğitimde tanınmaya değer tüm kitapları içermesi ya da tüm kültürleri temsil etmesi olanak dışıdır. Bağımsız bilim adamları ve öğretim üyelerinden oluşan üniversiteler bir yana, özgür bir toplumun, yarışan çıkarlar arasında yapılacak güç seçimler üzerinde anlaşması beklenemez. Çokkültürcülük ve ders programları üzerinde süregelen çekişmelerden duyulan kaygının nedeni, bu tartışmalarda sesi en çok çıkan tarafların, anlaşamadıkları insanlar karşısında kendi görüşlerini savunma ve haklı eleştiriler karşısında değişebileceklerini düşünme konusunda isteksiz görünmeleridir. Bunun yerine, özcüler ve yapıçözümcüler denk ve karşıt tepkilerle, farklılıklara saygı göstereceksi yerde, karşılıklı küçümsemelerini dile getiriyorlar. Böylece, diğerinden bir şey öğrenmede ya da diğerinde bir değer bulmada isteksiz tutumlarını açıkça belli ederek, akademik yaşamda birbirini dışlayan ve birbirine saygı duymayan iki entelektüel kültür yaratıyorlar. Daha büyük ölçüde, siyasal yaşamda da, buna koşut bir sorun vardır; etnik, dinsel ve ırkçı grupların arasında, birbirine saygı duymamayla ve yapıcı iletişimin bulunmamasıyla belirlenen ve çoğu zaman şiddete yol açan bir sorundur bu.

Birbirlerini dışlayan ve saygı duymayan birçok kültürün politika ya da eğitim alanında yaşamını sürdürmesi, çokkültürcülüğün ahlaksal vaadi değildir. Bu, gerçekçi bir görüntü de değildir: Gerek üniversiteler gerekse hükümetler, içerdikleri çeşitli kültürler arasında karşılıklı saygı olmadan, değer verdikleri hedefleri etkin

biçimde izleyemezler. Öte yandan kültürel farklılığın her yönü de saygıya değer değildir. Bazı farklılıklara -ırkçılık ve Yahudi karşıtlığı belirgin örneklerdir- *saygı duyulmamalıdır*; bununla birlikte, ırkçı ve Yahudi karşıtı görüşlerin *hoşgörülmesi* gerekir.

Kolej kampüslerinde dezavantajlı grupların üyelerine yöneltilen ırkçı, etnik, cinsiyetçi, insansevmez ve diğer saldırgan konuşma biçimleri, özgür konuşma haklarımızdan daha zengin ortak bir ahlaksal sözcük dağarı geliştirme gereksinimini gösteriyor. Bir üniversite topluluğunun üyelerine, hiç kimseyi tehdit etmemeleri koşuluyla, ırkçı, Yahudi karşıtı, cinsiyetçi ve insansevmez görüşlerini açıklama hakkının verildiğini varsayın. Kolej kampüslerinde gitgide yaygınlaşan ırkçı, Yahudi karşıtı, cinsiyetçi ve insansevmez ifadelerle ilgili söylenecek ne kalır? Özgür konuşma hakkı temelinde, ırkçı, Yahudi karşıtı ifadelere karşı çıkılmazsa, ortak ahlaksal sözcük dağarımız özgür konuşma hakkıyla sınırlı tutulursa hiçbir şey elbette. Ama bu karşı çıkış gerçekleştiğinde, toplumsal tartışma, bir anda konuşmanın içeriğinden, konuşmacının özgür konuşma hakkına doğru kayacaktır.

Bununla birlikte, farklılıklara hoşgörü göstermekle saygı göstermek arasında ayrım yapabilirsek, söylenecek daha çok şey vardır. Hoşgörü, en geniş yelpazedeki görüşlere dek uzanır; yeter ki bu görüşler, bireyleri tehdit etmesin ve onlara doğrudan, görülebilir başka zararlar vermesin. Saygı, çok daha ayrımcıdır. Bir tutuma saygı duymamız gerekmese de, o tutumun ahlaksal bir bakış açısını yansıttığını anlamamız gerekir. Örneğin, çocuk düşürmenin lehinde olan birisi, ciddi bir kişinin, hiçbir art niyeti olmaksızın çocuk aldırmanın yasallaşmasına ahlaksal açıdan karşı çıkabileceğini anlayabilmelidir. Çocuk aldırmanın yasallaştırılmasına karşı ileri sürülebilecek ciddi ahlaksal savlar vardır. Bunun tersi de doğrudur. Çokkültürlü bir toplum, bu türden çok sayıda saygın ahlaksal anlaşmazlıklar içermelidir; bu bize, anlaşmazlık içinde bulunduğumuz ve ahlaksal açıdan ciddi olan insanların karşısında, görüşlerimizi savunma ve böylece farklılıklarımızdan bir şeyler öğrenme fırsatı sunar. Böylece, ahlak konusundaki zorunlu anlaşmazlıklarımızdan bir erdem üretebiliriz.

Kadın düşmanlığında, ırkçı ve etnik nefrette, tarihsel ya da bilimsel bilgi kılığıyla ortaya çıkan kişisel çıkarlarla grup çıkarlarının ussallaştırılmalarında bir doğruluk yoktur. Saygıyı haketmeyen görüşler, başkalarının çıkarlarını utanmazca gözardı eden, bu yüzden de gerçek bir ahlaksal konumu bulunmayan görüşlerdir;

toplumca paylaşılan ya da varolan kanıt ölçütlerine dayanmayan, inanılması çok güç ampirik iddialarda bulunan (örneğin, ırk üstünlükçü) görüşler de saygıyı haketmezler. Kolej kampüslerinde görülen nefret dolu konuşma örnekleri, bu saygı duyulamayacak konuşmalar ulamına girer. Irkçı ve Yahudi karşıtı sloganlar, ahlaksal ve ampirik bakımdan savunulamaz; demokratik tartışmalara ya da entelektüel yaşama bir şey katmaz. Bunlar, diğer gruplardaki insanların, temelde kendisinden ve kendi gruplarından aşağı düzeyde olduğunu kabul etmek için toplumca ulaşılabilir kanıtları sağlamada isteksizlik ya da yetersizlik göstermelerinin yanısıra, insanlara eşit davranmayı da reddederler. Nefret dolu konuşmalar, tüm insanların onuruna saygı gösterilmesi gerektiğini söyleyen en temel ahlaksal buyruğa karşı çıkarmaktadır.

Entelektüel soruşturmaya adanmış topluluklar olarak, üniversiteler en büyük korumayı özgür konuşmaya sağlamalıdır. Ama, üniversite toplulukları, herkesin konuşma hakkını korurken ırkçı, Yahudi karşıtı ya da saygı duyulamaz başka konuşmalarla karşılaştıklarında sessiz kalamazlar, kalmamalıdırlar. Akademik toplulukların üyeleri –öğretim üyeleri, öğrenciler, ve yöneticiler– saygı duyulamaz konuşmaları kınamakta özgür konuşma hakkımızı kullanabilirler; gerçekte ne olduklarını, yani başka insanların çıkarlarını utanmazca gözardı ettiklerini, kişi ya da grup çıkarlarını, önyargılarını ya da insanlığa karşı duydukları büyük nefrete mantıksal kılıf giydirdiklerini açığa çıkaracak biçimde yapabilirler. Saygı duyulamayacak konuşmaların içeriğinden, doğrudan doğruya kazanılacak hiçbir değerli görüş yoktur. Gene de, nefret dolu konuşma örnekleri, liberal demokratik toplulukların bizleri birleştiren temel ahlaksal varsayımları dile getirmesini sağlar. İnsanlık onurunun temel ölçütlerinin sık sık düşüncesizce, bazen de kendini bilmedikçe gözardı edilmesine tepki göstermezsek, kendimize, daha da önemlisi nefret dolu konuşmaların hedeflediği insanlara ihanet etmiş oluruz.

Öte yandan, ahlak konusunda saygın anlaşmazlıklar, kınanmayı değil üzerinde tartışılmayı hak eder. Kolej ve üniversiteler, hem dersliklerde, hem de derslik dışında canlı, dürüst, açık ve yoğun entelektüel bilgi alışverişini yüreklendirerek, birer tartışma modeli olma işlevi görebilirler. Saygı duyulacak farklılıklarımız üzerinde tartışma arzusu ve becerisi, demokratik siyasal idealin bir parçasıdır. Tüm insanların özgürlüğünü ve eşitliğini savunan çokkültürlü toplumlar ve topluluklar, akılcı entelektüel, siyasal ve

kültürel farklılıklara karşılıklı saygı duyma temeline dayanırlar. Karşılıklı saygı, anlaşmazlıklarımızı ifade etmede, anlaşmazlık içinde bulunduğumuz insanların karşısında bunları savunmada, saygın ve saygı duyulamaz anlaşmazlıklar arasındaki farkları ayırt etmede ve akılcı eleştiriler karşısında fikrimizi değiştirmeye hazır olmada geniş bir isteklilik ve beceri gerektirir. Çokkültürcülüğün ahlak açısından taşıdığı umut, bu erdemlerin tartışmalarla ortaya çıkarılmasında yatar.

Çeviren: Özcan Kabakçıoğlu

NOTLAR

[1] Robert Maynard Hutchins, *The Higher Learning in America*; Yale University Press, New Haven (1936), s. 66.

[2] Ralph Waldo Emerson, *Selected Esssays*'de "The American Scholar," haz. Larzer Ziff; Viking Penguin, New York (1982), s. 87.

[3] a.g.y.

[4] a.g.y., s. 88.

Tanınma Politikası

Charles Taylor

I

Çağdaş politikanın içinde bazı çizgiler, bazen tanınma gereksinmesini, bazen de talebini, harekete geçiriyor. Bu gereksinimin politikadaki milliyetçi akımların itici güçlerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Bu talep, günümüzde azınlıklar ya da "alt" gruplarda, bazı feminizm biçimlerinde ve bugün "çokkültürcülük" denen politikada belli yollarla öne çıkıyor.

Bu son örneklerde tanınma talebi, tanınma ve kimlik arasında bulunduğu var sayılan bağıntılarla daha da ivedilik kazanıyor; burada kimlik, bir insanın kim olduğunu, bir insan olarak kendini tanımlayan temel niteliklerin neler olduğunu anlaması gibi şeyleri gösterir. Savunulan tez, kimliğimizin kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanıması yoluyla biçimlendirildiğidir; bu nedenle çevredeki insanlar ya da toplum, onlara kendileriyle ilgili, hapsedilen, aşağılanan ya da sevilmeyen bir imaj yansıtıyorsa bir insan ya da bir grup insan gerçekten zarar görebilir, gerçek bir çarpıtılmaya uğrayabilir. Tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir.

Nitekim bazı feministler, ataerkil toplumlardaki kadınların, kendilerinin aşağılayıcı bir imgesini benimsemeye itildiklerini ileri sürüyorlar. İçinde bulundukları bu aşağı konumunun imgesini o ölçüde içselleştirmiş durumdalar ki, ilerlemelerine ket vuran nesnel engellerden bazıları yıkılsa bile, kadınlar yeni olanaklardan yararlanamayabiliyorlar. Bunun da ötesinde, özsaygılarını yitirmenin getirdiği acıya katlanarak yaşamaya mahkûm edilmiş oluyor-

lar. Siyahlar için de benzer bir sav ileri sürülüyor: Beyaz toplum, kaç kuşaktır siyahlara kendilerinin aşağılanmış bir imgesini yansıtıyor; siyahlardan bazıları, bu imgeyi benimsemeye karşı gerekli direnci gösterememiş durumdalar. Bu görüşe göre, siyahların kendilerini değersiz görmeleri, içinde bulundukları ezilmişlik konumunun sürdürülmesinde en güçlü araç durumuna geliyor. İlk yapacakları iş, zorla dayatılmış bu yıkıcı kimlikten kendilerini kurtarmak olmalıdır. Son zamanlarda, genelde yerli halklar ve sömürgeleştirilmiş halklar için de benzer bir sav ileri sürülüyor. 1492'den bu yana Avrupalıların bu gibi insanların imgesini, bir bakıma aşağı konumda, "uygarlaşmamış" oldukları biçiminde yansıttığı, fetihlerin gücüne yaslanarak bu imgeyi çoğu zaman fethedilen halklara dayatabildikleri ileri sürülüyor. Caliban figürünün, Yeni Dünyadaki yerli halkların bu ezilmiş portresini en iyi biçimde örneklediğine inanılıyor.

Bu açılardan bakıldığında, yanlış tanıma, gereken saygının gösterilmediğini belirtmekle kalmıyor. Bu durum acı verici bir yaranın açılmasına neden olarak kurbanlarını, sakatlayıcı bir biçimde, kendilerinden nefret ederek yaşamaya mahkûm ediyor. Varlıklarının hak ettikleri biçimde tanınması, insanlara gösterilmesi gereken saygının gereği olmakla kalmaz. Bu, can alıcı önem taşıyan bir insan gereksinmesidir.

Burada gündeme gelen bazı sorunları incelemek için bir adım geriye gitmek, araya biraz mesafe koymak, önce tanınma ve kimlikle ilgili bu söylemin bize neden aşina geldiğine, en azından nasıl olup da bizim tarafımızdan kolayca anlaşılabilir olduğuna bakmak istiyorum. Çünkü hep böyle olagelmedi; iki yüzyıl kadar önce bu terimleri bugünkü anlamlarıyla kullanacak olsak, atalarımız, bize anlamayan gözlerle bakarlardı. Biz bu işe nasıl başladık?

O ünlü efendi ve köle diyalektiğiyle ilk akla gelen Hegel oluyor. Bu, önemli bir aşamadır; ama bu bölümün bu anlamı nasıl kazandığını kavramak üzere biraz daha gerilere gitmek gerekiyor. Bu tür konuşmalara bizim gözümüzde bu anlamları kazandıracak ne gibi değişiklikler oldu?

Bir araya gelerek, modern insanların kafasını kimlik ve tanınma sorunlarıyla meşgul eden iki değişikliği birbirinden ayırıp inceleyebiliriz. Birincisi, şerefin temelini oluşturan toplumsal sıradüzenlerin (hiyerarşilerin) çökmesidir. Burada şeref sözcüğünü, içkin olarak eşitsizliklerle bağıntılı olduğu *ancien régime** içinde taşıdığı

* *ancien régime*: eski yönetim; Fransız Devriminden önceki dönem. (Ç.N.)

anlamda kullanıyorum. Bir insanın, bu anlamda şeref taşıması için, herkesin aynı şerefi taşımıyor olması temel önemdedir. Bu, Montesquieu'nün monarşiyi betimlerken şeref sözcüğüne verdiği anlamdır. Şeref, içkin olarak bir "préférences" sorunudur.[1] Gene terimin, birisine bir şeref ödülü, örneğin Kanada Nişanı verdiğimizde düşündüğümüz anlamıdır bu. Açıkça ortadadır ki yarın aynı ödül bütün yetişkin Kanadalılara verildiğinde değerini yitirecektir.

Bu şeref kavramının karşısında bugün, evrenselci ve eşitlikçi bir anlamda kullanılan modern haysiyet kavramı vardır; bu anlamda, "insan olma haysiyeti"nden ya da vatandaşlık haysiyetinden söz ederiz. Bunun altında yatan önerme, bu haysiyetin herkeste ortak olarak bulunduğudur.[2] Haysiyet kavramının demokratik bir toplumla bağdaştırılabilecek tek kavram olduğu, eski şeref kavramının yerini almasının kaçınılmaz olduğu ortadadır. Ama bu, eşit tanınma biçimlerinin demokrasi kültüründe temel önem taşıdığı anlamına da geliyor. Örneğin, bazı insanlara "Lord" ya da "Lady" diye, başka bazı insanlara yalnızca soyadlarıyla – daha da aşağılayıcı olmak üzere yalnızca ilk adlarıyla – hitap edilmesi yerine "Mr.", "Mrs." ya da "Miss" diye hitap edilmesi, ABD gibi bazı demokrasilerde temel önemde sayılmaktadır. Benzer nedenlerle yakın zamanlarda "Mrs." ve "Miss" hitapları "Ms." hitabında birleştirildi. Demokrasi, eşit konumda tanınma politikasını da birlikte getirdi; şimdi de, kültürlerin ve cinslerin eşit konumda tanınması talebine dönüştü.

Ne var ki tanınmanın önemi, XVIII. yüzyılın sonunda bireysel kimliğin yeni bir biçimde anlaşılmasıyla dönüşüme uğradı ve yoğunluk kazandı. Bireyselleşmiş bir kimlikten, bana özgü, içimde keşfettiğim bir kimlikten söz edilebilir burada. Bu kavram bir ideale birlikte, kendine ve kendi özel varoluş biçimine sadık kalma ideali ile birlikte ortaya çıkıyor. Lionel Trilling'in olağanüstü başarılı incelemesinde benimsediği kullanımı izleyerek ben de bu idealden "sahicilik" (authenticity) ideali[3] olarak söz edeceğim. Bu kullanım, bu idealin nelerden oluştuğunu ve nasıl ortaya çıktığını betimlemede yararlı olacaktır.

Bu kavramın nasıl geliştiğini tanımlamanın bir yolu, XVIII. yüzyıla özgü, insanların bir tür ahlak duygusuyla, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu söyleyen bir sezgiyle doğdukları yolundaki inancı çıkış noktası olarak almaktır. Bu öğretinin amacı, doğruyla yanlışı ayırabilmenin, sonuçları hesaplayabilme, özellikle de tanrısal ödül ve cezayla ilgili sonuçları hesaplayabilme sorunu olduğu-

nu savunan karşıt görüşü çürütmektir. Bunun ardında yatan fikir, doğruyu ve yanlışı anlamanın salt hesap yapma sorunu olmadığı, duygularımıza yerleşmiş bir şey olduğuydu.[4] Bir anlamda ahlak, içimizden gelen bir sesti.

Bu fikre göre, sahicilik kavramı, ahlaksal ağırlığın yer değiştirmesi sonucunda ortaya çıkıyor. Başlangıçtaki görüşe göre, içimizden gelen ses önemliydi, çünkü bize yapılması doğru olan şeyi söylüyordu. Burada, ahlak duygularımızla ilişkide olmak bizi doğru davranmaya götüren araç olarak önem taşır. Benim burada ahlaksal ağırlığın yer değiştirmesi dediğim şey, duygularımızla ilişkide olmamızın, kendi başına ve can alıcı bir ahlaksal önem kazanmasıdır. Gerçek ve eksiksiz insanlar olmak istiyorsak, bu, ulaşmamız gereken bir şeydir.

Burada neyin yeni olduğunu anlayabilmek için, erken dönemlere özgü, bir kaynakla –örneğin, Tanrıyla ya da İyilik Fikriyle– ilişkide olmanın, eksiksiz varoluş açısından temel önemde sayıldığı ahlak görüşleriyle aradaki benzerliği görebilmek gerekir. Oysa şimdi, temasa geçmemiz gereken kaynak, benliğimizin derinlerinde yatmaktadır. Bu durum, modern kültürün uğradığı büyük öznelci dönüşümün, yeni bir içe dönme biçiminin sonucunda ortaya çıkmıştır; bu yeni durumda, kendimizi iç derinlikleri olan varlıklar olarak algılarız. Başlangıçta, kaynağın içimizde olması, bizi Tanrıyla ya da Fikirlerle bağıntılı olmaktan alıkoymaz; onlarla ilişkide olmanın en uygun yolu sayılabilir. Bir anlamda bu, Tanrıya giden yolun kendi öz-farkındalığımızdan geçtiğini söyleyen Saint Augustine'in başlattığı gelişmenin sürdürülmesi ve yoğunlaştırılması olarak da görülebilir. Bu yeni görüşün ilk çeşitlemeleri tanrıcı ya da tümtanrıcıydı (pantheistic).

Bu değişikliğin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli felsefi yazar, Jean-Jacques Rousseau'ydu. Bence Rousseau, yalnızca bu değişikliği başlatmış olmasından dolayı önemli olmakla kalmaz; Rousseau'nun bu kadar tutulması, kısmen, kültürün içinde bir anlamda zaten ortaya çıkmakta olan bir şeyi dile getirmesindendir. Rousseau, ahlak sorununu, doğanın içimizde duyduğumuz sesini izleme sorunu olarak sunar. Bu ses, başkalarına olan bağımlılığımızın getirdiği tutkular nedeniyle çoğu zaman susturulur; bu bağımlılıkların başlıcası da *amour propre* ya da gururdur. Ahlaksal açıdan kurtuluşumuz, kendimizle gerçek ahlaksal teması yeniden kurabildiğimiz zaman gelecektir. Rousseau, insanın kendisiyle kurduğu, her türlü ahlaksal görüşten daha temel bir nitelik taşıyan, sevinç

ve hoşnutluk kaynağı olan bu yakın temasa ad bile koyar: "le sentiment de l'existence."[5]

Sahicilik ideali, Rousseau'dan sonra ortaya çıkan ve – bir kez daha, başlatıcısı olmaktan çok, ilk dile getiren en önemli kişi olarak – Herder'in adıyla bağıntılı gördüğüm gelişme nedeniyle can alıcı bir önem kazanıyor. Herder, insan olarak her birimizin özgün bir varolma biçimimiz bulunduğunu öne sürdü: Herkesin kendi "ölçüsü"[6] vardır. Bu fikir, modern bilincin çok derinlerine işlemiştir. Bu, yeni bir fikirdir. XVIII. yüzyılın sonlarından önce, insanlar arasındaki farklılıkların ahlaksal açıdan böyle bir önem taşıdığı kimsenin aklına gelmiyordu. İnsan olmanın belli bir biçimi var; bu da *benim* insan olma biçimim. Benden, hayatımı başka birinin hayatını taklit ederek değil, bu yolla yaşamam bekleniyor. Ama bu kavram, insanın kendisine sadık kalmasına yeni bir önem katıyor. Eğer kendime sadık kalmazsam, yaşamımın özünü kaçırmış olurum; *benim* için insan olmanın ne anlama geldiğini yakalayamam.

Bize kadar gelmiş olan güçlü ahlak ideali işte budur. Bu ideal, kendimle, kendi iç niteliğimle temas içinde olmama ahlaksal bir önem yükler, çünkü bu iç niteliği, kısmen dış dünyaya uymanın getirdiği baskılar nedeniyle, ama aynı zamanda kendimi bir araç gibi görmem nedeniyle, içimden gelen sesi dinleme yetimi kaybetmiş olabileceğim gerekçesiyle kaybolma tehlikesi içinde görür. Bu ideal özgünlük ilkesini devreye sokarak, kişinin kendi özüyle temasta olmasının önemini büyük ölçüde arttırır. Yaşamımı, dış koşullara uyma taleplerine göre biçimlendirmemem gerekir; kendimin dışında yaşarken, kendimi uyduracağım bir model de bulamam. Bu modeli ancak kendi içimde bulabilirim.[7]

Kendine sadık olmak, kendi özgünlüğüne sadık olmak demektir; bu da yalnızca benim dile getirebileceğim, benim keşfedebileceğim bir şeydir. Dile getirirken kendimi tanımlamış olurum. Yalnızca bana özgü olan bir gizilgücü gerçekleştiriyorum demektir. Modern sahicilik idealinin taşıdığı anlamın da, idealin çoğu zaman yol açtığı hoşnut olma ve kendini gerçekleştirme amaçlarının da ardında yatan budur. Burada Herder'in geliştirdiği özgünlük kavramını, iki düzeyde, yalnızca öbür kişiler arasındaki birey düzeyinde değil, aynı zamanda başka halklar arasında kültür-taşıyan bir halk düzeyinde de uyguladığını belirtmek gerekir. Tıpkı bireyler gibi bir *Volk*'un* da kendine, yani kendi kültürüne sadık olması gerekir. Almanlar, Büyük Frederick'in himayesi altında zorlandık-

* *Volk*: halk (Ç.N.)

ları gibi, türetilmiş ve (kaçınılmaz olarak) ikinci sınıf duruma miş Fransızlar olmaya çalışmamalıdırlar. Slav halkları kendi y rını kendileri bulmak zorundaydılar. Avrupa sömürgeciliği de, gün Üçüncü Dünya dediğimiz halklara, engellenmeksizin ken ri olma olanağını vermek üzere, geri çekilmek zorundadır. Bur hem iyicil hem de kötücül modern milliyetçilik fikrinin ilk h görebiliriz.

Bu yeni sahicilik fikri, haysiyet fikri gibi gene kısmen sıra zensel toplumun çökmesi sonucunda ortaya çıktı. Eski toplum da, bizim bugün kimlik dediğimiz şey büyük ölçüde toplur konuma göre saptanıyordu. Başka deyişle, insanların kendileri sından önemli saydıkları şeyi belirleyen artalan, büyük ölç toplumda edindikleri yerle, bu yerle bağıntılı görülen roller v kinliklerle belirleniyordu. Demokratik bir toplumun doğuşu, l di başına bu olguyu ortadan kaldırmaya yetmez, çünkü insa kendilerini yine de toplumsal rolleriyle tanımlamayı sürdüret ler. Bununla birlikte, toplumsal konuma dayanılarak edini böyle bir kimliği gerçekten ortadan kaldıran şey, sahicilik ideal Bu ideal de, örneğin Herder'de ortaya çıktığı biçimiyle ben kendi özgün varoluş biçimimi keşfetmemi bekler. Tanımı ge bu varoluş biçimi, topluma dayanılarak ortaya çıkarılamaz; ter içsel olarak yaratılması gerekir.

Ne var ki işin özünde, monolojik anlamda içsel olarak yar ma diye bir şey yoktur. Kimlik ile tanınma arasındaki yakın ba tıyı anlamak için insanlık durumunun, modern felsefenin akımda ağır basan monolojik eğilimin neredeyse görülemez d ma getirdiği can alıcı bir özelliğini göz önünde tutmak gerekir.

İnsan yaşamının bu can alıcı özelliği, temelde diyalojik nit tedir. Kendimizi açıklayabilecek, bu nedenle de kimliklerimiz nımlayabilecek insanlar olma durumuna, ifadeyi olanaklı k zengin insan dillerini edinerek ulaşırız. Buradaki amaçlarım sından, *dil* kavramını geniş anlamda, yalnızca konuşmada kul dığımız sözcükler anlamında değil, kendimizi tanımlarken kul dığımız başka dışavurum tarzlarını, bu arada sanat, el kol h ketleri, sevgi vb. "diller"ini kapsayacak anlamda kullanmak ist rum. Ama bu dışavurum tarzlarını başkalarıyla etkileşim iç öğreniriz. İnsanlar, kendilerini tanımlamak için gereksinme d dukları dilleri tek başlarına edinmezler. Tam tersine bu dillerle zim için önem taşıyan başkalarıyla –George Herbet Mea "önemli öbür kişiler" dediği kişilerle– girdiğimiz etkileşimler

luyla tanışırız.[8] Bu anlamda, insan zihninin doğuşu monolojik bir şey, herkesin kendi başına elde ettiği bir şey değil, tersine diyalojik bir şeydir.

Üstelik bu, yalnızca *doğuş*'la ilgili olan ve daha sonra göz ardı edilebilecek bir gerçek de değildir. Bu dilleri diyalog içinde öğrenip sonra kendi amaçlarımız için kullanmakla kalmayız. Elbette, kendi kanılarımızı, görüşlerimizi, tavırlarımızı geliştirmemiz, bunları büyük ölçüde tek başımıza düşünerek bulmamız da beklenir bizden. Ne var ki kimliğimizin tanımlanması gibi önemli sorunlarda işler böyle yürümüyor. Kimliğimizi her zaman, önemli saydığımız öbür kişilerin bizde görmek istedikleri şeylerle diyalog içinde, bazen de çatışma içinde tanımlarız. Bu öbür kişilerden bazılarını –örneğin ana babalarımızı– büyüdüğümüzde geride bıraksak da, onlar yaşamlarımızdan çıkıp gitseler de, yaptığımız karşılıklı konuşmalar, yaşadığımız sürece içimizde sürüp gider.[9]

Nitekim, bizim için önemli olan öbür kişilerin katkıları yaşamımızın ta başında yapılmış olsa bile sonsuza dek sürüp gider. Bazı insanlar, gene de monolojik ideale tutunmak isteyebilirler. Yaşamımızın ilk yıllarında sevgileri ve bakımlarıyla bize biçim verenlerden kendimizi bütünüyle kurtaramayacağımız doğrudur; gene de, kendimizi olabildiğince eksiksiz tanımlamaya, ana babamızı elimizden geldiğince anlamaya, böylelikle onların üzerimizdeki etkilerini bir ölçüde denetlemeye, böylesi bağımlı ilişkilere yakalanmaktan elimizden geldiğince kaçınmaya çaba göstermemiz gerekir. İlişkilere, kendimizi tanımlamak için değil, kendimizi gerçekleştirmek için gereksinme duyarız.

Monolojik ideal, insan yaşamında diyalojik olanın yerini ciddi biçimde göz ardı eder. Monolojik olanı, olabildiğince doğuşla sınırlı tutmak ister. Monolojik yaklaşımda, yaşamın iyi yanlarını değerlendirişimizin, bunları sevdiklerimizle paylaşarak tattığımızda nasıl dönüşüme uğradığı, bazı iyi şeylerin nasıl ancak böyle paylaşılarak zevk alma yoluyla ulaşılabilir olduğu unutulur. Kimliklerimizin sevdiğimiz insanlarca biçimlendirilmesini *engellemek* için büyük çabalar göstermeye, belki pek çok kez acı verici kopmalar yaşamaya işte bu nedenle gerek duyarız. *Kimlik*'le ne demek istediğimizi şöyle bir düşünelim. Kimlik, kim olduğumuz, "nereden geldiğimiz" anlamına gelir. Böyle olduğu için de, zevklerimize ve arzularımıza, kanılarımıza ve umutlarımıza anlam kazandıran artalanı sağlar. En çok değer verdiğim bazı şeyler, benim için ancak sevdi-

ğim kişi aracılığıyla ulaşılabilecek şeylerse, o zaman o kişi kimliğimin bir parçası durumuna gelir.

Bazılarına bu, kendilerini kurtarmaya çalışacakları bir kısıtlama gibi görünebilir. Münzevinin, ya da kültürümüzde daha iyi tanınan benzer bir örneği ele alacak olursak, tek başına yaşayan sanatçının yaşam tarzının ardında yatan itkiyi anlamanın yolu budur. Oysa, başka bir açıdan bakıldığında bu yaşam tarzlarında bile bir tür diyalojik niteliğin özlendiğini görebiliriz. Münzevi örneğinde, diyaloğa girilen Tanrıdır. Tek başına yaşayan sanatçı örneğindeyse yapıt, belki o yapıtla yaratılması beklenen gelecekteki okur/seyirci/dinleyiciye gönderilmek üzere yaratılır. Sanat yapıtının kendi biçimi bile, onun gönderilmiş olma niteliğini gösterir.[10] Ama bu konudaki düşüncelerimiz ne olursa olsun, sıradan bir varoluştan kopma yolunda kahramanca bir çaba gösterilmemişse, kimliğimizin oluşturulması ve sürdürülmesi, yaşamlarımız boyunca diyalojik niteliğini korur.

Öyleyse kendi kimliğimi keşfetmem, bu kimliği yalıtılmışlık içinde, tek başıma oluşturduğum anlamına gelmiyor; tersine bu kimliği diyalog yoluyla, başkalarıyla kısmen açık, kısmen de içimden yaptığım konuşmalarla oluşturuyorum. İçsel olarak yaratılan, üretilen bir kimlik idealinin geliştirilmesi, işte bu nedenle tanınmaya yeni bir önem katıyor. Kimliğim, can alıcı biçimde başkalarıyla giriştiğim diyalojik ilşkilere dayanıyor.

Elbette, burada önemli olan nokta, başkalarına olan bu bağımlılığın, sahiciliğe önem veren çağın başlamasıyla ortaya çıkmadığıdır. Bir tür bağımlılık her zaman söz konusuydu. Toplumsal olarak oluşturulan kimlik, doğası gereği topluma bağlıydı. Ama daha önceki çağda, tanınma hiçbir zaman bir sorun olarak göstermedi kendini. Genelde tanınma, herkesin varolduğunu sorgulamadan kabul ettiği toplumsal kategoriler üzerine oturmuş olması nedeniyle, toplumsal kimlik üzerine kuruluyordu. Oysa, içsel olarak oluşturulduğundan özgün, kişisel kimlik böyle bir tanınmayı *a priori* kendisiyle birlikte getirmez. Bu kimlik, tanınmayı, etkileşimler yoluyla kazanmak zorundadır; etkileşime geçme çabası da başarısızlıkla sonuçlanabilir. Modern çağla birlikte karşımıza çıkan şey, tanınma gereksinmesi değil, tanınma çabasını başarısızlığa uğratabilecek koşullardır. İşte bu nedenle, böyle bir gereksinmenin bulunduğu ilk kez şimdi kabul edilmektedir. Modern öncesi zamanlarda insanlar "kimlik"ten ve "tanınmak"tan söz etmiyorlardı – insanla-

rın (bizim deyişimizle) kimlikleri tanınmadığı için değil; bu kimliklerin tanınmaya dayanması nedeniyle de değil; tam tersine, bu kavramlar, sorun yaratmaktan öylesine uzaktı ki, böyle adlar altında konulaştırılmalarına gerek bile duyulmuyordu.

Vatandaşlık haysiyeti ve bütün kimliklerin tanınmasıyla ilgili fikirlerden bazılarının tohumlarını, tam olarak bu terimlerde değilse bile, sahicilikle ilgili modern söylemin kaynağı olarak saptamak istediğim Rousseau'da bulmamız hiç de şaşırtıcı değildir. Rousseau, sıradüzensel şerefi, "*préférences*"ı keskin bir dille eleştirir. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'in önemli bir yerinde, Rousseau toplumun yozlaşmaya ve adaletsizliğe doğru kaymaya başladığı, insanların kayırmacı bir saygınlık peşinde koşmaya başladığı o önemli anı saptayarak vurgular.[11] Bunun tersine, Rousseau, herkesin kamunun gözünde eşit olduğu cumhuriyet toplumunu sağlıklı görür.[12] Gene de tanınma konusu, en etkin biçimiyle Hegel tarafından ele alınmıştır.[13]

Tanınmanın önemi, artık her yerde şu ya da bu biçimde kabul edilmiş durumdadır; yakın, kişisel düzlemde hepimiz, kimliğin bizim için önemli olan öbür kişilerle temaslarımız boyunca nasıl biçimlendirildiğinin ya da nasıl çarpıtıldığının farkındayız. Toplumsal düzlemde, eşit tanınma yolunda sürüp giden bir politika izliyoruz. Her iki düzlem de, önemi gittikçe artan sahicilik idealiyle biçimlendirilmiş durumdadır; tanınma, bu ideal çerçevesinde oluşan kültürde temel bir rol oynar.

Yakın, kişisel düzlemde, özgün bir kişisel kimlik oluşturmanın ne kadar çok şey gerektirdiğini, ayrıca bizim için önemli olan kişilerce tanınmaya ya da reddedilmeye açık olması nedeniyle bu kimliğin ne kadar kırılgan olduğunu görebiliriz. Sahicilik kültüründe, ilişkilerin, kendini keşfetme ve kendini onaylama tutumlarının can alıcı odak noktalarını oluşturduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Sevgi ilişkilerinin önemi, yalnızca modern kültürün, sıradan gereksinmeleri genelde vurgulamasından kaynaklanmaz. Sevgi ilişkilerinin can alıcı önemi, içten yaratılan kimliği oluşturan potaları oluşturmasından kaynaklanır.

Toplumsal düzlemde, kimliklerin önceden belirlenmiş bir toplumsal senaryo tarafından biçimlendirilmeden, açık diyalog içinde oluştuğu anlayışı, eşit tanınma politikasına daha da büyük bir ağırlık ve vurgu kazandırmıştır. Aslında bu anlayış, ölçütleri büyük ölçüde yükseltmiştir. Eşit tanınma, sağlıklı bir demokratik toplum için benimsenecek uygun yol olmakla kalmaz. Bu hakkı

reddetmek, başlangıçta belirttiğim gibi, yaygın bir modern görüş uyarınca, reddedenlere büyük zararlar da verebilir. Başka birine onun aşağı ya da aşağılayıcı bir imgesini yansıtmak, aslında bu imgenin içselleştirilmesi ölçüsünde, çarpıtılmaya ve ezilmeye neden olur. Yalnızca çağdaş feminizmin değil, ırk ilişkilerinin ve çokkültürcülük tartışmalarının ardında da, tanınmanın kabul edilmemesinin bir tür baskıya dönüşebileceği önermesi yatar. Bu etkenin abartılıp abartılmadığını aramızda tartışabiliriz; oysa kimlik ve sahicilik anlayışının, eşit tanınma hakkına yeni bir boyut da getirdiği ortadadır; bu boyut günümüzde, hiç değilse başkalarının dayattığı çarpıtmaların reddedilmesi açısından, sahicilik kavramına benzer kendine özgü bir şey getirerek etkisini göstermeye başlamıştır.

II

İşte böylece, tanınma söylemi bizim için iki düzeyde tanınır duruma geldi: Önce, kimliği ve benliği, bizim için önem taşıyan öbür kişilerle sürekli diyalog ve savaşım içinde oluşan şeyler olarak anladığımız kişisel düzeyde. Sonra da eşit tanınma politikasının giderek daha büyük bir rol oynamaya başladığı kamusal düzeyde. Bazı feminizm kuramları, bu iki alan arasında bağlantıların bulunduğunu göstermeye çalıştı.[14]

Burada, kamusal alana yoğunlaşmak ve eşit tanınma politikasının ne anlama geldiğini ve gelebileceğini bulup çıkarmaya çalışmak istiyorum.

Aslında eşit tanınma, birbirinden oldukça farklı ve sırayla betimlemeye çalıştığım iki önemli değişiklikle bağıntılı olarak iki anlama gelmeye başladı. Şereften haysiyete geçişle, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik politikası ortaya çıktı; bu politikanın içeriğini de halkların ve adlandırmaların eşitlenmesi oluşturmaya başladı. "Birinci sınıf" ve "ikinci sınıf" vatandaşların bulunmasından ne pahasına olursa olsun kaçınılmalıdır. Doğal olarak, bu ilke gereği alınması gereken ayrıntılı önlemler büyük ölçüde çeşitlilik göstermiş, çoğu zaman da tartışmalara yol açmıştır. Bazılarına göre, eşitliğin sağlanması, yalnızca insan haklarını ve oy haklarını etkilemiştir; başkalarına göreyse, bu etkiler sosyoekonomik alana dek uzanmıştır. Yoksul olmaları nedeniyle vatandaşlık haklarından yararlanmaları dizgeli olarak engellenen insanlar, bu görüşe göre ikinci sınıf vatandaş sayılıyor ve eşit-

liğin sağlanması için onarımsal eylemleri zorunlu kılıyorlar. Yorumdaki bu anlaşmazlıklara karşın, eşit vatandaşlık ilkesi her yerde kabul edildi. Ne kadar gerici olursa olsun, her tutum, bu ilkenin bayrağı altında savunulur duruma geldi. Bu ilke, en büyük ve en yeni zaferini, 1960'lı yıllarda ABD'de görülen insan hakları hareketiyle kazandı. Burada şunu belirtmekte yarar var: Güney eyaletlerinde siyahlara oy hakkı verilmesine karşı olanlar bile, seçmen kayıtları sırasında, seçmen olacakları "test"ten geçirmek gibi, evrenselcilikle tutarlı bir bahane yarattılar.

Buna karşın ikinci değişiklik, yani modern kimlik kavramının gelişmesi, farklılıklar politikasının ortaya çıkmasına yol açtı. Elbette bunun, evrenselci bir temeli de vardır; bu temel, bu iki değişikliğin örtüşmesine ya da birbirine karıştırılmasına neden olur. Herkesin kendine özgü biricik kimliğiyle tanınması gerekir. Ama burada tanınma, başka bir anlam daha kazanıyor. Eşit haysiyet politikasıyla yerleştirilen şeyin, evrensel açıdan aynı şey, özdeş bir haklar ve bağışıklıklar paketi olması gerekir; farklılıklar politikasıyla kabul etmemiz istenen şeyse, şu bireyin ya da grubun biricik kimliği, onları başkalarından farklı kılan ayırıcı özellikleridir. Burada ileri sürülen fikir şudur: Göz ardı edilen, es geçilen, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen farklılık işte tam da bu farklılıktır. Bu türden bir eritilme de, sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahtır.[15]

Şimdi, bu talebin ardında evrensel eşitlik ilkesi yatar. Farklılık politikası, ayrımcılığın ve ikinci sınıf vatandaşlığın reddedilmesine yöneltilen eleştirilerle doludur. Bu da, evrensel eşitlik ilkesinin haysiyet politikasına girebilmesi için bir kapı aralar. Ama bir kez girildikten sonra, sanki bu ilkenin taleplerini o politikanın içinde eritmek zordur. Çünkü bu ilke, bizden evrensel olarak paylaşılmayan bir şeyi tanımamızı ve ona bir toplumsal konum vermemizi bekler. Başka türlü söylersek, evrensel olarak var olan bir şeyi –herkesin bir kimliği vardır– hak ettiği yere ancak herkesin kendine özgü yanını kabul ettiğimiz zaman oturtmuş oluruz. Bu evrensel talep, özgüllüğün kabul edilmesinde itici güç oluşturur.

Farklılıkların kabul edilmesi politikası uzun zamandır aşina olduğumuz kaymalardan biri aracılığıyla, evrensel haysiyet politikasından organik olarak çıkar; bu kaymada, insanın içinde bulunduğu toplumsal koşul, eski bir ilkeye kökten yepyeni bir anlam kazandırır. Sosyoekonomik yazgıların koşullandığı insan anlayışı, ikinci sınıf vatandaş anlayışını nasıl değiştirdiyse, bu kategori na-

sıl artık, örneğin kalıtımla aldıkları yoksulluk tuzağına yakalanmış insanları da kapsayacak duruma geldiyse, şimdi de etkileşim içinde oluşan, belki de çarpıtılan kimlik anlayışı, görüş alanımıza yeni bir ikinci sınıf toplumsal konum biçimini sokmuş oluyor. Elimizdeki örnekte görüldüğü gibi, sosyoekonomik açıdan yeniden tanımlama girişimi, büyük tartışmalara yol açan toplumsal programlara gerekçe oluşturdu. Eşit toplumsal konum tanımına getirilen bu değişikliğe katılmayanlara, çeşitli nüfus kesimlerine uygulanan yeniden dağıtma programları ve sağlanan özel olanaklar, haksız bir korumacılık gibi göründü.

Farklılık politikası çevresinde de bugün benzer çatışmalar yaşanıyor. Evrensel haysiyet politikası, vatandaşları birbirinden farklı kılan yollara iyice "gözlerini kapayan", ayrım gözetmeme biçimleri için savaşırken; farklılık politikası, ayrım gözetmeme ilkesini çoğu zaman yeniden tanımlayarak bu ayırıcı özellikleri, farklı muamelelerin temeli olarak kabul etmemizi istiyor. Böylece, yerlilerin kendi kendilerini yönetmeleri konusunda sonunda bir anlaşmaya varılırsa, yerli grupların üyeleri başka Kanadalıların yararlanamadıkları bazı haklar ve yetkilerden yararlanacaklar; bazı azınlıklar da, kendi kültürel bütünlüklerini korumak için başkalarını dışta bırakma hakkını elde edecekler vb.

Başlangıçtaki haysiyet politikasını savunanlara bu bir tersyüz etme, bir ihanet, onların çok değer verdikleri bir ilkenin düpedüz inkâr edilmesi gibi gelebilir. Bu nedenle, durumu yumuşatma ve azınlıklara yer açmak amacıyla alınan bu önlemlerden bazılarının, başlangıçtaki haysiyet temeline dayandırılarak nasıl gerekçelendirilebileceğini gösterme çabalarına girişilmiştir. Bu gibi savlar, bir dereceye kadar başarı kazanabilir. Örneğin, "farklılıkları görmezlikten gelme" tutumundan (öyle anlaşılıyor ki) en büyük sapmalar, aslında tersine ayrımcılık biçimleridir ve önceleri ayrıcalıksız konumda olan gruplara, iş bulmada ve üniversiteye girmede görece bir avantaj sağlar. Bu uygulama, tarihsel ayrımcılığın, ayrıcalıksız konumda olanları olumsuz koşullarda mücadele etmeye zorlayan bir düzen yaratmış olduğu gerekçesine dayandırılmıştır. Tersine-ayrımcılık, sonunda eşitsizlikleri giderecek ve o eski "görmezlikten gelme" kurallarının kimseyi kötü durumda bırakmayacak biçimde işlemesini sağlayacak geçici bir önlem olarak savunulmaktadır. Bu sav –verisel temelinin sağlam olduğu yerlerde– yeterince mantıklıdır. Ama bugün, farklılık gerekçesiyle istenen bazı önlemleri haklı gösteremez; bunların amacı, bizi sonunda "farklılıkları görmezlik-

ten gelen" bir toplumsal boşluğa düşürmek değil, tam tersine ayırıcı özellikleri yalnızca şimdi değil, sonsuza dek gözetmek ve korumaktır; ne de olsa, kimliğe gerçekten önem veriyorsak, onun hiçbir zaman yok olup gitmemesini istemekten daha haklı ne olabilir?[16]

Böylece, aşina olduğumuz anahtar terimlerin tanımlanmasında görülen kaymalardan biri sonucunda, bir politika öbüründen doğmuş olsa da, bu iki politika birbirine göre oldukça ciddi bir sapma gösteriyor. Bu sapmanın temellerinden biri, bu her iki politikanın bizden kabul etmemizi beklediği şeylerin –birinde bazı evrensel haklar, öbüründe kendine özgü bir kimlik– ötesine geçtiğimiz ve artlarında yatan sezgisel değerlere baktığımız zaman, daha açık seçik olarak görülür.

Eşit haysiyet politikası, bütün insanların eşit saygıyı hak ettiği fikrinden yola çıkar; bu "metafizik" artalandan ne kadar kaçınmaya çalışırsak çalışalım, bu politika, insanlarda saygıyı hak eden şeyin ne olduğu kavramıyla bağıntılıdır. *Haysiyet* terimini kullanışıyla bu fikri en erken zamanda, en etkili biçimde gündeme getiren Kant için, insanlarda saygıyı hak eden şey, yasalara ilkeler doğrultusunda yön verebilecek akıllı varlıklar olma konumudur.[17] O zamandan bu yana, ayrıntılı tanımı değişikliğe uğramış olsa da, eşit haysiyetle ilgili sezgilerimizde bize, buna benzer bir düşünce temeli sağlamıştır.

Nitekim, burada değerli bir şey olarak seçilip alınan ve bütün insanlarda ortak bir yeti olan *evrensel insan gizilgücü*'dür. Bu gizilgüç, bir insanın bu gizilgücü nasıl kullandığından çok, her kişinin saygıyı hak etmesini güvence altına alan şeydir. Gerçekten de, bu gizilgücün bulunmasını öylesine önemli sayarız ki, korunma alanını, bazı talihsiz olaylar nedeniyle gizilgüçlerini normal yollarla kullanamayanları –örneğin özürlüleri ya da komadakileri– kapsayacak biçimde geniş tutarız.

Farklılıklar politikası örneğinde de gene, bu politikanın temelinde evrensel gizilgücün, yani birey olarak, aynı zamanda bir kültür olarak, insanın kendi kimliğini biçimlendirme ve tanımlama gizilgücünün yattığını söyleyebiliriz. Bu gizilgücün herkeste bulunduğu kabul edilmeli ve bu güce eşit saygı gösterilmelidir. Oysa, hiç değilse kültürlerarası bağlamda, daha da ağır basan bir talep ortaya çıkmıştır: Yalnızca gerçekten evrimleşerek ortaya çıkmış kültürlere eşit saygı gösterilmelidir. Avrupa egemenliğini ya da beyazların egemenliğini, başka kültürleri bastırmakla kalmayıp bu

kültürlere hak ettikleri değeri vermemekle eleştirenler, bu aşağılayıcı yargıları, yalnızca gerçekleri algılama açısından yanılgılı bulmakla kalmıyor, bir bakıma ahlaksal açıdan da yanlış buluyor. Kendisinden yapılan o ünlü alıntıda, Saul Bellow, "Zulular, bir Tolstoy çıkardıkları zaman onu okuruz,"[18] gibi bir şey söylediğinde, bu söz yalnızca Bellow'un Zulu kültürünün değerlerine karşı *de facto** duyarsız olduğunu gösterdiği için değil, çoğu zaman insanların eşitliği ilkesinin inkâr edildiğini yansıtan bir söz olarak anlaşıldığı için Avrupa'ya özgü saygısızlığın özünü dile getiren bir önerme olarak görülüyor. Bu insanların, kültür oluşturma açısından herkesle aynı gizilgücü taşımalarına karşın, onlarınkine göre daha az değerli sayılan bir kültür geliştirmiş olabilecekleri düşüncesi, ta baştan dışlanmış oluyor. Böyle bir olasılığın bulunduğunu düşünmek bile, insanların eşitliğini inkâr etmek anlamına gelir. Öyleyse, burada Bellow'un düştüğü hata, değerlendirmede düşülen kendine özgü bir hata (büyük olasılıkla duyarsızlık) değil, temel nitelikte bir ilkeyi inkâr etme hatasıdır.

Daha güçlü olan bu türden bir suçlama devreye girdiği ölçüde, eşit tanınma talebi de tüm insan gizilgüçlerinin eşit değerde kabul edilmesinin ötelerine taşarak, insanların bu gizilgücü nasıl kullandıklarının eşit olarak değerlendirmesini de kapsamaya başlar. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu da ciddi bir sorun yaratır.

Öyleyse, eşit saygı temeline dayanan bu iki politika birbiriyle çatışma içindedir. Bu politikalardan birine göre, eşit saygı ilkesi, insanlara, farklılıklarını görmezlikten gelerek davranmamızı bekler. İnsanların bu saygıyı hak ettikleri yolundaki temel sezgi, herkeste aynı olan şey üzerinde odaklanır. Birinci politikanın ikincisine getireceği suçlama, ikincinin ayrım gözetmeme ilkesini göz ardı ettiğidir. İkinci politikanın birincisine getirdiği suçlama, insanları kendilerine aykırı olan tekörnek bir kalıba girmeye zorlayarak kimliklerini inkâr ettiğidir. Bu yansız –özellikle kimseye özgü olmayan– bir kalıp olsa bile, bu zorlama zaten kötü bir şeydir. Asıl yakınma, genelde bundan daha da ilerilere uzanır. İddia şudur: Eşit haysiyet politikasının, farklılıkları görmezlikten gelen ve sözde yansız olan bir dizi ilkesi, aslında tek bir hegemonyacı kültürün yansımalarıdır. Öyleyse, yalnızca azınlık kültürleri ya da bastırılmış kültürler, yabancı bir biçime girmeye zorlanıyorlar demektir. Bunun sonucunda, sözde adaletli olan ve farklılıkları görmezlikten gelen toplum, (kimlikleri bastırması nedeniyle) yalnızca insanlık

* *de facto*: eylemde; fiilen; edimli olarak (ç.n.)

dışı davranmakla kalmıyor, alttan alta işleyen ince ve bilinçdışı bir yolla, kendisi büyük ölçüde ayrım gözetici bir tutum içine girmiş oluyor.[19]

Bu son saldırı, hepsinin en acımasız ve en sarsıcı olanıdır. Eşit haysiyet liberalizmi, bazı evrensel farklılıkları görmezlikten gelen ilkeler bulunduğunu varsayıyor gibidir. Henüz tanımlayamamış olsak da bu ilkeleri tanımlama projesi, canlılığını ve temel niteliğini koruyor. Çeşitli kuramlar ileriye sürülüp sınamadan geçirilebilir –günümüzde çok sayıda kuram önerilmiştir[20]– ama bu farklı kuramlarda ortak varsayım, bu kuramlardan birinin doğru olduğudur.

Farklılık politikasının en köktenci biçimlerinden birinin getirdiği suçlama, "görmezlikten gelen" liberalizmlerin kendilerinin, özgül kültürlerin yansımaları olduğudur. Burada endişe verici olan, bu eğilimin şu ana kadar önerilen bütün kuramların içinde yatan bir zayıflık olarak kalmadığı, böyle bir liberalizm fikrinin uygulama açısından çelişkiler taşıyabileceği, evrensellik kılığı altında dolaşan bir özelcilik olabileceği düşüncesidir.

Bu iki tür politikanın Batı toplumlarında ortaya çıkışında bazı önemli evrelere göz atarak bu sorunlar yumağının içine yumuşak adımlarla ve dikkatle dalmak istiyorum; önce eşit haysiyet politikasını ele alacağım.

III

Eşit haysiyet politikası Batı uygarlığında, iki mihenk taşının, Rousseau ile Kant'ın adlarıyla bağıntılandırabileceğimiz iki yolla ortaya çıktı. Bu, iki yola özgü tüm örneklerin (Rousseau'ya özgü yol için kısmen geçerli olduğu savunulabilecek olsa da) her iki usta tarafından da etkilendiği anlamına gelmez; yalnızca, Rousseau ile Kant'ın bu iki modelin ilk tanıtıcıları oldukları anlamına gelir. Bu iki modele bakarak iki ustanın, sahte bir homojenlik dayatmak suçlamasındaki paylarını ölçüp değerlendirebiliriz.

Daha önce, birinci bölümün sonunda Rousseau'nun, tanınma söylemini başlatanlardan biri olarak görülebileceği yolundaki kanımı belirtmiştim. Bunu, bu terimi Rousseau'nun kullanmış olması nedeniyle değil, eşit saygının önemi üzerinde düşünmeye başlamış olması, aslında eşit saygıyı özgürlük açısından vazgeçilmez bir nitelik olarak görmüş olması nedeniyle söyledim. Çok iyi bilin-

diği gibi Rousseau, eşitlik-içinde-özgürlük durumunu sıradüzenle ve diğer bağımlılıklarla nitelenen durumun karşısına koyuyor. Bu durumda insan, başkalarına siyasal iktidarı ellerinde tuttukları, ya da varlığını sürdürebilmek, çok değer verdiği projelerini başarıya ulaştırabilmek amacıyla onlara gereksinme duyduğu için değil, her şeyden çok onların saygısını kazanma açlığı içinde olduğu için bağımlı oluyor. Başkasına bağımlı olan kişi, aslında "kanılar"ın kölesi olmuş durumdadır.

Bu fikir, Rousseau'nun başkasına bağımlılık ile sıradüzen arasında bulunduğunu varsaydığı bağıntının açıklanmasında önemli anahtarlardan biridir. Mantıksal açıdan bakıldığında, bu iki şeyin birbirinden ayrılabilmesi gerekir. Eşitlik durumlarında, başkasına bağımlılık niçin söz konusu olamıyor? Öyle anlaşılıyor ki bu, Rousseau'ya göre olanaksızdır, çünkü Rousseau başkasına bağımlılığı, başkalarının olumlu kanılarına duyulan gereksinme ile bağıntılı görür; bu gereksinme de, geleneksel şeref çerçevesi içinde, yani "*préférences*" ile iç içe bir şey olarak anlaşılır. Bu durumda, kazanmaya çalıştığımız saygı, içkin olarak farklılıklara dayalı bir şeydir. Konumdan gelen bir "iyi"dir.

İçinde şerefin böyle can alıcı bir yer tutması nedeniyledir ki insanoğlunun yoksunluk durumu, şu özelliklerden oluşan çelişkili bir yumağa dönüşür: İktidar bakımından eşitsiz durumdayızdır; gene de hepimiz birbirimize bağımlıyızdır – yalnızca köle, efendiye bağımlı olmakla kalmaz; efendi de köleye bağımlıdır. *Toplumsal Sözleşme*'nin, insanların özgür doğduğunu, gene de her yerde zincirlere vurulmuş olduğunu söyleyen ünlü ilk cümlesinden sonra gelen ikinci cümle şudur: "*Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux* [İnsan kendisini başkalarının efendisi sanır; gene de onlardan daha da büyük bir köle olmayı sürdürür]."[21] Rousseau, *Emile*'de de bu bağımlılık durumu içinde, "*maître et esclave se dépravent mutuellement* [efendi ile köle birbirlerini yozlaştırır]" der.[22] Bu, yalnızca kaba bir iktidar kullanma sorunu olsaydı, efendinin köleye ödettiği bedel karşılığında özgür olduğunu düşünebilirdik. Ama sıradüzensel şeref dizgesi içinde, alttakilerin saygısı temel nitelik taşır.

Çoğu zaman Rousseau, kuşkusuz kendisini etkilemiş olan Stoacılara benzeyen şeyler söyler. Gururu (*amour propre*) kötülüğün kaynağı olarak görür. Oysa Stoacıların vardığı sonuca varmaz. Stoacılarda olsun, Hıristiyanlıkta olsun, gurur üzerine başkalarının olumlu kanılarını kazanma peşinde koşma isteğimizden kur-

tulmamız gerektiğini salık veren ve uzun zamandır süregelen bir söylem vardır. İnsan yaşamının bizi ün peşinde koşmaya, ün kazanmaya ve ünü yitirmeye yol açan bu boyutunun dışına çıkmamız istenir. Kamunun gözünde nasıl göründüğümüz bizi hiç ilgilendirmemelidir. Rousseau, bu tümcenin altına bazen imzasını atıyor gibidir. Özellikle de, dünyanın kendisine yönelttiği, hak edilmemiş düşmanlıklar ve kara çalmalar karşısında, Rousseau'nun kişilik bütünlüğünü kendi gözünde koruyabilmesinin bir parçasıdır bu. Ama, onun iyilik gizilgücü taşıyan toplumu anlatış biçimlerine baktığımızda, bu yorumlarda saygının gene de yer tuttuğunu, insanların fazlasıyla kamunun bakışları altında yaşadıklarını görürüz. *Polonya Hükümeti Üzerine Görüşler*'in bir kesiminde Rousseau, eski yasa koyucuların, vatandaşları anavatanlarına bağlamaya nasıl özen gösterdiklerini betimler. Bu bağlılığı sağlamada kullanılan araçlardan biri, kamuya açık oyunlardı. Rousseau, şu gibi ödüllerden söz eder:

> *aux acclamation de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent peut-courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.*
>
> [Yunan oyunlarında başarılı yarışmacılara, bütün vatandaşların alkışları arasında taç giydirilirdi – öykünme ruhunu ve zafer sevgisini sürekli yeniden ateşleyerek, Yunan gözüpekliğini ve Yunan erdemliliğini, bugün varolan hiçbir şeyin bize uzaktan yakından düşündüremeyeceği –hatta, modern insanlara inanılmaz gelen– bir zorluk düzeyine çıkaran şeyler bunlardır.] [23]

Şan, kamunun onayı, burada çok büyük önem taşıyordu. Üstelik bunların önemli sayılması, çok büyük yararlar da getiriyordu. Modern şeref kavramı bunca olumsuz bir güçse, neden böyle oluyordu?

Bu sorunun yanıtı eşitlikte aranmalıdır; daha kesin söyleyecek olursak, eşitliğin ardında yatan dengeli karşılıklılık ilkesinde aranmalıdır. Bu halka açık ideal cumhuriyetçi bağlam'da, herkesin herkese bağımlı olduğu, ama herkesin birbirine eşit ölçüde bağımlı olduğu (Rousseau böyle dememiş olsa da) söylenebilir. Rousseau bu olayları, oyunları, festivalleri ve konserleri, vatanseverliğin ve erdemin kaynakları durumuna getiren en önemli özelliğin, değişik vatandaş sınıfları arasında hiçbir farklılık ya da ayrım gözetilme-

mesi olduğunu savunur. Bunlar, herkesin katılımıyla, açık havada yapılıyordu. İnsanlar hem gösterileri yapıyor, hem de seyrediyorlardı. Bu bölümde ortaya konan karşıtlık bu oyunlarla, kapalı kiliselerde yapılan modern dinsel törenler, hepsinden çok da kapalı salonlarda yer alan, para ödenerek seyredilen, özel bir profesyoneller sınıfınca başkalarına temsiller sunan modern tiyatrolar arasındaki karşıtlıktır.

Bu tema, Rousseau'nun gene, modern tiyatroyla gerçek bir cumhuriyetin kamuya açık festivalleri arasındaki karşıtlığı ele aldığı *D'Alembert'e Mektup*'ta merkezi ağırlık taşır. Kamuya açık festivaller açık havada yapılıyordu. Rousseau, seyircilerin ve göstericilerin kimliğinin, bu değerli toplantıların can alıcı noktasını oluşturduğunu açıkça belirtir:

> *Mais quels seront les objects de ces spectacles? Qu'y montrerat-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régne l'affluence, le bien-être y régne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faîtes mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faîtes que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.*
>
> [İyi ama, bu eğlencelerin amacı nedir o zaman? Neler sergilenecek bunlarda? Hiçbir şey, eğer isterseniz. Özgürlük içinde, bolluğun hüküm sürdüğü her yerde mutluluk da hüküm sürer. Bir alanın ortasına üstü çiçeklerle taçlanmış bir direk dikin; insanları oraya toplayın; işte size festival. Daha da iyisini yapın; seyircileri kendi kendileri için bir eğlence durumuna getirin; onları oyunculara dönüştürün; her birinin kendisini başkalarında görmesini ve sevmesini sağlayın ki böylece hepsi daha iyi kaynaşsınlar.] [24]

Rousseau'nun, burada yatan ama açıkça dile getirmediği savı şudur: Çok iyi dengelenen bir karşılıklılık ilkesi, bizleri başkalarının kanılarına bağımlılıktan kurtarır, bu bağımlılığı özgürlükle bağdaştırılabilecek duruma getirir. Eksiksiz karşılıklılık ilkesi, olanaklı kıldığı amaç birliğinin yanı sıra, kanıları izleyerek, kendimizin dışına sürüklenmememizi güvence altına alır. Bu, ortak projenin ya da "genel irade"nin bir üyesi olarak, gene de "kendi isteğime uyuyorum" demektir. Bu bağlamda saygınlık peşinde koşmak, özgürlükle ve toplumsal bütünleşmeyle bağdaştırılabilir bir şeydir, çünkü toplum bütün erdemli kişilerin eşit ölçüde ve aynı (haklı) nedenlerle saygı gördüğü bir bütün oluşturmuştur. Bunun tersi-

ne, sıradüzensel şeref dizgesi içinde, yarışma içindeyizdir; bir insanın zaferi, öbürünün utancı, en azından karanlıklara gömülüp gitmesi anlamına gelir. Amaç birliğimiz, yerle bir olur; üstelik bu bağlamda, benim benimsediklerimden farklı amaçlar benimseyen birinin takdirini kazanma çabası, yabancılaştırıcı bir etki yapar. Çelişkili görünse de, başkalarına bağımlılığın kötü türü, ayrılıkla ve yalıtılmışlıkla birlikte gider;[25] Rousseau'nun, hiç de başkalarına bağımlılık olarak adlandırmadığı iyi türü ise, bir ortak projenin, hatta bir "ortak ben"in çevresinde birleşmeyi getirir.[26]

Görüldüğü gibi, şeref ve haysiyet konusundaki yeni tartışmanın kökeninde Rousseau vardır. Şeref ve gururla ilgili bu iki geleneksel düşünme biçimine Rousseau, çok farklı olan bir üçüncüsünü ekler. Yukarıda belirttiğim gibi, insanca yaşamın bu boyutundan bütünüyle çıkmamızı ve saygınlıkla hiç ilgilenmememizi isteyen gururu yadsıyıcı bir söylem vardı. Sonra gene, açıkça evrenselciliğe karşı olan ve eşitlikçi olmayan bir şeref etiği vardı; bu etik, şerefle ilgilenmeyi, şerefli insanın ilk belirtisi olarak görüyordu. Ünle ilgilenmeyen, ünü savunmaya istekli olmayan biri, korkak bir insandı, bu nedenle de aşağı görülmesi gereken biriydi.

Rousseau, birinci söylemin suçlayıcı dilini ödünç alır, ama saygınlıkla ilgilenmekten tümüyle vazgeçme noktasına gelmez. Tam tersine, çizdiği cumhuriyet modeli tablosunda saygınlığa verilen önem, merkezi ağırlık taşır. Gurur ve şeref konusunun olumsuz yanı, bunların tercihler peşinde koşması, yani bölünmelere yol açması, bu nedenle gerçekten başkalarına bağımlılık getirmesi, bundan dolayı da doğanın sesinin yitirilmesine, sonuçta yozlaşmaya, sınırların unutulmasma ve kadınca bir yumuşamaya yol açmasıdır. Bunun çaresi, saygınlığın önemini reddetmekte değil, eşitlik, karşılıklılık ve amaç birliği gibi niteliklerle belirlenmiş çok farklı bir dizgenin içine girmekte yatar. Bu birlik, saygınlıkta eşitliği olanaklı kılacaktır. Ama bu dizgede, herkesin ilkesel olarak eşit saygınlıkta kabul edilmesi, amaç birliği açısından temel nitelik taşır. Genel iradenin sağladığı koruma altında, bütün erdemli vatandaşlar eşit olarak saygı görmelidirler. Haysiyet çağı açılmıştır.

Gururu, insanı tek başına yalnızlık içinde ölmeye değil, eşit haysiyet politikasına götüren bir şey olarak yorumlayan bu yeni gurur yorumu, Hegel'in efendi ve köle diyalektiği olarak ele alıp üne kavuşturduğu şeydir. Gururun kötü bir şey olduğunu işleyen eski söyleme karşı Hegel, ancak tanındığımız ölçüde gelişebileceğimiz düşüncesini temel önemde görür. Her bilinç bir başka bilinç-

te tanınma peşinde koşar; bu da bir erdem eksikliği değildir. Ama şerefi sıradüzene bağlayan o sıradan anlayışı, büyük ölçüde hatalıdır. Hatalıdır, çünkü her şeyden önce, insanları tanınma peşinde koşmaya götüren gereksinmenin ne olduğunu açıklayamamaktadır. Şeref ödüllerini kazanamayanlar tanınmayan kişiler olarak kalırlar. Oysa bu ödülleri kazananlar, daha ince bir engellenme durumu içindedirler, çünkü kaybedenler tarafından tanınmaktadırlar, bu insanlar da, kazananlarla aynı düzeyde, özgür, kendi ayakları üzerinde durabilen vatandaşlar olmadıklarından, onların kazananları tanıması, gerçek bir değer taşımaz. Tanınma yolunda verilen bu savaşım, ancak tek bir yolla doyurucu çözüme ulaşabilir. Bu da, eşit konumdaki insanların, birbirlerini karşılıklı tanımaları rejimidir. Bu rejimi, ortak amaçlı bir toplumda, "ben" olmuş bir "biz"in ve "biz" olmuş bir "ben"in bulunduğu bir toplumda bulması açısından Hegel de Rousseau'yu izler.[27]

Ne var ki Rousseau'yu eşit haysiyet konusundaki yeni politikayı başlatan kişi olarak görsek de, önerdiği çözümün büyük ölçüde hatalı olduğunu savunabiliriz. Bu bölümün başında sorulan soru açısından, haysiyette eşitlik, herhangi bir farklılaşmayla bağdaştırılamayacak gibi görünen sıkı bir amaç birliği gerektirir. Rousseau'ya göre, bizi özgür politikaya götürecek anahtar, her türlü rol farklılaşmasının şiddetle dışlanması gibi görünür. Rousseau'nun ilkesi şöyle özetlenebilir: İktidar içeren her türlü iki yanlı ilişki (İ) açısından bakıldığında, özgür bir toplum için gerekli koşul, bu ilişkiyle birleştirilen iki terimin özdeş olmasıdır. (xİy), özgür toplumla ancak x=y olması durumunda bağdaştırılabilir. x'lerin, kendilerini kamuya açık alanda y'lere sunmaları durumunda bu eşitlik sağlanır; bir de elbette, "üzerinde egemenlik kurar" ilişkisi söz konusu olduğunda geçerlidir, bilindiği gibi. Toplumsal sözleşmeli devlette, halk hem egemen, hem de uyruk konumunda olmalıdır.

Rousseau'da birbirinden ayrılamayacak üç şey varmış gibi görünüyor: Özgürlük (hükmetmenin bulunmaması); farklılaşmış rollerin olmaması; çok güçlü bir ortak amaç. Hepimiz genel bir iradeye bağımlı olmalıyız ki iki yanlı bağımlılık biçimleri ortaya çıkmasın.[28] Jakobenlerle başlayarak yüzyılımızın totaliter rejimlere dek uzanan en korkunç hegemonyacı zorbalık biçimlerinin formülü bu olmuştur. Ama bu üçlüdeki üçüncü öğe bir yana bırakıldığı zaman bile, eşit özgürlük ilkesinin, farklılaşmaların bulunmamasıyla bir sayılması, akıl çelici bir düşünce olmayı sürdürmüştür. Bu düşün-

cenin, ortaya çıktığı her yerde, ister feminist düşünce tarzlarında olsun, ister liberal politikada, farklılıkların kabul edilme payı hep zaman çok dar olmuştur.

IV

Yukarıdaki çözümlemeye katılarak vatandaş haysiyetinin Rousseau'cu modeline biraz uzaktan bakmak isteyebiliriz. Gene de evrensel yetilerin kabul edilmesi temeline dayanan eşit haysiyet politikasının, ille de aynı ölçüde hegemonyacı olup olmadığını sormak isteyebiliriz. Bu görüş, eşit özgürlüğü, Rousseau'nun üçlüsündeki öteki iki öğeden ayıran –benim yukarıda, belki rasgele bir tutumla Kant'ın bayrağı altına koyduğum– modeller için geçerli midir? Bu modeller, genel iradeyle hiçbir biçimde bağıntılı olmamakla kalmıyor; rollerin farklılaşmasıyla ilgili her türlü sorundan da soyutlanmış durumda. Yalnızca, vatandaşlara tanınan hakların eşitliğine eğiliyor. Oysa, liberalizmin bu türü, farklılık politikasının köktenci savunucuları tarafından, ayırıcı niteliklere bir bakıma, hak ettikleri yeri veremedikleri gerekçesiyle saldırıya uğruyor. Eleştirmenler haklı mı?

Gerçek şudur: Eşit haklar liberalizminin öyle biçimleri vardır ki bunlarda, savunucularının kafasında bile, ayrı kültür kimlikleri ancak çok sınırlı olarak tanımlanabilir. Haklarla ilgili standart programların, bir kültür bağlamında, başka bir kültür bağlamına göre değişik bir biçimde uygulanabileceği, ayrıca uygulamalar sırasında değişik toplu amaçların hesaba katılması gerekebileceği görüşü pek kabul edilemez bir görüş sayılır. Öyleyse burada asıl soru, eşit haklarla ilgili bu kısıtlayıcı görüşün tek olası yorum olup olmadığıdır. Eğer öyleyse, hegemonyacılık suçlaması sağlam bir temele dayanıyor gibi görünmektedir. Ama belki de durum böyle değildir. Ben olmadığını düşünüyorum; belki de bu konuya açıklık getirmenin en iyi yolu, sorunu, ülkenin parçalanmaya doğru gidişinde bir ölçüde rol oynadığı Kanada örneği bağlamına oturtarak incelemektir. Aslında, son yıllarda biraz kargaşa içinde de olsa yer almakta olan uzun ve sonuçsuz anayasa tartışmaları boyunca, haklar liberalizmiyle ilgili iki görüş çatışma içine girmiştir.

Bu konu, 1982'de Kanada Haklar Sözleşmesinin kabul edilmesiyle öne çıkmıştır; bu Sözleşme, bizim siyasal dizgemizi, hükümetin tüm düzeylerinde yasaların titizlikle gözden geçirilmesi teme-

linde bir haklar programı sunması bakımından, Amerikan siyasal dizgesiyle aynı çizgiye getirilmiştir. Bu programın, bir yanda Fransız kökenli Kanadalılar, özellikle de Québec'liler tarafından, öte yanda yerli halklar tarafından ileri sürülen farklılıkların kabul edilmesi taleplerini nasıl karşılayacağı sorusu ister istemez gündeme gelecekti. Burada söz konusu olan, bu halkların varlıklarını sürdürme arzuları, bunun sonucunda kendi kendilerini yönetmede belli özerklik biçimleri istemeleri, bu arada varlıklarını sürdürebilmek için gerekli bazı yasaların kabul edilebilmesidir.

Örneğin Québec, dille ilgili bazı yasaları parlamentodan geçirmiştir. Bu yasalardan biri, çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara kimlerin gönderebileceklerini düzenler (Fransızca konuşanlar ya da göçmenler gönderemezler); bir başka yasa elliden fazla kişi çalıştıran şirketlerde kullanılacak dilin Fransızca olmasını zorunlu kılar; üçüncü bir yasa, ticari sözleşmelerin Fransızcadan başka herhangi bir dilde hazırlanmasını ve imzalanmasını yasaklar. Başka deyişle, Québec'lilere, varlıklarını sürdürme yolundaki ortak amaçları adına, kendi hükümetleri tarafından kısıtlamalar getirilmiştir; oysa bu kısıtlamalar, Kanada'daki başka topluluklarda Sözleşmenin ruhu gereği bulunmayabilir.[29] Temel soru şudur: Bu çeşitlilik kabul edilebilir bir şey midir, değil midir?

Sonunda bu sorun, yasa taslağının ilk kaleme alındığı toplantı yeri olan Meech Lake adıyla anılan bir anayasa maddesi değişikliği önerisiyle gündeme getirildi. Önerilen Meech anayasa değişikliği maddesinde, Québec'in "ayrı bir toplum" olarak tanınmasının, Sözleşme dahil, anayasanın geri kalan kesiminin yorumlanmasında temel alınması öneriliyordu. Bu öneri, anayasanın yorumlanmasında, ülkenin farklı kesimlerinde çeşitlemeler, değişiklikler yapılabilmesine giden yolu açıyor gibiydi. Pek çok kişinin gözünde, bu türden değişikliklerin yapılması, temelde kabul edilebilir bir şeydi. Bunun nedenini araştırmak, bizi haklarla ilgili liberalizmin çeşitlemelerle bağıntısı sorunun özüne götürecektir.

Kanada Sözleşmesi, XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan eğilimi izliyor ve yasaların gözden geçirilmesine iki temel gerekçeyle olanak yaratıyor. İlk olarak, bu sözleşmede, Batı demokrasilerindeki, örneğin ABD ve Avrupa'daki başka sözleşmelerle ve insan hakları bildirgeleriyle koruma altına alınanlara benzeyen bir dizi bireysel hak tanımlanıyor. İkinci olarak, çok çeşitli yönlerden vatandaşlara eşit davranılmasını güvence altına alıyor; değişik bir biçimde söyleyecek olursak, ırk ya da cinsiyet gibi konuyla ilgisi

olmayan bazı gerekçelerle yapılacak ayrım gözetici muamelelere karşı vatandaşları koruyor. Bu Sözleşmede, dil haklarıyla ve yerlilere tanınan haklarla ilgili maddeler de dahil, topluluklara güçler tanıyan maddeler olarak anlaşılabilecek daha pek çok madde var; ama benim bunlardan ayırıp vurguladığım iki tema, kamunun bilincinde ağır basıyor.

Bu, hiç de rastlantısal bir şey değil. Bu iki madde, yasaların gözden geçirilmesine temel oluşturan yerleşmiş haklarla ilgili programlara artık çok yaygın olarak girmiş durumda. Bu anlamda Batı dünyası, belki bütün dünya, Amerikan örneğini izliyor. Bir insan hakları bildirgesi kaleme almayı ve yürürlüğe koymayı ilk kez Amerikalılar başardı; bunu, Anayasalarının düzeltilmesinin ve başarıyla uygulanmasının önkoşulu olarak yaptılar. Yasalarını, bu gibi hakları güvence altına almak amacıyla gözden geçirip geçirmedikleri konusunda tam bir açıklık yoktu; ama uygulamalar hızla buna dönüştü. İlk yasa değişiklikleri, bireyleri, bazen de yeni federal hükümetin müdahalesine karşı eyalet hükümetlerini koruyordu.[30] Ayrım gözetmeme konusunun, yasaların düzeltilmesinde merkezi önem kazanması, ancak İç Savaştan sonraki zafer döneminde yer alan Yeniden Yapılanmayla özellikle de yasalarla tüm vatandaşlara "eşit korunma" hakkı sağlanmasını isteyen On Dördüncü Yasa Değişikliğiyle oldu. Ama bu konu, bireysel hakların korunması yolundaki eski normla bugün artık aynı ağırlıktadır; kamunun bilinci ise belki bundan da ileri düzeydedir.

"İngiliz Kanadası"nda birçok insana göre, siyasal bir toplumun belli toplu amaçları benimsemesi, Sözleşmenin bu iki temel maddesinin ikisine de, aslında kabul edilebilir her türlü insan hakları bildirgesine ters düşüyor. Bir kere, toplu amaçların benimsenmesi, bireylerin davranışlarına, onların haklarını zedeleyecek kısıtlamaların getirilmesini zorunlu kılabilir. Québec'in hem içinde hem dışında, Fransızca konuşmayan pek çok Kanadalının korktuğu bu sonuç, Québec'te dille ilgili yasanın geçerli olması nedeniyle zaten gerçekleşmiş durumdadır. Örneğin, Québec yasaları, yukarıda belirtildiği gibi, ana-babaların çocuklarını gönderebilecekleri okulları önceden belirler; en önemli örnek de, ticaretle ilgili belgelerin imzalanması konusunda getirilen yasaklardır. Bu son madde, Yüksek Mahkeme tarafından Québec İnsan Hakları Yasasına, bu arada Sözleşmeye aykırı bulunarak reddedilmiştir; ancak, Sözleşmede bulunan ve belli durumlarda yasaların, Sözleşmeyle ilgili olarak mahkemelerde alınan kararların kısa süre üstünde sayılma-

sını sağlayan ("olsa bile" maddesi diye anılan) maddenin devreye sokulmasıyla yeniden geçerlilik kazanmıştır.

Ama ikinci olarak, bireysel haklar çiğnenmeyecek olmasa bile, bir ulusal grup adına toplu amaçları savunmanın, kendi içinde ayrımcılık taşıyacağı düşünülebilir. Modern dünyada, belli bir yasa altında yaşayan tüm vatandaşların bu ayrımcılığın tanıdığı ulusal gruptan olması her zaman beklenemez. Bu da, kendi başına, ayrımcılığı kışkırtabilir. Ama, bunun da ötesinde, topluluğun benimsediği amacın peşinde koşmak, topluluğun içindekilerle dışındakilere ayrı ayrı muamele edilmesine yol açabilecektir. Nitekim, 101 Numaralı Yasanın okullarla ilgili maddesi, kabaca söyleyecek olursak, Fransızca konuşanların ve göçmenlerin, çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara göndermelerini yasaklamakta, oysa İngilizce konuşan Kanada vatandaşlarının göndermelerine izin vermektedir. Sözleşmenin temel Québec politikasıyla çelişmesi, Kanada'nın geri kalan kesiminin Meech Lake maddesine karşı çıkmasının temel nedenlerinden biri oldu. Endişeye yol açan neden, ayrı toplum maddesiydi; bu maddenin düzeltilmesi yolundaki ortak talep, Sözleşmenin bu maddeye karşı "korunması" ya da bu maddeye göre öncelik taşımasıydı. Bu karşı çıkışta, kuşkusuz Québec'e karşı eskiden kalan bazı önyargıların bir ölçüde payı vardı; ama çok ciddi bir düşünsel neden de söz konusuydu; bu nedeni açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

Bireysel hakların her zaman önde gelmesi, ayrım gözetmeme koşuluyla birlikte toplu amaçlara göre öncelikli olması gerektiği görüşünü benimseyenler, İngiliz-Amerikan dünyasında giderek yaygınlık kazanan bir liberal perspektiften bakarak konuşuyorlar. Bu görüşün kaynağı, elbette Amerika'dadır; bu görüş, Amerikan toplumunda bulunan en iyi düşünürler ve yasa adamları, bu arada John Rawles, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman vb. tarafından ayrıntılandırılmış ve savunulmuştur.[31] Ana fikir çeşitli biçimlerde formüle edilmiştir, ama bizim açımızdan önemli olan noktayı en açık biçimiyle kapsayıp dile getiren formül belki de Dworkin'in, "Liberalizm"[32] başlıklı kısa bildirisinde dile getirildiği formüldür.

Dworkin iki tür ahlaksal bağlanma arasında ayrım gözetir. Yaşamın amaçları, iyi bir yaşamı nelerin oluşturduğu konusunda hepimizin görüşleri vardır; bizlerin ve başkalarının bu amaçlar uğrunda çalışması gerekir; ama, amaçlarımızı nasıl görürsek görelim, ilişkilerimizde adil ve eşitlikçi davranma koşuluyla bağlanmış olduğumuzu da kabul ederiz. Bu ikinci tür bağlanmaya "işlemsel"

(procedural) bağlanma diyebiliriz; oysa yaşamın amaçlarıyla ilgi bağlanmaları "tözel" (substantive) bağlanmalar olarak adlandırab liriz. Dworkin, liberal toplumun, yaşamın amaçları konusund kendine özgü hiçbir tözel görüş benimsememiş bir toplum oldu ğunu ileri sürüyor. Tersine bu toplum, insanlara eşit saygınlıkta k şiler olarak davranan çok güçlü bir işlemsel bağlanma çerçevesir de tanımlanmıştır. Bu siyasal yapının, kendi başına hiçbir tözel gö rüşü destekleyememesi, örneğin, insanları, sözcüğün şu ya da b anlamında erdemli yapmayı yasamanın amaçlarından biri olmas na izin verememesi, sonuçta yaşamın işlemsel normlarını zedele yecek olmasındandır. Çünkü modern toplumun çeşitliliğini gö önüne alacak olursak bazı insanlar, üstün tutulan erdem anlayış na bağlı kişiler olacaktır, bazıları da kaçınılmaz bir şekilde fark olacaktır. Bu insanlar çoğunlukta olabilirler; nitekim, çoğunlukt olma olasılıkları yüksektir, çünkü aksi halde demokratik bir top lum onların görüşünü büyük olasılıkla desteklemeyecektir. Gen de bu görüş, herkesin benimsediği görüş olmayacaktır; bu tözel görüşü desteklemekle toplum, bu görüşten ayrılan azınlığa eş saygı göstermemiş olacaktır. Sonuçta toplum bu azınlığa, "Bu pol tikanın gözünde, sizin görüşünüz, sayıca daha çok olan vatandaş larımızın görüşü ölçüsünde değerli değil," demiş olacaktır.

Bu liberalizm görüşünün altında, kökenlerini Immanue Kant'ın düşüncelerinden alan çok derin felsefi varsayımlar yata Başka özelliklerinin yanı sıra bu görüş, insan haysiyetini büyük ö çüde özerklik olarak, yani her kişinin iyi yaşamla ilgili görüşün kendisinin belirleyebilmesi olarak yorumlar. Haysiyet, ayrılmakl insanın kendi haysiyetinden sapmasına neden olacak belirli bir iy yaşam anlayışından çok, insanın şu ya da bu görüşü benimseyi destekleme gücüyle ilgili bir şey olarak görülür. Bu sava göre, ba insanların düşüncelerini başkalarının düşüncelerinden resmen üs tün tuttuğumuzda, bütün vatandaşlarda bulunan bu yetiye eş saygı göstermemiş oluruz. Liberal toplum, iyi yaşamın ne olduğ konusunda yansız bir tutum edinmelidir; görüşleri ne olursa o sun, vatandaşların birbirlerine hakça davranmalarını, devletin d herkese eşit davranmasını sağlamakla yetinmelidir.

İnsanı, öncelikle kendini belirleyen ya da kendi isteklerini d şa vuran bir özne olarak yorumlayan bu görüşün çok yaygınlı kazanması, bu tür liberalizmin neden bu denli güçlü olduğun açıklar; ama bu arada, bu görüşün, ABD'deki liberal düşünürlerc büyük bir güçle ve zekâyla, üstelik yasaların gözden geçirilmesi

le ilgili anayasal doktrinler bağlamında savunulduğunu gözden kaçırmamak gerekir.[33] Bu nedenle, bu fikrin, liberal toplumun kamuca desteklenen iyi yaşam görüşlerini barındıramayacağını savunan belirli bir Kantiyen felsefeyi kabul edenleri de aşarak yaygınlık kazanması şaşırtıcı değildir. Michael Sandel'in belirttiği gibi, ABD'nin siyasal gündeminde çok sağlam bir yer edinen ve yasa koyma eylemleri açısından, çoğunluklar oluşturma yolunda izlenen sıradan süreç aleyhine yasaların anayasal metinlere dayanılarak düzeltilmesine önem verilmesini sağlayan "işlemsel cumhuriyet" kavram işte budur.[34]

Ama Québec'teki gibi ortak amaçları olan bir toplum, bu modeli zedeler. Québec hükümetlerinin gözünde, Québec'te Fransız kültürünün varlığını sürdürmesinin ve serpilmesinin iyi bir şey olduğu sorgulanamaz bir gerçektir. Siyasal toplum, atalarının kültürüne sadık kalmak isteyenlerle, kendini geliştirmek gibi bireysel bir amaç uğrunda bu kültürden kopmak isteyebilecekler arasında yansız kalamaz. Sonunda insan kalkıp, işlemselci liberal toplumun içinde *survivance** gibi bir amacı yakalayabileceğini savunabilir. Örneğin Fransızcayı, tıpkı temiz hava ya da yeşil alanlar konusunda yaptığı gibi, bireylerin yararlanabilecekleri, topluma özgü bir kaynak olarak görebilir ve korunması için eyleme geçebilir. Ama bu tutumla, kültürün varlığını sürdürebilmesi için tasarlanan politikanın gerektirdiği itici gücü bütünüyle yakalayamayız. Fransızcayı, bu dili seçebilecekler adına koruma sorunu değildir bu. Federal iki dillilik açısından son yirmi yıldır gündemde olan bazı önlemlerle amaçlanan bu olabilir. Ama gelecekte Fransızcayı kullanma olanağından yararlanmak isteyecek bir insan topluluğunun bulunduğunu göstermek de bu tutumun bir parçasıdır. Varlığı sürdürmeye yönelik siyasalar, örneğin gelecek kuşakların kendilerini Fransızca konuşanlar olarak belirleyebilmelerini güvence altına alarak, o topluluğun üyelerini etkin olarak yaratma peşinde koşacaktır. Bu siyasalar, hiçbir biçimde yalnızca şimdi varolan insanlara kolaylık sağlayacak şeyler olarak görülemez.

Bu nedenle, Québec'liler ve bu türden toplu amaçları benzer önemde görenler, oldukça değişik bir liberal toplum modelini benimseme eğilimindedirler. Onların görüşüne göre bir toplum, iyi yaşam tanımı çevresinde örgütlenebilir; ama bu örgütlenme, bu tanımı kişisel olarak benimseyenlerin değersiz görülmesi anlamına gelmez. Doğası gereği, toplu olarak peşinden koşulması gereken

* *survivance*: Varlığını sürdürme. (Ç.N.)

iyi yaşam anlayışının bir kamu siyasası sorununa dönüşmesi bundandır. Bu anlayışa göre liberal toplum, liberal toplum olarak öbür toplumlardan, azınlıklara, bu arada toplumsal iyi yaşamın kamusal tanımlarını kabul etmeyenlere karşı takındığı tutumla, her şeyden çok da bütün üyelerine tanıdığı haklarla ayrılır. Ama artık, burada gündemde olan haklar, liberal geleneğin başından beri hak olarak kabul edilegelen temel ve can alıcı haklardır: Yaşama hakkı; özgürlük; işlemlerde hakkaniyet; ifade özgürlüğü; din özgürlüğü vb. Bu modelde, temel haklardan söz edilirken, ticari belgelerin istenen dilde hazırlanıp imzalanabilmesi gibi haklarda önemli sınırların tehlikeli bir biçimde atlandığı görülüyor. Bir yanda temel özgürlüklerle, hiçbir zaman çiğnenmemesi, bu nedenle sarsılmaz bir biçimde yerleştirilmesi gereken özgürlüklerle, öte yanda önemli olan ama kamu siyasaları nedeniyle –bunun için çok haklı bir neden bulunması gerekse de– tanınmayacak ya da kısıtlanacak ayrıcalıklar ve bağışıklıklar arasında ayrım gözetmek gerekir.

Bu anlayışa göre, güçlü ortak amaçları benimsemiş olan bir toplum, liberal olabilir; yeter ki, özellikle ortak amaçları benimseyenlere karşı davranırken, çeşitliliğe saygı gösterebilsin; yeter ki temel hakları yeterince güvence altına alabilsin. Bu amaçların hepsini bir arada gerçekleştirmeye çalışırken kuşkusuz gerilimler ve güçlükler yaşanacaktır; ama böyle bir tutumu benimsemek olanaksız değildir; ayrıca bu güçlükler ilkesel olarak, örneğin özgürlükle eşitliği ya da refahla adaleti bağdaştırmaya çalışan herhangi bir liberal toplumun karşılaştığı sorunlardan daha büyük olmayacaktır.

İşte burada liberal topluma ilişkin, birbiriyle bağdaştırılamayacak iki görüş çıkıyor karşımıza. Şu anda içinde bulunduğumuz umutsuzluğun en büyük kaynaklarından biri, bu iki görüşün son on yıl içinde çatışma içine girmiş olmasıdır. Sözleşmeye öncelik tanınmasını isteyen, "ayrı toplum"a karşı gösterilen direnme, kısmen İngiliz Kanadasında gittikçe yaygınlaşmakta olan işlemsel görüş nedeniyle ortaya çıktı. Bu görüş açısından bakıldığında, hükümete Québec'in ayrı toplumunu destekleme amacını atfetmek, toplu bir amacın bulunduğunu kabul etmek demektir; bu girişimin, şu anda yürürlükte olan Sözleşmeye tabi kılınarak yanlılığından arındırılması gerekir. Québec'in benimsediği görüş açısından bakıldığında, işlemsel bir liberalizm modelini dayatma yolundaki bu girişim, ayrı toplumla ilgili maddeyi, yoruma bağlı bir kural olma gücünden yoksun bırakmakla kalmayacak, toplumun kurulurken da-

yandığı liberalizm modelinin reddedilmesi anlamına da gelecektir. Meech Lake tartışması boyunca, toplumların her ikisi de, öbürünü yanlış algıladı. Oysa burada her iki toplum da birbirini doğru algıladı – ve gördüklerinden hiç hoşlanmadı. Kanada'nın geri kalan kesimi, ayrı toplumla ilgili maddenin toplu amaçları yasal kıldığını anladı. Québec de Sözleşmeye öncelik sağlama girişiminin, kendine yabancı gelen ve Québec'in, kimliğinden vazgeçmeksizin, kendisini hiçbir zaman uyarlayamayacağı bir liberal toplum modeli dayattığını gördü.[35]

Bu örneğin ayrıntılarına iyice daldım, çünkü bana temel sorunları örnekliyor gibi görünüyor. Eşit saygı politikasının, hakların liberalizmi içine gömülmüş öyle bir biçimi vardır ki, bu biçim şu nedenlerle farklılıkları içinde barındıramaz: (a) bu hakları tanımlayan kuralların, istisnasız herkese aynı biçimde uygulanmasında ısrar eder; ve (b) toplu amaçlara kuşkuyla bakar. Elbette bu, modelin, kültür farklılıklarını ortadan kaldırma peşinde koştuğu anlamına gelmiyor. Bu anlamsız bir suçlama olur. Ama bu modelin farklılıkları içinde barındıramayacağını söylemem, farklı toplumların içindeki üyelerin gerçekten ulaşmak istedikleri şeylere, varlığını sürdürmek demek olan şeye, kendi içinde yer veremeyecek olmalarındandır. Bu da, (b) toplu bir amaçtır; bu amaçta, (a) Québec örneğinin açıkça gösterdiği gibi, izin verilebilir saydığımız yasa türleri konusunda, bir kültür bağlamından ötekine geçerken neredeyse kaçınılmaz olarak bazı farklılıkları, gerektirecektir.

Kanımca bu tür bir liberalizm, farklılık politikasını savunanların getirdikleri suçlamalarda da belirttikleri gibi, suçludur. Bununla birlikte, sevinilecek bir şey, (a) ve (b) konularında farklı bir tutum takınan başka liberal toplum modellerinin bulunmasıdır. Bu liberalizm biçimleri, elbette, *belli* hakların değişmez biçimde savunulmasını gerektirir. Örneğin, bunlarda *habeas corpus*'un* uygulanmasını belirleyecek kültür farklılıkları diye bir sorun bulunmayacaktır. Ama bu modeller, bu temel hakları, yasalarını gözden geçirerek düzelten modern kültürlerde kendini gösteren, bağışıklıkların ve tekörnek muamele varsayımlarının oluşturduğu yelpazeden ayrı tutar. Bu modeller, belli tekörnek muamele biçimlerini bir kefeye, kültürün varlığını sürdürmesini de diğer kefeye koymaya isteklidirler ve seçimlerini bazen de kültürün varlığını sürdürmesinden yana yaparlar. Böylelikle sonuçta bunlar, işlemsel liberalizm modelleri değildir; tersine büyük ölçüde, iyi bir yaşamı nelerin

* *habeas corpus*: yasalar bütünü; toplu yasalar (Ç.N.)

sağladığıyla ilgili –kültürlerin bütünleştirilmesinin önemli bir ye tuttuğu– yargılara yaslanırlar.

Burada savunamayacak olsam da, benim bu tür bir mode onayladığım açıkça görülüyor. Tartışmaya yer bırakmayacak ölçü de giderek daha fazla sayıda toplumun bugün, varlığını sürdü mek isteyen kültür topluluklarını içinde barındırma anlamınd çokkültürlü duruma geldiği görülüyor. İşlemsel liberalizmin içir de taşıdığı bazı ilkeler, yarının dünyasında uygulanabilirliklerir hızla yitirebilir.

V

Öyleyse, eşit saygı politikası hiç değilse bu kucaklayıcı çeşitle mesinde, homojenleştirme suçlamasından kurtarılabilir. Ama b suçlama, çürütülmesi zor olacak bir biçimde de formüle edilebili Bununla birlikte, bu biçimiyle belki de çürütülmemesi gerekir, e azından benim burada savunmak istediğim şey budur.

Benim burada düşündüğüm suçlama, bazen "farklılıkları gör mezlikten gelen" liberalizm adına yapılıyor. Bu liberalizmin, bütü kültürlerden gelen insanların buluşup yan yana varolabildikle tarafsız bir zemin oluşturabileceği ileri sürülüyor. Bu görüşe gör –örneğin, kamusal olanla özel olan arasında, ya da politikayla di arasında– belli bazı farklılıkları saptamak gerekiyor; siyasal farklı lıklara tecavüz etmeyen farklılıkların bulunduğu alan ancak bun dan sonra saptanabilir.

Oysa Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* üzerindeki tartışma bu görüşün ne kadar yanlış olduğu ortaya koyuyor. Ana akım İs lam için, bizim liberal Batı toplumunda zaman içinde beklemey alıştığımızın tersine politikayla dinin birbirinden ayrılması söz ko nusu olamaz. Liberalizm, bütün kültürlerin olası buluşma alan değildir; liberalizm, bir kültürler yelpazesinin siyasal açıdan dışa vurumudur ve başka türden bir kültürler yelpazesiyle bağdaştırıl ması oldukça güçtür. Bundan öte, pek çok Müslümanın çok iyi far kında olduğu gibi, Batı liberalizmi liberal entelektüeller arasınd her nasılsa çok tutulan laik, din sonrası bir görüş olmaktan çok Hıristiyanlıktan organik biçimde ayrılarak gelişmiş bir şeydir – hi değilse İslamın almaşık bakış açısından görüldüğünde böyledir Bu ayrılmanın ilk biçimleri, bugün bizim yaptığımız ayrımdan çol farklıydı ama modern gelişmelere temel hazırlamış oldu. Laik teri

minin kendisi bile, başlangıçta Hıristiyanlığa özgü sözcük dağarcığının bir parçasıydı.[36]

Bütün bunları, liberalizmin kültür açısından tam bir yansız tutum içinde olduğunu iddia edemeyeceğini ve etmemesi gerektiğini göstermek için söylüyorum. Liberalizm, aynı zamanda kendisi için savaş veren bir inançtır. Liberalizmin, benim desteklediğim kucaklayıcı çeşitlemesi de, en katı biçimleri de, çizgiyi bir yerde çekmek zorundadır. İş, haklar programının uygulanmasına geldiğinde, çeşitlemeler olacaktır; ama iş, öldürmeye fetva çıkarmaya gelip dayanıncaya kadar değil. Gene de bunun bir çelişki olarak görülmemesi gerekir. Politikada bu türden tözel ayrımlar yapmak kaçınılmazdır; en azından, benim tanımlamakta olduğum liberalizm bunu kabul etmeye bütünüyle hazırdır.

Ne var ki bu tartışma, gene de rahatsız edicidir. Bu durum, yukarıda sözünü ettiğim şu nedenden dolayı ortaya çıkmıştır: Bütün toplumlar, giderek artan ölçüde çokkültürlü duruma gelmekte, aynı zamanda da daha geçirgen olmaktadırlar. Gerçekten de bu iki gelişme yan yana gitmektedir. Geçirgen olmaları, çokkültürlü göçlere daha açık duruma gelmeleri demektir; bu toplumların, sayıca giderek artan üyeleri, merkezi başka yerde bulunan bir "diyaspora" yaşamı sürmektedirler. Bu koşullarda kalkıp da yalnızca, "Biz işleri burada böyle yürütüyoruz," yanıtını vermek biraz ters kaçar. Bu, "işleri nasıl yürüttüğümüz"le ilgili sözün yaşama hakkı ve ifade özgürlüğü gibi konuları kapsadığı Rushdie'yle ilgili tartışmaya benzeyen durumlarda verilmesi gereken bir yanıttır. Burada terslik, aynı zamanda birer vatandaş olan ve düşünsel sınırlarımızı sorgulayan kültürlere ait önemli sayıda insanın bulunmasmdan kaynaklanıyor. Çözülmesi gereken zorluk, temel siyasal ilkelerimizden ödün vermeksizin, bu insanların marjinalleşmişlik duygularıyla başa çıkabilmektir.

Bu da bizi, bugün çoğu zaman tartışıldığı biçimiyle, çokkültürcülük sorununa getiriyor; çokkültürcülük, bazı kültürlerin öbürlerine zorla dayatılmasıyla ve bu dayatmaya itici güç oluşturan üstünlük varsayımıyla çok yakından bağlantılıdır. Batıdaki liberal toplumların bu açıdan çok suçlu oldukları düşünülmektedir; bu suçlama, kısmen onların sömürgeci geçmişlerinden, kısmen de nüfusları içinde kökenini başka kültürlerden alan bazı kesimleri marjinalleştirmelerinden gelmektedir. İşte, "Biz burada işleri böyle yürütürüz," yanıtını kaba ve duyarsız kılan bağlam budur. Her şeyin doğası gereği, burada uzlaşmak neredeyse olanaksız görünse

de –cinayeti ya yasaklarsınız ya da cinayete izin verirsiniz– bu yanıtı verirken takınıldığı varsayılan tavır, aşağılayıcı bir tavırdır. Aslında bu varsayım, çoğu zaman doğrudur. Böylece, gene dönüp dolaşıp tanınma sorununa geliriz.

Bir önceki bölümde söz konusu olan şey –hiç değilse güçlü anlamıyla– eşit değerin tanınması değildi. O bölümde sorun, kültür varlığını sürdürme isteğinin meşru bir amaç olarak kabul edilip edilmeyeceği, yasaların gözden geçirilmesinde (judicial review) ya da önemli toplumsal siyasalara ilişkin başka amaçlar açısından toplu amaçların meşru etmenler olarak ele alınmasına izin verilip verilmeyeceğiydi. Orada talep edilen şey, kültürlerin makul sınırlar içinde kendilerini savunabilmeleriydi. Ama şimdi incelemekte olduğumuz talep, daha ileri bir taleptir, farklı kültürlerin eşit değerde olduğunu hepimizin kabul etmesidir; bu kültürlerin, yalnızca varlıklarını sürdürmelerine izin vermekle kalmayıp onların *değerli* olduklarını kabul etmemizdir.

Bu talepten ne gibi anlamlar çıkarılabilir? Bir bakıma bu talep, formüle edilmemiş biçimiyle bir süredir yürürlüktedir. Milliyetçilik politikası, yüzyılı aşkın bir zamandır, itici gücünü kısmen insanların, yaşadıkları çevrelerdeki başka insanlar tarafından aşağılandıkları ya da saygı gördükleri duygusuna kapılmalarından almaktadır. Çokuluslu toplumlar, büyük ölçüde, bir grubun başka bir grup tarafından eşit değerde (algılanıp) tanınmaması nedeniyle parçalanabiliyor. Kanımca, şu anda Kanada'da yaşanan durum budur – ama benim koyduğum bu tanıya karşı çıkacaklar bulunabilir. Uluslararası alanda, sözde kapalı olan bazı toplumların dünya kamuoyuna karşı gösterdikleri aşırı duyarlık –örneğin, bu toplumların Uluslararası Af Örgütünün bulgularına karşı gösterdikleri tepkilerde ya da UNESCO aracılığıyla yeni bir dünya bilişim düzeni kurma çabalarında ortaya çıktığı gibi– dıştan tanınmanın ne kadar önemli olduğunu gösteriyor.

Ama bütün bunlar, Hegel'in dilini kullanarak söyleyecek olursak, hâlâ *für sich*,* değil, *an sich*** durumundadır. Bu gibi düşüncelerden etkilendiklerini ilk inkâr edenler aktörlerin kendisi oluyor; kendilerini güdüleyen şeylerin de eşitsizlik, sömürü, adaletsizlik gibi başka etkenler olduğunu ileri sürüyorlar. Örneğin, Québec'te bağımsızlık yanlılarının pek azı, kendilerine savaşı kazandıran şe-

* *für sich*: kendisi için; kendisi adına (Ç.N.)
** *an sich*: kendisi olarak (Ç.N.)

yin, aslında büyük ölçüde İngiliz Kanadasının onları tanımaması olduğunu kabul edebiliyor.

Bu nedenle, şimdi yeni olan, tanınma talebinin artık açık seçik görülecek duruma gelmiş olmasıdır. Bu talebin, yukarıda belirttiğim biçimde açık seçik görülebilecek bir duruma gelmesi de, hepimizin tanınma yoluyla ortaya çıktığımız fikrinin yaygınlaşmasıyla gerçekleşmiştir. Şunu söyleyebiliriz: Bu fikir sayesinde, yanlış tanınma artık öylesine büyük bir zarar verme mertebesine ulaşmıştır ki, bu zararlı etken, bir önceki paragrafta verilen zararlı etkenler listesine kolayca eklenebilir. Bu geçişi sağlamada en önemli yazarlardan biri, kuşkusuz Frantz Fanon olmuştur; Fanon, *Dünyanın Lanetlileri* [37] adlı etkileyici kitabında, sömürgelerin ana silahının, kafalarındaki sömürgeleştirilmiş halk imajına, ezilen halklara zorla dayatmak olduğunu ileri sürer. Ezilen halklar, özgürlüklerine kavuşabilmek için, önce kendilerini bu aşağılayıcı öz-imajdan arındırmak zorundadırlar. Fanon, özgürlüğe giden yolda, başlangıçta yabancıların dayatması sırasında görülen şiddete eş değer bir şiddetin kullanılmasını öneriyordu. Fanon'dan etkilenenlerin hepsi, onun bu önerisini izlemedi. Ama öz-imajın değiştirilmesi yolunda, hem ezilenlerin içinde, hem de egemenlere karşı bir savaşım verildiği görüşü yaygın kabul gördü. Bu fikir, bazı feminizm akımlarında can alıcı bir önem kazandı; ayrıca, çokkültürcülükle ilgili çağdaş tartışmalarda önemli bir öğe durumuna geldi.

Bu tartışmanın yer aldığı başlıca alan, geniş anlamda eğitim dünyasıdır. Önemli merkezlerden biri, üniversitelerin insanbilimleri bölümleridir; buralarda, kabul edilmiş yazarlardan oluşan "temel yapıtlar"ın (canon), şu anda üstün tutulan dizginin, neredeyse bütünüyle "ölmüş beyaz erkekler"den oluştuğu gerekçesiyle değiştirilmesi, genişletilmesi ya da budanması yolunda talepler vardır. Kadınlara, ayrıca Avrupalı olmayan ırklara ve kültürlere daha geniş yer verilmelidir. İkinci bir odak noktası, ortaokullar ve liselerdir. Buralarda da, örneğin büyük ölçüde siyahların gittiği okullar için, Afrika-merkezli ders programlarının geliştirilmesi çabasına girişilmektedir.

Önerilen bütün bu değişikliklerin ardında yatan neden, belli cinslerin, belli ırkların ya da belli kültürlerin dışta bırakılması nedeniyle, bütün öğrencilerin bir şeyler kaçırabilecekleri düşüncesi değil, daha çok, dışta bırakılan gruplardaki kadınlara ve öğrencilere, sanki bütün yaratıcılık ve değerler, Avrupa kökenli erkekler tarafından yaratılmış gibi, doğrudan doğruya ya da dışarıda bırak-

ma yoluyla, kendilerine dair aşağılayıcı bir imajın yansıtılmasıdır. Bundan dolayı, ders programlarının genişletilmesi ve değiştirilmesi, herkese daha geniş kapsamlı bir kültür kazandırma adına yapılmaktan çok, şu ana kadar dışta bırakılmış olanlara verilmesi gereken tanınma hakkını vermek amacıyla yapılmaktadır. Bu taleplerin ardında yatan önerme, tanınmanın, özellikle Fanon'un uygulamasında, kimliği pekiştirdiğidir: Egemen gruplar, kendi hegemonyalarını, ezilenlerde bir aşağılıklık imajı yerleştirerek kurarlar. Bu nedenle, özgürlük ve eşitlik savaşımı bu imajın düzeltilmesinden geçer. Çokkültürlü ders programlarından amaç, işte bu düzeltme sürecinin gerçekleştirilmesini sağlamaktır.

Çoğu zaman açıkça dile getirilmese de, bu taleplerin ardında yatan mantık, bütün kültürlere eşit saygı göstermemiz gerektiği önermesinden kaynaklanıyor gibidir. Bu mantık, geleneksel ders programlarını oluşturanlara yöneltilen suçlamanın niteliğinden çıkıyor. İddia şudur: Geleneksel ders programlarını oluşturanların temel aldığı varsayılan değerli-değersiz yargıları, aslında yozlaşmış, dar görüşlülük ya da duyarsızlıkla sakatlanmış, daha da kötüsü, dışta bırakılanları aşağı görme arzusu taşıyan yargılardı. Buradan, bu çarpıtıcı etkenler bulunmasa, farklı yapıtlarla ilgili değer yargılarının, bütün kültürleri az çok aynı düzeyde kabul edeceği sonucu çıkar. Elbette bu saldırı daha köktenci bir açıdan, değer yargısında bulunma konumunu sorgulayan yeni-Nietzsche'ci bir bakış açısından da yapılabilir; ama (tutarlılığından kuşku duyduğum) bu aşırı uca kaymadan, burada önvarsayımın (presumption), eşit değerin kabul edilmesi gerektiği yolunda olduğu görülüyor.

Bu önvarsayımda değerli bir yanın bulunduğunu savunmak istiyorum; önvarsayımın, hiç de sorunsuz olmadığını, bir tür inanç edimi özelliği taşıdığını belirtmem gerekiyor. Bir önvarsayım olarak bu, oldukça önemli süreler boyunca bütün bir topluma canlılık kazandıran insan kültürlerinin hepsinde, tüm insanlığa söylenecek önemli bir şeylerin bulunduğunun kabul edilmesini talep eder. Sorunu bu sözlerle dile getirmem, bir toplum içindeki kısmi kültür ortamlarını, bu arada önemli bir kültürün kısa evrelerini dışta bırakmak istediğimdendir. Örneğin, belli kültürlerdeki sanat biçimlerinin hepsinin eşit olduğuna, hatta oldukça büyük bir değer taşıdığına inanmak için hiçbir neden yoktur; ayrıca, her kültür yozlaşma evrelerinden geçebilir.

Ama ben bu talebe "önvarsayım" dediğimde, bunun başka bir kültürün incelenmesine yaklaşırken benimsememiz gereken bir

ilkvarsayım (hipotez) olması gerektiğini kastediyorum. Bu iddianın geçerliliği, kültürün gerçekten incelenmesiyle somut olarak kanıtlanmak zorundadır. Nitekim, bizimkinden yeterince farklı bir kültürü düşünürsek, bu kültürün yapacağı değerli katkının ne olabileceği konusunda *ex ante** ancak bulanık bir fikrimiz olabilir. Çünkü oldukça farklı bir kültürde neyin değer taşıyabileceğini anlamak bile, bize çok garip gelen, hiç alışmadığımız bir şey olacaktır. *Raga*'ya**, iyi tampere edilmiş klavsenin taşıdığı değer önvarsayımlarıyla yaklaşmak, işin özünü hiç yakalayamamak demektir. Burada olması gereken, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" dediği şeydir.[38] Daha geniş bir ufuk içinde hareket etmeyi öğreniriz; bu ufuk içinde, daha önceki değerlendirmelerde hiç sorgulamadan artalan olarak kabul ettiğimiz şey, daha önce aşinası olmadığımız bir kültürün farklı artalanının yanına *bir* olasılık olarak yerleştirilebilir. "Ufukların kaynaşması", bu karşıtlıkları dile getirmekte kullanacağımız yeni sözcük dağarcıkları geliştirerek gerçekleşir.[39] Öyle ki, başlangıçtaki önvarsayımımıza önemli destekler bulursak ve bulduğumuzda, bu ancak değeri neyin oluşturduğu konusunda, başta sahip olamayacağımız bir anlayış temelinde olabilir. Bu yargıya kısmen, ölçütlerimizi dönüşüme uğratarak varırız.

Bu nedenle bütün kültürlere, bir önvarsayım borçlu olduğumuzu ileri sürebiliriz. Bu iddianın hangi temele oturtulabileceğini daha sonra açıklayacağım. Bu açıdan bakıldığında, bu önvarsayımın esirgenmesi, olsa olsa önyargıların ya da kötü niyetin sonucu olarak görülebilir. Aslında bu, eşit konumun reddedilmesi anlamına bile gelebilir. Geleneksel temel yapıtları savunanlara, çokkültürcülüğü savunanlarca getirilen suçlamanın ardında da buna benzer bir şey yatıyor olabilir. Bu temel yapıtlar listesini genişletmede isteksiz davranmalarının bir önyargı ve kötü niyet karışımından kaynaklandığını düşünürsek, çokkültürcüler onları, geleneksel kuralları eskiden tâbi olan halklara üstünlüklerini dayatma saygısızlığıyla suçluyorlar demektir.

Bu önvarsayım, çokkültürcülük taleplerinin, neden zaten yerleşmiş olan eşit saygı politikası ilkelerine dayanması gerektiğini açıklamaya yardım eder. Eğer bu önvarsayımın esirgenmesi, eşitsizliğin reddedilmesiyle aynı anlama geliyorsa, eğer insanların kimliklerinin tanınmaması önemli sonuçlara yol açıyorsa, o zaman, haysiyet politikasının mantıksal bir uzantısı olarak, bu ön-

* *ex ante*: önceden; dışarıdan (Ç.N.)

** *raga*: Hindistan'a özgü bir çalgı (Ç.N.)

varsayımın genelleştirilmesi üzerinde ısrar etmek gerektiği savunulabilir. Nasıl ırk ya da kültür ayrımı gözetilmeksizin herkese eşit insan hakları ve eşit oy verme hakları tanınması gerekiyorsa, aynı biçimde herkes, geleneksel kültürünün değer taşıdığı yolundaki bu önvarsayımdan yararlanmalıdır. Bu uzantı, kabul edilmiş eşit haysiyet normlarından mantıksal olarak çıkıyor gibi görünse de, II. Bölümde açıkladığım gibi, bu normların içine pek kolay oturmaz. Çünkü bu normlar açısından merkezi ağırlıkta olan "farklılıkları görmezlikten gelme" ilkesiyle çelişir. Ama, bu normlardan çıkarılması kolay olmasa da, onların mantıksal bir uzantısı olduğu görülür.

Bu önvarsayımın, bir hak olarak talep edilme geçerliliği taşıyıp taşımadığından emin değilim. Ama bu konuyu şimdilik bir yana bırakabiliriz, çünkü talep aslında bundan çok daha geniş çaplı gibi görünüyor. Talep şudur: Eşitliğe gereken saygıyı göstermek, daha ileri düzeyde yapılacak incelemelerin, her şeyi böyle görmemizi sağlayacağı önvarsayımdan öte bir şeyi, yani bu değişik kültürlerin adetlerine ve yaratılarına gerçekten eşit değer yargılarıyla yaklaşılmasını gerektirir. Belli yapıtların "temel yapıtlar" kapsamı içine alınması gerektiği talebinin, ayrıca bu gibi yapıtların, temel yapıtlar arasına önceleri önyargılar, kötü niyet ya da egemenlik sağlama arzusu nedeniyle alınmadığı imalarının ardında, bu türden önyargıların yattığı düşünülebilir. (Elbette, temel yapıtlar arasına alma talebi, eşit değerde olma iddiasından *mantıksal* olarak ayrılabilir. Talep şu olabilir: Düşük değerde olsalar da bunları bizim oldukları için temel sayın. Ama bu talepte bulunanlar böyle demiyorlar.)

Oysa talebin bu biçimde ortaya konmasında çok ters bir şey var. Yukarıda betimlendiği gibi, bazı kültürlerin incelenmesine, değerli oldukları önvarsayımıyla yaklaşılmasını bir hak olarak talep etmek anlamlı görünüyor. Ama bu fikirlerin büyük ya da başka kültürlere eşdeğer olduğu sonucuna varmamızın bir hak olarak istenmesi anlamlı görünmüyor. Başka deyişle, değer yargısında bulunmak, iradelerimizden ve arzularımızdan bağımsız olan bir şeyi ölçmekse, o zaman bu değer, etik ilkelerle dayatılamaz. İncelemeler sonucunda, K kültüründe büyük değer taşıyan bir şey ya buluruz ya bulmayız. Ama bulmamızın talep edilmesi, yeryüzünü yuvarlak ya da dümdüz, havanın ısısını sıcak ya da soğuk bulmamızı talep etmek ölçüsünde anlamsız olur.

Ben bu konuyu, oldukça ayrıntısız bir biçimde dile getirdim;

oysa, herkesin bildiği gibi, bu alanda yargıların "nesnellik"i üzerinde şiddetli bir anlaşmazlık var; doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da, "işin gerçeği"nin bulunup bulunmadığı, aslında doğa bilimlerinde "nesnellik"in seraptan öte bir şey olup olmadığı tartışılıyor. Bu sorunları burada ele almaya zaman ve yer elvermiyor. Bu konuyu, başka bir yerde bir ölçüde deşmiştim.[40] Bu türden, bence kavram karmaşası içinde olan öznelciliklere pek sıcak bakmıyorum. Ama bu öznelciliklerin, bu bağlamda gündeme gelmesinde, özel türden bir karışıklık rol oynuyormuş gibi görünüyor. Bu yakınmanın ahlaksal ve siyasal itici gücü, hegemonyacı olmayan kültürlerin aşağı konumda oldukları yolundaki geçersiz yargılardan geliyor. Ama bu yargılar, insan iradesi sorununa gelip dayanıyorsa, o zaman gerekçelendirme konusu önemini yitirir. Sözcüğün gerçek anlamında, insan doğru ya da yanlış olabilecek yargılarda bulunmaz; insan bir şeylerden hoşlandığını ya da hoşlanmadığını dile getirir; başka bir kültürü onaylar ya da reddeder. Ama o zaman da yakınmanın, onaylamayı reddetme konusuna kayması gerekir; bu durumda, yargıların geçerli ya da geçersiz olmasının bununla hiçbir ilişkisi yoktur.

Bununla birlikte, o zaman da başka bir kültürün yaratılarının değerli olduğunu açıklama edimiyle, onları yaratanları hiç de etkileyici bulmasak bile, onlardan yana olduğumuzu açıklama edimi birbirinden ayrılamaz duruma gelir. Buradaki fark yalnızca sunum biçimindedir. Gene de, bunların birincisi, normalde gerçek bir saygının dile getirilmesi, ikincisiyse, çoğu zaman dayanılmaz bir üstünlük taslama tutumudur. Tanınma politikasından sözde yarar sağlayanlar, bu politikanın kabul edilmesinden gerçekten yarar sağlayabilecek olanlar, bu iki edim arasında can alıcı bir ayrım gözetiyorlar. Alçakgönüllülük gösterisi değil, saygı istediklerini biliyorlar. Bu ayrımı gözlerden silen her türlü kuram, en azından *prima facie*,* ele almak üzere yola çıktığı gerçekliğin can alıcı yönlerini çarpıtıyor demektir.

Aslında öznelci olan yarı yeni-Nietzsche'ci kuramlar, bu tartışmada çok sık gündeme geliyor; çoğu zaman, Foucault ya da Derrida'dan yola çıkarak bu kuramlar, bütün değer yargılarının, eninde sonunda, iktidar yapılarınca dayatılan ve bu yapıları daha da pekiştiren ölçütlere dayandığını iddia ediyorlar. Bu kuramların bu alanda neden sayıca bunca çok olduğu açıktır. Bu gibi kuramlardan bazıları geçerli olmadığı sürece, talep üzerine olumlu bir

* *prima facie*: ilk bakışta; daha çok .(Ç.N.)

yargı vermek saçmalıktır. Dahası, talep edildiği için böyle bir yargı vermek, soluk kesici bir gönül indirme edimine dönüşür. Hiç kimse böyle bir şeyi, içtenlikli bir saygı edimi olarak ortaya koyamaz. Yarar sağlayabileceği varsayılan kesimin ısrarıyla ortaya konmuş, yapmacık bir saygı gösterisi olup çıkar. Nesnel olarak bakıldığında böyle bir edim, bu talepte bulunan kişinin zekâsına bir hakarettir. Böylesi bir saygı ediminin nesnesi olmak, aşağılayıcı bir durumdur. Yeni-Nietzsche'ci kuramların savunucuları, bu sorunu baştan sona bir iktidar ve karşı iktidar sorununa dönüştürerek sahtecilik tuzağından kurtulmayı umuyorlar. O zaman da sorun, artık saygı sorunu olmaktan çıkıp, taraf tutma, dayanışma sağlama sorununa dönüşüyor. Ama bu hiç de doyurucu bir çözüm değildir; çünkü taraf tuttuğumuzda, bu tür bir politikanın itici gücünü gözden kaçırmış oluruz; bu itici gücü sağlayan, tanınma ve saygı peşinde koşmaktır.

Üstelik, istenebilecek olsa bile, bu aşamada insanın Avrupa merkezli entelektüellerden isteyebileceği son şey, derinlemesine incelemedikleri kültürlerle ilgili olumlu değer yargıları vermeleridir. Çünkü gerçek değer yargıları, yukarıda gördüğümüz gibi, ölçütlerle ilgili ufuklarımızın kaynaşmasını gerektirir; öbürünü inceleyerek sonunda bizim de dönüşüme uğramamız beklenir; böylece yargılarımıza, yalnızca kendimize özgü alışılmış ölçütlerimize dayanarak varmamış oluruz. Zamanından önce varılan olumlu yargı, yapmacık bir alçakgönüllülük gösterisi olmakla kalmayacak, aynı zamanda etnik merkezli de olacaktır. Öbür kültürü, kendisine benzediği için övmüş olacaktır.

Çokkültürcülük politikasının büyük kesimiyle ilgili amansız sorulardan bir başkası da burada karşımıza çıkar. Olumlu yargıların inatla talep edilmesi, çelişkili olsa da –acıklı olsa da demek gerekiyor belki– hegemonyacıdır. Çünkü bu talep, bu gibi yargıların edinilmesinde zaten bazı ölçütlerimizin bulunduğunu akla getiriyor. Oysa, benimsediğimiz ölçütler, Kuzey Atlantik uygarlığının ölçütleridir. Böylece bu yargılar, üstü kapalı ve bilinçaltı olarak öbür yargıları bizim ulamlarımızın içine tıkıştırmış olacaktır. Örneğin, onların "sanatçıları"nın, daha sonra dizgemize dahil edebileceğimiz "yapıtlar" yarattıklarını düşünmeye başlarız. Ölçütlerimizin bütün uygarlıkları ve kültürleri yargılayabileceği düşüncesini üstü kapalı bir biçimde harekete geçirmekle, sonunda herkesi aynı ölçüte vurmuş oluruz.[41]

Eşit tanınma talebi bu biçimiyle kabul edilemez bir taleptir.

Ama iş bu kadarla kalmaz. Amerika'daki akademik çevrelerde, çokkültürcülük düşmanları bu zayıflığı görmüşler ve soruna arkalarını dönmek için bunu gerekçe olarak kullanmışlardır. Ama bunun hiçbir yararı olamaz. Yukarıda alıntıladığım ve Bellow'a atfedilen, "Zulular bir Tolstoy çıkardıkları zaman onu memnuniyetle okurum," türünden bir tepki, etnik merkezliliğin ne kadar derinlere işlemiş olduğunu gösterir. Her şeyden önce, burada mükemmelliğin bizimkilere benzeyen biçimlere girmesi gerektiği varsayımı yatar: Zulular bir Tolstoy çıkarmalıdırlar. İkinci olarak, bu insanların katkılarını henüz yapmamış olduğunu varsaymamız beklenir (Zulular bir Tolstoy çıkardıkları *zaman* .). Öyle anlaşılıyor ki bu iki varsayım birbirinden ayrılamıyor. Eğer bu insanlar bizimkine benzeyen bir mükemmellik yaratacaklarsa, o zaman tek umutları gelecekte yatıyor demektir. Roger Kimball, sorunu kaba çizgileriyle ortaya koyuyor: "Çokkültürcülüğü savunanlar bir yana, bugün bizden yapmamız beklenen, 'baskıcı' Batı kültürüyle çokkültürlü cennet arasında bir seçme yapmak değil, kültürle barbarlık arasında bir seçme yapmaktır. Uygarlık bir armağan değildir, bir başarıdır – içeriden ve dışarıdan gelecek kuşatmacılara karşı sürekli korunup savunulması gereken kırılgan bir başarı."[42]

Bir yanda, eşit değerlerin tanınması yolunda sahici olmayan, hegemonyacı bir taleple, öte yanda kendini etnik merkezli ölçütlere hapsetme arasında bir şeyin bulunması gerekir. Başka kültürler vardır; bizler de hem dünya ölçeğinde, hem de tek tek her toplumun içinde bu kültürlerle karışmış olarak yaşamak zorundayız.

Bu ikisinin ortasında bir şey varsa, bu yukarıda tanımladığım eşit değer önvarsayımıdır: Öbürünü incelemeye girişirken takındığımız tutum. Belki, başkalarının bizden bunu bir hak olarak talep edip edemeyeceklerini sormaya gerek bile yoktur. Başkalarına yaklaşırken benimsenecek yolun bu olup olmadığını sormak yeter.

Peki, benimsenecek yol bu mudur öyleyse? Bu önvarsayımı nasıl bir gerekçeye oturtabiliriz? Önerilen gerekçelerden biri, dinsel bir gerekçedir. Örneğin Herder, bir ilahi takdir bulunduğu görüşünü benimsemişti; buna göre, bütün bu kültür çeşitliliği, raslantısal değildi; daha geniş kapsamlı bir uyumun sağlanmasına giden bir araçtı. Bu görüşün yanlış olduğunu kanıtlayabilecek durumda değilim. Ama, yalnızca insan düzeyinde şu görüş savunulabilir: Çok farklı niteliklerde ve mizaçlarda, çok sayıda insana uzun zaman kesitleri boyunda anlam ufukları açan –başka deyişle, bu insanların iyi, kutsal ve beğenilesi olanın ne olduğu yolundaki

duygularını dile getiren– kültürlerde hayranlığımızı ve saygımızı hak edecek yönlerin bulunduğunu –bize ters gelecek ve reddedeceğimiz yönler bulunsa bile– neredeyse tam bir kesinlikle varsaymak akla yatkın bir tutumdur. Bunu, başka biçimde de dile getirebiliriz: Bu olasılığı *a priori* yok saymak, saygısızlıkların en büyüğü olur.

Sonunda, burada belki de bir ahlak sorunuyla karşı karşıyayız. Bu önvarsayımı kabul edebilmek için, bütün insanlık tarihi içinde ancak sınırlı bir rol oynadığımızı kavramak gerekir. Bizi bu kavrayıştan yoksun bırakacak şey, ancak saygısızlık ya da buna benzer bir ahlaksal zaaf olabilir. Ama bu önvarsayımın bizden istediği, eşit değer konusunda içi boş, içtenlikli olmayan yargılara varmak değil, kaynaşmalar sonucunda ortaya çıkacak, ufuklarımızı genişletecek karşılaştırmalı kültür incelemelerine açık olmaktır. Bu önvarsayım, en çok şunu kabul etmemizi bekler bizden: Farklı kültürlerin göreceli değerlerinin açık seçik ortaya dökülecek o son ufuk çizgisinden henüz çok uzaktayız. Bunu kabul etmek, çok sayıda "çokkültürcülük savunucusu"nu – bu arada onların amansız karşıtlarını – bugün bile pençesinde tutan bir yanılsamayı ortadan kaldırmak demektir.[43]

Çeviren: Yurdanur Salman

NOTLAR

1 "La Nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Kitap 3, bölüm 7.

2 "Şeref"ten "haysiyet"e geçmenin önemi Peter Berger'ın "On the Obsolescence of the Concept of Honour" adlı yazısında ilginç biçimde incelenmiştir, yazı şu kaynaktadır: haz. Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy;* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. (1983), s. 172-81.

3 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity;* Norton, New York (1969).

4 Bu öğretinin izlediği gelişmeyi, *Sources of the Self* adlı kitabımda, önce Earl of Shaftesbury'nin yazılarından yararlanarak Francis Hutcheson'ın yapıtlarında, daha sonra da Locke'un kuramıyla çelişkili ilişkisi içinde enine boyuna inceledim. Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1989); bölüm 15.

5 "Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la pluspart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant gouté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir

le charme." Jean-Jacques Rousseau, Les Rêveries du promeneur solitaire, "Cinquième Promenade," *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris (1959); 1: 1047.

6 "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander." Johann Gottlob Herder, *Ideen*, bölüm 7, kısım 1, Herders Sämtliche Werke, haz. Bernard Suphan; Weidmann, Berlin (1877-1913), 13:291.

7 John Stuart Mill, *On Liberty*'de, sahicilik idealine benzer bir şeyi en güçlü savlarından birine temel aldığında bu Romantik düşünce akımının etkisi içindeydi. Bkz. Mill'in "maymun gibi taklit etme"yetisinden öte bir şeye gereksinmemiz olduğunu ileri sürdüğü Bölüm 3; "arzuları ve itkileri kendisinin olan –kendi kültürü tarafından geliştirilmiş ve biçimlendirilmiş kendi doğasının dışavurumu olan– birinin kişilikli olduğu söylenir." "Bir insanda, orta derecede sağduyu ve deneyim birikimi varsa, o kişinin kendi varoluşunu ortaya koyuş tarzı, en iyi tarz demektir; bu varoluşun kendi başına en iyi varoluş tarzı olmasından değil, kendi tarzı olmasından dolayı." John Stuart Mill, *Three Essays*; Oxford University Press, Oxford (1975), s. 73, 74, 83.

8 George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*; University of Chicago Press, Chicago (1934).

9 Bu iç diyalog özelliği, M. M. Bakhtin ve onun çalışmalarından yararlananlar tarafından araştırılmıştır. Bkz. Bakhtin'le ilgili olarak özellikle *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, İngilizceye çeviren Caryl Emerson; University of Minnesota Press, Minneapolis (1984). Ayrıca bkz. Michael Holquist ve Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin*; Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1984); ve James Wertsch, *Voices of the Mind*; Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1991).

10 Çevremizde bulunan ve konuştuğumuz kişilerin ötesindeki bu "üst-seslenilen" kavramı için bkz. *Bakhtin*, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences," *Speech Genres and Other Late Essays*; haz.: Caryl Emerson ve Michael Holquist; University of Texas Press, Austin (1986); s. 126.

11 Rousseau, meclisin ilk toplantılarını şöyle betimliyor: "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps." *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; Granier-Flammarion, Paris (1971); s. 210.

12 Örneğin bkz. *Du contrat social*'de, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*'da herkesin katıldığı eski halk festivalini betimlediği ünlü bölüm (Paris: Garnier, 1962), s. 345; ayrıca bkz. gene *Du contrat social*'de, *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*'deki benzer bölüm, s. 224-25. Burada canalacı önem taşıyan ilke, gösteriyi yapanlarla seyredenler arasında bir ayrımın bulunmaması, tersine her şeyin herkes tarafından görülmesiydi. "Mais quels seront enfin les objects de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut . Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres que tous en soient mieux unis."

13 Bkz. Hegel, *The Phenemenology of Spirit*, çev. A. V. Miller; Oxford University Press, Oxford (1977), bölüm 4.

14 Bu iki düzey arasında bağlantılar oluşturan kanallar vardır, ama belki son yıllarda, toplumsal eşitsizlikleri, ilk yetiştirilme yıllarında erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizliklerde gören ruhçözümleme yönelimli feminizm, özel bir vurguyla

öne çıkarıldı. Örneğin bkz. Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalitic Theory;* Yale University Press, New Haven (1989); ayrıca bkz. Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination;* Pantheon, New York (1988).

15 Bu suçlamanın feminist açıdan en iyi örneklerinden biri, Carol Gilligan'ın, insanın gelişmesinde, ahlaksal us yürütmenin yalnızca bir yönüne, kızlardan çok erkeklerde ağır basan yönüne ağırlık vermesi nedeniyle Lawrence Kohlberg'in ahlaksal gelişme kuramına getirdiği eleştiridir. Bkz. Gilligan, *In a Different Voice;* Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1982).

16 Will Kymlicka, son derece ilginç ve sağlam savlarla dolu kitabı *Liberalism, Community and Culture*'da [Clarendon Press, Oxford (1989)], daha çok Kanada'daki yerlilerle ilgili bir tür farklılık politikası ortaya koymaya çalışıyor, ama bunu, kesinlikle liberal yan tutmama kuramı içinde kalarak yapıyor. Kymlicka, belli kültürel değerlere –en azından insana, kendine özgü iyi yaşam kavramını tanımlayıp sürdürmesi için gerekli olan bütünleştirici ve zedelenmemiş bir kültür diline– duyulan gereksinmeden yola çıkmak istiyor. Ayrıcalıksız durumdaki halkların bulunduğu bazı koşullarda, kültürün bütünlüğünü korumak, bu insanlara başkalarına göre daha fazla sayıda kaynakların ve hakların tanınmasını gerektirebilir. Bu sav, yukarıda toplumsal ekonomik eşitsizliklerle ilgili olarak söylediklerime oldukça benziyor.

Ama Kymlicka'nın ilginç savının, söz konusu gruplar –örneğin Kanada'daki kızılderili grupları ya da Fransızca konuşan Kanadalılar– tarafından yapılan gerçek talepleri yakalayamadığı nokta, bu insanların varlıklarını sürdürmeyle ilgili talepleridir. Kymlicka'nın us yürütme biçimi, (belki) şu anda varolan ve kendilerini bir kültüre hapsedilmiş, baskı altında hisseden, o kültürün içinde serpilecek ya da bütünüyle yok olup gidecek insanlar için geçerlidir. Ama bu, gelecekteki kuşakların varlıklarını sürdebilmelerini sağlayacak önlemlerin alınmasına gerekçe oluşturmuyor. Bununla birlikte, söz konusu halklar için asıl tehlike de burada yatıyor. Bunu anlamak için Fransız Kanadasındakilerin "la survivance"la, tarih boyunca nasıl bir uyuşum içinde olduklarını düşünmek yeter.

17 Bkz. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten;* Gruyter, Berlin (1968); Berlin Akademisi basımından yapılmış yeni baskı, s. 434.

18 Bu önermenin bu biçimiyle Saul Bellow ya da bir başkası tarafından söylenip söylenmediğini bilmiyorum. Çok yaygın bir tutumu yakalayıp dile getirdiği için buraya alıyorum; bu öykünün bu kadar çok yaygınlaşmasının nedeni de elbette budur.

19 Bugün bu suçlamaların ikisini de duyuyoruz. Bazı feminizm ve çokkültürcülük tarzları bağlamında en güçlü iddia, egemen kültürün ayrım gözettiğidir. Bununla birlikte, Sovyetler Birliğinde, egemen büyük Rus kültürüne yöneltilen benzer bir suçlamanın yanı sıra, çoğu zaman Marksist-Leninist komünizmin herkese, hatta Rusya'nın kendisine bile eşit olarak dayatılan yabancı bir şey olduğu yolunda bir yakınma duyarız. Bu görüşe göre, komünizmin kalıbı aslında kimseye özgü bir kalıp değildir. Bu iddiayı Soljenitsin ortaya atmıştır ama çok değişik inançlardaki Ruslar tarafından dile getirilmektedir ve bir imparatorluğun metropoliten toplumun yarı-kopuşlar sonucu parçalanması gibi olağanüstü bir görüngüyle ilintilidir.

20 Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice;* Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously;* Duckworth, Londra; (1977) ve

A Matter of Principle; Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1985); ve Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*; Surhkamp, Frankfurt (1981).

21 *The Social Contract and Discourses*, İngilizceye Çeviren G. D. H. Cole; E. P. Dutton, New York (1950); s. 3-4.

22 *Emile*; Garnier, Paris (1964), Kitap 2, s. 70.

23 *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, s. 345; *Considerations on the Government of Poland*, İngilizceye Çeviren Wilmoore Kendall; Bobbs-Merrill, Indianapolis (1972); s. 8.

24 *Lettre à D'Alembert*, s. 225; *Letter to M. D'Alembert on the Theatre, Jean-Jacques Rousseau's Politics and the Arts*'ında, İngilizceye Çeviren Allan Bloom; Cornell University Press, Ithaca, N. Y. (1968), s. 126.

25 *Polonya Hükümeti Üzerine Görüşler*'den alıntıladığım bölümden biraz sonra Rousseau, bizim yoksunluk içindeki modern toplumumuzda yapılan toplantıları, insanların "pour s'y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus les hommes, et qui relâchent le plus les coeurs" gittikleri "des cohues licencieuses" olarak betimler. *Consideration sur le gouvernement de Pologne*, s. 346.

26 *Du contrat social*, s. 244. Bu alanda, Natalie Oman'la yaptığım tartışmalardan yararlandım. Bkz. Oman'ın "Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau" (Master tezi, McGill University, Temmuz, 1991).

27 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 110.

28 Yasaya uymaya zorlanan kişinin "özgür olmaya zorlandığı" yollu meşhur (ya da meşum) savsözünü gerekçelendirirken Rousseau şöyle devam eder: "car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle. . . " *Du contrat social*, s. 246.

29 Kanada Yüksek Mahkemesi, bu koşullardan birini, ticari belgelerin Fransızca dışındaki dillerde hazırlanıp imzalanmasını yasaklayan koşulu gerçekten de reddetti. Ama bu kararı verirken yargıçlar, başka bir dilin eşliğinde olduğu zaman bile, bütün imzaların Fransızca olmasını talep etmenin makul bir istek olduğu konusunda görüş birliğine vardılar. Başka deyişle, onlara göre, Québec için tekdilli İngilizce belgelerin imzalanmasını yasaklamak, izin verilebilecek bir şeydi. Québec bağlamında Fransızcayı koruma ve destekleme gereksinmesi, bunun için yeterli gerekçe oluşturabiliyordu. Öyle anlaşılıyor ki başka bir eyalette, imzaların diliyle ilgili yasal kısıtlamalar bambaşka bir nedene dayanılarak pekâlâ reddedilebilecektir.

Bu arada şunu belirtmekte yarar var: İmzalarla ilgili maddeler, Sözleşmede bulunan ve belli durumlarda yasaları, kısıtlı sürelerle, mahkemenin verdiği kararların üstünde sayan bir koşul nedeniyle Québec'te geçerliliğini hâlâ sürdürüyor.

30 Örneğin, Kongrenin herhangi bir dinin kabul edilmesini yasaklayan Birinci Yasa Değişikliği, başlangıçta kiliseyle devleti birbirinden ayırmak amacıyla yapılmıştı. Bu değişiklik, pek çok eyaletin zaten yerleşmiş kiliseleri bulunduğu bir zamanda getirilmişti ve açıkça, federal hükümetin bu yerel düzenlemelere karışmasını ya da bunları yasaklamasını engellemeyi amaçlıyordu. Fedaral hükümete getirilen bu kısıtlamaların, hangi düzeyde olursa olsun, tüm yönetim kademelerine yaygınlaştırılması, ancak daha sonraları, On Dördüncü Yasa Değişikliğinin kabul edilmesiyle, Bütünleştirme (Incorparation) doktrini denen şeyin kabul edilmesinden sonra oldu.

[31] Rawles, *A Theory of Justice* ve "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223-51; Dworkin, *Taking Rights Seriously* ve *Public and Private Morality*'de "Liberalism"; haz.: Stuart Hampshire Cambridge University Press, Cambridge (1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*; Yale University Press, New Haven (1980).

[32] Dworkin, "Liberalism."

[33] Bkz. örneğin *Abortion: The Clash of Absolutes* adlı kitabında Lawrence Tribe tarafından ileri sürülen savlar; Norton, New York (1990).

[34] Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12, (1984): 81-96.

[35] Bkz. Guy Laforest, *Le Québec et la restructuration du Canada*, 1980-1992'de "L'esprit de 1982"; haz.: Louis Balthasar, Guy Laforest ve Vincent Lemieux; Septentrion, Québeç (1991).

[36] Bu nokta, Larry Siedentop'un "Liberalism: The Christian Connection" adlı yazısında çok iyi savunulmuştur, *Times Literary Supplement*, 24-30 Mart 1989, s. 308. Bu sorunları ben de "The Rushdie Controversy" adlı yazımda inceledim, *Public Culture* 2, no. 1 (Güz 1989); s. 118-22.

[37] Maspero, Paris (1961).

[38] *Wahrheit und Methode*; Mohr, Tübingen (1975), s. 289-90.

[39] Burada söz konusu olan şeyi, ayrıntılı olarak *Myth and Philosophy*'de yayımlanan "Comparison, History, Truth" adlı yazımda inceledim; haz.: Frank Reynolds ve David Tracy; State University of New York Press, Albany; (1990); ayrıca bkz. *Philosophy and the Human Sciences*'da "Understanding and Ethnocentricity"; Cambridge University Press, Cambridge (1985).

[40] Bkz. *Sources of the Self*, 1. bölüm.

[41] Batı uygarlığı adına, örneğin doğal bilimlerde, belli bir açıdan üstünlük iddialarına karşı insanların gösterdiği olumsuz tepkinin altında da aynı hegemonyacı varsayımlar yatar. Ama bu tür iddialara ilkesel olarak karşı çıkmak anlamsızdır. Bütün kültürler değerli bir katkıda bulunmuşsa, bu katkıların eşit olması, hatta aynı değerde olması beklenemez. Bunu beklemek, farklılıkları büyük ölçüde azımsamak demektir. Sonuçta değer önvarsayımı, farklı kültürlerin birbirinden çok farklı türde katkılarla birbirini tamamladığı bir evren hayal eder. Bu tablo, bazı bakımlardan üstünlükle bağdaştırılabilir olmakla kalmaz, üstünlük yargılarının bulunmasını talep de eder.

[42] "Tenured Radicals", *New Criterion*, (Ocak 1991); s. 13.

[43] Benjamin Lee, "Towards a Critical Internationalism" adlı yazısında (çıkıyor), bu iki aşırı ucun, benim bu incelememde yararlandığım, çok ilginç bir eleştirisini yapıyor.

Yorum

Susan Wolf

Charles Taylor'ın son derece zengin ve ilgi çekici denemesinde gündeme getirilen çok sayıda konu içinden, en son ele aldığı üzerinde durmak ve Taylor'ın yaptığı gibi, tanınma politikasının çokkültürlü eğitim konusunu hangi yönlerden etkilediğini araştırmak istiyorum. Ne var ki, bu konuya dönmeden önce, üzerinde hiç durulmamış bir konuya, özellikle feministleri yakından ilgilendirebilecek bir konuya değinmek istiyorum. Profesör Taylor, haklı olarak, tanınma isteğine kaynak oluşturan ortak tarihsel ve kuramsal kökenlere ve bunun gerek feminist gerekse çokkültürlü politika için taşıdığı belirgin öneme değiniyor. Gelgelelim, hem çekilen acılar hem de bunların düzeltilmesi açısından farklılıklar da vardır. Tanınmanın, özellikle de farklılığın tanınmasının, önemli olduğu görüşünü benimseyip de, bu konuda düşülen farklı yanılgılar ve sonucunda ortaya çıkan olumsuzluklar arasındaki ayrımı kavrayamazsak bu utanç verici bir durum olur.

Tanınma konusunda Profesör Taylor'ın üzerinde öncelikle durduğu başarısızlıklar, ilkin, herhangi bir azınlığın ya da kısıtlı olanaklara sahip bir topluluğun kendilerine özgü bir dizi gelenek ve uygulamalardan oluşan, belirli bir bilgi ve estetiğe dayalı tarihi olan kültürel bir kimliğe sahip olduğunun bilincine *gerçekten* varılmaması, ikinci olarak da, bu kültürel kimliğin paha biçilmez bir değer ve önem taşıdığının kavranamamasıdır. Bu bağlamda, en belirgin olumsuzluklar, en iyimser bir bakışla, tanınmayan kültürlere üye olanların, toplum ruhunu ve öz-saygıyı besleyen kaynaklardan yoksun oldukları için kendilerini köklerinden soyutlanmış ve boş hissedecekleri, en kötü olasılıkla da, kültürel açıdan yok edilme riskiyle yüz yüze kalacaklarıdır. En belirgin çözümler, o

kültüre bağlı olanların soyundan gelenlerin kültürel geleneklerinin ve o topluluğun başarılarının tanıtılması, değerinin bilinmesi ve açıkça korunmasını içerir.

Gelgelelim, kadınların durumu ile değerleri yadsınan kültürlerden gelenlerin durumu arasında tam anlamıyla bir koşutluk yoktur. Çokkültürlü bağlamda son kertede büyük bir önem taşıyan tanınma isteği, öncelikle, bireyin kültürünün ve onun kültürel kimliğinin tanınması biçiminde yansır. Birey, örneğin, Afrikalı-Amerikalı, Asyalı-Amerikalı ya da Yerli-Amerikan olarak tanınmak ve benimsenmek ister. Öte yandan, bireyin bir kadın olarak hangi nitelik ve konumda tanınmak isteyeceği başlı başına ele alınması gereken, çok tartışmalı bir konudur. Çünkü, kadın, oldum olası zaten "yalnız ve yalnız kadın olarak" tanınmıştır ve kadının bu belirli ve çarpıtılmış kimliğine nasıl yeni bir boyut kazandırılabileceği sorusu da, kadın kimliğine sahip olmanın açık seçik ve kendine özgü kültürel bir kalıtı olmadığından, bir bakıma, oldukça çetrefillidir.

Kanadalı Fransızlar, ya da, belki de daha az bir derecede olmakla birlikte, ABD'de yaşayan Mormonlar, Amish'ler ve Ortodoks Yahudilerden farklı biçimde, bir topluluk olarak kadınlar, farklı cinsiyete sahip olmaktan ötürü yok edilme riskiyle karşı karşıya değillerdir. Bu seçeneği biyolojik açıdan olası kılan biyoteknoloji alanındaki gelişmelere karşın, bu olumsuzluk kadınlar için kaygı uyandıracak bir nitelik taşımaz. Kadınlar için, kadın olmaktan kaynaklanan en önemli sorun, toplumun daha büyük ya da daha güçlü olan kesiminin kadının cinsel kimliğinin bilincinde olamaması, ya da bu kimliğin korunması yolunda ilgisiz kalmasından çok, kadının kimliğinin baskı ve sömürü için kullanılmasıdır. Tanınma yolunda bu bağlamda, düşülen en büyük yanılgı, ilk olarak, cinsiyetinden ötürü kendisine yüklenen rolden az çok huzursuz olabilen ya da bu durum karşısında ilgisiz kalabilen kadının, kendisine özgü kafa yapısı, ilgi alanları ve yetenekleriyle, bir birey olarak kimliğinin tanınmamasıdır. İkinci yanılgı ise, geleneksel olarak kadına yakıştırılan etkinlikler için gerekli beceri ve değerlerin tanınmaması ve bunların başka bağlamlarda, bireyin ahlaksal, sanatsal ve mesleksel yeteneklerini kısıtlamak yerine zenginleştireceğinin bilincine varılamamasıdır.

Doğal olarak, "tanınma politikası" başlığı altındaki tek bir denemeyle, ortaya çıkabilecek tüm konulara bir açıklık kazandırılması düşünülemez. Taylor'ın bir çırpıda onca çok tarihsel, ahlaksal

ve siyasal karmaşıklığı o kadar kısa bir yazıda ortaya koyabilmiş olması, gerçekten de kayda değer. Yine de, uzun erimde, kadının kimliğinin tanınması ile kültürlerin tanınması yolundaki en belirgin sorunlar arasındaki farklılıklara, aynı zamanda da, bu gruplar arasında sınıf, ırk, din ve deneyimden kaynaklanan daha başka durumlar nedeniyle çeşitlilik gösteren farklılıklara daha ayrıntılı bir biçimde değinileceğini ve ve bu sorunlardan herhangi biri söz konusu olduğunda, varılan kuramsal ve uygulamalı sonuçların karşılıklı olarak tartışılabileceğini umuyoruz. Kadın olarak üstlendikleri rolden ötürü kısıtlanan kadınların sorunları bize, sözgelimi, Afrikalı-Amerikalıların da, kültürel kimliklerine yaşamlarında merkezi bir yer vermeleri için hoşgörüsüz bir dayatmanın kıskacıyla kısıtlanabileceğini anımsatabilir. Beyaz, Hıristiyan ve heteroseksüellerden farklı olan ve bu farklılıklarını görmezden gelmeye, bastırmaya ya da ortadan kaldırmaya itilenlerin sorunları da bize, sözgelimi, çok derinlere inebilen cinsiyet farklılığının önemini yadsımaya çalışmanın tehlikelerini anımsatabilir.

Her durumda, bir dizi sorunla ilgili görüşler, başka bir dizi soruna yöneldiğimizde bakış açımızı yönlendirebilir. Bir olasılıkla, son günlerde cinsiyetle ilgili konulara eğilmem, şimdi döneceğim konuya bakış açımı açıklama yolunda yararlı olabilir.

Özelde üzerinde durmak istediğim, Taylor'ın da yaptığı gibi, kültürler arasındaki kimlik farklılığının tanınması istemi, özellikle de, bu istemin kendisini eğitim alanında nasıl belli ettiğidir. Profesör Taylor'ın belirttiği gibi, farklı kültürlere, ya da bunlara bağlı olanlar ve soyundan gelenlere eşit düzeyde saygı gösterilmesi talebi, bu kültürlerin katkılarının eşit derecede geçerli ve değerli olarak tanınması ve bunun da ivedilikle yapılması talebini doğurmuştur. Yine Taylor'ın belirttiği gibi, bu, en azından, en sık başvurulan formüllerde, içkin olarak tutarsız ve bu yüzden de yerine getirilmesi olanaksız bir taleptir. Zira, tüm kültürler ve bunların üretimlerinin eşit ölçüde iyi olarak değerlendirilmesi isteğiyle birlikte değerlendirmede esas olarak alınan tüm olası ölçütlerin göz ardı edilmesi durumu da ortaya çıkacaktır. Böyle olunca, eşdeğer yargıları denli, daha düşük değer yargılarının geçerliliği de tehlikeye düşecektir. Taylor, kanımca haklı olarak, bu tartışmaların öznelci boyutunun eninde sonunda tartışanların savunduğu hedeflere zarar vereceğini ileri sürer. Haklı olarak, öznelciliğin yazın dizgesinin gözden geçirilmesini haklı gösterme taleplerine hızlı ve kolay bir yanıt sunmasına karşın, sonunda gerekçelendirme ediminin

kendisine, eleştirel değerlendirmenin sözcük dağarına ve gerçek bir saygınlığa temel oluşturabilecek herhangi bir şeye karşı nefrete dönüşeceğini savunuyor. Bu nedenle de, yine çok yerinde olarak, her kültürün yaptıklarını, incelemeden ve bir değerlendirmeye tabi tutmadan, insanlığın başarısını eşit derecede ortaya koyan ve dünyanın güzelliklerine eşit düzeyde katkıda bulunan, eşit derecede iyi yapıtlar olarak değerlendirilmesini istemenin yanlış olacağına işaret ediyor.

Yine de, Taylor'ın bunun ardından gelenlerle ilgili görüşünde ve öznelci olmayacaksak, tanınma hakkının meşru olarak neleri içerdiğini düşünmemiz gerektiği konusundaki önerisinde kaygı verici bir şey seziyorum. Taylor, kimliğin tanınmasının, tüm kültürlerin, "oldukça uzun bir zaman dilimi içinde, koskoca toplumlara yaşam verdiklerinden ötürü, tüm insanlığa söyleyecek önemli bir şeyleri olduğu" türünden bir *önvarsayım*'ı gerekli kıldığını öne sürer. Bu durum, bizleri, bu kültürleri araştırmaya, düşgücümüzü geliştirmeye ve daha açık görüşlü davranarak, bu kültürlerde özellikle değerli olan şeylerin ayırdına varacak bir konuma gelmeye iter. Zamanla, bu önvarsayımın tohumları yeşerdiğinde, eşit ya da özel değeri gerekçelendirmeye geçebiliriz çünkü ancak o zaman her bir kültürün bize sunabileceği özel değerleri kavrayabilecek ve dile getirebilecek konuma ulaşmış oluruz.

Bana öyle geliyor ki, bu tür bir düşünce çizgisi, bizi olumsuz bir yöne itiyor, tanınma politikasının bizi yönlendirdiği can alıcı konuların birisinden uzaklaştırıyor. Zira, tanınma yolundaki başarısızlığın doğuracağı olumsuzluklardan en azından bir tanesi, tanınmayan birey ya da kültürün tüm insanlığa önemli bir iletisi olup olmadığı sorusuyla çok az ilintilidir. Bu olumsuzlukların giderilmesi gereği, bu nedenle, belli bir kültürün o kültürün dışındaki insanlar için özellikle değerli olduğu yolunda bir önvarsayımla, ya da o önvarsayımın onaylanmasıyla ilintili değildir.

Usumda olanı dışa vurmanın bir yolu, gerçekçi olmasa bile, varsayımsal Saul Bellow'un gerçekte Taylor'ın dediklerine kulak verdiğini ve bunları ciddiye aldığını düşlemektir. Bir olasılıkla Bellow, Tolstoy ve Zulular ile ilgili görüşünü belirttiğinde, söylediklerinin altında yatan düşünce, Tolstoy ve tüm öteki ölü beyaz erkeklerin içinde bulunduğu düzenin dünya kültürünün bize sunduklarının en iyisini temsil ettiği, bunların insan uygarlığının harikaları olduğuydu. Şimdi kendisine –Asya, Afrika ve beyaz olmayan Amerikan kültürünün ürünlerinden pek haberdar olmadığı, olsa

bile, bunları değerlendirebilecek güçte olmadığı için– böyle bir iddiada bulunabilecek bir konumda olmadığı söyleniyor.

Bellow kendisine yönelik bu suçlamayı kabullenecek olsaydı, görüşünün olağanüstü boyutta bir küstahlık olduğunu ve bu davranışının tanınma yolunda acımasız bir yanlışı yansıttığını da kabul edecekti. Çünkü, Avrupa kültürünün harikalarını, düşüncesizce, insan uygarlığının harikalarıyla bir tutarken, Avrupalı olmayan tüm insan uygarlığını değil tanımak, görmekten bile yoksundu.

Bellow'un bu suçlamayı kabul ettiğini, görüşünü, değerlendirme yaparken temel olarak aldığı ölçütlerin evrensel uygarlığın büyük yapıtları değil de, Avrupa uygarlığının büyük yapıtları olduğu yönünde değiştirdiğini düşünelim. Bu düşüncenin ne gibi bir etkisi olabilir? Bu konuda benim kestirimim, Bellow, ya da Bellow olmasa bile, meslektaşlarının büyük bir bölümünün, benimsenecek ders programının ne olması gerektiği konusundaki görüşlerini değiştirmeden, bu noktadan sıyrılıvereceklerdir. Kanımca Bellow, "Pekâlâ, belki de, değerlendirmemde bu yapıtların evrensel bir başarıyı simgelediklerini söylerken biraz ileri gitmiş olabilirim. Ne var ki, bunlar tüm dünyanın başarısını temsil etmiyorlarsa da, en azından *kendi* dünyamızın, *kendi* kültürümüzün başarısıdır, bu da, başarının *bizim* benimsediğimiz ders programının odak noktası sayılması için yeterli bir gerekçedir," gibi bir yanıt getirecektir.

Ancak, bu yanıt, kimliğin tanınması yolunda düşünülen, en az ilki denli dayanılmaz, ikinci bir yanılgıyı yansıtmaktadır. Zira, Bellow'un, bu görüşleri, en azından Chicago Üniversitesindeki meslektaş ve öğrencilerine ilettiğini düşünmek zorundayız. Bu seçkin kurumdaki topluluğun da Avrupalı olmayan çok sayıda insandan oluştuğu bilinmektedir. Bellow, beyaz Avrupa kültürüne gönderme yaparak, "Bu bizim kültürümüz," der, oysa ki, izleyicilerin ne tümü beyazdır, ne de Avrupa kökenlidir. Bellow, salondaki öteki onca insan için ne düşünür?

Tanınma yolunda burada içine düşülen yanılgının, izleyiciler arasındaki Afrikalı-Amerikalıların ve diğerlerinin dışlandığı ve Bellow'un daha çok, "*Kendi* kültürümüz derken, kuşkusuz, *sizin* kültürünüzden söz etmiyorum," demek istediği biçiminde mi, yoksa, Chicago Üniversitesi topluluğunun, bu kenarda kalan üyelerinin de, fahri beyazlar, fahri Avrupalılar (ve belki de, fahri erkekler) olarak kabul edilmesi yolunda üstünlük taslayan bir şekilde rıza gösterdiği biçiminde mi yorumlanması gerektiği pek açık ya da kesin değil. Her iki biçimde de, içine düşülen yanılgı, eğitim

kurumlarımızda çok yaygın görülen türde bir yanılgıdır ve ivedilikle çözüm getirilmesi gereken bir aşağılama ve zedeleme ortamını oluşturmaktadır.

Burada irdelenen onur kırıcı davranış biçemi, özünde, kültürlerden çok bireylere yönelik bir tutumdur. Bu tutum, ya toplumumuzun içinde bu tür bireylerin varlığını görmezden gelmeyi, ya da, bunların kültürel kimliklerinin taşıdığı önemi göz ardı etmeyi ya da azımsamayı içerir. Bu bireylerin kendilerine özgü tarih, sanat ve geleneklerinin varlığına ve önemine saygı gösterilmemesi, söz konusu bireylerin, çıkarları ve değerleriyle toplumumuzda eşit konumda yer alan, eşit bireyler olarak tanınmalarını da olanaksız kılacaktır.

Ancak, bu tür bir yanlışlık, bir kültürün bir başka kültüre kıyasla göreceli bir üstünlük taşıdığı yolunda herhangi bir inanca dayanmamaktadır. Ne de, bu yanlışlığın giderilmesi gereği, Afrika, Asya, ya da Yerli-Amerikan kültürünün dünyaya vereceği özellikle önemli bir şeyleri olduğu yolunda varsayılan ya da kabul edilen bir iddiaya dayanmaktadır. Çözüm gereği, Afrika, Asya ve Yerli-Amerikan kültürlerinin kültürümüzün, ya da, birlikte toplumumuzu oluşturan kimi toplulukların kültürlerinin bir parçası olduğu iddiasına dayanır.

Çocuklarımla kitaplığa her gidişimde, geçmiş kuşakların, toplumumuzun ne kerte çok-kültürlü olduğunu, tanınma politikasının nasıl bir toplumsal ilerlemeye yol açabileceğini, şu anda da açmakta olduğunu kavramaktan yoksun olduklarını gösteren olaylarla karşılaşıyorum. Çocuklarım daha çok halk öyküleri ve peri masalları bölümüne eğilim gösteriyor. Benim de çocukken bayıldığım –Rapunzel, Kurbağa Prens, Bremen Mızıkacıları gibi– masalların bir çoğundan çok hoşlanıyorlar ama en çok, Afrika, Asya, Doğu Avrupa ve Güney Amerika kökenli, benim gelişme çağlarımda ulaşamadığım öyküleri seviyorlar.

Acaba annem bu kitapların hoşuma gidebileceğini hiç düşünmemiş miydi? Üzerlerindeki resimlerin ona yabancı gelmesi, içindeki kişilerin çekik gözlü ya da karaderili olması yüzünden bu kitapları, neredeyse elinde olmayan bir dürtüyle, rafa geri mi koymuştu? Kitaplıkta bu tür kitaplar olsaydı, büyük olasılıkla yapacağı buydu. Gelgelelim, başkaları, annemin tanıma yolundaki gücünün sınanmasına olanak vermeden, zaten seçenekleri sınırlamıştı. Kitaplık sorumluları ısmarlayacakları kitapları seçmek üzere uzun liste ve katalogların üzerinden geçerlerken, bir olasılıkla, bu kitap-

ları kitaptan saymamışlardı. Kataloglar da bir olasılıkla, daha önceki bir dönemde kendilerine gönderilen dosyalardaki gizilgücü göremeyen yazar ve yayıncıların kararlarını yansıtmaktaydı.

Kanımca bu alanda epey yol alındı ve çarpıcı sonuçlar elde edildi. Kuşkusuz, önemli sonuçlardan bir tanesi, Afrikalı-Amerikalı çocukların, Asyalı-Amerikalı çocukların ve başkalarının, çok daha yakından bağlı oldukları gelenek ve söylenceleri içeren, onlara ve ailelerine benzeyen ve aynı dili konuşan kahramanları olan kitapları artık kitaplıklarda bulabilmeleridir. Bir başka sonuç da, bu kültürlerin yaşam ve geleneklerini dile getirecek öyküleri ve resimleri olanların, ellerinde sunacakları bu tür şeyler olduğunun ve bunu zevkle alımlayacak bir okur kitlesinin bulunduğunun ayırdına varmalarıdır. Bir üçüncü sonuç ise, *tüm* Amerikalı çocukların ellerinin altında artık geniş bir yazınsal ve sanatsal yelpazenin olmasıdır ki, bu da, gerçek anlamda bir çokkültürlü kalıt yolunda bir adım sayılır. Bunlara açık olan bir çocuk, bir başka çocukla yüzyüze geldiğinde ne onun kendi gibi olmasını bekleyecek, ne de onu bir yabancı gibi görecektir.

Gerçekten de, başka ülkeler ve başka kültürlerin öykü kitapları ve söylenceleri, benim için olsun, çocuklarım için olsun, en az, benim kuşağımın kitaplıklarını dolduran Alman ve Fransız peri masalları denli gönül okşayıcı – göze ve kulağa hoş gelen, düş gücünü besleyen türden. Ne var ki, eldeki farklı kültürlere özgü halk öykülerinde görülen bu artışa alkış tutarken vurgulamaya çalıştığım, bu öykülerin belli ölçüdeki yazınsal değeriyle doğrudan ya da öncelikle ilintili değil. Kitaplıklarımızın tanıma konusunda daha önce içine düştükleri yanılgılardan ortaya çıkan en belirgin olumsuzluk, en az raflardaki denli görkemli halk öykülerinden yoksun kalmamız değildi. Zira, hiçbir zaman çocukların okuyabilecekleri iyi öykülerde bir kıtlık, ya da, hangi öykünün en iyisi olduğunun belirlenmesi yolunda bir yarışma söz konusu olmamıştı. Sağlanan en belirgin yarar, en azından benim vurgulamaya çalıştığım yarar, artık daha iyi ve kapsamlı bir söylence stokuna sahip olduğumuzdan çok, bu kitaplara sahip olup okumakla, kendimizi çokkültürlü bir toplum olarak görmeye başlamamız ve bu toplumun üyelerini, tüm farklılıklara karşın, tanıyıp saymamızdır.

Bu düşüncelerin üniversite eğitimi –daha da kesin bir deyişle, yazın dizgesinin yeniden gözden geçirilerek düzeltilmesiyle nasıl bir ilintisi olduğu karmaşık bir konudur. Zira, üniversite eğitiminin hedefleri, bu hedeflere ulaşmak için uygun görülen yöntemler,

özellere karşıt olarak kamu kurumlarının sorumlulukları gibi konuların tümü de, çokkültürcülüğün değeriyle ilgili tartışmaların nereye oturmaları gerektiği açısından çekişmeli konulardır. Kuşkusuz, üniversite eğitiminin hedeflerinden bir tanesi öğrencileri *büyük* yazın, sanat, düşünce yapıtları ve bilimsel kuram ve yöntemlerin *en iyisi* ile tanıştırmak ve bunlardan nasıl bir doyum sağlanacağını onlara öğretmektir. Bu hedef açısından, bir sanat yapıtının, düşüncenin, ya da kuramın bir başkasından daha üstün olduğu yolundaki nesnel bir yargı, (böyle bir yargıya akıl ve mantıkla varılabildiği ölçüde) yapıt ve düşüncelerle ilgili kararların onların hangi kültürel geleneklerden kaynaklandığına bakılmaksızın alındığı sürece geçerli olacaktır. Besbelli ki, Bellow, aşağılayıcı nitelikteki görüşünü bu hedefi göz önüne alarak ileri sürmüş, Taylor da verdiği yanıtla, yine aynı hedeften yola çıkarak onu kınamıştır.

Amacım ne söz konusu hedefin eğitim açısından uygunluğunu ne de Taylor'ın, Batılı, Avrupalı ve beyaz olmayan kültürlerin yeni yeni tanınmaya başlanmasının bu hedefe ulaşma yolundaki düşüncelerimizi nasıl etkilediği yolundaki görüşlerini tartışmak. Belirtmeye çalıştığım, daha çok, sözü edilen hedefin, geçmişte de, şimdi de, eğitimin tek geçerli hedefi olmadığıdır. Özenli ve yaratıcı bir biçimde düşünebilmeyi, duyarlı ve açık görüşlü bir biçimde bakmasını ve dinlemesini öğrenmek, eğitimde, oldum olası, türlü yöntemlerle ulaşılmaya çalışılan hedeflerdir ve büyük yapıtlarla karşılaşmak, bu yöntemlerden yalnızca biridir. Dahası, *kendimizi, tarihimizi, çevremizi, dilimizi, siyasal sistemimizi* (ve özel bir ilgi duyduğumuz ya da benzer yönleri olan toplumların tarih, kültür, dil ve politikasını) öğrenmeye çalışmak da, her zaman için, önemi ve değeri tartışılmaz hedefler arasında yer almıştır.

Çok yakın bir zamana dek, Avrupa kökenli beyazlar kendi yazın ve tarihlerini neden öğrenmek ve öğretmek istedikleri (ya da istediğimiz) konusunda herhangi bir gerekçe bulmak gereğini belki de hiç duymamışlardı. Tanınma politikası, *onların* yazınının *büyük* yazın yapıtlarıyla örtüşmeyebileceği gerçeği karşısındaki duyarlıklarını arttırdı. Bu gerçeğin kavranması, onların, Shakespeare'in yapıtlarını neden okumak istedikleri, örneğin, buna, salt onun nesnel, kültüraşırı büyüklüğünün mü, yoksa yazınsal geleneklerimizin tanımlanması ve biçimlendirilmesindeki öneminin mi neden olduğu konusuna açıklık kazandırmakta ve bir gerekçe oluşturmaktadır. Kanımca, Shakespeare konusunda yukarıdaki nedenlerden biri arasında seçim yapmaya gerek yoktur. Her ikisi

de Shakespeare'in incelenmesi, ders programına alınması için gayet iyi birer gerekçedir. Daha genel bir yaklaşımla, her bir gerekçenin temsil ettiği her iki *tür* nedenin de eğitimsel kararların alınmasında belli bir yeri vardır. Her iki gerekçe biçimi de kültürel farklılıkların özenli bir tutumla benimsenmeleri sonucunda geçerli sayılmıştır.

Taylor, Bellow'un izinden giderek, daha çok ilk gerekçeyle ilgileniyor. Bireyin başka bir kültürü incelemektense, belli bir kültürü incelemesindeki nedenin, o kültürün nesnel bir önem taşıması, ya da, gerek estetik, gerek ahlaksal açıdan özellikle değerli bir katkıda bulunması olduğunu varsayar. Taylor, bu türde bir nedenle yansıtılan değerlerin, dünyanın neresinde olursa olsunlar, insanoğlunun gerçekleştirdiği büyük başarıları sabırla ve özenle arayıp bulmamız için de bir gerekçe olduğuna parmak basarken haksız değildir.

O halde, Taylor'ın farklı kültürlerin incelenmesi için gösterdiği neden, bu incelemelerin, dünyanın daha kapsamlı bir biçimde algılanması ve daha duyarlı bir güzellik anlayışına varılması açısından, zamanla semeresinin görüleceği görüşünden kaynaklanır. Bu, kuşkusuz, farklı kültürlerin incelenmesi için bir nedendir, ama, tek, ve kanımca, en acil neden değildir.

Bu denemede üstünde durmak istediğim nokta, ikinci tür gerekçelendirmenin benimsenmesine çalışmak, ancak bu bağlamda, en az ilkinde olduğu denli, kültürel farklılıkların özenle tanınması gerektiği konusunda direnmek. Gerçekten de, bu bağlamda, bunun adalet adına bir gereklilik olduğu bile söylenebilir.

Bireyin belli bir kültüre, kendisinin, bir dostunun ya da eşinin kültürü olduğu için özel ilgi duyması hiç de yanlış değil. Kendi toplumsal kültürümüz ve tarihimizle ilgilenmek, gerçekten de, toplumsal kültürü canlı tutan, onu yaratan yenileyen ve destekleyen etmenlerin bir bölümünü oluşturur. Ne var ki, tanınma politikasında bu nedenlere bağlı olarak doğruluğu kanıtlanan gerekçelerin, en az tarafsız olarak varılan gerekçelerden doğacak sonuçlar denli önemli sonuçları da olacaktır. Tanınma politikası, bizleri, yalnızca başkasını daha etkin ve doğru bir biçimde tanımaya –dünya üzerindeki bizim dışımızdaki insanları ve kültürleri tanımayı– değil, kendimizin saydığımız kentler, kitaplıklar ve okulları bizlerle birlikte paylaşanlara da daha yakından ve daha az seçici bir tutumla bakmamızı sağlar. Ders programlarında kendi tarihimiz, yazınımız, kültürümüze özel bir yer verilmesinde hiçbir terslik yok.

Ne var ki, kendi kültürümüze daha yakından eğileceksek, bir topluluk olarak kim olduğumuzu bilmekte yarar var.

Çeviren: Rita Urgan

Yorum

Steven C. Rockefeller

Liberal demokratik geleneğin kurulmasına neden olan, evrensel özgürlük, eşitlik ve yeterliliğe ulaşma idealidir; ancak bu ideal en iyi örneklerinde bile ancak kısmen gerçekleştirilebilmiştir, tümüyle gerçekleştirilebilmesi ise şimdilik uzak bir olasılıktır. Amerikan tarihinin ve öteki demokratik ülkelerin tarihlerinin manevi anlamı, esas olarak bu idealin peşine düşülmesinin öyküsüdür. Liberal geleneğin özü bir yaratma işlemidir, kadının ve erkeğin bu idealin gerçekleşmesini sağlayabilmeleri için hazırlanmış bir toplumsal ve bireysel dönüşüm yöntemidir. Charles Taylor, çokkültürcülüğün ve farklılık ve eşit tanınma politikasının bu dönüşümü nasıl etkilemekte olduğuna açıklık getirmiştir. Bu konular üzerine günümüzde yapılan tartışmalarda kilit rol oynayan çağcıl düşüncelerin tarihsel köklerini çok öğretici bir biçimde ortaya koymuştur.

En azından, eşit saygınlığın politikası ve töresi daha geniş ve daha derin bir anlamda ele alınmalı, böylece bireye saygıdan söz ederken, bu saygının yalnızca evrendeki her insanın doğuştan sahip olduğu insansı güce olan saygıyı değil, bireylerin kendi insanlıklarını uygulamaya koyarken ve kendilerine özgü bireysel kişiliklerini ifade ederken kullandıkları, içinde yer aldıkları çeşitli kültür biçimlerinin gerçek değerlerine duyulan saygıyı da kapsaması olarak anlaşılmalıdır. Aşağıdaki düşünceler, yukarıdaki kavramı bir görüş açısına oturtmaya çalışacaktır, bunu yaparken de liberal demokrasi, çevrecilik hareketi ve yaşamın dinsel boyutu bağlamında eşit tanınma politikasını göz önünde tutacaktır. Bu görüş açıları, tanınma politikasının olumlu katkılarını değerlendirmemize ve bu politikanın aşırı boyutlara varması halinde evrensel öz-

gürlük ve geniş kapsamlı toplum ideallerini tehdit etme tehlikesinin var olduğunu açığa vurmaya yardımcı olabilirler.

I

Çeşitliliğin tanınması konusunu demokratik, toplumsal ve siyasal bağlamda tartışacaksak öncelikle bir temel konuda açıklık sağlamamız gerekir. Demokratik görüş açısından bakıldığında, bir insanın etnik kimliği o kişinin birincil kimliği değildir, çokkültürlü demokratik toplumlarda çeşitliliğe saygı duyulması önemli ise de, etnik kimlik, eşit değerde olmanın ve dolayısıyla eşit haklara sahip bulunma düşüncesinin dayandığı temel değildir. Demokratik görüş açısından bakıldığında, bütün insanlar, genel insan doğasına sahip olmaları nedeniyle -kişi olarak- eşit değerdedirler; bütün insanların, kişi olarak eşit biçimde saygı görme ve doğal yeteneklerini kullanmak için eşit fırsatlara sahip olma hakları vardır. Başka bir deyişle, liberal demokratik görüş açısından bakıldığında, bir insanın eşit tanınmayı talep etme hakkı vardır, bunu talep ederken, öncelikle ve birincil olarak insan kimliğine ve insan olmasının verdiği güce dayanacaktır, etnik kimliği kesinlikle birincil dayanak değildir. İnsan olarak sahip olduğumuz genelgeçer kimliğimiz bizim birincil kimliğimizdir, vatandaşlık olsun, cinsiyet olsun, ırk ya da etnik köken olsun, hiçbir kimlik bu evrensel kimliğimizin önüne geçemez.

Kimi durumlarda, bireylerin haklarını, belirli bir grubun tamamının haklarından söz ederek savunabiliriz, örneğin cinsiyet ya da ırktan söz ederek; ancak bu seçimimiz, bir insanın birincil kimliğiyle ilgili durumu değiştirmez. Bir insanın ikincil konumda olan etnik kimliğini evrensel kimliğiyle aynı önem derecesine hatta onun üstüne yükseltmek, liberalizmin temellerini sarsmak ve hoşgörüsüzlüğe açılan kapıyı aralamak anlamına gelir.

İnsan doğasında genel olarak paylaşılan şey, kendini çok çeşitli kültürel biçimlerde dışa vurur. Demokratik görüş açısından bakıldığında, belirli bazı kültürler evrensel güçleri ve değerleri ifade ettikleri belirli somut yol dikkate alınarak ciddi bir biçimde değerlendirilirler. Liberal demokratik bir kültürün amacı, etnik kimlikleri bastırmak değil, onlara saygı göstermektir, özgürlük ve eşitlik gibi demokratik ideallerini ifade edebilme güçlerini tam anlamıyla geliştirebilmeleri için çeşitli kültürel oluşumları desteklemektir, bu

da çoğu kez önemli kültürel değişimlere yol açar. Her kültür toplumu bu görevi değişik biçimde yerine getirir, böylece dünya üzerindeki demokratik yaşama biçimleri geniş bir çeşitlilik gösterir. Kültürler, bir yandan kendi geçmişleriyle bağlarını sürdürürken öte yandan da önemli ölçüde entelektüel, toplumsal, ahlaksal ve dinsel değişimler gösterebilirler.

Bu düşünceler, Taylor'ın savunduğu bir liberalizm modeli konusunda bazı kuşkulara neden olmaktadır; bu model, belli bir kültür grubunun, örneğin Québec'teki Fransız kökenli Kanadalıların, kültürünün yok olup gitmemesi adına amaçlarının hükümet tarafından kuvvetle desteklenmesine izin vermektedir. Yeni Gine'deki taş devrinden kalma bir kabile ya da Çin'deki Tibet Budist kültürü gibi tarihsel açıdan özelliği olan, bağımsız bir topluluğun siyasal özerkliğini, kendileri hakkında karar verme hakları olduğunu savunarak desteklemek bambaşka bir şeydir. Ancak, Québec'lilerin örneğinde olduğu gibi, demokratik bir ulusun içinde bağımsız bir devlet kurulması, ya da ABD'de belirli bir grup için kendi eğitim programına sahip ayrı bir devlet okulu sistemi yerleştirilmesi düşünüldüğünde ortaya çok karışık bir durum çıkar. Taylor'ın Québec marka liberalizmine bakınca, temel insan haklarının zaman içinde aşıma uğrayacağı tehlikesi beni rahatsız ediyor, etnik kimliği evrensel kimliğin üstüne çıkaran ayrımcı bir zihniyet bu tehlikeyi doğurabilir. Amerikan demokrasisi "Eski Dünya"daki hayat üzerinde çok yıkımsal etkileri olan ayrımcılığı ve etnik düşmanlıkları –bunun en son örneği Yugoslavya'daki iç savaştır– alt etme çabası olarak gelişmiştir

II

Liberal demokrasinin anlamının ve yapısının açıklığa kavuşturulması, tanınma politikasının ortaya çıkardığı ahlaksal ve siyasal konuların daha ileri bir aşamada araştırılmasına olanak sağlamıştır. Bazı çağdaş liberaller, liberal devletin iyi hayatın ne olduğu hakkındaki çeşitli kavrayışlar arasında tarafsız kalması görüşündedirler. Bu görüşteki işlemsel liberalizm, herkesin dürüst ve eşit muamele görmesini sağlayan işlemlere ahlaksal açıdan bağlı kalmayı öngörür, ama hayattaki belli amaçlara, yani iyi hayat düşüncesine, ahlaksal açıdan bağlı saymaz kendini. Örneğin, işlemsel liberalizm dinle devlet işlerinin ayrılığını kabul eder. İşlemsel libe-

ralizmin, bütün grupların bir arada yaşayıp gelişebileceği bir tür evrensel kültür yarattığı da öne sürülmektedir. Bununla birlikte, günümüzde çokkültürcülerin birçoğu, liberalizmin *iyi hayat* kavramı konusunda tarafsız kalabileceği fikrine karşı çıkmakta, bu kavramın bölgesel bir Anglo-Amerikan kültürü yansıttığını ve tek tipte birleştirici bir etkisi olduğunu öne sürmektedirler. Bu kişiler, liberalizmin evrensel bir kültür olduğu ya da olabileceği görüşünü kabul etmemektedirler.

Liberalizmin her iki yorumunda da biraz gerçek payı vardır. Liberal bir siyasal toplum, başka hiçbir toplumda olmadığı kadar hoşgörüyü sağladığı, vicdan, din, konuşma ve toplantı özgürlüğünü koruduğu ölçüde tarafsız sayılır. En üst düzeyde uygulanan liberalizm aynı zamanda, hiçbir toplumda olmadığı ölçüde, bireysel özgürlük ve ifade konusunda evrensel insan çabasını da temsil eder. Ancak bu, öykünün yalnızca bir bölümüdür. Taylor'ın belirttiği gibi, liberalizm "kendisi için savaş veren bir inançtır" ve "kültürel açıdan tam bir tarafsızlık talebinde bulunamaz, bulunmamalıdır" Bu "savaş veren inanç" nedir? Liberal demokrasi ne anlama gelmektedir? Taylor bu konuları, John Dewey kadar ayrıntılı bir biçimde ifade edememiştir.

Birtakım Amerikalılar, çeşitli nedenlerle, siyasal liberalizmin salt işlemsel biçimde olması düşüncesini savunmaktadırlar, bunun nedeni, bu biçimin iyi hayat kavramına karşı ahlaksal açıdan tarafsız olduğuna inanmalarıdır. Bununla birlikte bu insanlar liberal demokrasinin ahlaksal anlamının farkına varamamaktadırlar, oysa bu anlam iyi hayat düşüncesini gerçekten içermektedir. Dewey'in inandığı anlamda liberalizm, kesin bir ahlak anlayışının ve yaşam tarzının ifadesidir.[1]

Dewey gibi liberaller, iyi hayatı bir yöntem, bir yaşam tarzı, dünyayla karşılıklı iletişim kurmanın, sorunlara çözüm bulmanın bir yolu olarak görürler, bunun sonucunda sürekli bireysel gelişmeye ve toplumsal değişime ulaşılır. Kişi her gün liberal bir ruhla yaşayarak, bütün yurttaşlara aynı saygıyı göstererek, zihnini açık tutarak, hoşgörülü davranarak, başkalarının gereksinimlerine ve çabalarına içten bir ilgi göstererek, yeni olanaklar tasarlayarak, temel insan haklarını ve özgürlüklerini savunarak, işbirliği ruhunun hüküm sürdüğü, şiddetten uzak bir ortamda akıl yoluyla sorunları çözümleyerek hayatın amacını, yani iyi hayatı gerçekleştirir. Liberal demokrasinin erdemleri arasında bu saydıklarımız ötekilerin önünde gelir.

Dewey'nin görüş açısından bakıldığında liberal demokrasi öncelikle bir siyasal mekanizma değildir; bir tür bireysel hayat tarzıdır. Liberal demokratik politikaların güçlü ve sağlıklı olması yalnızca bütün bir topluma demokrasi ruhunun yayılmış olmasıyla mümkündür – aile içinde, okulda, ticaret hayatında ve sanayide, dinsel kuruluşlarda ve siyasal kuruluşlarda bunun gerçekleşmiş olması gerekir. Demokrasinin manevi anlamı, bütün kuruluşların yeniden yapılanmasında, böylece bunların insanın gelişmesini ve özgürleşmesini sağlayacak araçlar haline gelmesinde yatar. İşte bu yüzden, çocuklara eziyet edilmesi, cinsel tacizde bulunulması, cinsiyet, ırk ya da cinsel tercihe dayanarak ayrım yapılması liberal demokrasinin meseleleri arasındadır.

Liberal demokrasi, bireylerin iyi hayata sahip olmalarını sağlayacak bir toplum stratejisidir. Bu kavram, cahilliğe kesinlikle karşıt bir konumdadır. Bilginin ve aklın insanları özgür kılma gücüne sahip olduğuna inanır. Onu yaşatan, öğrenme, konuşma ve toplanma özgürlüğüne dayanan özgür iletişimdir. Demokrasinin özgür kılıcı gücü, gerçeğin demokratik yöntemi diyebileceğimiz şeye de sıkı sıkıya bağlıdır, bu yöntem de deneyime ve deneysel akla dayanır. Ahlaksal mutlaklar düşüncesi ve değerlerin değişmez bir hiyerarşiye tabi olması kesinlikle kabul görmez. "İyi"yle ilgili hiçbir düşünce eleştiri dışı kalamaz, ancak bu düşünce başıboş bir göreceliğe götürmez. Deneysel akılla desteklenen deneyim aracılığıyla herhangi bir durumda nesnel değer yargılarına varmak için geniş olanaklar bulunabilir.

Bir liberal toplum, örneğin Québec'teki Fransız kökenli Kanadalılar durumunda olduğu gibi bir kültürel gruba özel ayrıcalıklar, dokunulmazlıklar ya da siyasal özerklik verme sorunuyla karşı karşıya kaldığı zaman, Profesör Taylor'ın da ifade ettiği gibi, temel insan haklarından özveride bulunarak uzlaşma yoluna gidemez. Ayrıca, liberal demokrasinin kendisinin bağımsız manevi inanç içinde yer alması gereken bir yaşam biçimi olduğuna inananlar, okulların ya da hükümetin demokratik gelişme ve değişmeyi baskı altında tutmasını gönül rahatlığıyla kabul edemezler. Demokrasi, kültürel açıdan hayatta kalmayla ilgili herhangi bir katı düşünceyle ya da mutlak hak iddiasıyla uyuşamaz. Demokrasi, bütün kültürlere saygı göstermeyi, hepsini kucaklamayı öngörür, ama aynı zamanda özgürlük, eşitlik ve sürekli karşılıklı deneysel yardımlaşmayla gerçeği ve kişi refahını sağlama idealleriyle uyumsuz olan ruhsal ve ahlaksal değerlerden vazgeçmelerini ister onlardan.

Bu, yaratıcı bir dönüşüm yöntemidir. Bu yöntemin manevi ve köklü öneminin büyüklüğü de buradadır.

Taylor, insanın kafa yapısını değiştirip "ufukların kaynaşması"na yönelten bir kültürlerarası dialoğun değerini tanımlarken bu önemin farkında olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bir toplum, belli bir kültürün korunmasıyla, bireysel özgürlüğün yitirilmesi pahasına hükümetin o kültürü korumasına göz yumacak ölçüde ilgiliyse, o toplumun böylesi bir dönüşüme açık olması pek olası değildir. Burada, Taylor'ın bir kültürün hayatta kalmasının siyasal ilkesini savunmasıyla çeşitli toplumlar arasındaki kültür alışverişini açık fikirlilikle benimsemesi arasında rahatsız edici bir uyumsuzluk vardır. Bugünün liberal demokrasileri, farklılık politikalarının ortaya koyduğu sorunlarla boğuşurken ve güçlü ayırımcı ve milliyetçi gruplara yanıt olarak birtakım ayarlamalar yaparlarken bu konuyu göz ardı etmemelidir.

III

Taylor, değişik kültür gruplarının nasıl ve hangi temeller üzerinde tanınması ve kabul edilmesi gerektiği sorununu uzun uzadıya ele almıştır. Bu bağlamda, hem çevrecilik hareketi hem de farklılık ve çokkültürcülük politikasıyla birlikte bir kabul görme politikasının da doğduğunu dikkate almak doğru olacaktır. Çevreciler, hayvanlara, ağaçlara, ırmaklara ve ekolojik sisteme saygı gösterilmesini istemektedirler. Çokkültürcülüğü savunanlar gibi onlar da çeşitliliğin yeni bir açıdan değerlendirilmesiyle ve baskı gören grupların haklarının ahlaksal ve yasal konumuyla ilgilidirler. Ayrıca, çokkültürcülüğü savunanların, bir tek grubun –örneğin beyaz Avrupalı ve Amerikalı erkeklerin– başarılarının, gelişmesini tamamlamış insanlığın başarısı sayılmasını eleştirebilecekleri gibi, bir kısım çevreciler de, insanı, yaratılış sürecinin son noktası olarak gören ve bütün öteki canlılara doğuştan üstün olduğunu varsayan antroposentrik görüşü eleştirirler. Her iki durumda da, öteki canlıların değerini düşürmeye ya da onları yadsımaya eğilimli olan hiyerarşik düşünce akımlarına bir saldırı söz konusudur.

Bu konuya yaklaşmak amacıyla, birçok çevreci, insan dışındaki yaşam biçimlerinin yalnızca ikincil değere sahip olduğu, yalnızca insanların amaçlarının gerçekleşmesine yardımcı olmak üzere varoldukları yolundaki antroposentrik görüşten vazgeçer, bütün

yaşam biçimlerinin doğuştan bir değere sahip olduğunu kabul eden biyosentrik bakış açısını benimserler. Örneğin, 1982'deki Genel Kurulda onaylanan Birleşmiş Milletler Dünya Doğa Sözleşmesinde, "Bütün yaşam biçimlerinin özel olduğu, insan gözündeki değeri ne olursa olsun saygı gösterilmesi gerektiği" ilkesi benimsenmiştir; ayrıca insanların, her türlü yaşam biçimine saygı göstermek yolunda ahlaksal bir zorunluluğu olduğunu da kabul etmiştir.

Bu düşünce biçimi, değişik kültürlerin değeri sorununa da uygulanabilir. (Taylor'ın tanımına koşut olarak, burada söz konusu olan, "toplumlara uzunca bir süre hayat vermiş olan kültürler"dir.) Kültürlerin kendilerinin birer yaşam biçimi olduklarını öne sürenler olabilir. Bu toplumlar organik büyümenin doğal gelişimsel faaliyetinin ürünleridir. Farklı bir çevreyle iletişim içinde olan insan doğası kanalıyla kendini gösteren evrenin yaratıcı gücünün nasıl özel bir odak noktasına geldiğini her biri kendine özgü bir biçimde açıklar. Evrendeki düzen içinde her birinin kendi yeri vardır, kendi içindeki gelenekler öteki topluluklar için ne değer biçerse biçsin, her biri doğuştan bir değere sahiptir. Canlılar gibi toplulukların da parçalanmış ve hastalıklı biçimler alabilecekleri düşüncesi bu olguyu değiştiremez.

Bir kısım tutkulu çevrecinin, siyasal ve sosyal biyosentrik eşitlik fikrine sarılması gibi, çokkültürcülüğü savunanların bir kısmı da bütün toplulukların eşit derecede saygı görmelerini isterler. Modern toplum psikolojisinden yararlanan Taylor, bütün topluluklara en azından eşit değer önvarsayımıyla yaklaşmayı içeren yeni bir ahlak anlayışı konusunda inandırıcı bir sav ortaya koymuştur. "Bilge bir insanın herkesten öğreneceği bir şey vardır" diyen eski bir İbrani deyişi geliyor akla. Taylor'ın önerisinin liberal demokratik anlayışla tam bir uyum içinde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, eşit değer önvarsayımı düşüncesi, yakından bakınca kimi toplulukların ötekilerle eşit değerde olmadığının anlaşılabileceği düşüncesini de içermektedir. Taylor'ın eşit değer hakkında doğrudan hüküm verilmesine karşı koyması, uygarlığın ilerici gelişimiyle ve değişik kültürlerin çeşitli çalışmalarının görece yararlılıkları konusunda farklılık gözetmek ihtiyacıyla ilgili eleştirel bir bakış açısını yansıtmaktadır. Yine de, ekolojik görüş bir başka bakış açısı koymaktadır ortaya, bunun ışığında bütün kültürler doğuştan bir değere sahiptir ve bu da onların eşit değerde olduklarını ortaya koymaktadır. Her iki bakış açısının kendine ait yeri

vardır, birinin varolması ötekinin olmamasını gerektirmez.

Eylem programlarına dönüştürülünce, eşit değer konusundaki bir varsayım ya da saptama, örneğin, Kaliforniya'da yapılmış olduğu ya da halen New York'ta yapıldığı gibi, okullarımızda kullanılan temel ders kitaplarının yeniden yazılması anlamına gelebilir. Bununla birlikte, Arthur Schlesinger Jr.'ın bu gibi girişimlerin toplumsal parçalanmayı artırmaması yönündeki düşüncelerini ben de paylaşıyorum.[2] Amerikan tarihinin etnik tarihlere indirgenmesine değil, Amerikan ulusunun içindeki etnik tarihlerin yeni ve daha yoğun bir biçimde kabul görmesine ihtiyaç duyuyoruz.

IV

Taylor, farklı kültürlerin eşit değerde olması konusundaki varsayımın dinsel bir temele dayanabileceğini söylüyor; eşit değerlerin tanınması sorununun dinsel bir bakış açısından dikkate alınması aydınlatıcıdır. Kitabı Mukaddeste ya da klasik Yunanda geçerli olan bir kavramın, yani insan kişiliğinin kutsal olduğu yolundaki düşüncelerin etkisi, Batı demokrasilerinde eşit saygınlık düşüncesini savunmak için öne sürülen tanıtlara da hâlâ yansımaktadır. Aynı biçimde, çevrecilerin öne sürdüğü ve bütün yaşam biçimlerinin doğuştan bir değeri olduğu düşüncesini savunurken, kökleri dinsel olgularda ve inançlarda olan fikirlere sıkça rastlarız. Her hayatın kutsal olduğu iddiasını görürüz. Hayatın çeşitli biçimlerinin hepsi kendi içlerinde birer amaçtır, hiçbirine yalnızca birer araç olarak bakamayız. Martin Buber'in deyişiyle, her yaşam biçimine bir kişiliğe sahip olduğunu düşünerek bakmalıyız. Albert Schweitzer'in dediği gibi, bütün canlıların hayatını kutsal kabul etmeli, bütün hayatlara saygı göstermeliyiz. Aldo Leopold gibi kimi çevrebilimci düşünürler, doğanın manevi hakları düşüncesine bilimsel ve laik bir savunma getirmeye çalışmışlardır, ancak kutsallık düşüncesi genellikle açıkça ifade edilmese de oradadır ya da çok geri planda değildir.

Daha önce de öne sürüldüğü gibi, bütün kültürler ve bütün yaşam biçimleri doğuştan var olan bir değere sahipseler ve dolayısıyla kutsalsalar, o zaman dinsel bir görüş açısından bakıldığında bu anlamda hepsi de eşit değerde sayılır. On dördüncü yüzyılda yaşamış Hıristiyan mistik düşünür Meister Eckhart şöyle demiştir: "Allah bütün yaratıkları eşit derecede sever ve onların içine kendi

varlığını doldurur. Biz de bütün yaratıkları aynı biçimde sevgiyle kucaklamalıyız."[3] Taylor'ın alıntı yaptığı Johann Gottfried Herder'in görüşünün ruhuna uygun olarak Alexandr Soljenitsin şöyle yazmaktadır: "Bütün uluslar, en küçükleri bile, Allah'ın tasarımının benzersiz önyüzlerinden birini temsil etmektedirler." Soljenitsin ayrıca Vladimir Solovyov'un yeniden kurduğu ikinci büyük emirden de alıntı yapmaktadır: "Bütün halkları kendi halkını sevdiğin kadar seveceksin."[4]

Bu tür bir dinsel kanıtı eşit değer düşüncesini savunmak amacıyla kullandığımızda o kanıtın yol açacağı bütün sonuçları da dikkate almamız gerekir. Bu kanıt, antroposentrizme de karşıdır, sınıf, ırk ya da kültür konusunda bütün bencilliklere de. Alçakgönüllülük gerektirmektedir. İnsanın kendi özel kimliğiyle gurur duymasını, başkalarının ona saygı göstermesini teşvik eder, ancak bu saygının ve gururun bütün öteki insanların ve yaşam biçimlerinin başkalarmdan farklı olan kimliklerinin değerinin tanınmasından kaynaklanması gerekmektedir. Ayrıca, insanlık için en kutsal şey hayatsa –ki bu da yalnızca insanlara özgü bir şey değildir– o zaman insanlığın birincil kimliğini oluşturan yalnızca insan türü değil, gezegenimizi barındıran biyosferin tamamıdır. Eşit saygınlık, etnik farklılıklara saygı gösterilmesi ve kültürlerin hayatta kalmasıyla ilgili konular iyice araştırılmalı, bu araştırma doğaya saygı göstermeyi de içeren bir çerçevede yapılmalıdır.

Son olarak, eşit kabul görme talebinin ne anlama geldiğini daha iyi irdelemek istersek bu konunun psikolojik boyutu üzerinde düşünmemiz gerekir. Bazı çokkültürcüler, salt belli bir azınlık grubunun siyasal gündemini kabul ettirebilmek amacıyla eşit değer tanınmasını talep edebilirler. Bununla birlikte, çokkültürcülük bu düşünceyle sınırlı olamaz. Farklı kültürlerin eşit değerde sayılması talebi, koşulsuz kabul edilme yolundaki derin, temel, evrensel, insancıl ihtiyacın ifade edilmesidir. İnsanın hem etnik özelliğinin hem de evrensel bir biçimde paylaşılan potansiyelinin kabul edilmesini içeren böylesi bir kabul edilme duygusu, güçlü bir kimlik duygusunun vazgeçilmez parçasıdır. Taylor'ın işaret ettiği gibi, kişinin kimliğinin biçimlenmesi, o kişinin anababasından, dostlarından, sevdiklerinden ve toplumun geniş bir kesiminden alacağı olumlu onayla –kabul ve saygı görmesiyle– sıkı sıkıya ilişkilidir. Kimlik duygusunun çok gelişmiş biçimi bundan da fazlasını gerektirir. İnsanlar, insan toplumuyla olan ilişkilerinde yalnızca bir ait olma duygusuna ihtiyaç duymazlar. Özellikle ölümle karşı kar-

şıya kaldığımızda, daha büyük bir bütüne, yani evrene, ait olma –o evrenin değerli bir öğesi olma– yolunda sürekli bir ihtiyaç duyarız. Bu yüzden tanınma politikası, kabul edilme ve ait olma yolundaki karmaşık insan ihtiyacının –ki derinine baktığımızda bu ihtiyaç dinsel bir ihtiyaçtır– dışa vurumu olabilir. Eşit değer konusunda yalnızca bir iddia ortaya koymak, insanın bu derin ihtiyacını tam olarak karşılamaz. Ayrıca, kozmik bir bakış açısından bakıldığında, farklı kültürleriyle birlikte bütün insanlar elbette ki doğuştan bir değere sahip olabilirler, üstün bir duyunun parçası olabilirler. Dinsel bakış açısından bakıldığında, eşit değer düşüncesinin içindeki gerçeklik öğesi bu olabilir. Laik politikanın, bireylerin ya da grupların koşulsuz kabul duygusu bekleyen dinsel ihtiyaçlarına hitap etmesi olanaksızdır. Bununla birlikte, özgürlük ve eşitlik ideallerine bağlı olan herhangi bir liberal demokratik politikanın, bütün ulusların kültürel farklılıklarına saygı duyan, onlara daha geniş bir toplumun bir parçası oldukları duygusunu veren kapsamlı ve destekleyici toplumsal çevreler yaratma talebinden kaçınması olanaksızdır. Bunun da ötesinde, liberal bir demokrasi insanları yalnızca kendi etnik grupları ya da uluslarıyla değil, aynı zamanda insanlık alemiyle, daha doğrusu öteki yaşam biçimleriyle de özdeşleşmesi konusunda desteklemekle kalmaz, kozmosla insan arasında bir uygunluk sağlamayı amaçlayan ruhsal bir uyum da geliştirir.

Ekolojik ya da dinsel temellere dayanılarak eşit değer iddiasında bulunulmuşsa, bu, farklı kültürlerin çalışmalarının ve uygulamalarının geniş kapsamlı eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmasının önemini azaltmaz. Kültürlerarası uyumun sağlanması ve toplumun ilerici bir anlayışla yeniden yapılanabilmesi için karşılaştırmalı araştırma ve eleştirel çözümlemelere ihtiyaç vardır. Ancak, liberal bir demokraside bu tip çalışmalar, bütün kültürlerin doğuştan sahip oldukları değerin tanınmasına dayanan karşılıklı saygı çerçevesinde yapılabilir, yapılmalıdır.

Çeviren: İlknur Özdemir

NOTLAR

[1] Bkz., örneğin John Dewey, "Creative Democracy-The Task Before Us"; *Later Works of John Dewey, 1925-1935;* haz. Jo Ann Boydston; Southern Illinois University Press, Carbondale (1988); 14: 224-30.

[2] Arthur Schlesinger, Jr.; "A Dissenting Opinion", *Report of the Social Studies Syllabus Review Committee,* State Education Department, State University of New York, Al-

bany, N.Y., 13 temmuz 1991; s. 89.

3 Bkz. Matthew Fox; *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation;* Doubleday; Garden City, N. Y. (1980); s. 92

4 Aleksandr Soljenitsin; *Rebuilding Russia: Reflections and Tentative Proposals;* İngilizceye çev.: Aleksis Klimof; Farrar, Strauss&Giroux; New York (1991); s. 21.

Yorum

Michael Walzer

Eğer yorumun amacı karşı çıkmaksa (ki bu da bizim savunmak istediğimiz insan değerlerinden birisi), ben çaresiz kötü bir yorumcu olacağım demektir. Çünkü Charles Taylor'ın denemesinin tarihsel ve felsefi biçemini beğenmekle kalmıyorum, öne sürdüğü görüşlerin tümüne katılıyorum. Bu yüzden onun argümanının içinden bir soru sormaya çalışacağım yalnızca ve elimden geldiğince onun durduğu yerde duracağım – yani bir tür yüksek ahlaksal mutlakçılığın ve bir tür alçak (o buna yeni-Nietzsche'ci diyor) öznelciliğin karşısında.

Benim sorum, Taylor'ın tanımladığı ve benim kısaca yeniden tanımlayacağım iki tür liberalizm hakkında. 1) Birinci tür liberalizm ("Liberalizm 1") mümkün olan en güçlü biçimde bireysel haklara ve bunun neredeyse mantıksal bir sonucu olarak tarafsız bir devlete, yani kültürel ya da dinsel projeleri olmayan, hatta vatandaşlarının kişisel özgürlüğü, fiziksel güvenliği ve refahı dışında toplu herhangi bir projesi olmayan bir devlete bağlıdır. 2) İkinci tür liberalizm ("Liberalizm 2") ise belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin, ya da (sınırlı) *bir grup* ulusun, kültürün ve dinin ayakta kalmasına ve gelişmesine kendisini adayan bir devlet öngörür – yeter ki değişik bağlılıkları olan ya da hiçbir bağlılığı olmayan vatandaşlarının temel hakları korunsun.

Taylor bu liberalizmlerden ikincisini yeğliyor, ama denemesinde bu seçimini uzun uzadıya savunmuyor. Liberalizm 2'nin gevşek olduğunu, belirlenmiş olmadığını gözden kaçırmamak çok önemli: İkinci türden liberaller Taylor'ın deyişiyle "(güçlü bir hak kuramına uygun olarak) bazı tekbiçim muamele türlerinin önemini bir kefeye, kültürel varlığın sürdürülmesinin önemini öteki ke-

feye koyar ve *bazen* (vurgu benim) ikincisini seçerler". Açık ki bu, ikinci türden liberaller bazen birinci tür liberalizmi seçebilir demektir. Liberalizm 2 çoktanseçmelidir, seçeneklerden biri de Liberalizm 1'dir.

Bu bana da doğru gibi geliyor. Burada tekil ya da bağlayıcı seçimler yapmıyoruz; politikalarımızı içinde bulunduğumuz durumlara uyacak şekilde değiştiriyoruz, her ne kadar bu durumları da değiştirmek ya da dönüştürmek istiyorsak da. Ama –benim sorum da bu– ne zaman Liberalizm 1'i, ne zaman Liberalizm 2'yi seçmeliyiz?

Taylor'ın Kanada örneği bu soruyu gayet güzel bir şekilde soruyor ve belki de yanıtlıyor. Anladığım kadarıyla Taylor, Québec'lilere istedikleri ayrıcalığı vermek ve Québec'i "ayrı bir toplum" olarak tanıyıp yerel hükümete Liberalizm 2'yi seçme izni vermek, sonra da Fransız kültürünü (belirli sınırlar içinde: Fransızca imza zorunlu tutulabilir ama İngilizce gazeteler yasaklanamaz) korumak için çalışmak taraftarı. Ama bu tam da bir ayrıcalık vermek olur; federal hükümet bu Québec projesini ya da bu tür başka herhangi bir projeyi yüklenmez. Kanada'nın bütün etnik ve dini toplulukları bağlamında tarafsız kalır; başka bir deyişle, birinci türden liberalizmi savunur.

Liberal ulus-devletlerin çoğu (örnek olarak Norveç, Fransa ve Hollanda'yı düşünün) Kanada'dan çok Québec'e benziyor. Hükümetleri, çoğunluktaki ulusun kültürünün ayakta tutulmasıyla ilgileniyor; dil, tarih, edebiyat, takvim ve hatta çoğunluğun ikinci dereceden gelenekleri konusunda hiç de tarafsız olma iddiasında değiller. Bütün bunlara kamusal tanınma hakkı ve destek veriyorlar, görünüşte de hiç endişe duymuyorlar. Aynı zamanda etnik ve dini farklılıkları hoşgörerek ve azınlıklara kendi üyelerini örgütleme, kültürel değerlerini dile getirme, yaşam biçimlerini sivil toplumda ve ailede uygulama özgürlüğünü eşit bir şekilde vererek liberalizmlerini haklı gösteriyorlar.

Bütün ulus-devletler belirli bir tür erkek ve kadını üretme eğilimindedir: Norveçli, Fransız, Hollandalı, her neyse. Bu toplumsal üretime yönelik resmi çabalar ile, azınlıkların zaman içinde kendilerini idame ettirmeye yönelik gayriresmi çabaları arasında bir gerilimin, hatta bazen açık bir çatışmanın olduğundan kuşku duymuyorum. Gerilim ve çatışma Liberalizm 2'ye içrik gözüküyorsa da, bu onu reddetmek için yeterli bir neden değil - en azından, uzun süredir varlığını sürdüren bir çoğunluk ulusunun gereksi-

nimlerine uygun olduğu yerlerde. Ayrıca diyelim ki Norveç devletine, çoğunluğa sağladığı desteğin aynısını azınlık gruplarına sağlamasını şart koşarak da çatışmadan kaçınılamaz. Çünkü bunu, çeşitli azınlıkları birbirinden ayırmadan ve her birine kendi kamu alanlarının denetimini vermeden, yani kendi topraklarının üstünde bir ya da birkaç Québec oluşturmadan yapamaz. Peki böyle bir politikayı benimsemek için nasıl bir nedeni olabilir? Liberalizm 2, tıpkı gerçek Québec'te olduğu gibi burada da tümüyle uygun düşüyor. Temel haklara saygı gösterildiği sürece, azınlık kültürleri için eşit destek ya da eşit koruma gerekli gözükmüyor.

Buna karşın birinci tür liberalizm ABD (ve federal Kanada) gibi göçmen toplumların resmi doktrini ve o da kendi zamanına ve uzamına tümüyle uygun. Çünkü ABD, Horace Kallen'in yirmili yıllarda yazdığı gibi, bir ulus-devlet değil, bir uluslar ulusudur, ya da John Rawlin daha yakın zamanlarda söylediği gibi, sosyal birliklerin sosyal birliğidir. Burada tekil birlik kendisini bütün çoğul birliklerden ayrı tutar, onların yaşama biçimlerini desteklemeyi ya da ayakta tutmayı, toplumsal üretimlerine etkin bir ilgi göstermeyi ya da herhangi birinin yerel de olsa devlet gücünü ele geçirmesine izin vermeyi reddeder. Bölgesel olarak konumlanmış güçlü azınlıkların yokluğu nedeniyle, Amerikan birliği hiçbir zaman "Québec'vari" bir sorunla karşı karşıya kalmadı. Çoğul birlikler, kendi adlarına ellerinden gelen herşeyi yapmakta özgür. Ama devletten hiç yardım görmüyorlar; hepsi eşit derecede risk içinde. Liberalizm 1 için ayrıcalıklı bir çoğunluk ve özel azınlıklar yok.

Resmi doktrin böyle. Kuşkusuz devletin tarafsızlığı çoğu zaman ikiyüzlü, (Taylor'ın ortaya koyduğu nedenlerden dolayı da) her zaman eksik. Bazı milliyetler (nationalities) ya da toplumsal birlikler ya da kültürel topluluklar, diğerlerine göre daha fazla riskle karşı karşıya. Sözgelimi Amerikan yaşamının kamu kültürü, bir tür yaşam biçimini bir diğerine oranla daha fazla destekler. Bu insanlar için varlıklarını sürdürmek, diğerleri için olduğundan daha büyük bir sorun. Bu yalnızca tarih ve sayı meselesi değil, aynı zamanda zenginlik ve güç meselesi de. Bir biçimiyle zenginliğe ve güce meydan okuma ve riski eşitleme talebi olan günümüz "çokkültürcülük" politikası da buradan doğuyor işte. Bunun nasıl yapılabileceğinden emin değilim, ama en azından ilke olarak Liberalizm 1'le, yani kimsenin (külterel açıdan) varlığını sürdürmesinin sorumluluğunu üstlenmeyen tarafsız bir devletle uyumlu.

Ancak çokkültürcülük diğer bir biçimiyle, bütün milliyetler,

toplumsal birlikler ve kültürel topluluklar için riski en aza indirme talebi halini alıyor. Burada devletten, herkesin (kültürel açıdan) varlığını sürdürmesinin sorumluluğunu üstlenmesi isteniyor. Bu, ikinci tür liberalizm, tek bir farkla: Taylor'ın Québec'lilerinkisine benzer resmi öğeler için öngördüğü "izm" burada koşul haline geliyor. Tekrar söylüyorum, bunun gerçekte ne tür devlet politikaları gerektireceğini bilmiyorum. Amerikan toplumunu oluşturan bütün azınlıkların varlıklarını sürdürmelerini garanti etmek, hatta etmeye başlamak için devletin neler yapması gerekir? Herhalde değişik yaşam biçimlerinin eşit değere sahip olduğunu resmen tanımanın ötesine geçmesi gerekir öncelikle. Azınlık grupları; kamu harcamaları, ayırımlı ya da kısmen ayırımlı okulları, insanları şu ya da bu gruba kaydolmaya yönelten işe alım kotalarını denetleyebilmeli, vs.

Böyle bir durum karşısında benim eğilimimin (ve sanırım Taylor'ınkisi de), ilk tür liberalizme geri çekilmek olur – herkes için değil, bizim için: Liberalizm 2'nin içinden seçilmiş bir Liberalizm 1. *İçinden*: Yani bu seçim, devletin tarafsızlığına ve birey haklarına mutlak bir bağlılık yüzünden, ya da birinci türden liberaller arasında yaygın olan, özgülcü kimliklere duyulan derin tepki yüzünden yapılmıyor. Daha ziyade, *bu* erkek ve kadınların toplumsal durumu ve gerçekteki yaşam seçenekleri göz önünde bulundurularak yapılıyor.

Liberalizm 1'i en azından kısmen, bizimkisi gibi toplumlara göç edenlerin çoktan aynı seçimi yapmış olduğunu düşündüğüm için seçerim. Buraya geldiklerinde kültürel riskleri göze almaya, eski yaşam biçimlerini geride bırakmaya niyetli ve hazırdılar (hâlâ öyleler). Kuşkusuz, geride ne kadar çok şey bırakıldığını görmek üzüntü ve pişmanlığa yol açıyor zaman zaman. Yine de burada oluşturdukları topluluklar daha önceden bildiklerinden tam da bu anlamda farklı: Liberal bir bireysel haklar fikriyle uyumlular ve önemli bir derecede o fikirle biçimlenmişler çünkü. Bu hakları Norveç'te ve hatta Québec'te gerekli olduğundan çok daha fazla kısıtlamamız gerekir, eğer azınlıklarımıza resmi destek ve koruma gereksinimi duyan, "nesli tükenmekte olan tür" muamelesi yapmaya niyetliysek.

Dolayısıyla, Liberalizm 2'nin içinden, Taylor'ın yapabileceğimizi ve yapmamızı gerektiği söylediği gibi eşit hakları ve kültürel varoluşu tartarak, Liberalizm 1'i seçiyorum - her yerde değil, burada. Bu tür bir liberalizmin, başkalığın, özellikle de bütün yerel baş-

kalıkların okullarda Taylor'ın denemesindeki çağrıya uygun bir ciddiyetle incelenmesini sağlayamaması için bir neden göremiyorum. Başka hangi liberalizm ya da antiliberalizm, insanları, kendi gelecekleri garanti altına alınmadan başkasının kültürünü incelemeye yöneltmeyi sağlayabilir?

Çeviren: Cem Akaş

İKİNCİ BÖLÜM

Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı

Jürgen Habermas

Çağdaş anayasalar varlıklarını çağdaş doğal hukuktaki bir görüşe borçludurlar: Buna göre yurttaşlar, özgür ve eşit ortaklardan oluşan bir yasal topluluk meydana getirmek üzere kendi istekleriyle bir araya gelirler. Anayasa, yaşamlarını pozitif hukuk yoluyla yasal bir biçimde birlikte düzenlemek istiyorlarsa, bu bireylerin birbirine sağlamak zorunda oldukları hakları kesin bir biçimde yürürlüğe koyar. Bu görüş, bireysel (*subjektive*) haklar ve bu hakların taşıyıcısı olarak bireysel tüzel kişiler kavramını önceden varsayar. Çağdaş hukuk öznelerarası tanınmanın devletçe güvenceye alınmış ilişkileri için bir temel kurarken, bunlardan doğan haklar, aslında bireyler demek olan hukuksal öznelerin hassas bütünlüğünü korur. Son çözümlemede, bireyin bütünlüğü –en az ahlakta olduğu kadar hukukta da– karşılıklı tanınma ilişkilerinin sağlam kalmasına bağlıdır. Çok bireysel olarak kurulmuş olan bir haklar kuramı, ortak kimliklerin ifade ve hak isteminin tehlikede gibi göründüğü tanınma kavgalarıyla yeterince baş edebilir mi?

Bir anayasa her yurttaş kuşağının sürdürdüğü bir tarihsel tasarı olarak düşünülebilir. Demokratik anayasal devlette politik iktidarın kullanımı ikili bir tarzda sınıflandırılabilir: Sorunların kurumsal olarak ele alınışı ve çıkarların hukuka uygun olarak düzenlenmiş dolayımı, aynı zamanda, bir haklar sisteminin gerçekleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır.[1] Fakat politik arenada birbirinin karşısına çıkanlar, kolektif amaçlar için, kolektif zenginliğin dağıtımı için kavga eden kolektif aktörlerdir. Haklar ancak mahkeme salo-

nunda ve hukuksal söylemde, yasal olarak istenebilir, dava konusu bireysel haklar olarak ileri sürülür ve savunulur. Var olan hukuk aynı zamanda yeni gereksinimler ve yeni çıkarlar karşısında, yeni biçimlerde ve farklı bağlamlarda yorumlanmak zorundadır. Tarihsel olarak gerçekleştirilememiş istemlerin yorumlanması ve doyurulması üzerine yürütülen bu kavga, kolektif aktörlerin, onurları saygınlıkları için dövüşürken bir kez daha katıldıkları bir hukuksal haklar kavgasıdır. Bu "tanınma kavgası"nda, Axel Honneth'in de gösterdiği gibi[2], ihlal edilmiş bütünlük konusundaki ortak deneyimler dile getiriliyor. Bu olgular bireycilik temelinde tasarlanmış bir haklar kuramıyla uzlaştırılabilir mi?

Burjuva özgürlük hareketlerinin ve Avrupa işçi hareketinin ürünü olan liberalizmin ve sosyal demokrasinin politik başarıları bu soruya olumlu bir yanıtı akla getiriyor. Elbette, her ikisi de ayrıcalıklardan yoksun olan grupların siyasal haklarının ellerinden alınmasına ve bu yolla toplumun sosyal sınıflara bölünmesine karşı çıkıyordu; ama liberal sosyal reform çabalarının başgösterdiği her yerde, eşit toplumsal fırsatlardan yoksun bırakılmış toplulukların ezilmesine karşı savaşım, sivil hakların toplumsal-refahçı bir şekilde yaygınlaştırılması savaşımı şeklini almıştır. Devlet sosyalizminin iflasından beri, bu bakış açısı, aslında geriye kalan tek şey olmuştur: Bir ücret bağımlısının statüsü, toplumsal ve siyasal katılım haklarıyla desteklenecek ve nüfusun çoğunluğuna bu yolla gerçekçi bir güvenlik, toplumsal adalet ve refah beklentisi içinde yaşama fırsatı verilecektir. Ekonomik ortak zenginliğin daha hakça bir dağılımı kapitalist toplumlardaki eşit olmayan yaşam koşullarını dengeleyecektir. Bu amaç, haklar kuramıyla tamamen uyumludur, çünkü birincil zenginlikler (Rawls'ın onlara verdiği anlamda) ya bireyler arasında bölüştürülür (para, boş zaman ve hizmetler gibi) ya da bireyler tarafından kullanılır (ulaşım, sağlık ve eğitim altyapıları gibi), böylece çıkarlara olan bireysel istemler şeklini alabilir.

Bununla birlikte ilk bakışta kolektif kimliklerin tanınması istemleriyle eşit kültürel haklar istemi farklı konulardır. Feministler, çokkültürlü toplumlarda azınlıklar, ulusal bağımsızlık savaşımı veren halklar ve uluslararası sahnede kültürleri için eşitlik talep eden eski sömürgeler hep bu tür istemler için savaşım verirler. Marjinalleşmiş yaşam ve gelenek biçimlerinin tanınması, ister bir çoğunluk kültürü bağlamında, ister Avrupamerkezli küresel bir toplumda, statü ve ayakta kalma garantileri gerektirmez mi?– bir

başka deyişle, demokratik anayasal devletin, bireysel haklara göre biçilmiş ve bu anlamda "liberal" olan, modası geçmiş öz-tanımım sarsacak bir tür kolektif hakları gerektirmez mi?

Charles Taylor, bu derlemeye yaptığı katkıda, bu soruya, tartışmayı anlamlı bir biçimde geliştiren karmaşık bir yanıt veriyor bize.[3] Burada yayımlanan denemesi üzerine yorumların da gösterdiği gibi, onun özgün fikirleri eleştiriyi de davet ediyor. Taylor en önemli noktada belirsiz kalıyor. Demokratik anayasal devletin, Michael Walzer'ın Liberalizm 1 ve Liberalizm 2 terimleriyle tanımladığı, iki yorumunu birbirinden ayırıyor. Bu tanımlamalar, Taylor'ın yeğlediği ikinci yorumun, liberal ilkelerin yanlış anlaşılışını düzeltmekle kaldığını düşündürüyor. Bununla birlikte, daha yakından bakınca, Taylor'ın yorumu, ilkelerin kendisine saldırıyor ve çağdaş özgürlük kavramının bireyci özünü sorguluyor.

Taylor'ın "Tanınma Politikası"

Amy Gutmann şu karşı çıkılmaz noktaya işaret ediyor:

> *eşit vatandaşlar olarak tam tanınma iki saygı biçimi gerektirebilir: (1) Cins, ırk ya da etnik köken göz önüne alınmaksızın her bireyin eşsiz kimliğine saygı; ve (2) kadınları, Asyalı-Amerikalıları, Afrikalı-Amerikalıları, Yerli Amerikalıları ABD'deki bir çok başka grubu da içeren dezavantajlı grupların üyeleri tarafından özellikle değer verilen ya da onlarla ilişkilendirilen etkinliklere, uygulamalara ve dünya görüşlerine saygı.*[4]

Aynı şey, *Gastarbeiter* (yabancı işçiler) ve Almanya'daki diğer yabancılar, Sırbistan'daki Hırvatlar, Ukrayna'daki Ruslar, Türkiye'deki Kürtler, sakatlar ve eşcinseller vb. için de geçerlidir kuşkusuz. Saygı istemi, yaşam koşullarının eşitlenmesinden çok, ayrımcılığa maruz grupların üyelerinin, içinde kendilerini tanıyabildikleri geleneklerin ve yaşam biçimlerinin bütünlüğünün korunmasına yöneliktir. Normal olarak, kültürel tanınmanın olmayışı, elbette, genel toplumsal ayırımla ilişkilidir ve bu ikisi birbirini güçlendirmektedir. Burada bizi ilgilendiren soru, ikinci türden saygının, birinciden, yani her bireye eşit saygı ilkesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı, ya da en azından bazı durumlarda bu iki istemin zorunlu olarak birbiriyle çatışıp çatışmayacağıdır.

Taylor, kolektif kimliklerin korunmasının, birbiriyle çelişmesi durumunda hangisinin diğeri üzerine öncelik kazanacağı konusunda bir karar verilebilmesi için, eşit bireysel *(subjektive)* özgürlük hakkıyla –Kant'ın özgün insan hakkı dediği– rekabete girdiği varsayımıyla devam ediyor. Argüman şöyle devam ediyor: İkinci istek, tam da birinci isteğin kaynaklanır göründüğü özelliklerin dikkate alınmasını gerektirdiği için, eşit haklar ilkesi, birbirine ters düşen iki tür politikayı uygulamaya sokmak zorundadır – bir yandan kültürel farklılıkların dikkate alınması politikası, öte yandansa bireysel hakların genelleştirilmesi politikası. Biri, ötekinin gerektirdiği bedeli eşitleştirici evrenselliğiyle ödeyecektir. Taylor ahlak kuramından alınan iyi ve adil kavramlarını kullanarak bu zıtlığı –göstermeye çalışacağım gibi, yanlış yorumlanmış bir zıtlıktır bu– ayrıntılarıyla açıklıyor. Rawls ve Dworkin gibi liberaller, herkese, erkek ya da kadın kendi iyi kavramını kovalama fırsatını sağlayacak olan etik bakımdan tarafsız bir hukuk düzeni istiyor. Taylor ve Walzer gibi komünitaryenlerse, tersine, hukukun etik tarafsızlığını tartışma konusu ediyor ve dolayısıyla anayasal devletin, gereksinme durumunda, kendine özgü iyi yaşam kavramlarını etkin olarak geliştireceğini umuyorlar.

Taylor, Kanada'nın Québec eyaletinde çoğunluğu oluşturan Fransızca konuşan azınlığı örnek veriyor. Frankofon grup, Québec için bir bütün olarak, ulus içinde "ayrı bir toplum" oluşturma hakkını istiyor. Başka şeylerle birlikte, göçmenlerin ve Fransızca konuşan nüfusun çocuklarını İngiliz dil okullarına göndermelerini yasaklayan; Fransızcayı, elli kişiden fazla insan çalıştıran firmaların kullanacağı dil olarak saptayan; ve genelde Fransızcayı ticari dil olarak emreden yasalar yoluyla Anglosakson çoğunluk kültürüne karşı kendi yaşam biçimini korumak istiyor. Taylor'a göre, birinci tipten bir haklar kuramı bu türden kolektif amaçlara zorunlu bir biçimde kapalı olacaktır:

> *Québec'inki gibi kolektif amaçları olan bir toplum bu modeli bozuyor... modelde, temel haklardan söz edilirken, ticari belgelerin istenen dilde hazırlanıp imzalanabilmesi gibi haklarda önemli sınırların tehlikeli bir biçimde atlandığı görülüyor. Bir yanda temel özgürlüklerle, hiçbir zaman çiğnenmemesi, bu nedenle sarsılmaz bir biçimde yerleştirilmesi gereken özgürlüklerle, öte yanda önemli olan ama kamu siyasaları nedeniyle –bunun için çok haklı bir neden bulunması gerekse de– tanınmayacak ya da kısıtlanacak ayrıcalıklar ve bağışıklıklar arasında ayrım gözetmek gerekir.*[5]

Taylor değişik bir model öneriyor: Buna göre, temel haklar, bazı koşullar altında, tehlikede olan kültürel yaşam biçimlerini yaşatmayı amaçlayan garantilerle kısıtlanabilecek; böylece, örneğin "varlığı sürdürmeye yönelik siyasalar, örneğin gelecek kuşakların kendilerini Fransızca konuşanlar olarak belirleyebilmelerini güvence altına alarak, o topluluğun üyelerini etkin olarak yaratma peşinde koşacaktır. Bu siyasalar, hiçbir biçimde yalnızca şimdi varolan insanlara kolaylık sağlayacak şeyler olarak görülemez."[6]

Taylor, Liberalizm 1'i seçmeci okumasında, haklar kuramını sunarak kendi uyuşmazlık tezi lehinde kanıtlar veriyor. Ne Kanada örneğini ne de kendi sorunsalının hukuki göndermelerini açıkça tanımlıyor. Bu iki sorunu ele almadan önce, haklar kuramının, uygun biçimde anlaşılırsa, kültürel farklılıklara hiç de kapalı olmadığını göstermek istiyorum.

Taylor, Liberalizm 1'i, bütün yasal ortaklara temel haklar şeklinde eşit bireysel seçme ve eylem özgürlükleri veren bir kuram olarak anlıyor. Uyuşmazlık hallerinde, kimin hangi haklara sahip olduğuna mahkemeler karar verir; böylece, her kişiye eşit saygı ilkesi yalnızca, erkek ya da kadın herkesin kendi kişisel yaşam tasarısını gerçekleştirmek için kullanabileceği, yasalarla korunmuş bir özerklik şeklinde geçerli olur. Haklar sisteminin bu şekilde yorumu, özerklik kavramının yarısını görmezlikten geldiği için paternalisttir. Yasanın muhatabı olan kişilerin, ancak, kendilerini özel tüzel kişiler olarak maruz kaldıkları yasaların yapıcısı gibi kavrayabildikleri ölçüde (Kant'çı anlamda) özerklik elde edebilecekleri dikkate almıyor. Liberalizm 1, özel ve kamusal özerkliğin aynı derecede temel olduğunu kabul edemiyor. Kişisel özerkliğe ek ve onun dışında bir kamusal özerklik söz konusu değildir, tersine, içsel, yani, kavramsal olarak zorunlu bir bağ vardır aralarında. Çünkü son çözümlemede, özel tüzel kişiler, yurttaşlar olarak kendi özerkliklerini birlikte kullanarak, hangi çıkarların ve ölçütlerin doğrulandığını, hangi bakımlardan, eşit şeylerin eşit olarak, eşit olmayan şeylerin belli durumlarda eşit olmayarak muamele göreceğini açık bir biçimde anlamadıkça, eşit bireysel özgürlüklerden yararlanamazlar.

Demokrasi ile anayasal devlet arasındaki bu bağı ciddiye aldığımız anda, haklar sisteminin ne eşit olmayan toplumsal koşullara ne de kültürel farklılıklara kapalı olduğu açıkça anlaşılmış olur. Seçmeci okumanın renk körlüğü, bireysel hak sahiplerine özneler arası kavranan bir kimlik verdiğimizi varsaydığımız anda ortadan

kalkar. Tüzel kişiler kadar kişiler de ancak bir toplumsallaşma süreci yoluyla bireyleşmiş olurlar.[7] Doğru bir biçimde anlaşılan haklar kuramı, bireyin bütünlüğünü, onun, erkek ya da kadın, kişiliğinin oluştuğu yaşam bağlamlarında koruyan bir tanınma politikasını gerektirir. Bu da haklar sisteminin bireysel tasarımını başka normatif bakış açıları yoluyla düzelten bir alternatif model gerektirmez. Gereken tek şey, haklar sisteminin tutarlı gerçekleştirimidir. Toplumsal hareketler ve politik savaşımlar olmaksızın buna da pek olanak yoktur. Bunu, yasal ve politik amaçlarını gerçekleştirmek için güçlü bir direnme karşısında devamlı girişimlerde bulunmak zorunda kalmış olan feminizmin tarihinde görüyoruz.

Genel olarak Batı toplumlarında hukukun gelişimi gibi feminist eşitlik politikası da son yüz yıl süresince, *de jure* (kanunen) ve *de facto* (fiilen) eşitliğin bir diyalektiği olarak tanımlanabilecek bir yol izliyor. Yasa önünde eşitlik, farklı bir biçimde kullanılabilen ve dolayısıyla yaşam koşullarında ya da iktidar pozisyonlarında gerçek eşitliği artırmayan seçim yapma ve eylem özgürlüklerini verir. İmdi, bir yandan, eşit bir biçimde dağıtılmış yasal yetkiyi fırsat eşitliği içinde kullanmanın gerektirdiği olgusal (*factual*) koşullar yerine getirilmemişse, yasal eşitliğin normatif anlamı tam zıttına dönüşecektir. Öte yandan, gerçek yaşam koşullarında ve iktidar pozisyonlarında amaçlanan eşitleştirme, bunlardan yararlanması beklenen kişilerin kendi yaşamlarını bağımsızca şekillendirme yeteneklerini hissedilir biçimde kısıtlayan "normalleştirme" müdahalelerine yol açmamalıdır. Politikalar kişisel özerkliği korumaya odaklandığı sürece, tek tek kişilerin bireysel haklarıyla, yasa yapımına katılan yurttaşların kamusal özerkliği arasındaki içsel bağ gözden gizlenirken, haklar politikası Locke'çu anlamda liberal paradigma ile aynı derece dar-görüşlü toplumsal-refah paradigması kutupları arasında çaresiz bir biçimde gidip gelecektir. Kadınlara olduğu kadar erkeklere de eşit davranış için geçerlidir bu.[8]

Başlangıçta, liberal politikaların hedefi statü kazanımını cinsiyetten ayırmaya ve sonuçları ne olursa olsun, kadınlara iş, toplumsal mevki, eğitim, politik güç vb. şeylerde yarışmak için eşit fırsat sağlamak idi. Fakat bu yolla kısmen kazanılan resmi eşitlik, kadınlara eşit olmayan *de facto* davranışı daha da açık hale getirmekten başka bir işe yaramadı. Toplumsal-refah politikaları, özellikle toplum, iş ve aile hukuku alanlarında, gebelik, analık ve boşanmanın toplumsal yükleriyle ilgili özel düzenlemelerle buna cevap veriyordu. Tabii o zamandan bu yana, yalnızca yerine getiril-

memiş liberal istemler değil, aynı zamanda başarıyla yürütülmüş toplumsal-refah programlarının belirsiz sonuçları da feminist eleştirinin hedefi olmaktadır – örneğin, bu eşitleştirmenin bir sonucu olarak kadınların artan hizmet riskleri, düşük ücret dilimlerinde kadınların fazlaca görülmesi, "çocuk hakları" sorunsalı, genel olarak yoksulluğun giderek "kadınlaşması" vb... Yasal bakış açısından, yeniden kendi üzerine dönen ayırımcılığın, yani elverişsiz durumların ve alt gelir gruplarının aşırı genelleştirilmiş sınıflandırılmasının yapısal bir temeli vardır. Bu "yanlış" sınıflandırmalar, insanların kendi yaşamlarını yönlendirme tarzına "normalleştirici" müdahalelere yol açar: Bunun sonucunda, amaçlanan eşitleştirmeler yeni ayırım biçimlerine dönüşür ve özgürlükler garanti altına alınacağı yerde, insanlar özgürlüklerinden olur. Feminizmin özellikle ilgilendiği hukuk alanlarında, toplumsal refah paternalizmi kesinlikle budur, çünkü yasama ve hüküm verme, geleneksel yorum örneklerine yönlendirilmiştir; böylece var olan cinsiyet klişelerini güçlendirmekten başka işe yaramaz.

Cinsel rollerin ve cinse bağlı farklılıkların sınıflandırılması, bir toplumun kültürel öz-tanımmm temel düzeylerine denk düşer. Radikal feminizm, temelde tartışmalı olan ve yeniden gözden geçirilmesi gereken bu öz-tanımın hatalı olabileceğini ancak bugün gösteriyor bize. Radikal feminizm haklı olarak, (belli gruplardan) erkek ve kadınların bireysel özgürlükleri kullanma yönünden fırsat eşitliğiyle ilgili deneyimlerinde ve yaşam koşullarında görülen farklılıkların siyasal çerçevede, ihtiyaçların yorumlanmasıyla ilgili kamuoyu tartışmalarında görüşülmesinde ısrar ediyor.[9] Dolayısıyla bu kadın eşitliği savaşımı, hakların örneksel (paradigmatic) yorumlamasında bir değişiklik gereğinin özellikle güzel bir örneğidir. Tüzel kişilerin özerkliği, özel kişilerin bireysel rekabet özgürlüğüyle mi, yoksa refah-devleti bürokrasisinin sağladığı çıkarlardan yararlanma isteklerinin nesnel olarak garanti altına alınmasıyla mı daha iyi sağlanır tartışması yerine, bugün, demokratik sürecin hem özel hem de kamusal özerkliği aynı zamanda korumak zorunda olduğunu söyleyen bir işlemselci haklar kavramı getiriliyor. Kadınlara kendi özel yaşamlarını düzenleme özgürlüğünü verecek bireysel hakları, bundan etkilenen kişilerce, tipik olgularda eşit ve eşit olmayan davranışın ne olduğu açıkça dile getirilmedikçe ve doğrulanmadıkça, doğru bir biçimde formüle etmek bile mümkün değildir. Eşit haklara sahip yurttaşların kişisel özerkliklerinin korunması, onların ulusun yurttaşları olarak bu özerklikle-

rini fiilen kullanmalarıyla el ele yürümek zorundadır.

Bu ilişkiyi dikkate almayan türden bir "liberal" haklar anlayışı, temel hakların evrenselliğini mutlaka yanlış bir biçimde: Ayrılıkların soyut bir eşitlenmesi olarak, hem kültürel hem de toplumsal farklılıkların bir eşitlenmesi olarak anlayacaktır. Tersine, haklar sistemi demokratik yoldan gerçekleştirilmek isteniyorsa, bu farklılıkların giderek aidiyete-duyarlı şekillerde görülmesi gerekir. Yurttaş haklarının evrenselleştirilmesi süreci, hukuk sisteminin farklılaşmasını kamçılar: Bu farklılaşma ise, yurttaşların kimliklerini koruyan yaşam bağlamlarına, bizzat kendileri tam eşit muamele göstermedikçe, tüzel öznelerin bütünlüğünü sağlayamaz. Haklar sisteminin seçmeci yorumlanması, temel hakların gerçekleştirilmesi gibi bir demokratik anlayışı kapsayacak bir biçimde düzeltilirse, budanmış bir Liberalizm 1 ile sisteme yabancı bir kolektif haklar kavramını ortaya atan bir modeli karşılaştırmaya gerek kalmaz.

Tanınma Savaşımı: Olgular ve Çözümlenme Düzeyleri

Feminizm, çokkültürcülük, milliyetçilik ve sömürgeciliğin Avrupamerkezli mirasına karşı savaşım, karıştırılmaması gereken birbiriyle ilişkili olgulardır. İlişkilidirler, çünkü kadınlar, etnik ve kültürel azınlıklar, uluslar ve kültürler baskıya, marjinalleşmeye, saygısızlığa karşı kendilerini savunmakta, ve ister bir çoğunluk kültürü bağlamında ister halklar topluluğu içersinde kolektif kimliklerin tanınması yönünde savaşım vermektedirler. Biz burada, işin içinde siyasal bağımlılıklar kadar toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler olsa da, ortak siyasal amaçları öncelikle kültürel terimlerle tanımlanan özgürleşme hareketleriyle ilgileniyoruz.

(a) Feminizm hiç kuşkusuz, bir azınlık hareketi değildir, ama kadın-erkek ilişkisini, eşit hakları dışlayan çarpık bir tarzda yorumlayan bir egemen kültüre karşıdır. Yaşam koşullarında ve deneyimlerindeki cinsiyete özgü farklılıklar, ne hukuksal ne de gayrı resmi olarak yeterince ilgi çekmemektedir. Kadınların kültürel öztanımlarına ortak kültüre katkılarından daha fazla bir saygınlık gösterilmemektedir; yaygın tanımlara bakılırsa, kadınların gereksinimleri bile yeterince dile getirilememektedir. Dolayısıyla da, tanınma için siyasal savaşım, cinsiyete özgü başarıların ve çıkarların yorumu üzerine bir savaşım olarak başlamaktadır. Bu, başarılı olduğu ölçüde, kadınların ortak kimliği yanında cinsiyetler arasın-

daki ilişkiyi de değiştirmekte, bu yolla erkeğin öz-tanımını da doğrudan etkilemektedir. Bir bütün olarak toplumun değerler sıralaması tartışmaya açılmaktadır; bu sorunsallaştırmanın sonuçları çekirdek özel alanlara kadar uzamakta, özel ve kamusal alanlar arasındaki yerleşik sınırları da etkilemektedir.[10]

(b) *Baskı altındaki etnik ve kültürel azınlıkların,* ortak kimliklerinin tanınması için verdikleri savaşım farklı bir konudur. Bu kurtuluş hareketleri de toplumun hukuk dışı bölünmesini ortadan kaldırmayı amaçladığına göre, çoğunluk kültürünün öz-tanımı bu hareketler tarafından etkilenmezlik edemez. Fakat çoğunluk kültürü üyelerinin bakış açısından, başkalarının başarılarının ve çıkarlarının yeniden yorumlanması, kendi rollerini mutlaka değiştirmez; erkek-kadın arası ilişkilerin yeniden yorumlanmasının erkeklerin rollerini değiştirişinde olduğu gibi.

Çokkültürlü toplumlarda kurtuluş hareketleri tekdüze bir olgu değildir. Bunlar değişik sorunlar çıkarır ortaya: Bunun kendi kimliklerinin bilincine varan içteki azınlıkların mı, yoksa göçlerin ortaya çıkardığı yeni azınlıkların mı sorunu olduğuna; bu sorunla karşı karşı kalan ulusların, daima tarihleri ve siyasal kültürleri temelinde, kendilerini göçe açık ülkeler olarak mı tanıdıklarına, yoksa ulusal öz-tanımın önce yabancı kültürlerle bütünleşmeyi kaldıracak biçimde düzeltilmesi mi gerektiğine bağlı olarak değişir bu. Dinsel, ırksal ya da etnik farklılıklar ya da köprü kurulacak tarihsel-kültürel ayrılıklar derinleştikçe, sorun daha da büyür. Kendini kabul ettirme eğilimleri, ister tanınma savaşımı veren azınlığın güçsüz oluşu onları gerileyen bir konuma sürüklediği için, ister söz konusu azınlık, yeni kurulmuş bir kimliği dile getirmek üzere bilinç uyandırmak amacıyla kitleyi ayağa kaldırmak zorunda kaldığı için olsun, köktendinci ve ayrılıkçı karakter aldıkça, sorun daha da acılı olur.

(c) Bu, kendilerini, ortak bir tarihsel yazgı zemininde ırk ve dil yönünden türdeş gruplar olarak gören; kimliklerini yalnızca etnik bir topluluk olarak değil fakat siyasi eylem gücüne sahip bir ulus oluşturan bir halk olarak da korumak isteyen *halkların milliyetçiliğinden* farklıdır. Milliyetçi hareketler hemen her zaman, Fransız Devriminden ortaya çıkmış olan bir cumhuriyetçi ulus-devlet modelini örnek almışlardır kendilerine. İtalya ve Almanya, ilk kuşak ulus devletlerle karşılaştırılırsa, "geç kalmış uluslar"dı. İkinci Dünya Savaşından sonra sömürgelerin dağılma dönemi daha da başka bir bağlam gösterir. Osmanlı İmparatorluğu, Avustur-

ya-Macaristan İmparatorluğu ya da Sovyetler Birliği gibi imparatorlukların çöküşündeki birleşmeler, gruplaşmalar daha da farklıydı. Basklar, Kürtler ya da Kuzey Irlandalılar gibi ulus devletlerin oluşum sürecinde ortaya çıkmış olan ulusal azınlıkların durumu da farklıdır. Arapların da hak iddia ettikleri İngiliz mandası altındaki Filistin'de İsrail devletinin kuruluşu ise, ulusal-dinsel bir hareketten ve Auschwitz dehşetinden kaynaklanan özel bir durumdur.

(d) *Avrupamerkezcilik ve Batı kültürü hegemonyası*, son çözümlemede, uluslararası düzeyde tanınma savaşımının anahtar sözcükleridir. Körfez Savaşı gösterdi bunu bize. İnsanların zihninde hâlâ canlı olan bir sömürge tarihinin gölgesi altında, hem dinsel olarak harekete getirilmiş kitleler, hem de laik entelektüeller, bağlaşıkların müdahalesine, Arap-İslam dünyasının kimliğine ve özerkliğine saygısızlık olarak baktılar. Batı ile Doğu arasındaki tarihsel ilişki, özellikle de Batının eski üçüncü dünya ile ilişkisi, tanımayı reddedişin izlerini taşımaya devam ediyor.

Olguların bu gelişigüzel sınıflaması bile Kanada hükümeti ile Québec arasındaki anayasa savaşımını (b) ile (c) arasında sınırda bir yere koymamıza olanak sağlıyor. Fransızca konuşan azınlığın kendilerini bağımsız bir ulus ilan etmiş olsalardı doğal olarak kendilerine verilecek olan hakların –kendi devletini kurmak isteyen ayrılıkçı bir harekete henüz dönüşmemiş– savaşımını verdiği apaçık ortadadır: Hırvatistan'ın, Slovenya'nın ve Slovakya'nın, son olarak da Gürcistan'ın yaptığı gibi. Onlar, federal bir devletten gevşek bir konfederasyona kadar uzanan geniş bir federalci yapılar spektrumunun mümkün olduğu bir şeyi, "devlet içinde bir devlet" olmayı istiyorlar. Kanada'da mutlak devlet güçlerinin merkezilikten kurtarılması, kendi sınırları içersinde bir çoğunluk olmayı isteyen bir azınlığın kültürel özerklik sorunuyla sıkısıkıya bağlıdır. Buna karşılık, çoğunluk kültürünün genel karakterinde bir değişiklikle birlikte elbette yeni azınlıklar ortaya çıkacaktı.

Yukarda kategorize edilmiş olguları nasıl birbirinden ayırıyorsak, onların çözümlemesinin farklı düzeylerini de birbirinden ayırmamız gerekir. Taylor bu olguların ortaya çıkarmış olduğu en az üç söyleme değinmektedir.

(e) *Siyasal doğruluk* üzerine tartışmada, bu olgular Amerikan entelektüellerine modernitenin statüsü konusunda bir içgözlem yapma fırsatını verdi.[11] Tartışmada her iki yan da modernite tasarısının, kendi terimleri içinde, terkedilmemesi gereken bir tasarı

olarak peşine düşmek istemiyor.[12] "Radikaller"in, postmoderniteye ve bütünleyici düşünce figürlerinin yenilişine doğru cesaretlendirici bir adım olarak gördüğü şey, "gelenekçiler" için ancak Batının klasik geleneklerine dönüşle baş edilebilecek bir bunalımın işaretidir. Bu tartışma, demokratik anayasal devlette tanınma savaşımlarına fazla katkısı olmadığı için ve bunların siyasal çözümüneyse hiçbir katkıda bulunamayacağına göre bir kenara bırakabiliriz.[13]

(f) Bu olguları genel sorunların tanımlanması için bir çıkış noktası olarak alan daha tam anlamda *felsefi söylemler* farklı bir düzeydedir. Olgular kültürlerarası anlayışın güçlüklerini betimlemeye çok uygundur. Törelliğin etik yaşamla *(Sittlichkeit)* ilişkisini ya da anlam ile geçerlik arasındaki içsel bağı aydınlatırlar, ve kendi dilimizin ve kültürümüzün bağlamı üstüne çıkmanın mümkün olup olmadığı ya da bütün ussallık standartlarının özgül dünya görüşleri ve geleneklerle sıkı ilişki içinde kalıp kalmadığı yollu eski soruyu yeniden alevlendirir. Çokkültürlü toplumların parçalanması ve aşırı karmaşık global bir toplumda dillerin Babil kulesi karmaşasına uğradığı konusunda karşı durulmaz kanıtlar, ister bilgisel (cognitive) ister düzgüsel (normative) olsun, evrenselci savlar konusunda bizi kuşkuya düşüren holistik dil kavramlarına ve bağlamsalcı (contextualist) dünya görüşü kavramlarına doğru sürer gibi görünmektedir. Ussallık üzerine karmaşık ve henüz belirsiz tartışmanın da, bir "tanınma politikası"nın koşullarını incelerken kullandığımız iyi ve haklı kavramları için içermeleri var tabii. Fakat Taylor'ın önerisinin, hukuk ve politika düzeyinde uzanan farklı bir göndermesi var.

(g) Hor görülen ve saygı gösterilmeyen azınlıkların *hakları* sorunu, bu terimlerle konulduğunda hukuksal bir anlam kazanır. Siyasal kararlar, karmaşık toplumlarda etkili olunmak isteniyorsa, pozitif hukukun düzenleyici biçimini kullanmak zorundadır. Bununla birlikte hukuk ortamında belli normatif önkoşulları olan yapay bir yapıyla uğraşırız. Çağdaş hukuk *biçimsel*dir, çünkü açıkça yasaklanmamış olan herhangi bir şeye izin verilmiş olduğu öncülüne dayanır. *Bireyselci*dir, çünkü tek tek kişileri hakların taşıyıcısı yapar. *Zorlayıcı*'dır, çünkü devletçe yürütülür ve sadece yasal ya da kurala uygun davranışa uygulanır – din pratiğine izin verir ama dinsel görüşler buyuramaz. *Pozitif* hukuktur, çünkü yasa koyucu bir siyasal meclisin (değiştirilebilir) kararlarından türer; son olarak, *usule uygun yasalaşmış* hukuktur, çünkü bir demokratik sü-

reç tarafından onaylanmıştır. Pozitif hukuk katıksız yasal davranış gerektirir, ama bu da yasalara uygun olmak zorundadır; yasaya uyma nedenlerini belirtmese bile, öyle olmalıdır ki, muhatapları her zaman yasaya saygıları yüzünden ona boyun eğebilmelidir. Hukuksal bir düzen, bütün yurttaşların özerkliğini aynı derecede koruduğunda yasalara uygundur. Yurttaşlar, ancak yasanın muhatapları, kendilerini aynı zamanda onun yapıcısı olarak görebilirlerse özerktirler. Yasayı yapanlarsa, herkesin bu yolla konmuş kuralların genel ve ussal onaya layık olduğunu varsayabileceği şekilde düzenlenmiş yasama işlemlerine katılan kişiler olabildikleri sürece özgürdürler. Normatif terimlerle söylersek, demokrasisiz bir anayasal devlet diye bir şey olamaz. Öte yandan, demokratik sürecin kendisi yasal olarak kurumlaşmak zorunda olduğundan, halk egemenliği ilkesi, öyle temel hakları gerektirir ki, bunlar olmadan hiçbir meşru yasa olamaz; en başta, herkese eşit seçme ve eylem özgürlüğü: Bu da önkoşul olarak bireylerin geniş kapsamlı yasal korunmasını varsayar.

Bir sorunu yasal bir sorun olarak ele alır almaz, bizi –yalnızca kavramsal nedenlere dayanarak– anayasal devletin arkitektonisiyle ve zengin içermeleriyle çalışmaya zorlayan bir çağdaş hukuk kavrammı yürürlüğe koymuş oluruz. Bunun, kültürel olarak tanımlanmış gruplara, yani, diğer topluluklardan gelenek, yaşam biçimleri, etnik kökenler vb. temellerde ayrılan –üyelerinin de kendi kimliklerini devam ettirmek ve geliştirmek için bütün öteki topluluklardan ayrılmayı istediği– topluluklara eşit yasal haklar ve eşit tanınma sağlama sorunuyla nasıl başedebileceğimize değgin içermeleri vardır.

Anayasal Devlet Kavramı İçinde Etik

Hukuk kuramı açısından, çokkültürcülüğün ortaya çıkardığı birincil sorun, hukukun ve politikanın etik yansızlığı sorunudur. "Etik" sözcüğüyle iyi yaşam ya da boşa harcanmamış bir yaşam kavramlarına ilişkin bütün soruları kastediyorum. Etik sorular, herhangi bir şeyin "herkes için aynı derecede iyi" olup olmadığı gibi bir "ahlaki açın"dan değerlendirilemez; daha çok, bu tür sorularda verilecek tarafsız yargı, sağlam değerlendirmelere dayanır ve özel grupların öz-tanımıyla ve bakış açısal yaşam-tasarılarıyla belirlenir –yani, herşey, onların "bizim için iyi" bakış açısından dü-

şünülür. Etik sorularda, birinci kişi göndermesi, dolayısıyla bir grubun (ya da bir bireyin) kimliğiyle ilişki, gramer kurallarına uygun şekilde yazılır. Yurttaşlardan oluşan bir ulusun etik-siyasal öztanımına ilişkin olarak, yasanın etik yansızlığı konusunda liberal isteme bakarken, Kanada'daki anayasa tartışmasını örnek alacağım.

Hukukun –ve demokratik yasama sürecinin– yansızlığı bazan şöyle anlaşılır: Etik yapıdaki siyasal sorunlar, yansız yasal düzenleme kaldırır şeyler olmadıkları için, "mecliste konuşmayı sınırlandıran kurallar"la (gag rules) gündem dışında tutulur ve tartışılmaz. Bu görüşe göre, Liberalizm 1 anlamında, devletin, kişisel özgürlüğü ve yurttaşların refah ve güvenliğini garanti altına almanın ötesinde kolektif amaçlar izlemesine izin verilmez. (Liberalizm 2 anlamında) öteki modeldeyse, bunun tersine, devletin, genel olarak bu temel hakları garanti altına alması fakat bunun da ötesinde, Michael Walzer'ın formülasyonuna göre, "belli bir ulusun, kültürün, dinin ya da (sınırlı) bir grup ulusun, kültürün ve dinin" ayakta kalması ve ilerlemesi lehinde araya girmesi de beklenir. Walzer bu modele de temel model olarak bakar; bununla birlikte bu model, yurttaşların belli koşullar altında bireysel haklara öncelik verebilmelerine olanak tanır. Walzer, Taylor'm bu iki temel normatif yönelimler arasında gerçekten anlaşmazlıklar olabileceği ve bu gibi durumlarda, ortak amaç ve kimliklere öncelik verilmesine sadece Liberalizm 2'nin izin verdiği öncülünü paylaşır.

İmdi, haklar kuramı, aslında ortak zenginlikler üzerindeki hakların mutlak önceliğini ileri sürer, o derecede ki, Dworkin'in gösterdiği gibi, amaçlara değgin kanıtlar bireysel haklara dayalı istemlere üstün gelebilir, ancak bu amaçların önceliği alan diğer hakların ışığında doğrulanabilmesi koşuluyla.[14] Fakat yalnızca bu, Taylor'm ve Walzer'ın paylaştığı, "haklar sistemi, kültürel yaşam biçimlerinin ve ortak kimliklerin korunması istemlerine kapalıdır" komünitaryen görüşünü desteklemeye yeterli değildir, dolayısıyla "eşitleyicidir" ve yeniden gözden geçirilmesi gerekir.

Daha önce, genel bir duruma dikkati çekmek, yani bir haklar sisteminin demokratik yoldan genişletilmesi için yalnızca genel politik amaçları değil fakat aynı zamanda tanınma savaşımlarına eklemlenmiş olan ortak amaçları da kapsaması gerekliliğine işaret etmek için feminist eşitlik politikasını örnek verdim. Çünkü yasal normlar, genel olarak konuşan ve eylem yapan özneler arasındaki olası etkileşmeleri düzenleyen ahlaki normlardan ayrı olarak, belli

bir toplumdaki etkileşmeler ağına işaret eder. Yasal normlar yerel bir yasama organının kararlarından ortaya çıkar ve devletin belli bir coğrafik alanı içerisinde, o devletin üyelerinin toplumsal olarak sınırlandırılmış bir topluluğuna uygulanır. İyice belirlenmiş bu geçerlik alanı içersinde, yasal normlar politik kararlar koyar, bir devlet olarak örgütlenmiş bir toplum da, bu kararlarla, kolektif olarak bağlayıcı programlar biçimine bağlı hisseder kendini. Elbette, ortak amaçlar dikkate alınırken yasanın yapısının ortadan kalkmasına izin verilmez. Böylece yasanın biçimi bozulmamış, yasa ile politika arasındaki farklılık yadsınmamış olur. Fakat hukuk ortamında –ahlakın tersine– davranış biçimleri için normatif kurallar koyma sürecinin toplumun siyasal amaçlarından gelecek etkilere açık olması, düzenlenecek konuların somut yapısı gereğidir. Bu nedenle, her hukuk sistemi yalnızca temel hakların evrensel içeriğinin bir yansıması değil, aynı zamanda belli bir yaşam biçiminin ifadesidir. Hiç kuşkusuz, yasama kararları, haklar sisteminin gerçekleştirilmesi olarak, siyasalar da bu sistemin genişletilmesi olarak anlaşılmalıdır; fakat eldeki konu ne kadar somutsa, (rekabet halindeki grup çıkarları arasındaki denge ile değişik amaç ve yollar arasındaki bilinçli seçim kadar) bir topluluğun öz-tanımı ve onun yaşam biçimi de konunun yasal olarak düzenlenme tarzının kabul edilebilirliği içinde o derece ifadesini bulur. Bunu, yasama meclisinin düşüncesini ve iradesini oluşturan ussal süreci etkileyen geniş nedenler yelpazesinde görürüz: Ahlaki düşüncelere, pragmatik düşüncelere, görüşmelerin sonuçlarına ek olarak, etik nedenler de yasama kararlarının dikkatle tartışılmasını ve doğrulanmasını etkiler.

Yurttaşların politik düşüncesi ve iradesinin oluşturulması, hakları gerçekleştirme fikrine yöneltildiği ölçüde, komünitaryenlerin ileri sürdüğü gibi, bu süreç, yurttaşların kendi etik-politik öztanımları konusunda fikir birliğine ulaşma süreciyle bir tutulamaz.[15] Fakat hakların gerçekleştirilmesi süreci, aslında, politikanın önemli bir parçası olan söylemler gerektiren bağlamlarda gizlidir: Otantik olduğu kabul edilen iyi ve arzulanır bir yaşam biçimi ortak kavramı üzerine tartışmalar. Bu tür tartışmalarda, katılanlar kendilerini, nasıl belli bir cumhuriyetin yurttaşları olarak, belli bir bölgenin oturanları olarak, belli bir kültürün kalıtçısı olarak tanımak istediklerini; hangi gelenekleri sürdürmek, hangilerini terketmek istediklerini; tarihleriyle, birbirleriyle, doğayla... vb. nasıl bir ilişki kuracaklarını açıklarlar. Kuşkusuz, resmi bir dilin seçimi, ya

da devlet okullarının ders programları hakkındaki bir karar, ulusun etik öz-tanımını etkileyecektir. Etik-siyasal kararlar politikanın kaçınılmaz bir parçası olduğu için ve bunların yasal düzenlenmesi bir yurttaşlar ulusunun ortak kimliğini ifade ettiği için, dikkate alınmayan azınlıkların yoğun bir çoğunluk kültürüne karşı savaşım vereceği kültürel kavgaları tutuşturabilir. Kavgaları başlatan şey, yasal düzenin etik yansızlığı değil, daha çok her yasal topluluğun ve her demokratik sürecin temel hakları gerçekleştirmek için kaçınılmaz bir biçimde etiğe bulaşmış olmasıdır. Bunun kanıtlarını, örneğin Almanya gibi ülkelerde -din özgürlüğüne karşın- Hıristiyan kiliselerinin yararlandığı kurumsal garantilerde ya da son zamanlarda evlilik-benzeri başka anlaşmaların zıttına aileye verilen tartışmalı anayasal statü garantisinde görüyoruz.

Bu bağlamda, bu tür kararların hem deneysel hem de normatif olarak ulus-devletin yurttaş bileşimine bağlı olduğunu görmek ilginç; henüz belirsiz bir şey bu. Bir devletin nüfusunun toplumsal yapısı, haklar sisteminin ve anayasal devletin ilkelerinin dışındaki tarihsel koşulların bir sonucudur. Bir toprakta birlikte yaşayan ve anayasayla, yani kurucu ataların, yaşamlarını pozitif hukuk yoluyla yasal bir biçimde birlikte düzenleme kararlarıyla birbirine bağlanmış kişilerin bütünlüğünü belirler; onların torunları daha önceden var olan bir anayasal tasarıyı sürdürmeye örtülü bir biçimde (hatta uyrukluğa kabul edilmiş yurttaşlar olarak, açıkça) razı olmuşlardır. Bununla birlikte, belli bir zamanda bir devleti oluşturan kişiler, kendi toplumsallaşma süreçleri yoluyla, içinde kimliklerini geliştirdikleri kültürel yaşam biçimlerini de somutlaştırırlar – kökenlerindeki geleneklerden kopmuş olsalar bile. Sanki verili bir kültürler ve gelenekler ağında, öznelerarası ortak yaşam ve deneyim bağlamlarının düğüm noktalarını oluştururlar. Bu ağ ise ulusun yurttaşlarının, isteyerek ya da istemeyerek, kendi öz-tanımları konusunda bir anlaşmaya ulaşmaya çalıştıkları etik-siyasal söylemleri yönettikleri ufku da oluşturur. Eğer bir bütün olarak yurttaşlar topluluğu değişirse bu ufuk da değişecektir; aynı sorunlar konusunda başka söylemler ileri sürülecek ve başka kararlara ulaşılacaktır. Ulusal azınlıklar en azından sezgisel olarak bunun farkındadır; bu ise onların kendi devletlerini istemeleri, ya da başarısız Meech Lake anayasa taslağında olduğu gibi "ayrı bir toplum" olarak tanınma istekleri için önemli bir nedendir. Eğer Kanada'daki Fransızca konuşan azınlık yasal bir topluluk oluşturacak olsaydı, aynı demokratik süreçler yoluyla önemli etik-siyasal sorunlar

üzerinde başka çoğunluklar oluşturacak, bir bütün olarak Kanadalıların daha önce ulaşmış olduklarından farklı düzenleyici kararlara varılacaktı.[16]

Ulus-devletlerin oluşum tarihinin de gösterdiği gibi, yeni ulusal sınırlar yeni ulusal azınlıklar ortaya çıkarır. Bu sorun ancak "etnik temizlenme" pahasına ortadan kalkar – bu da siyasal ya da ahlaki olarak haklı görülecek bir bedel değildir. Ulusun öz-kaderini belirleme hakkının bıçak sırtı doğası, üç farklı ülkeye dağılmış olan Kürtlerin durumunda, ya da etnik grupların birbiriyle acımasızca döğüştüğü Bosna-Hersek'te açıkça görülmektedir. Öte yandan, kendini, bir kimliğe sahip cemaat olarak düşünen bir topluluk, kendi başına bir ulus olmaya doğru adım atarak yeni bir tanınma düzeyine ulaşır. Politik düzeye ulaşmamış bir dilsel ve etnik cemaat olarak, hatta birleşmiş ya da parçalanmış bir "kültürel ulus" olarak bu düzeye erişemez. Bir ulus-devlet olarak tanınma gereksinimi, bunalım dönemlerinde, örneğin Sovyet imparatorluğunun dağılışından sonra olduğu gibi, halk kitleleri geriye giderek yeniden canlandırılmış bir ortak kimliğin verili belirtilerine bağlandığında, yoğunlaşır. Bu türden bir desteğin, haklı temellere dayanan gelecek korkusunu, toplumsal denge yoksunluğunu gidereceği kuşkuludur. Öte yandan, ulusal bağımsızlık, çoğunlukla iç savaşlar, yeni baskı türleri pahasına, ya da başlangıçtaki anlaşmazlıkları tersine dönmüş belirtilerle devam ettiren yeni sorunların ortaya çıkmasıyla elde edilir.

Ulusu bir bütün olarak ayakta tutacak, fakat devlet güçlerini merkezilikten çıkararak ulusun bir kısmının kültürel özerkliğini korumaya çalışacak federalist bir çözüm yolu bulmak için akla uygun çabaların gösterildiği Kanada'da durum farklıdır. Bu yolla, yurttaşların politikanın özel alanlarında demokratik sürece katılan kısmı değişecek, fakat bu sürecin ilkeleri değişmeyecektir. Çünkü haklar kuramı demokratik bir anayasal devletin yurttaşlarının, kendi genel hukuksal düzenlerinde bir iyi kavramı ileri sürmelerini yasaklamaz: Bu, ya halihazırda paylaştıkları ya da politik tartışma yoluyla üzerinde anlaştıkları bir kavramdır. Ama onların, ulus içinde başkalarının zararına öncelikli bir yaşam biçimi kazanmalarını yasaklar. Ulus-devletin federal biçimlerinde hem federal düzeyde hem de devlet düzeyinde geçerlidir bu. Eğer yanılmıyorsam, Kanada'daki tartışma, bu eşit haklar ilkesi üzerinde değil de, Québec Eyaletine aktarılacak devlet güçlerinin niteliği ve derecesi üzerine yapılmaktadır.

Türlerin Korunması mı, Eşit Haklarla Birlikte Yaşama mı

Federalleşme ancak farklı etnik grupların ve kültürel dünyaların az ya da çok ayrı coğrafik alanlarda yaşadığı durumlarda mümkün bir çözüm yoludur. ABD gibi çokkültürlü toplumlarda durum böyle değildir. Almanya gibi, kapsamlı göç dalgalarının baskısı altında etnik yapının değişmekte olduğu ülkelerde de böyle olmayacaktır. Québec kültür bakımından özerk olsaydı bile, kendini aynı durumda: Fransız kültürünün İngiliz çoğunluk kültürüyle değiştirildiği durumda bulacaktı. Bu tür çokkültürlü toplumlarda, bir liberal kültür geçmişi zemininde ve gönüllü birliktelikler temelinde, öz-tanıma yönelmiş tartışmalara izin veren ve bunları destekleyen açık iletişim yapılarına sahip, iyi işleyen bir kamu alanı gelişebilirse, o zaman eşit bireysel hakların gerçekleştirilmesi demokratik süreci de farklı etnik gruplara ve onların kültürel yaşam biçimlerine eşit haklarla birlikte yaşama şansını vermeye kadar genişleyecektir. Özel bir haklılık ya da alternatif bir ilke gerektirmez bu. Çünkü normatif bir bakış açısından, kişinin, içinde toplumsallaştığı ve erkek ya da kadın kendi kimliğini oluşturduğu, özneler arası ortak deneyimler ve yaşam bağlamları korunmaksızın, tek tek tüzel kişilerin bütünlüğü garanti edilemez. Bireyin kimliği ortak kimliklerle birlikte örülmüştür ve ancak bir kültürel ağ içinde sağlamlaştırılabilir; bu kültür ağı ise tıpkı ana dil gibi kimsenin özel mülkiyetine sokulamaz. Bundan dolayı, birey, Will Kymlicka'nın ifadesinde "kültürel üyelik hakları"nın taşıyıcısı olarak kalır.[17] Fakat hukuksal ve gerçek eşitliğin diyalektiği işledikçe, bu statü, kendini-yönetme hakları, temel çıkarlar, devlet yardımları... vb. konularda geniş garantilerin ortaya çıkmasına neden olur. Tehlikede olan yerli kültürler, kendilerine destek ararken, çoğunluk kültürü tarafından sahiplenilen ülkenin tarihinden doğan özel ahlaki nedenler geliştirebilir. Eski kölelerin uzun süre baskı altında tutulmuş ve yadsınmış kültürleri için, "ters-ayrımcılık" lehine benzeri kanıtlar geliştirilebilir.[18]

Bu ve benzeri zorunluluklar, söz konusu kültürün değerinin genel bir tayininden değil hukuksal istemlerden doğar. Taylor'ın tanınma politikası, kültürlerin "eşit değer karinesi"ne ve onların dünya kültürlerine katkılarına dayansaydı, fazla bir desteği olmayacaktı. Herkesin, başka yerlerde olduğu kadar –erkek ya da kadın– kimliğinin oluştuğu yaşam bağlamlarında isteyebileceği eşit saygı hakkının, erkek ya da kadın onun köken kültürünün varsa-

yılan üstünlüğüyle, yani genel olarak değerlendirilen başarılarla hiçbir ilişkisi yoktur. Susan Wolf da bunu vurguluyor:

> Zira, tanınma yolundaki başarısızlığın doğuracağı olumsuzluklardan en azından bir tanesi, tanınmayan birey ya da kültürün tüm insanlığa önemli bir iletisi olup olmadığı sorusuyla çok az ilintilidir. Bu olumsuzlukların giderilmesi gereği, bu nedenle, belli bir kültürün o kültürün dışındaki insanlar için özellikle değerli olduğu yolunda bir önvarsayımla, ya da o önvarsayımın onaylanmasıyla ilintili değildir.[19]

Buna göre, farklı etnik grupların ve onların kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşamasının, tek tek kişilere göre biçilmiş bir haklar kuramına ağırlık verecek türden kolektif haklar yoluyla korunmasına gerek yoktur. Bu tür grup hakları demokratik anayasal devlette verilebilse bile, bunlar lüzumsuz olmakla kalmaz, aynı zamanda normatif bir görüş açısından kuşkulu da olurdu. Çünkü son çözümlemede, içinde kimliklerin oluştuğu yaşam biçimlerinin ve geleneklerin korunması, üyelerinin tanınmasına yardım edecektir; türlerin, yönetim yoluyla bir tür korunma altına alınması demek değildir bu. Türlerin korunması konusundaki ekolojik bakış açısı kültürlere de uygulanamaz. Kültürel kalıtlar ve onların dile getirdiği yaşam biçimleri, normal olarak, kişisel oluşumlarını etkiledikleri kimseleri inandırarak, yani onları gelenekleri üretken olarak benimsemeye ve sürdürmeye özendirerek ürerler. Anayasal devlet, yaşam-dünyalarının bu kültürel yeniden üretme yorumsamacı (hermeneutic) başarısını olanaklı kılabilir, ama garanti edemez. Çünkü ayakta kalmayı garanti etmek, zorunlu olarak, evet ya da hayır deme özgürlüklerini üyelerin elinden alır; oysa kendi kültürel kalıtlarını benimseyecek ve koruyacaklarsa onlara gerekli bir özgürlüktür bu. Bir kültür kendi üzerine dönüşümlü (reflexive) hale gelince, ayakta kalabilen gelenekler ve yaşam biçimleri, kendi üyelerini bağlayan, ama aynı zamanda kendilerini eleştirel incelemeye açık tutan ve daha sonraki kuşaklara başka kültürlerden öğrenme ya da değişme ve başka sahillere doğru yelken açma tercihlerini verenlerdir ancak. Bu, Pennsylvania Amish gibi nispeten kapalı mezhepler için de geçerlidir.[20] Kültürleri, tehlike altında türlermiş gibi korumayı anlamlı bir amaç olarak düşünsek bile, onların kendilerini başarılı bir biçimde yeniden üretebilmelerinin gerekli koşulları, "farklılığı yalnızca şimdi değil fakat sonsuza kadar sürdür[me] ve koru[ma]" (Taylor) amacı ile uyuşmazdı.

Bu noktada, çağdaş Avrupa'nın ilk dönemlerinde serpilen birçok altkültürü ve yaşam dünyalarını; ya da tarım işçilerinin yaşam biçimlerini ve bunu izleyen sanayileşmenin ilk döneminde köklerinden koparılmış, proleterleştirilmiş şehirli kitlelerin yaşam biçimlerini anımsamak yardımcı olur. Bu yaşam biçimleri çağdaşlaşma süreci içine emilmiş ve ezilmişti, fakat bunların hepsi elbette "Meister Anton"larını bulamadı, kendilerini yeni çağın sunduğu seçeneklere karşı koruyan özverili üyeleri olmadı. On dokuzuncu yüzyılın kent kültürü gibi, kendini-kabul ettirme isteğini uyaracak derecede zengin ve çekici olanlarsa, bazı özelliklerini ancak öz-dönüşüm yoluyla koruyabildiler. Kendini tehdit altında hissetmeyen bir çoğunluk kültürü bile canlılığını ancak özgür düzeltimlerle, statükoya değişken tasarılar hazırlamakla ya da yabancı dürtüleri –hatta kendi geleneklerinden kopma noktasına kadar– kendi içine alarak koruyabilir. Bu, özellikle, başlangıçta kendilerini inatla etnik terimlerle tanımlayan ve yeni çevrenin asimilasyoncu baskısı altındaki geleneksel öğeleri canlandıran, fakat daha sonra hızla hem asimilasyondan hem de gelenekten aynı derecede uzak bir yaşam tarzı geliştiren göçmen kültürleri için geçerlidir.[21]

Çokkültürlü toplumlarda yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması, her yurttaşa bir kültürel miras dünyası içersinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayırıma uğramaksızın aynı dünya içinde büyütme fırsatını sağlamak anlamına gelir. Buna ve başka her kültüre karşı durma; kendi kültür mirasını alışılmış biçimi içinde sürdürme ya da dönüştürme fırsatı anlamına gelir bu; tıpkı ona kayıtsız kalarak onun egemenliğinden çıkma ya da özeleştiri yoluyla ondan bağını koparma ve bundan sonra da gelenekten bilinçli bir kopuş yaptığı için bölünmüş bir kimlikle de olsa, yaşamını aynı hızla sürdürme fırsatı verdiği gibi. Çağdaş toplumlarda hızlı değişim bütün durağan yaşam biçimlerini parçalar. Kültürler, değişim gücünü ancak eleştiriden ve kopmadan alırlarsa yaşamaya devam ederler. Yasal garantiler, erkek ya da kadın, her kişinin kendi kültür ortamı içersinde bu gücü yeniden üretme olasılığını elinde tutuyor olmasına dayandırılabilir. Bu da sonuçta insanın kendini yabancılardan ve yabancı şeylerden ayırarak değil, en azından onlarla olabildiğince değiş tokuşa sokarak gelişir.

Modern çağda katı yaşam biçimleri "entropy"ye[22] yenik düşer. Köktendinci hareketler, insanın kendi yaşam dünyasına düzeltici yollardan aşırı stabilite verme gibi ironik bir çaba olarak yorumlanabilir. Buradaki ironi, gelenekçiliğin kendi kendini yanlış

anlamasında yatmaktadır. Aslında toplumsal modernleşme kasır gasından ortaya çıkar ve zaten dağılmış durumda olan bir madde yi taklit eder. Modernleşmenin karşı durulmaz itisine karşı bir tep ki olarak kendisi, tamamen çağdaş bir yenilenme hareketidir. Mil liyetçilik de köktendinciliğe dönüşebilir, fakat onunla karıştırılma malıdır. Fransız devrimi dönemindeki milliyetçilik, demokratil anayasal devletin evrenselci ilkeleriyle birleşmişti; o zamanlar mil liyetçilik ve cumhuriyetçilik aynı soydan şeylerdi. Öte yandan köktendincilik yalnızca çökmekte olan toplumları değil, aynı za manda Batının yerleşik demokrasilerini de rahatsız ediyor. Dünya daki bütün dinler, bütün sekter hareketler hiç de aynı izleri sergile miyor olsa da, kendi köktendinci biçimlerini üretmektedir.

Rushdie olayının bize anımsattığı gibi, bir hoşgörüsüzlük uy gulamasına götüren bir köktendincilik demokratik anayasal dev letle uyuşmamaktadır. Böyle bir uygulama, ayrıcalıklı bir yaşam tarzına tekellik isteyen dünyanın dinsel ya da tarihi-felsefi yorum larına dayanır. Bu tür kavramlar, "usun sorumluluklarına" (Rawls saygısız olduğu gibi kendi istemlerinin yanılma payının da farkın da değildir. Hiç kuşkusuz, dinsel inançlar ve dünyanın evrense yorumları, bugün deneysel bilimlerde kuramsal bilgiye eşlik ede türden yanılmacılığı onaylamak zorunda değildir. Fakat kökten dinci dünya görüşleri dogmatiktirler, çünkü aynı söylem dünyası nı paylaştıkları ve rakip geçerlilik savlarına karşı, konumlarını an cak nedenler temelinde geliştirebilecekleri başka dünya görüşle riyle ilişkileri üzerinde düşünmemektedirler. "Makul anlaşmaz lık"ı reddetmektedirler.[23]

Tersine, çağdaş dünyanın özneleştirilmiş "tanrıları ve şeytan ları", bir *modus vivendi*'ye[24] izin vermekten daha fazla şey ifad eden bir dönüşlü tavırla –belli dinsel özgürlüğe yasal olarak zorla nabilecek bir şeydir bu– ötekilerden ayrılır. Lessing tarzı bir hoş görü ruhunda, Rawls'm "akıldışı olmayan kapsamlı öğretiler"[2] olarak tanımladığı köktendinci olmayan dünya görüşleri, inançla arasmda uygarca bir tartışmaya izin verir: Bu uygarca tartışmad bir taraf, kendi geçerlik savlarını feda etmeksizin öteki taraflar sahici hakikatler aramada eş-savaşçılar olarak tanıyabilir. Çokkül türlü toplumlarda ulusal anayasa, bu tür köktendinci olmayan ge lenekler ortamı içersinde ifadesini bulan yaşam biçimlerine hoşgö rü gösterebilir ancak, çünkü bu tür yaşam biçimlerinin eşit hakları la birlikte yaşaması, farklı kültürel üyeliklerin karşılıklı olarak bir birini tanımasını gerektirir: Herkes aynı zamanda farklı "iyi" kav

ramları çevresinde bütünlenmiş etik toplulukların üyeleri olarak tanınmalıdır. Bundan dolayı grupların ve alt grupların kendi ortak kimlikleriyle etik bütünleşmesi, bütün yurttaşları eşit bir şekilde kapsayan soyut siyasal bütünleşmeden ayrılmalıdır.

Yurttaşların siyasal bütünleşmesi ortak siyasal kültüre bağlılığı güven altına alır. Bu sonuncusu, anayasal ilkelerin ulusun tarihsel deneyimi bakış açısından yorumunda kök salmıştır. Yorum, bu ölçüde etik bakımdan yansız olmayabilir. Belki de bugünkü konuların, kamu oyunda, yurttaşların siyasal öz-tanımları konusunda tartışmalar ortaya çıkardığı ortak bir yorum ufkundan söz edilse daha iyi olurdu. 1986-1987'de Almanya'daki "Tarihçiler tartışıyor" olayı bunun iyi bir örneği olabilir.[26] Fakat tartışmalar aynı anayasal hakların ve ilkelerin en iyi yorumu üzerinedir hep. Bunlar, haklar sistemini yasal bir topluluğun tarihsel bağlamı içine yerleştiren herhangi bir anayasal yurt sevgisi için sabit bir gönderme noktası oluşturur; yurttaşların motivasyonları ve inançlarıyla sabır içinde birbirine bağlanmalıdır, çünkü böyle bir motivasyon bağı olmaksızın, özgür ve eşit bireylerin dinamik olarak kavranan bir birliğini yaratma tasarısının gerisindeki itici güç olamazlardı. Bundan dolayı, yurttaşların kendilerini kendi örgütlü devlet güçlerinin üyeleri olarak tanıdıkları ortak siyasal kültürün içine etik de sızmıştır.

Aynı zamanda, anayasal bir yurtseverliğin etik özü, bir alt-siyasal düzeyde etik olarak bütünlenmiş olan topluluklar karşısında yasal sistemin yansızlığını zedeleyemez. Tersine, çokkültürlü bir toplum içersinde birlikte yaşayan farklı yaşam biçimlerinin çeşitliliğine ve bütünlüğüne olan duyarlılığı güçlendirmesi gerekir. İki bütünleşme düzeyi arasındaki farkı sürdürmek yaşamsal önemdedir. Eğer birbiri içine çökerlerse, çoğunluk kültürü devlet ayrıcalıklarını öteki kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları aleyhine gaspedecek ve onların karşılıklı tanınma istemlerini ihlal edecektir. Yasanın iç etik farklılaşmalar karşısında yansızlığı, karmaşık toplumlarda bir bütün olarak yurttaşların, değerler üzerine sabit bir oydaşmayla değil, yasaların yasal bir biçimde çıkarılması ve iktidarın yasal bir biçimde kullanılması işlemleri üzerinde bir oydaşmayla bir arada tutulabilmesinden kaynaklanmaktadır artık. Bu şekilde siyasal olarak bütünleşmiş olan yurttaşlar, genel siyasal alanda kısıtlanmamış bir iletişim özgürlüğünün, uzlaşmazlıkların demokratik yollardan çözülmesinin ve politik iktidarın anayasal kanallar içine sokulmasının, hep birlikte, yasadışı iktidarın denetimi ve yönetim gücünün herkesin eşit çıkarına göre kullanılmasını

sağlamak için bir temel oluşturduğu gibi usa dayalı bir inancı paylaşırlar. Yasal ilkelerin yaygınlaştırılması, bir tür anayasal yurtseverlik yoluyla, tarihsel bakımdan özgül bir siyasal kültür bağlamında bulunması gereken işlemsel bir oydaşmada yansır.

Göç, Yurttaşlık ve Ulusal Kimlik

Hukuk uzmanlarının, normatif sorunları, bir karara bağlanacak davalarla ilişkili olarak tartışmak gibi bir üstünlükleri vardır. Onların düşünme biçimleri uygulamaya yöneliktir. Felsefeciler bu karar verme baskısından uzak tutarlar kendilerini; iki bin yıldan daha uzun bir süreye uzanan klasik fikirlerin çağdaş temsilcileri olarak, kendilerini sonsuza kadar sürecek olan bir konuşmanın tarafları gibi görmekten rahatsız olmazlar. Bunun için de, Charles Taylor gibi birinin kendi çağını fikirler içinde yakalamaya çalışması ve günün ivedi siyasal sorunlarını felsefi yönden kavramaya ilgi göstermesi daha da büyüleyici bir şeydir. Onun parlak olduğu kadar alışılmamış denemesi –bugünlerde moda olan "uygulamalı etik" yolunu izlememesine karşın, ya da daha çok bu yüzden– bunun bir örneğidir.

Orta ve Doğu Avrupa'daki ayaklanmalardan sonra, bugün Almanya'nın ve bir bütün olarak Avrupa Topluluğunun gündeminde bir başka tema var: göç. Hollandalı bir meslektaş, bu sorunun kapsamlı bir sunumunu yaptıktan sonra aşağıdaki şu çırılçıplak tahmini yapıyor:

> *Batı Avrupa ülkeleri... üçüncü dünya ülkelerinden göçü engellemek için ellerinden geleni yapacaklardır. Bu amaçla, toplumun ivedi isteklerine uygun yetenekleri olan kişilere ancak çok ender durumlarda (futbolcular, ABD'li bilgisayar programcıları, Hintli bilim adamları.. vb) çalışma izni vereceklerdir. Çok kısıtlı bir giriş politikasını, sığınma istekleriyle daha çabuk ve daha etkin bir biçimde baş etmeyi amaçlayan politikalarla, istekleri kabul edilmeyenleri gecikmesizin sınır dışı etme politikasıyla birleştireceklerdir... Sonuç olarak, göç akımına set çekmek için ellerindeki bütün yolları tek tek ve birleşik olarak kullanacaklardır.*[27]

Bu sözler, Almanya'da hükümetin ve muhalefetin 1993 Mayısında bir anayasa değişikliği için temel olarak aldığı siyasal sığın-

ma konusundaki uzlaşmaya tıpatıp uyuyor. Hiç kuşkusuz, nüfusun büyük çoğunluğu bu politikayı hoş karşılıyor. Yabancı korkusu bugünlerde Avrupa Topluluğunda da çok yaygın. Bazı ülkelerde diğerlerinden daha belirgin, ama Almanların davranışları Fransız ve İngilizlerin davranışlarından pek farklı değil.[28] Taylor örneği, bir felsefi bakış açısının, kendimizi bu göç politikasına kapama politikasının haklı görülüp görülmeyeceği sorusuna yanıt vermemize nasıl yardımcı olabileceğini görmemizi sağlayabilir. Soruyu önce soyut olarak tartışacak, daha sonra da Almanların siyasal sığınma ve onun tarihsel geçmişi konusundaki tartışmalarına gireceğim. Daha sonra da, Demokratik Alman Cumhuriyeti ile birleşmeden sonra genişlemiş bir Federal Alman Cumhuriyetinin etik-siyasal öz-tanımı konusunda kamuya açık bir tartışmada –henüz yapılmamıştır bu– görüşülmesi gereken seçenekleri özetleyeceğim.

Çağdaş hukuk, kendine özgü biçimsel özellikleriyle geleneksel-sonrası ahlaktan ayrılırsa da, haklar sistemi ve anayasal devletin ilkeleri, evrenselci özünden dolayı ahlakla uyum içindedir. Aynı zamanda, daha önce gördümüz gibi, hukuk sistemleri, kendine özgü bir yasal topluluğun siyasal iradesini ve yaşam biçimini yansıtması bakımından "etik"in yoğun etkisi altındadır. Siyasal kültürü iki yüz yıllık bir anayasa geleneğinin damgasını taşıyan ABD buna güzel bir örnektir. Fakat bir ulus-devletin genel kural haline gelmiş temel özellikleri (ethos), siyasal meclis anayasal ilkelere, dolayısıyla temel hakları gerçekleştirme fikrine dönük olduğu sürece, yurttaş haklarıyla çatışmaya giremez. Ulusun bütün yurttaşlarını birleştiren bir siyasal bütünleşmenin etik özü, ulusun içersinde, kendi "iyi" kavramları çevresinde bütünleşmiş etik-kültürel topluluklar arasındaki farklılıklar konusunda "tarafsız" kalmak zorundadır. Bu iki bütünlenme düzeyinin ayrılmasına karşın, yurttaşlardan oluşan bir ulus, özgürlük kurumlarını, yalnızca kendi devletlerine belli ölçüde bir bağlılık, yasayla zorla kabul ettirilemeyecek bir bağlılık geliştirmek yoluyla ayakta tutabilir.

İşte göçle etkilenecek olan da, ulusun bu etik-siyasal öz-tanımıdır; çünkü göçmen akını nüfusun bileşimini etik-kültürel bakımlardan da değiştirir. Böylece göç arzusunun, politik bir topluluğun kendi siyasal-kültürel yaşam biçimini bozulmadan koruma hakkının sınırlarına kadar ulaşıp ulaşmadığı sorusu ortaya çıkar. Özerk olarak gelişmiş devlet düzeninin aslında etikle şekillendiğini varsayarsak, kendi kaderini tayin hakkı, bir ulusun, tarihsel ola-

rak gelişmiş bu siyasal-kültürel yaşam biçimini farklı bir kalıba sokabilecek olan göçmenler karşısında kendi kimliğini savunma hakkını içermez mi?

Göç alan toplumun bakış açısından, göç sorunu yasaya uygun giriş koşulları sorununu ortaya çıkarır. Ara dönemleri atlayarak, uyrukluğa kabul etme yasası üzerinde duralım: Her devlet, yurttaşlık haklarıyla tanımlanan siyasal topluluğun genişlemesini bu yasayla kontrol eder. Devlet, uyrukluğa kabul edilmek isteyenlere yurttaşlık hakkını hangi koşullar altında vermeyebilir? Genel kayıtlardan (örn. suçlulara karşı) başka, bizim bağlamımızda en uygun soru, bir demokratik anayasal devletin, yurttaşların yaşam biçiminin bütünlüğünü korumak üzere göçmenlerden uyum sağlamalarını (assimilate) hangi bakımdan isteyebileceği sorusudur:

(a) yurttaşların etik-siyasal öz-tanımlarının ve ülkenin siyasal kültürünün belirlediği yorum sınırları içersinde *anayasanın ilkelerini kabul etme;* bir başka deyişle, göç alan ülkede yurttaşların özerkliğinin kurumsallaşma tarzına ve orada "kamusal akıl yürütme" tarzına uyum sağlama;

(b) kültürel etkileri kabul etmeye karşı ileri derecede bir isteklilik, yani yaşam tarzına, yerel kültür uygulamalarına ve törelerine yalnızca dışsal bir uyum değil, bunu benimseme. Bu, etik-kültürel bütünleşme düzeyine kadar inen ve dolayısıyla göçmenlerin köken kültürünün ortak kimliği üzerinde yukarda (a) maddesinde istenen siyasal sosyalleşmeden daha derin bir etki taşıyan bir uyum demektir.

ABD'de uygulanan göç politikasının sonuçları, bu seçeneklerden ilkine örnek oluşturan bir liberal yorumu destekliyor.[29] Bismarck döneminde Polonya'dan olan göç üzerine Prusya politikası –bazı değişikliklere rağmen, öncelikle Almanlaştırmaya yönelikti–, ikinciye bir örnektir.[30]

Bütünleşmenin bu iki düzeyini birbirinden ayırma konusunda ciddi olan bir demokratik anayasal devlet göçmenlerde yalnızca yukarda (a) maddesinde tanımlanan siyasal sosyalleşmeyi isteyebilir (uygulamalara bakarak konuşursak, bunu da ancak ikinci kuşakta görmeyi bekler). Bu ise onun, göç dahil hiçbir şeyin saldırısına izin verilemeyecek siyasal topluluk kimliğini korumasını olanak kılar; çünkü bu kimlik, o ülkedeki başat kültürel yaşam biçiminin temel etik yönelimleri üzerinde değil, siyasal kültüre sıkı sıkıya bağlı anayasal ilkeler üzerinde kurulmuştur. Bundan dolayı, göçmenlerden beklenilmesi gereken tek şey, yeni yurtlarının siyasi

kültürüne katılmaya gönüllü olmalarıdır; bunu yaparken kendi kökenlerindeki kültürel yaşam biçiminden vazgeçmek zorunda da kalmayacaklardır. Demokratik yoldan kendi kaderini tayin hakkı aslında yurttaşların kendi siyasi kültürlerinin kapsayıcı karakteri üzerinde ısrar etme hakkını içerir; toplumu bölünmekten –yabancı altkültürlerin istilasından, birbiriyle ilişkisiz altkültürlere ayrılıkçı bir bölünmeden– korur. Yukarda gösterdiğim gibi, siyasal bütünlenme aynı zamanda köktendinci göçmen kültürlere de engel olur. Bundan başka, ülkede başat durumdaki kültürel yaşam biçiminin öz-kabulü hatırına zorla benzeştirmeyi de haklı göstermez.[31]

Bununla birlikte bu anayasal seçeneğin önemli bir içermesi vardır: Siyasal topluluğun yasal olarak ileri sürülen kimliğinin, göç dalgalarının ardından eninde sonunda değişikliklere uğraması önlenemez. Göçmenler kendi geleneklerinden vazgeçmeye zorlanmayacakları için, başka yaşam biçimleri belirginleştikçe, yurttaşların bundan sonra içinde kendi ortak anayasal ilkelerini yorumlayacakları ufuk da genişleyebilir. O zaman bütün yurttaşların gelişimindeki bir değişikliğin, bir bütün olarak ulusun etik-siyasal öz-tanımının işaret ettiği bağlamı değiştirme mekanizması hareketе geçer: "İnsanlar bağları ve sınırları olan topluluklar halinde yaşar, ama bunlar değişik türlerden olabilir. Liberal bir toplumda, bağlar ve sınırlar liberal ilkelerle uyumlu olmalıdır. Açık göç, topluluğun karakterini değiştirir, ama topluluğu herhangi bir karakterden yoksun da bırakmaz."[32]

Şimdi demokratik anayasal bir devletin göçmenlerin kabulü üzerine koyabileceği koşullar sorusundan bir başka soruya geçeyim: Kim göçme hakkına sahiptir?

Bir bireyin siyasal sığınma hakkı için iyi ahlaki nedenler vardır (Alman Anayasasının [Grundgesetz], 1. Maddede garanti edilmiş insan onurunun korunmasına ilişkin olarak ve 19. Maddeye konmuş yasal başvuru garantisiyle bağıntılı olarak yorumlanması gereken 16.Maddesi anlamında). Burada bunların ayrıntılarına girmeye gerek yok. Önemli olan, sığınmacının tanımıdır. Cenevre Anlaşmasının Sığınmacıların Statüsü ile ilgili 13. Maddesine göre "ırkı, dini, milliyeti, belli bir sosyal gruba üyeliği ya da siyasal düşüncesi yüzünden yaşamının ya da özgürlüğünün tehlike altında olduğu" bir ülkeden kaçan bir insan sığınmaya hak kazanmış sayılır. Son deneyimler ışığında bu tanımın, kadınların toplu tecavüzlerden korunmasını da kapsayacak biçimde genişletilmesi gerekir. İç savaş bölgelerinden gelen sığınmacıların geçici sığınma hakkı

da kuşkusuzdur. Fakat Amerika'nın keşfinden bu yana, özellikle de on sekizinci yüzyıldaki göçte dünya ölçüsünde artış patlamasından beri, göçmek isteyenlerin büyük kısmını, çalışmak için göçen bireylerle, kendi yurtlarında sürdürdükleri sefaletten kurtulmak isteyen yoksul sığınmacılar oluşturmaktadır. Bugün de öyle. İşte Doğunun ve Güneyin yoksullaşmış bölgelerinden gelen bu göçe karşı Avrupa'da bir bolluk şovenizmi silahlanıyor bugün.

Ahlaki bir istem için iyi nedenler sayılabilir. İnsanlar normal olarak kötü koşullar altında olmadıkça yurtlarından ayrılmaz; bir kural olarak, yalnızca kaçmış olmaları, yardım gereksinimleri için yeterli bir kanıttır. Özellikle, yardım sağlama zorunluluğu, küresel bir toplumda gittikçe artan karşılıklı dayanışmadan doğmaktadır: Bu toplum, kapitalist dünya pazarı ve elektronik kitle iletişimi ağına öyle yakalanmıştır ki, Birleşmiş Milletler, son olarak Somali örneğinin de gösterdiği gibi, gezegenimizdeki yaşamı korumak için kapsamlı bir siyasal sorumluluğa benzer bir şey yüklenmiştir. Dahası, Birinci Dünya Savaşından sonra, sömürgeleştirme tarihinin ve kapitalist modernleşme saldırısının bölgesel kültürleri yok edişinin bir sonucu olarak, özel görevler çıkmıştır ortaya. Yine belirtmeliyiz ki, 1800 ile 1960 arasındaki dönemde Avrupalılar, kıtalararası göç hareketlerinde oransız bir biçimde temsil edilmekte, göç edenlerin yüzde seksenini oluşturmaktaydılar; ve bundan çıkar sağlamışlardı, yani öteki göçmenlerle ve göç etmemiş olan kendi yurttaşlarıyla karşılaştırıldığında, yaşam koşullarını iyileştirmişlerdi. Aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyılla yirminci yüzyıl başındaki büyük göç dalgası, ayrılınan ülkelerdeki ekonomik durumu düzeltmiştir, tıpkı İkinci Dünya Savaşından sonraki yeniden inşa döneminde Avrupa'ya göçlerin bunun tersini yaptığı gibi.[33] Her iki durumda da Avrupa bu göç sellerinden yararlanan taraftı.

Bu soruna, ahlaki görüş açısından, yalnızca bolluk ve barış içindeki toplumlarda yaşayan insanların gözüyle bakamayız; yabancı topraklara, refahları için, yani siyasal baskıdan kurtulmaktan çok, insana yaraşır bir yaşam aramak için gelenlerin gözlerinden de bakmamız gerekir. Bir yasal göç isteği sorununun, göç etmek isteyen insanların sayısının onları kabul etme isteğinin açıkça üstünde olduğu günümüz durumuyla özellikle ilişkisi vardır.

Verilebilecek bu ve buna bağlı diğer nedenler, elbette, dava konusu edilebilir bireysel yasal göç hakları sağlama gereğini doğrulamaz, ama insanın kendi toplumunu göçmenlere açan ve göç akışını var olan kapasitelere göre ayarlayan bir liberal göç politika-

sına sahip olma zorunluluğunu doğrular. "Tekne doldu" gibi savunmaya dönük bir sloganda, karşı tarafın –örneğin, altlarında sallanan bir teknede Hindi Çini'ndeki terörden kaçmaya çalışan "teknedekiler"in– durumunu anlamaya karşı bir isteksizlik sezili-yor. Nüfus bakımından küçülen ve yalnızca ekonomik nedenlerle de olsa göçe bağımlı olan Avrupa toplumları, kuşkusuz, alabilecekleri göçmen kapasitesinin sınırlarına ulaşmamışlardır henüz. Liberal bir göç politikasının ahlaki temeli, göç kotalarını alıcı ülkenin ekonomik gereksinimlerine göre, yani, "teknik uzmanları iyi karşılamaya" göre sınırlamamak, fakat bunun yerine her iki tarafın bakış açılarından kabul edilebilir olan ölçütlere uygun kotalar koymak gibi bir zorunluluk getirmektedir.

Birleşmiş Almanya'da Sığınma Politikası

Bu ilkeler bir kalkış noktası olarak alınırsa, Alman hükümeti ile Sosyal Demokrat muhalifler arasındaki görüşmelerde politik sığınma konusunda varılan uzlaşma, normatif terimlerle haklı gösterilemez. Ayrıntılara girmeksizin, anlaşmadaki üç temel çatlağı sıralayacak ve bunların dayandığı öncülleri eleştireceğim.

Anlaşmayla getirilen kurallar, politik sığınmayla, yani sığınma hakkını "kötüye kullanmaya" karşı alınacak önlemlerle sınırlı tutulmuştur. Almanya'nın göçmenlere başka yasal seçenekler de sunan bir göç politikasına ihtiyacı olduğu gerçeği göz ardı ediliyor. Göç sorunu yanlış bir biçimde birçok içermeleri olan bir tarzda tanımlanıyor. Siyasal sığınma sorunu ile yoksulluktan kaçmak için yapılan göç sorunu arasındaki bağı ortadan kaldıran bir insan açıkça şunları söylüyor durumuna düşer: Ben, dünyanın yoksullaşmış bölgelerinden gelen sığınmacılara karşı Avrupa'nın borçlu olduğu ahlaki zorunluluktan kaçıyorum, ama yasadışı ve kontrol edilemez bir göç akımına karşı hoşgörülüyüm; bunun adıysa daima "sığınma hakkını kötüye kullanma"dır ve iç politik amaçlara alet edilebilir.

[Alman] Anayasasına bir 16. Maddenin eklenmesi, sözde "güvenli bir üçüncü ülkeden" yasal bir başvuru olmaksızın Almanya'ya gelen sığınmacıların sınır dışı edilmelerine olanak sağladığı için, bireyin siyasal sığınma yasal hakkının özünü zedeliyor. Bu da göç yükünü Doğu Avrupa'ya, komşularımız Polonya, Çek Cumhuriyeti, Slovakya, Macaristan ve Avusturya'ya –başka bir deyişle,

bugün bu sorunla yasal olarak karşı gelinemez bir yoldan başetmeye hazırlıksız ülkelere– aktarıyor. Ayrıca, Almanya'nın bakış açısından "zulmün olmadığı" ülkeler olarak adlandırılan ülkelerden gelen sığınmacıların yasal korunmalarının kısıtlanması sorun yaratıyor. Sığınma konusunda varılan uzlaşma, halen Almanya'da oturan yabancıların, özellikle de daha önce bizim çağırıp kabul ettiğimiz *Gastarbeiter*'lerin yurttaşlığa alınmalarını kolaylaştıracağı yerde, uyrukluğa kabul yasalarını olduğu gibi bırakmıştır. Bu yabancıların mantıklı tercihleri olan çifte vatandaşlık kendilerine tanınmıyor; bunların Almanya'da doğmuş çocukları bile yurttaşlık haklarını kendiliğinden kazanamıyor. Daha önceki yurttaşlıklarından vazgeçmeye gönüllü yabancılar, ancak en az on beş yıldır Almanya'da yaşıyorlarsa uyrukluğa kabul ediliyorlar. Tersine, *Volksdeutschen* denilenler, ya da etnik Almanlar –başta, Alman atalardan geldiklerini kanıtlayabilen Polonyalılar ve Ruslar– uyrukluk için anayasal haklara sahip. 1992'de, sığınma isteyen yaklaşık 500.000 kişiye ek olarak (bunların 130.000'i eski Yugoslavya'nın iç savaş bölgelerinden geliyordu) 220.000 etnik Alman göçmeni buna dayanarak Almanya'ya kabul edildi.

Siyasal sığınma üzerine Alman politikası, tekrar tekrar belirtilen, Almanya'nın bir göç ülkesi olmadığı öncülüne dayanmaktadır. Bu ise yalnızca büyük kentlerimizin caddelerinde ve metrolarında hepimizin gördüğü şeylerle değil –bugün Frankfurt nüfusunun yüzde 26'sı yabancılardan oluşuyor– tarihsel gerçeklerle de çelişiyor. On dokuzuncu yüzyılın başlarından bu yana yalnızca ABD'ye yaklaşık 8 milyon Alman göç etmiştir. Ama aynı zamanda son yüzyıl içersinde büyük göç dalgaları olmuştur. Birinci Dünya Savaşına kadar, ülkeye 1.2 milyon göçmen işçi girmişti; İkinci Dünya Savaşından geriye 12 milyon "yerinden yurdundan edilmiş kişi" kalmıştı – çoğunluğu Polonya'dan ve Sovyetler Birliğinden sınır dışı edilmiş zorla çalıştırılan işçilerdi bunların. 1955'te, Nazilerin zorla yabancı çalıştırma politikasının açtığı yoldan, Almanya'daki nispeten yüksek işsizlik oranına karşın, güneyden ve Güney Doğu Avrupa'dan ucuz, bekâr erkek iş gücü, örgütlü bir biçimde ülkeye alınmaya başladı. Yabancı işçi alımının 1973'te durdurulmasına kadar sürdü bu. Bugün kendi ülkelerine dönmemiş olan bu *Gastarbeiter* aileler ve onların çocukları, göç için hiçbir açık umudu olmayan göçmenler olarak akıl almaz bir durumda yaşıyorlar –yabancı pasaportlu Almanlar deniyor bunlara.[34] Bunlar 1990'da Almanya'da yaşayan yabancı Alman nüfusunun yüzde

8.2'sini oluşturuyor. Bunlar olmasaydı, bugün ancak Japonya ile karşılaştırılabilen ekonomik patlama yapılamazdı; 1990'a kadar Batı Almanya'nın, ya Alman olan ya da Alman soyundan gelen 15 milyon sığınmacıyı, göçmeni ya da yabancıyı –*Neubürger*, yeni yurttaşlar olarak– yurttaşlığa aldığı düşünülünce, bu yabancıların tam entegrasyonuna gösterilen direnci anlamak daha da zorlaşıyor: "4.8 milyonluk bir yabancı nüfus da eklenirse, Batı Alman nüfusunun yaklaşık üçte biri İkinci Dünya Savaşından beri yapılan göç hareketleri sonucu oluşmuştur."[35]

Bu açık kanıtlar karşısında, "biz bir göç ülkesi değiliz" düşüncesi siyasal kamuoyunda hâlâ ileri sürülüyorsa, çok derinlerde yerleşmiş bir zihniyetin bir işaretidir bu – bir de, kendimizi bir ulus olarak kabul ediş tarzımızda sancılı bir değişikliğin gerekli olduğunun. Uyrukluğa alma kararlarımızın, öteki Batı uluslarındaki gibi ülkelik ilkesine (territoriality) değil, atalık (ancestory) ilkesine dayanması rastlantı değildir. Almanya'nın göç sorunuyla başetme tarzında görülen yukardaki hatalar, Almanların kendilerini bir *Volksgenossen* ulus, ya da dil ve kültür çevresinde toplanmış etnik yoldaşlar olarak tanımaları tarihsel zemininde anlaşılmalıdır. Fransa'da doğmuş olan herhangi bir kişinin Fransız olduğu düşünülür ve bu kişi bir Fransız yurttaşının haklarına sahiptir. Almanya'da, İkinci Dünya Savaşının sonuna kadar hâlâ birtakım ince ayrımlar yapılıyordu: *Deutschen* yani Alman asıllı yurttaşlar; *Reichsdeutschen*, yani Alman olmayan asıllı Alman yurttaşlar; *Volksdeutschen*, yani başka ülkelerde yaşayan Alman asıllı bireyler.

Fransa'da ulusal bilinç, ülke birliği çerçevesinde oluşabildi, Almanya'da ise bu, daha başlangıçta, *Kulturnation* gibi romantik esinli bir orta sınıf kavramına bağlanıyordu: Kültürü ile betimlenen bir ulus. Bu düşünce, Almanya'da var olan küçük küçük devletler gerçeğini aşmak üzere ortak bir dil, gelenek ve soyda destek arama zorunda kalan hayali bir birliği temsil ediyordu. Daha da önemlisi, Fransız ulusal bilinci demokratik yurttaş özgürlüklerinin kurulmasıyla uygunluk içinde ve Fransız krallarının egemenliğine karşı savaşımda oluşabildi, oysa Alman milliyetçiliği, demokratik yurttaşlık özgürlükleri için verilen savaştan bağımsız olarak ve *kleindeutsche* (küçük Almanya) ulus devletinin yukardan kabul ettirilmesinden çok önce, Napolyon'a, yani bir dış düşmana karşı savaşımdan doğdu. Bu türden bir "kurtuluş savaşı"ndan ortaya çıktığı için, Almanya'daki ulusal bilinç, kültürünün ve atalarının biricikliği *pathos*'uyla bağ kurabildi – Almanların öz-tanımına devamlı ola-

rak damgasını vurmuş bir *particularism*'dir (özgülcülük) bu.

Federal Alman Cumhuriyeti 1945'ten, Nazilerin kitle kıyımıyla uygarlığın çöküşü şokundan sonra –ancak yavaş yavaş kabul edilen bir şoktur bu– bu *Sonderbewusstsein*'dan ya da özel olma duygusundan ayrıldı. Egemenliğin yitirilmesi ve kutuplaşmış bir dünyada marjinal bir konuma düşüş bunu daha da güçlendirdi. Yeniden birleşme ve Sovyetler Birliğinin dağılması bu durumu kökten değiştirdi. Dolayısıyla yeniden alevlenmiş olan sağ kanat radikalizmine tepkiler –ve bu bağlamda sığınma üzerine açılan aldatıcı tartışma– şu soruyu akla getiriyor: Sınırları genişlemiş olan Federal Cumhuriyet daha uygarlaşmış bir politikaya doğru yürüyüşünü sürdürecek mi, yoksa eski *Sonderbewusstsein* farklı bir biçimde yeniden mi canlanıyor? Ulusal birleşme sürecinin aceleye getirilmiş ve yönetim tarafından yukardan yürütülmüş olması, bu bakımdan da ülkeyi yanlış bir yola sokmuş olması, bu soruyu daha da zorlaştırıyor. Birbirinden çok farklı tarihsel yazgısı olan iki Alman devletinin yurttaşlarının etik-siyasal öz-tanımı ivedi olarak tartışılmalı ve aydınlığa çıkarılmalıdır, ama henüz yapılmamıştır bu. Yeni *Länder*'in, ya da federal devletlerin "eklenmesi" –anayasal yönden belirsiz bir yasal seçenek– bir anayasa tartışmasını önledi, Alman başkentinin neresi olacağı konusundaki tartışmada ileri sürülen savlar birbirini tutmamaktadır. Bu arada çeşitli şekillerde aşağılanmış, sözcülerinden ve kendilerine ait bir siyasal kamu alanından yoksun kalmış eski Doğu Almanyalı yurttaşların uğraşacak başka sorunları var; tartışmalara açıkça dile getirilmiş katkılar yapmak yerine içten içe kaynamaktadırlar.

Her baskı yeni belirtiler doğuruyor. Birbiri ardından gelen sorunlar –Körfez Savaşından Maastrich'e, Yugoslavya'daki iç savaşa, sığınmacı konusuna ve sağ kanat radikalizmine, Alman askeri güçlerinin NATO alanı dışına yayılmasına kadar– siyasal kamu alanında ve kımıldayamaz duruma gelmiş bir hükümette bir umarsızlık duygusu yaratıyor. Değişmiş olan iktidar dağılımı ve değişmiş bir iç durum doğallıkla yeni yanıtlar gerektiriyor. Soru, Almanya, günü gününe verilmiş kararlarla ve bilinçdışı ruhsal değişimlerle tepki gösterme yolunu sürdürürse, gerekli uyumları hangi anlayışla yapacağı sorusudur.

Boyuna "Tarihe Geri Dönüş", "İktidar Korkusu" başlıklı kitaplar karalayan tarihçiler, Federal Cumhuriyete, savaş sonrası Alman demokrasisinin son günlerde dilden düşmeyen başarılı hikâyesini bir *Sonderweg* olarak ya da kendine özgü bir yol olarak açık-

lama savında olan geriye dönük bir elveda sunuyorlar bize. Eski Batı Almanya'nın, yenilmiş ve bölünmüş bir ulusa zorla kabul ettirilen bir anormalliği temsil ettiği, şimdiyse ulusal büyüklüğünü ve egemenliğini yeniden kazandığı için, ütopyacılığından çıkarılıp yeniden Orta Avrupa'daki kendine güvenli eski üstün durumuna, Bismark'ın çizdiği kuvvet politikasına götürülmesi gereğinden söz ediliyor. 1989 kesintisinin bu kutlanması, ardında, 1945 kesintisini kabul etmemiş olanların birçok kez hayal kırıklığına uğramış normalleşme arzularını gizliyor. Her dönemeçte, kısa süre içinde mutlaka yeni tercihlere götürmeyen, bunun yerine eski Federal Cumhuriyete vedayı farklı bir biçimde anlayarak bir başka perspektif açan bir seçeneği reddediyorlar. Bu değişik görüşe göre, Batı Almanya'nın Batıya yönelmesi, akıllıca değil fakat kıt görüşlü bir dış politika kararıdır, ve her şeyden önce yalnızca bir siyasal karar değil, fakat Wilhelm İmparatorluğuna damgasını vurmuş ve Weimar Cumhuriyetinin yıkılışını kolaylaştırmış özgün Alman geleneklerinden derin bir entelektüel kopuştur. Bu kopuş, 1968 gençlik ayaklanmasından sonra ve bir bolluk toplumunun uygun koşulları altında, halkın geniş kesimlerini etkilemiş olan bir zihniyet değişimine: Demokrasinin ve anayasa devletinin Alman toprağında ilk kez siyasal kültürel olarak kök salmasını olanaklı kılmış bir değişime sahneyi hazırlamıştır. Bugün, kazanılacak ya da yitirilecek olan şey, 1989'a kadar yolunda giden uygarlaşma politikası sürecinin, birleşmenin getirdiği ekonomik ve sosyal sorunların baskısı altında kopmasına izin vermeden, artık etnik niteliğe dayanmayan fakat yurttaşlık üzerine kurulan bir ulusal öz-tanımın normatif başarılarından fedakarlıkta bulunmadan, Almanya'nın siyasal rolünün yeni gerçekliklere uydurulmasıdır.

(İngilizceye çeviren: Shierry Weber Nicholsen)

Çeviren: Mehmet H. Doğan

NOTLAR

[1] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung;* Suhrkamp, Frankfurt am Main (1992), Bölüm 3; İngilizceye çeviren William Rehq; MIT Press, Cambridge, Mass. (1994).

[2] Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung;* Suhrkamp, Frankfurt am Main (1992); İngilizceye çeviren Joel Andersen,Polity Press, New York (1994).

[3] Bu ciltte, s. 42-82

[4] Bu ciltte, s. 28

[5] Ch. Taylor, bu ciltte, s. 67.

[6] Bu ciltte, s. 67.

[7] Jürgen Habermas, "Individuation through Socialization" *Postmetaphysical Thinking;* İngilizceye çeviren William Mark Hongarten; MIT Press, Cambridge, Mass. (1992), s. 149-204.

[8] Deborah L. Rhode, *Justice and Gender;* Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1989), Kısım 1.

[9] Nancy Fraser, "Struggle over Needs", *Unruly Practices;* University of Minnesota Press, Minneapolis (1989), s.144-60.

[10] Seyla Benhabib, *Situating the Self;* Routledge, New York (1992), Bölüm 2.

[11] Paul Berman, ed. *Debating P.C.;* Dell, New York (1992); aynı zamanda bkz. aynı ciltte, "Storm over the University", s. 85-123.

[12] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* İngilizceye çeviren Frederick Lawrence; MIT Press, Cambridge, Mass. (1987).

[13] Amy Gutmann'ın yapıçözümcü yöntem üzerine söylediği gibi: "Entelektüel standartlar hakkındaki bu indirgemeci tartışma, çoğu zaman üniversitede temsil edilemeyen ve toplumda dezavantajlı olan gruplar adına yapılır, ama bunun birilerine ne tür bir yararı olacağını kestirmek zordur. Bu tartışma, hem mantıksal açıdan, hem de uygulamada kendi ipini çeker. Kendi iç mantığıyla bakıldığında, yapıçözümcülüğün, entelektüel standartların siyasal güç isteğini yansıttığı görüşü karşısında, yapıçözücülerin güç isteğini yansıttığı görüşü söylenebilir. Peşinde koşulan şey, gerçekten siyasal güçse, siyasal güce ulaşmanın en hızlı, en kesin, hatta en doyurucu yolu olmayan entelektüel yaşam için kendini yormanın ne gereği vardır?" (bu ciltte, s. 18-19).

[14] Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously;* Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1977).

[15] Ronald Beiner, *Political Judgment;* University of Chicago Press, Chicago (1984), s. 138.

[16] Peter Alter, *Nationalism;* Routledge, New York (1989).

[17] Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture;* Oxford University Press, Oxford (1991).

[18] Bkz. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit;* Suhrkamp, Frankfurt am Main (yakında çıkacak).

[19] Bu ciltte, s. 87.

[20] Bkz. Yüce Mahkeme kararı, *Wisconsin v. Yoder,* 406 U.S.205 (1972).

[21] Daniel Cohn-Bendit and Thomas Schmid, *Heimat Babylon;* Hoffmann and Campe, Hamburg (1992), s. 316 ve dev..

[22] Entropy: evrenin madde ve enerjisinin düşüşte ulaştığı en son durum; bütünü yapan parçaların atıl tekdüzelik durumu. (Ç.N.)

[23] Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics;* MIT Press, Cambridge, Mass. (1993)

[24] modus vivendi: geçici anlaşma (Ç.N.)

[25] John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987): s. 1-25.

[26] Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, İngilizceye çeviren Shierry Weber Nicholsen; MIT Press, Cambridge, Mass. (1989).

[27] D.J. van de Kaa, "European Migration at the End of History," *European Review* 1 (Ocak 1993): s. 94.

[28] E. Wiegand, "Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich," *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), no. 9 (Ocak 1993): s. 1-4.

[29] Michael Walzer, "What Does It Mean to Be an American?" *Social Research* 57 (Sonbahar 1990): Walzer, komünitaryen anlayışın çokkültürlü bir toplumun karmaşık yapısını dikkate almadığını belirtiyor. (s. 613).

[30] Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*; Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1992), s. 128 ve dev.

[31] Cohn-Bendit and Schmid, *Heimat Babylon*, böl. 8.

[32] J.H. Carens, "Aliens and Citizens," *Review of Politics* 49 (1987): 271; yine bkz. Jürgen Habermas, "Staatsbürgerschaft und nationale Identität," Habermas'ın *Faktizität und Geltung*'u içinde, s. 632-660. Bu denemenin bir başka biçimi İngilizcede "Citizenship and National Identity" adıyla yayımlandı, *Praxis International* 12 (1992): s. 1-19.

[33] P.C. Emmer, "Intercontinental Migration," *European Review* 1 (Ocak 1993): 67-74: "1800'den sonra Batı Avrupa'nın ekonomik büyümesinde görülen çarpıcı yükselme ancak bir 'kaçma kurtulma' yolu olarak sürdürülebilirdi. 1800'den sonra 61 milyon Avrupalının kaçışı, Avrupa ekonomilerinin öyle bir üretim faktörleri karışımı yaratmalarına izin verdi ki, hem rekor bir ekonomik büyüme gösterdiler, hem de ekonomik büyümenin artan nüfus tarafından emilmesi durumundan kurtuldular. İkinci Dünya Savaşından sonra, Avrupalılar yine kıtalararası göçten yarar sağladılar, çünkü sömürge imparatorlukları sömürge uyruğu birçok insanı metropollere göçe zorluyordu. Bu özel dönemde nüfus tehlikesi diye bir şey yoktu... Avrupa'ya gelen sömürge göçmenlerinin çoğu iyi eğitilmişti ve tam da Avrupa ekonomisinin yeniden inşasında nitelikli emeğin en değerli olduğu bir zamanda gelmişlerdi."

[34] K.J. Bade, "Immigration and Integration in Germany since 1946," *European Review* 1 (Ocak 1993): s. 75-79.

[35] Bade, s. 77.

Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma
Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim

K. Anthony Appiah

I

Charles Taylor, modern toplumsal ve siyasal yaşamın büyük bir kısmının tanınma sorunları etrafında döndüğü konusunda kuşkusuz haklıdır. Liberal geleneğimizde tanınmayı, büyük ölçüde bireyleri ve onların kimlikleri dediğimiz şeyi kabul etme meselesi olarak görüyoruz. Aynı zamanda, (Taylor'ın haklı olarak belirtiği gibi) sahicilik etiğinden gelen, koşullar eşit olduğunda, insanların kamusal olarak, zaten oldukları şekilde kabul edilmeye hakları olduğuna dair bir düşüncemiz var. Biri zaten sahici olarak Yahudi ya da homoseksüel olduğu için, ondan bu gerçeği saklamasını, olmadığı bir şey gibi görünmesini istediğimizde ona ait bir şeyleri inkâr etmiş oluruz.

Ancak sık sık işaret edildiği gibi, tanınma tartışmalarının çoğunun izlediği yol ile, sahicilik ve kimlik konusundaki bireyci söz alma çıkışları arasında tuhaf bir ayrılık vardır. Eğer bana dair önemli olan şey, bireysel ve sahici "ben"imse o halde neden bugüne dek bireysel görünen geniş kategoriler –cinsiyet, etnik köken, milliyet, "ırk",[1] cinsellik– üzerinden, günümüzde kimliğe dair bu denli çok konuşuluyor? Bu kolektif dille modern ben kavramının bireyci çıkışı arasındaki ilişki nedir? Toplumsal hayat, kökleri bireyi toplumun üzerine çıkaran Romantisizme dek uzanan bir kimlik düşüncesine nasıl bu kadar bağlı hale geldi?[2]

Taylor'ın zengin denemesinin bir kolu bu sorulara verdiği bir

dizi cevaptan oluşuyor. Burada onun öyküsünün bazı kısımlarını kimlik, sahicilik ve hayatta kalma başlıkları altında tartıştım. Esas olarak, bu üç önemli terimin her biri hakkındaki bazı karışıklıkları çözmek istiyorum.

II
Kimlik

Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar gördüm; Montesquieu sayesinde, Acem bile olunabileceğini biliyorum; ama hiç insan*'la karşılaşmadım.*

Joseph de Maistre[3]

Taylor'ın tanınmasını tartıştığı kimlikler, genelde kolektif toplumsal kimlikler adını verebileceklerimizdir: Din, cinsiyet, etnik köken, "ırk", cinsellik. Bu liste bir dereceye kadar heterojendir; bu tür kolektif kimlikler taşıyıcıları için başka, diğerleri için başka şekillerde önemlidir. Örneğin din, tüm diğerlerinden farklı olarak öğretiye bağlılık ya da ibadete sadakat gerektirir. Cinsiyet ve cinsellik, diğerlerine karşın, cinsel bedenden kaynaklanır; her ikisi de farklı zaman ve yerlerde farklı biçimde yaşanır. Yine de bildiğim her yerde cinsiyet kimliği davranış, giysi ve karakter normları sunar. Elbette ki cinsiyet ve cinsellik, bu soyut benzerliklere rağmen, birçok açıdan derinden farklıdır. Örneğin toplumumuzda bir kadın ya da bir erkek taklidi yapmak zorken, normal (ya da *gay*) taklidi yapmak daha kolaydır. Bazen ırksal azınlıkları (ki onlarla ayrımcılığa uğrama ve hakaret deneyimlerini paylaşırlar) ya da etnik grupları örnek alarak (sağırlarda olduğu gibi) tanınmaya çalışan başka kolektif kimlikler de –örneğin özürlüler– vardır. Ve Güney Asya'da kastlar, her kıtada kabileler ve sanayileşmiş dünyanın her yanında birbirinden çok farklı sınıfsal bilinç derecelerine sahip sınıflar vardır. Ama günümüzde Kuzey Amerika'da tanınma talep eden başlıca kolektif kimlikler din, cinsiyet, etnik köken, "ırk" ve cinselliktir.[4] Birbirlerinden çok farklı nedenlerle önem taşımalarının bizi, biri için doğru olanın öbürü için de olacağını varsaymak konusunda dikkatli kılacağını düşünüyorum.

Bir yanda Taylor'ın tartışmasının odak noktası olan bireysel kimlikle, öte yanda kolektif kimlikler arasında olduğunu düşündüğümüz bağ şudur: Her kişinin bireysel kimliğinin iki ana boyu-

tu vardır. Kolektif kimliklerinin kesişimi olan bir kolektif boyut ve kolektif kimliğin temelini oluşturmayıp, toplumsal ve ahlaki olarak önemli diğer özelliklerden -zeka, cazibe, hırs, akıl- oluşan kişisel bir boyut.

Kimliğin bu iki boyutu arasındaki ayrım, deyim yerindeyse sosyolojik olmaktan çok, mantıksal bir ayrımdır. Her iki boyutta da toplumsal yaşam için önemli olan özelliklerden sözediyoruz, ama yalnızca kolektif kimlikler toplumsal kategoriler olarak, kişi türü olarak sayılıyor. Zeki ya da akıllı ya da çekici ya da hırslı, toplumsal değil mantıksal kategorilerdir. Bu özellikleri paylaşan insanlar anladığımız biçimiyle bir toplumsal grup oluşturmazlar.

Neden bu tikel özelliklerin tanıma talep eden toplumsal kategorilerin temelini oluşturmadıkları sorusuna daha sonra döneceğim; şimdilik bireysel kimliğin kişisel ve kolektif boyutları arasındaki ayrımı sezgisel düzeyde yakalamaya çalışacağım. Şimdi bu iki boyut arasındaki bağlantı hakkında önemli bir noktayı açığa çıkarmak için "sahicilik"e dönüyorum.

III
Sahicilik

Sanatçı -ona bu ad veriliyor- izleyicilerin onayına bağımlı bir zanaatkâr ya da icracı olmaktan çıkar. Referansı yalnızca kendisine ya da girişimini buyuran ve yargılamaya layık tek kişi ya da şey olan aşkın bir gücedir.

Lionel Trilling[5]

Taylor'ın, Trilling'in modern ben ve özellikle sahicilik ideali konusundaki parlak irdelemesini hatırlatması çok yerindedir. Taylor, bu düşünceyi birkaç zarif cümlede yakalar: "İnsan olmanın belli bir biçimi var; bu da *benim* insan olma biçimim. Benden, hayatımı başka birinin hayatını taklit ederek değil, bu yolla yaşamam bekleniyor... Eğer kendime sadık kalmazsam, yaşamımın özünü kaçırmış olurum." (s. 46)

Trilling'in teması bu düşüncenin edebiyattaki ve sahici kişi arketipi olarak sanatçının rolü hakkındaki anlayışımızdaki ifadesidir. Eğer Trilling'in çizdiği tabloda Taylor'ın dışarda bıraktığı bir nokta varsa bu, Romantisizm için sahicilik arayışının, en az kişinin kendi gerçek benini tanımasında olduğu kadar toplumsal yaşamın

taleplerine karşı koymada da kendini göstermesindedir. Trilling, adını titizlikle koyduğu *Opposing Self*'te (Karşı Koyan Ben) (sanatçı modeli olarak) *The Scholar Gypsy* (Akademik Çingene) için şunları yazar: "Varoluşu bizi rahatsız etmeye ve kültürdeki alışılagelmiş yaşamımızdan tatminsizlik duymamızı sağlamaya niyet eder."[6]

Taylor'ın konusu tanınma politikasıdır; sahiciliğin karşıt yanlarıyla meşgul olmak durumu karıştırırdı, çünkü çağdaş tanınma politikasının birleştirmiş gibi göründüğü iki sahicilik düzeyi arasındaki farkı odaklardı. Bu sorunu açıklığa kavuşturmak için Taylor'ın Herder'den sözederken değindiği bir noktayla başlamama izin verin:

> *Burada Herder'in geliştirdiği özgünlük kavramını, iki düzeyde, yalnızca öbür kişiler arasındaki birey düzeyinde değil, aynı zamanda başka halklar arasında kültür-taşıyan bir halk düzeyinde de uyguladığını belirtmek gerekir. Tıpkı bireyler gibi bir* Volk*'un da kendine, yani kendi kültürüne sadık olması gerekir.* (s. 46)

Konuyu böylesi bir çerçeve içine almak, kişilerin özgünlüğüyle uluslarınki arasındaki bağlantıyı yeterince dikkate almamak olur. Ne de olsa bugünlerde birçok yerde, varsayılan sahiciliğiyle tanınma isteğini haykıran bireysel kimlik, Herder'in kolektif boyutunun bir bileşeni olarak bir ulusal kimlik gibi düşüneceği şeye sahip gibi görünmektedir. Başka şeylerin yanısıra, diyelim ki bir Afrikalı-Amerikalı oluşum ifade etmeye çalıştığım sahici benimi şekillendirir.[7] Ve bir Afrikalı-Amerikalı kimliğinin tanınmasını istememin nedeni kısmen, benimi ifade etmek istememdir. Trilling'in karşı koyan beninde sorun yaratan budur, çünkü bir Afrikalı-Amerikalı olarak tanınmak bu kolektif kimliğin toplumsal olarak kabul görmesi anlamına gelir; bu da yalnızca varlığını tanımayı değil, fakat fiili olarak saygı göstermeyi de gerektirir. Eğer kendimi bir Afrikalı-Amerikalı olarak görüp beyaz normlara, yerleşik Amerikan değerlerine, "beyaz kültür"ün ırkçılığına (ve belki maddeciliğine ya da bireyciliğine) karşı direndiğimi düşünüyorsam neden aynı zamanda bu beyaz ötekilerden tanınma isteyeyim?

Diğer bir söyleyişle sahiciliği, toplumumuzda yerleşmiş değerlerin çoğuna karşı çıkmamımızı gerektiren bir idealin –ben buna Bohem ideal diyebilirim– geri dönüp bir "tanınma politikası"nın temelini oluşturmasında en azından bir ironi vardır. İroni

yalnızca Bohemin sorunu değildir. Bana öyle geliyor ki, bu sahicilik kavramı bir dizi felsefi antropolojik hatayla oluşturulmuştur. Her şeyden önce Taylor'ın bu denli açıklıkla kabul ettiği şeyi görememek bir yanlıştır. Görülmesi gereken bu şey benliğin, onun deyişiyle diyalojik olarak oluşmasıdır. Sahicilik retoriği yalnızca kendi başına bir varolma yolum olduğunu değil, aynı zamanda bunu geliştirirken aileye, örgütlü dine, topluma, okula, devlete, yani yerleşik değerlerin tüm güçlerine karşı savaşmam gerektiğini öne sürer. Ancak bu yanlıştır; yalnızca kendi kimlik kavrayışımı başka insanların benim kim olduğuma dair anlayışlarıyla diyalog halinde oluşturduğum (bu Taylor'ın görüşü) için değil, aynı zamanda kimliğim esas olarak dinin, toplumun, okulun ve devletin bana sağladığı ve ailenin çeşitli ölçülerde aracı olduğu kavramlar ve pratiklerden oluştuğu için de yanlıştır. Diyalog, büyürken geliştirdiğim kimliği şekillendirir, ama kullandığım malzemenin kendisi kısmen toplumumdan, Taylor'ın "geniş anlamda" toplumun dili olarak adlandırdığı şeyden gelir.[8] Taylor'ın monolojik terimi bu bağlantılı hataları yapan sahicilik görüşlerini tanımlamak için kullanılabilir.

Bu içgörüler herkesin hoşuna gitmeyecektir. Siyah bir milliyetçi durumunu şu şekilde ortaya koyabilir: "Afrikalı-Amerikalı kimliği, Afrikalı-Amerikalı toplumu, kültürü ve dini tarafından şekillendirilmiştir. Siyah beni şekillendiren şey bu öteki siyahlarla diyalogdur; Afrikalı-Amerikalıların kendilerini şekillendirdikleri kavramlar bu siyah içerikten türer. O halde yerleşik değerlere karşı türden bir Afrikalı-Amerikalı milliyetçiliğinin karşı koyduğu beyaz toplum, beyaz kültür, ABD'deki siyah halkın bireysel kimliklerinin kolektif boyutunu şekillendiren şeyin bir parçası değildir."

Bana göre bu iddia fevkalade yanlıştır. Ne de olsa, bu türden milliyetçiliğin talebi "beyaz toplum" tarafından bir siyah kimliğin tanınmasıdır. Ve burada "tanınma" Taylor'ın kullandığı anlama gelir; yalnızca varolduğunu kabul etmek anlamına değil. Afrikalı-Amerikalı kimliği temel olarak Amerikan toplumu ve kurumları tarafından şekillendirilir; yalnızca Afrikalı-Amerikalı topluluklar dahilinde oluşturuluyormuş gibi görülemez.

Bir ideal olarak sahiciliğin çerçevesinin genelde çiziliş biçiminde başka bir yanlışlık daha olduğunu düşünüyorum. Bu, sahicilik sorunlarının olağan ortaya konuş biçiminden ayrılmaz gözüken (bugünlerde "özcülük" denilegelen) felsefi gerçekçiliktir. Sahicilik, orada bir yerlerde gömülü duran, benin kazıp çıkarması

gereken gerçek benden söz eder. Bir benin, insanın yaratması, yapması gereken bir şey olduğu düşüncesi Romantisizme tepki olarak, daha geç gelişmiştir; buna göre her hayat, yaratıcısının en büyük yaratımı olan bir sanat eseri olmalıdır. (Sanırım bu, köklerinden biri Oscar Wilde olan bir düşüncedir.)

Kuşkusuz, ne kazılıp çıkarılmayı bekleyen sahici bir ben cevheri, açıkça ben olan bir çekirdek içeren bir tablo, ne de seçtiğim herhangi bir benliği oluşturabileceğim düşüncesi çekici gelmelidir bize. Beni kültürümüzün ve toplumumuzun bize sağladığı bir alet kutusu dolu seçenekle yapıyoruz. Seçimler yapıyoruz, ama aralarından seçeceğimiz seçenekleri biz belirlemiyoruz.[9] Bu, siyasal ahlakımızda sahiciliğe ne kadar yer vermemiz gerektiği sorusunu doğurur, bu da, özcü ya da monolojik olmayan bir anlatımının geliştirilip geliştirilemeyeceğine bağlıdır.

Çokkültürlü koroda tanınma hakkı iddia eden kimliklerin özcü ve monolojik olmak *zorunda* olduklarını söylemek fazla büyük bir iddia olur. Ama bana kalırsa, çağdaş çokkültürlü sözün büyük bir kısmında şüpheye yer bırakan makul nedenlerden biri, hem kolektif hem de bireysel kimliklerin gelişme süreçleri hakkındaki anlayışlarında, hiç de incelikli olmayan kolektif kimlik kavrayışlarıyla yola çıkmalarıdır. Tarihsel bilgi ve felsefi düşünmeyle disipline edilmiş kolektif kimliklerin, şimdi önümüzde tanınma isteyerek geçit yapan kimliklerden çok farklı olacağı ve bunun sonucu olarak karşılık verdiği sorulardan farklı sorularla ortaya çıkacakları konusunda Taylor benimle hemfikir olur muydu, emin değilim.

Felsefe dışına çok kısa bir geçiş yaparsak, sanıyorum ki Taylor halen dünyamızda bulunan kolektif kimlikler konusunda benim olduğumdan daha mutlu, belki de benim bunlara taviz vermeye onun kadar hazır olmamamın nedeni budur. Bu sempati farklılıkları şimdi geleceğimiz, grup olarak hayatta kalma alanında da kendilerini gösteriyor.

IV
Hayatta Kalma

Varlığı sürdürmeye yönelik siyasalar, örneğin gelecek kuşakların kendilerini Fransızca konuşanlar olarak belirleyebilmelerini güvence altına alarak, o topluluğun üyelerini etkin olarak yaratma peşinde koşacaktır.

Charles Taylor (s.67)

Taylor çoğul toplumlar gerçeğinin işlemsel liberalizmini değiştirmemizi gerektirebileceğini öne sürüyor. Liberalizmin sadece işleme ait olması gerektiği görüşü konusunda söylenecek çok fazla bir şey olmadığını düşünmekte haklı olduğunu sanıyorum. (a) Ayrıcalıksız bir şekilde kuralların herkese aynı uygulanması ısrarına ve (b) toplu amaçlara yönelik kuşkuyu kabul etmememiz gerektiğine katılıyorum; (a)yı kabul etmeme nedenimizin, (b)yi reddetmemiz gerektiği olduğuna da katılıyorum. Ulaşılmaları katıksız işlemselcilikten vazgeçmeyi gerektirecek meşru kolektif hedefler olabilir.

Fakat Taylor'ın çokkültürlü olan modern devletlerin büyük çoğunluğundaki kolektif hedefler konusundaki savı, devletin belki de bazı "toplumlar"ın hayatta kalması için razı olmaya ihtiyaç duyabileceği çok güçlü bir taleptir. Burada toplumlardan kasıt, zaman içindeki sürekliliği, belli bir kültürün, özel kurumların, değerlerin ve pratiklerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına bağlı olan gruplardır. Ve Taylor hayatta kalma arzusunun sadece halen varolan bireylerin yaşamına anlam veren kültürün onlar için sürmesi arzusu olmadığını, kültürün sayısız gelecek kuşak için de süregiden varoluşunu gerektirdiğini iddia etmektedir.

Bu meselenin tartışılmasında, Taylor'ınkinden farklı bir odak noktası önermek istiyorum. İlk olarak söz konusu sayısız gelecek kuşağın şu anki nüfusun soyundan geleceğini vurgulamama izin verin. Fransız Kanadalı kimliğinin hayatta kalmasını istemek bir yerlerde her zaman bu Québec dilini konuşan ve Québec pratiklerini uygulayan insanlar olmasını istemekle aynı şey değildir. Bu, bu dilin ve pratiğin bir kuşaktan diğerine taşınması isteğidir. Kanada'nın sorunlarını, ilgisiz bir grup insana Güney Pasifik'te bir adada Fransız Kanadalı kültürünü yaşatmaları için para vererek çözme önerisi ihtiyaca cevap vermezdi.

Bu önemli, çünkü bana kalırsa bu amacın, gelecek bireylerin özerkliğine saygı duyarak kabul edebileceğimiz bir amaç olduğu hiç de kesin değil. Belli ailelerde ana-babanın çocukların bazı pratikleri sürdürmesini istemesi, çocukların ise direnmesi sık rastlanır bir durumdur. Örneğin Britanya'da Hindistan kökenli bazı kadınların yaptıkları anlaşmalı evliliklerde durum böyledir. Bu durumda liberal düşüncenin altında yatan, eşit onura dair ilkeler, ana-babaların kendi bildikleri yolu izlemelerine karşı duruyor gibi görünmektedir; çünkü bu genç kadınların özerkliği bizim için önemli. Eğer bu, bireysel durumda doğruysa bir grubun tüm bir kuşağı-

nın bir sonraki kuşağa bir yaşam biçimi dayattığı durumda da doğrudur; bir şekilde daha ileriki kuşaklara dayatmaya çalışıyorlarsa daha da doğrudur.

Soyut olarak konuşursak elbette ki hayatta kalma, bu anlamda özerkliğe saygıyla tutarlık içindedir; öyle olmasa gerçekten liberal olan her toplum bir kuşak sonra ölürdü. Eğer soyumuzdan gelenlerin sarılmak isteyecekleri bir kültür yaratırsak kültürümüz onlarda yaşayacaktır. Ama burada özerkliğe saygının, eğitim etiğimizi nasıl sınırlaması gerektiği sorusuyla ilgili derin bir sorunla karşı karşıyayız. Ne de olsa çocuklarımızı, kültürümüzü sürdürmeyi isteyecek türden insanlar olarak yetiştirme gücü bir yere kadar elimizde. Tam da monolojik bir kimlik görüşü doğru olmadığından, her çocuğun içinde aile ve toplum kösteklemeden gelişimine izin verirse kendini ifade etmeyi bekleyen bireysel bir cevher yoktur. Çocuklarımıza kendilerini oluşturmaları için yardım etmeliyiz ve bunu kendi değerlerimize göre yapmalıyız, çünkü çocuklar kendilerine ait değerlerle dünyaya gelmezler. Özerkliğe değer vermek başkalarının düşüncelerine saygı göstermektir, onlar için neyin iyi olduğuna karar verirken planlarını iyice ölçüp biçmektir; çocuklar hayata planlarla ya da düşüncelerle başlamasalar bile. O halde geniş anlamıyla -toplumsal yeniden üretim kavramı gibi teknik bir kavramın kapsadığı anlamıyla- eğitimde yapmamız gereken, liberal işlemlere saygıdan daha temel değerlere hem başvurmak hem de onları aktarmaktır. Liberal işlemselciliğin anlamı, bir devletin neyin iyi olduğuna dair bir düşünce çeşitliliği içinde kayıtsız kalmasını sağlamaktır, ama bizzat bu çeşitlilik eğitimde olup bitenlere bağlı olacaktır. Tüm çocuklara yalnızca başka insanların iyilik kavramlarının çiğnenmediği bir politikayı kabul etmelerini öğretin ve o zaman liberal ilkeyle ya da en azından birbirleriyle bağdaşmayan sağlam iyilik anlayışlarının bulunduğu bir durumla karşı karşıya gelme tehlikesine gireriz. Taylor'ın Rushdie meselesinin ortaya çıkardığı soruna işaret ederken değindiği nokta budur. İşte bu yüzden sonuç olarak liberalizm savaşan bir inanç öğretisi olmaya hazır olmalıdır.

Modern toplumların çoğunda, insanların çoğunluğunun eğitimi hükümetin yönettiği kurumlarca yürütülmektedir. O halde eğitim siyasal alana dahildir. Bu sadece bir tesadüf değildir: Toplumsal yenidenüretim kolektif amaçlarla ilgilidir. Üstelik, çocuklar gelişirken ve özerkliğine saygı duymamız gereken kimliklerini edinirken liberal devletin bir rolü, çocukların özerkliğini ana-babala-

rına, kiliselere ve topluluklara karşı korumaktır. Modern bir toplumda devletin eğitime bu tür bir temelde dahil olması gerektiği görüşünü savunmaya hazırlanırdım ama benimle aynı fikirde olmayanlar bile şu anda böyle bir rolü zaten oynadığını ve bunun da devletin en azından sağlam bir iyilik anlayışının unsurlarını yayma işine karışması anlamına geldiğini kabul etmeliler.

Taylor'ın katıksız işlemselciliğe itirazlarına tüm kalbimle katılmamın başlıca nedenlerinden biri bu. Ancak, bu itirazları bir hayatta kalma yani toplumsal yenidenüretim tartışması bağlamında ileriye sürmüş de olsa Taylor'ın nedeninin bu olduğunu sanmıyorum.

V

Tanınma isteyen geniş kolektif kimlikler, kendilerinden olan düzgün bir insanın nasıl davrandığı konusunda belli fikirler getirirler: *Gay*'ler ya da siyahlar için *bir* davranış biçimi yoktur, ama *gay* ve siyah davranış biçimleri vardır. Bu fikirler, bu kolektif kimlikleri bireysel kimliklerinin merkezi yapanların yaşam planlarını şekillendirmekte rol oynayan esnek normlar ve modeller sağlar.[10] Kısacası kolektif kimlikler, senaryolar diyebileceğimiz bir şeyleri sağlar; bunlar, insanların yaşam planlarını şekillendirmekte ve yaşam öykülerini anlatmakta kullanabilecekleri anlatılardır. Toplumumuzda (belki Addison'un ve Steele'in İngiltere'sinde değilse bile) zeki olmak, "zekâ"nın yaşam senaryosunu çağrıştırmaz. Ve kimliğin kişisel boyutlarının kolektif boyutlardan farklı şekilde işlemesinin nedeni budur.[11]

Bu sadece modern Batılılar hakkında bir husus değildir: Kültürlerarası bir bakışla, yaşamlarının belli bir anlatı birliği taşıması insanlar için önemlidir; yaşamları hakkında anlam taşıyan bir öykü anlatabilmeyi isterler. Öykü -benim öyküm-, benim kültürümün benim kimliğimdeki bir kişiye sağladığı standartlara uygun olmalıdır. Bu öyküyü anlatırken çeşitli toplulukların daha geniş öyküsüne nasıl oturduğum, çoğumuz için, önemlidir. Bir insanın yaşamına (örneğin kadınlığa ya da erkekliğe geçiş ayinleriyle) şekil veren sadece cinsiyetine bağlı kimliği değildir: Etnik ve ulusal kimlikler de her bireysel öyküyü daha geniş bir anlatının içine oturtur. Ve bireylerin en bireycilerinin bazıları bile bu tür şeylere değer verir. Hobbes şöhret arzusundan insanın baskın itkilerinden

biri olarak, toplumsal yaşamda sorun çıkarması kaçınılmaz bir itki olarak sözeder. Ama şöhret, kolektif bir tarihe oturmak ve oturuyor görünmekten ibaret de olabilir ve böylece şöhret adına mümkün olan en toplumsal şey yapılabilir.

Çokkültürlü Batıda, şu anki durumumuzda bazı bireylerin, örneğin kadın, homoseksüel, siyah, Katolik oldukları için eşit onurlu muamele görmemiş oldukları toplumlarda yaşıyoruz. Çünkü, Taylor'ın çok ikna edici bir biçimde öne sürdüğü gibi, kimliklerimiz diyalojik olarak şekillenir, insanlar sahip oldukları bu özelliklerin kimliklerinin merkezinde –çoğu zaman olumsuz bir şekilde– olduğunu düşünürler. Bugünlerde, onurlarına yönelik hakaretlerin ve bu kolektif kimlikler adına özerkliklerine getirilen sınırlamaların ciddi bir biçimde yanlış olduğu konusunda yaygın bir anlaşma var. Bu kimliklere sahip olanların katıldığı, benliği iyileştirme biçimlerinden biri bu kimlikleri sınırlama ve hakaret kaynakları olarak değil esas oldukları şeyin değerli bir parçası olarak görmektir. Sahicilik etiği esas olarak ne olduğumuzu ifade etmemizi gerektirdiği için toplumsal yaşamda ayrıca kadın, homoseksüel, siyah, Katolik olarak tanınma talep ediyorlar. Bu tür insanlara kötü davranmak için geçerli bir neden olmadığı için ve kültür, haklarında yine de alçaltıcı imgeler üretmeye devam ettiği için, basmakalıp değer yargılarına (stereotiplere) direnmeye, hakaretlere meydan okumaya, kısıtlamaları kaldırmaya yönelik kültürel çaba göstermemizi talep ediyorlar.

O eski kısıtlamalar, bu kimliklerin taşıyıcılarına yaşam senaryoları öneriyordu ama bunlar olumsuz senaryolardı. Onurlu bir yaşam kurmak için kolektif kimliği üstlenmek ve bunlar yerine olumlu yaşam senaryoları kurmak doğal görünüyor. *Black Power* hareketinden sonra bir Afrikalı-Amerikalı eski kendinden nefret etme senaryosunu, bir zenci olduğu senaryoyu alır ve bir dizi olumlu siyah yaşam öyküsü oluşturmak için diğerleriyle birlikte çalışır. Bu yaşam senaryolarında bir Zenci olmak bir Siyah olmak şeklinde yeniden kodlanır ve bu da başka şeylerin yanısıra beyaz konuşma ve davranış normlarını özümsemeyi reddetmeyi de gerektirir. Ve eğer ırkçı bir toplumda Siyahsanız sürekli olarak onurunuza yapılan saldırılarla uğraşmanız gerekir. Bu bağlamda onurlu bir yaşam sürme hakkı konusunda ısrar etmek yeterli olmayacaktır. Siyah olmaya rağmen eşit derecede onurlu muamele görmeyi istemek bile yeterli olmayacaktır çünkü bu, Siyah olmanın doğal olarak ya da bir dereceye kadar bir insanın onuruna

karşı sayılmasıyla uzlaşmak olacaktır. Ve böylece kişi sonunda *bir Siyah olarak* saygı görmeyi isteyecektir.

Aynı örnek homoseksüel kimliği için de geçerlidir. Stonewall'dan ve *gay* özgürlüğünden sonra bir Amerikan homoseksüeli eski kendinden nefret etme senaryosunu, dolap (closet) senaryosunu, bir ibne olduğu senaryoyu alır ve olumlu bir dizi gay yaşam senaryosu oluşturmak için diğerleriyle birlikte çalışır. Bu yaşam senaryolarında homoseksüel olmak, gay olmak şeklinde yeniden kodlanır ve bu da, başka şeylerin yanısıra dolapta kalmayı reddetmeyi de gerektirir. Ve eğer bir insan, homoseksüelleri eşit derecede onur ve saygıdan mahrum bırakan bir toplumda dolaptan çıkmak istiyorsa onuruna yapılan saldırılarla sürekli olarak uğraşmak zorundadır. Bu bağlamda "açıkça homoseksüel" olarak yaşama hakkı yeterli olmayacaktır. Homoseksüel olmaya rağmen eşit derecede onurlu muamele görmeyi istemek bile yeterli olmayacaktır çünkü bu, homoseksüel olmanın doğal olarak ya da bir dereceye kadar bir insanın onuruna karşı sayılmasıyla uzlaşmak olacaktır. Ve böylece kişi sonunda *bir homoseksüel olarak* saygı görmeyi isteyecektir.

Taylor'ın Québec hakkında sempatiyle anlattığı öykü bu tür bir öyküdür. Şimdi anlattığım *gay* ve siyah kimlik öykülerine sempatim var. Öykünün nasıl devam ettiğini görüyorum. Öykünün böyle devam etmesi tarihsel açıdan ve stratejik olarak gerekli olabilir.[12] Fakat bir sonraki gerekli adımı atıp –bu noktada, Amerika'da *gay* bir siyah erkek sayılan biri olarak konuşuyorum– bu şekilde oluşturulan kimliklerin uzun vadede mutluluk duyacağımız kimlikler olup olmadıklarını sormamız gerektiğini düşünüyorum. İnsanlara siyah ya da *gay* olarak saygı duyulmasını istemek, bir Afrikalı-Amerikalı olmaya ya da aynı cinsi arzulamaya uyan bazı senaryolar olmasını gerektirir. Siyah ve *gay* olmanın uygun yolları olacaktır, karşılanması gereken beklentiler, öne sürülmesi gereken talepler olacaktır. İşte bu noktada özerkliği ciddiye alan biri bir zorbalığın yerine bir başkasını koyup koymadığımızı soracaktır. Eğer dolap dünyasıyla *gay* özgürlüğününki arasında, ya da *Tom Amcanın Kulübesi*'nin dünyasıyla *Black Power*'ınki arasında seçim yapmam gerekse elbette ki her durumda ikincileri seçerdim. Ama seçmek zorunda kalmamak isterdim. Başka seçenekler isterdim. Tanınma politikası, bir insanın derisinin renginin, cinsel bedeninin siyasal olarak kabul edilmek zorunda olmasını gerektiriyor; bu da derisine ve cinsel bedenine benliğin kişisel boyutları olarak mu-

amele etmek isteyenlerin işini zorlaştırıyor. Ve kişisel gizli demek değil; fazla sıkı bir şekilde senaryolaştırılmamış demek. Bazı Québec'lilerin, "etnik olarak" Fransızca konuşan insanlardan çocuklarına Fransızca öğretim vermelerini isteme arzularının bir sınırı aştığını düşünüyorum (ve Taylor'ın böyle düşünmediğini anlıyorum). Taylor'ın değinmediği bir konuda fikir beyan etmek gerekirse, bunun bir anlamda benden yaşamımı "ırk"ımın ya da cinselliğimin etrafında düzenlememi talep eden birinin aştığı sınırla aynı sınır olduğunu düşünüyorum.

Kimlik konusundaki bürokratik kategorilerin, yaşayan insanların akıllarına esen şeylerle yarışamayacağı bildik bir düşüncedir. Ama bir kimlik politikasının, görünüşte lehine çalıştığı kimlikleri dönüştürmesinin düşünülebileceğini akılda tutmak da aynı derecede önemlidir.[13] Tanıma politikasıyla zorlama politikası arasındaki çizgi çok belirgin değildir.

Çeviren: Nazlı Ökten

NOTLAR

[1] "Irklar" gerçekliğine karşı savlar üretmek için, terimi ürkek tırnak işaretleri olmadan kullanmaktan rahatsız olacak kadar fazla zaman harcadım. Bkz. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture;* Oxford University Press, New York; (1992).

[2] Taylor, Trilling'in bu tarihi anlamamıza derin katkılarını haklı olarak hatırlatıyor. Trilling'in eserini *In My Father's House*'un 4. bölümünde inceledim.

[3] Joseph de Maistre, *Considération sur la France* (2. baskı); Bâle, Londra; (1792), s. 102. "J'ai vu dans ma vie, des Francis, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, graces à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie..."

[4] ABD"de Herder'in ulusal farklılıklar olarak kabul edeceği şeylerle uğraşmak için, etnisitenin kavramlarını kullanıyoruz (Taylor'ın dile getirdiği şekliyle, Amerikan ulusu içinde bir toplumla başka bir toplum arasındaki farklılıklar.)

[5] Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity;* Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1971), s. 97.

[6] Lionel Trilling, *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism;* Viking Press, New York; (1955); s. xiv.

[7] Herder için bu, paradigmatik bir ulusal kimlik olurdu.

[8] Geniş anlam "yalnızca kullandığımız kelimeleri değil, sanatın, bedensel hareketlerin, aşkın ve benzerlerinin 'diller'ini de içeren, kendimizi tanımlamamızı sağlayan ifade kiplerini kapsar."

[9] Anthony Giddens "yapı ikiliği" konusundaki birçok tartışmada gösterdiği nedenlerle bunun da fazla basit olduğunu göstermiştir. Bkz. Giddens, *Central Problems in Social Theory;* University of California Press, Berkeley (1979); ve *The Constitution*

of Society; Polity Press, Cambridge (1984).

[10]"Yapanların" diyorum ama, yaşam planlarının şekillendirilmesinde her zaman bilinçli bir dikkat ya da sağlam bir seçim deneyimi olduğunu düşündüğüm için değil, yapılabilecek seçimlerin olduğu konusundaki özcülük karşıtı görüşü vurgulamak için.

[11]Senaryoların getirdiğinden başka kimlikler de vardır, o halde.... "Entelektüel", "sanatçı" ve "öğretmen", "avukat", "politikacı" gibi mesleki kimlikler, yukarıda tartıştığım geniş kolektif kimliklerden, daha ileride işaret edeceğim birkaç şekilde farklıdır. Seçilebilir olmayan (olmadığı düşünülen, özelliklere (soy ve cins beden gibi) aynı şekilde bağlı olmama eğilimindedirler; ve çocuklukta, kuşaklararası ilişkilerde ve aile yaşamında esas olmama eğilimindedirler. Bu alanda birkaç keskin ayrım vardır. Senaryolaştırılmış kimliklerle senaryolaştırılmamış olanlar arasındaki analitik ayrımın önemi bir dizi katı kategorinin başlangıcının sağlamak değil, bir meseleyi keşfetmektir.

[12]Sartre'ın *Anthologie de la Poésie Nègre et Malagache de Langue Française*'de (haz.: L.S. Senghor, s. xiv) yer alan "Orphée Noir"ıyla karşılaştırın. Aslında Sartre bu hareketin diyalektik ilerlemede gerekli bir adım olduğunu öne sürmüştür. Bu pasajda açıkça, "ırkçılık-karşıtı ırkçılığın, nihai birliğe... ırk farklılıklarının ortadan kaldırılmasına" giden bir yol olduğunu savunmuştur.

[13]Bu, özcülerin görebilecek kadar donanımlı olmadıkları noktalardan biridir.