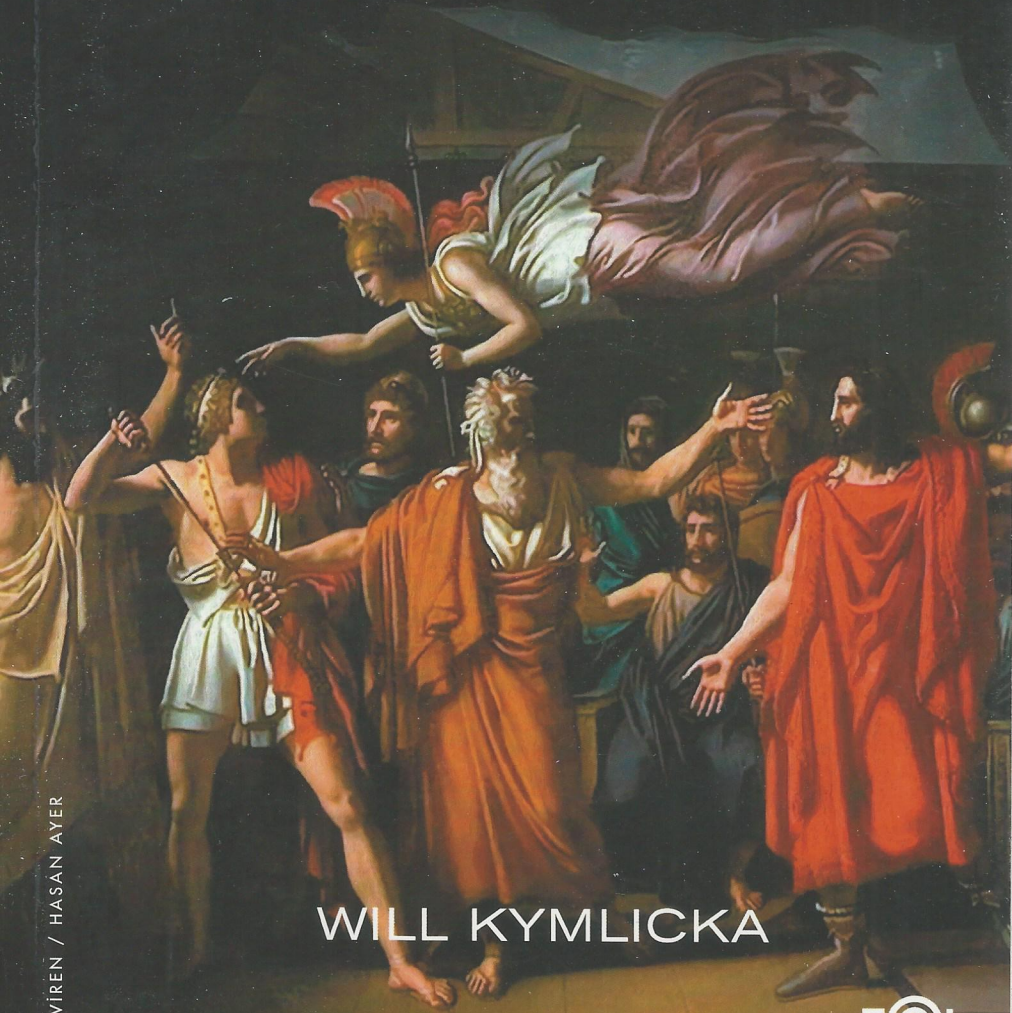
POLİTİK DÜŞÜNCE

Liberalizm Topluluk *Kültür*



WILL KYMLICKA

ÇEVİREN / HASAN AYER

FOL

Liberalizm, Topluluk, Kültür

FOL 396
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Siyaset Bilimi 11
Politik Düşünce 11

Liberalizm, Topluluk, Kültür
Will Kymlicka

Çeviren: Hasan Ayer

Özgün Adı: *Liberalism, Community, and Culture*
Edisyon: © 2010 Oxford University Press.
Her Hakkı Saklıdır.

Editör: İsmail Yılmaz
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-6584-73-0

Baskı: Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

1. Baskı: Eylül 2025

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Liberalizm, Topluluk, Kültür

Will Kymlicka

Çeviren
Hasan Ayer

FOL

Will Kymlicka
Kanadalı felsefeci, siyaset bilimci, yazar (d. 1962). Çağdaş siyaset felsefesinin ve özellikle çokkültürcülük tartışmalarının önde gelen isimlerinden biridir. Kingston'daki Queen's Üniversitesi'nde Felsefe Profesörüdür. Oxford Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra hem Kanada'da hem de uluslararası düzeyde siyaset teorisi alanında çalışmalar yapmıştır. Çalışmaları, liberalizmin bireysel özgürlükleri koruma iddiası ile kültürel toplulukların tanınma ve korunma talepleri arasındaki gerilimi felsefi bir çerçevede çözümlemeye odaklanmıştır ve yalnızca akademik felsefeyi değil, aynı zamanda günümüz demokrasilerinde azınlık hakları, göçmen politikaları ve yerli halkların konumu üzerine yapılan siyasal tartışmaları derinden etkilemiştir.
Başlıca eserleri: *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2001), *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (2007), *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı* (2016), Çokkültürlü *Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (2020), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (2022).

Hasan Ayer
Ankara Üniversitesi DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. ODTÜ Felsefe Bölümü'nde analitik siyaset felsefesi alanında yüksek lisans eğitimine devam ediyor. Özel olarak liberal siyaset teorisi, yurttaşlık teorileri, muhafazakâr siyaset felsefesi, radikal sağ hareketler, çokkültürcülük teorileri, toplulukçuluk ve adalet teorileri alanında araştırmalar yapıyor. *Kualia Analitik Felsefe Dergisi*'nin kurucusudur. *Serbestiyet*, *Birikim Dergisi*, *Perspektif* ve *Independent* Türkçe gibi mecralarda erken cumhuriyetin milliyetçi reformları, popülizm ve Kürt meselesi üzerine yazılar kaleme almıştır.
Başlıca çevirileri: *Stanford Siyasal İdeolojiler* (derleme, Hasan Yücel Başdemir ve Hasan Hakan Genç'le birlikte)

İçindekiler

Sunuş
Kymlicka'nin Siyaset Felsefesi: Liberalizm ve Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Bir Okuma 11

Çevirmen Önsözü 19

Teşekkür 21

1
Giriş 23

I. Kısım
Liberalizm

2
Liberalizm 31

3
Hak ve İyi 46

II. Kısım
Topluluk

4
Toplulukçuluk ve Benlik 77

5
Taylor'ın Toplumsallık Argümanı 109

6
Marksizm ve Adalet Eleştirisi 141

III. Kısım
Liberalizm ve Kültüre Üyelik

7
Kültür Çoğulluğuna Sahip Toplumlarda Liberalizm 183

8
Kültüre Üyeliğin Değeri 214

9
Azınlık Kültürleri İçin Eşitlik 237

10
Azınlık Hakları ve Liberal Gelenek 263

11
Walzer ve Azınlık Hakları 277

12
Azınlık Hakları ve Toplulukçuluk 298

13
Güney Afrika'da *Apartheid* 307

Sonuç 316

Kaynakça 323

Dizin 340

Sunuş
Kymlicka'nin Siyaset Felsefesi: Liberalizm ve Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Bir Okuma

Armağan Öztürk[1]

Giriş

Kymlicka'nın siyaset felsefesi kültürel özerklik taleplerinin yaygınlaştığı ve mikro-milliyetçiliğin güçlendiği bir konjonktürde kendi yetkinliğine ulaştı. Birey ile hak arasında kurulan özdeşliğe itiraz eden bir literatür geliştirdi düşünür. Oysa liberal gelenek içerisinde neredeyse tartışılmaz olan temel aksiyom sadece bireylerin hak sahibi gerçek varlıklar olduğu şeklindedir. Locke'dan Nozick'e kadar pek çok kuramcı ve filozof bu varsayım üzerine inşa etti felsefelerini. Bireyciliğe itiraz noktasında Kymlicka'yı saymazsak belki de tek ciddi istisna Rawls'un *Halkların Yasası* adlı metnidir.[2] Rawls ilgili çalışmasında halkları/devletleri hak sahibi özneler olarak görmüştü. Kymlicka'nın sistematik müdahalesiyle yeni bir söylem alanı açıldı. Düşünürün temel iddiası azınlık haklarının ve ortak hakların liberalizmle çelişmediğidir. Çünkü ona göre otonomi ile kültürel üyelik arasında güçlü bir bağlantı vardır. Ortak haklar kültürü koruyarak bireysel özerkliğin gelişmesine katkı sunar.[3]

Bu temel iddia dışında Kymlicka'nın siyaset teorisine katkısını iki bağlamda daha yorumlamak mümkündür: Yazımızda bir ölçüde değineceğimiz üzere çokkültürcülük ve topluluk-

[1] Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
[2] Bkz. Rawls (2006).
[3] Kymlicka (1995a: 75).

çuluk (veya komüniteryanizm) düşünürün tezlerini sınayabileceğimiz alternatif literatürlere karşılık gelmektedir. Çokkültürcülük bakımından katkının bir hayli zayıf olduğu söylenebilir. Çünkü Kymlicka bütün farklılıkları hak öznesi yapacak genel bir çerçeve sunmaz okuyucusuna. O sadece etnik-ulusal topluluklar üzerinde durur. Bu hatırlatma bağlamında yürüttüğü tartışmanın bazı ideolojik metodolojik sınırlılıkları vardır. İkinci olarak toplulukçuluğa değinilebilir. Düşünürün siyaset felsefesine müdahalesi toplulukçuluk ile liberalizm arasındaki kavganın[4] yumuşaması yardımcı olmuştur. Kültürel grupların ortak haklarını kabul eden Kymlicka liberal bireyciliği bir toplulukçunun kabul edebileceği şekilde yeniden yorumlar. Ama bunu yaparken farklılıkları sınırlar. Topluluk içi farklılıklar bir dereceye kadar tanınır. Liberalizmin temel etik politik kodları bireysel otonomiyi korumak için devreye sokulur.

Bireyci Çoğulculuğu Aşmak

Kymlicka, teorisini birkaç tane temel kavram üzerine bina eder: Bahsi geçen kavramlar sırasıyla otonomi, kültür ve haktır. Düşünüre göre otonomi genel bir değer ve ortak bir iyidir. Özgürlük ancak özerklik sayesinde mümkün olur. Özerklik için bazı iç ve dış koşulların birlikte işlemesi elzemdir. Özgürlüğün şüphesiz ki negatif bir anlamı vardır. Dış unsurların tercihlerinize saygı duyması ve müdahale etmemesi bu nedenle gereklidir. Ama negatif bakış hiçbir durumda tek başına yeterli değildir. Özgürlük rasyonellikten bağımsız düşünülemez. Rasyonel tercih, değerlendirme ve muhakeme süreçlerinin işlemesi için ise kişinin değer ve kaynaklara ulaşması gerekir.[5] İşte tam da bu noktada kültür devreye girer. Üyesi olduğumuz kültür bize tercih için bir bağlam sağlar. Sayısız

[4] Komüniteryanizm-liberalizm tartışması için bkz. Öztürk (2013).
[5] Kymlicka (1995a: 75-106, 162-3).

seçeneği mümkün ve anlamlı hale getiren kültür hayatımızı şekillendiren bir olasılıklar dizisidir. Bu konumu nedeniyle kültürle olan ilişkimiz temel bir gerçekliktir. Özgürlük veya özerklik kültürel üyelikten bağımsız bir şekilde tartışılamaz.[6]

Görüldüğü üzere buraya kadar toplulukçuluk ile liberalizmin hassasiyetlerini birlikte ele alır düşünür. Önemli olan bireyin özgürlüğüdür. Ama tercih hakkında somutlaşan özgürlüğün mümkün olabilmesi topluma veya kültüre bağlıdır. Bu temel tespitten sonra tezlerini ulusal kültür-azınlık kültürleri ekseninde daraltarak derinleştirir. Yani o, bütün kültürel formların otonomiyle ilişkisi ayrıca ele almaz. Kymlicka'nın odağındaki mesele liberal ulus devletin etnik azınlıklarla ilişkisindeki asimetrik pozisyondur. Bu son hatırlatma bağlamında klasik üniter ulus devleti pratiğinin sıkı bir eleştirmenidir Kymlicka.

Devlet biçimleri ve milliyetçilik üzerine bir dizi yan tartışmayla zenginleştirilmiş Kymlicka'nın azınlık hakları kavramlaştırmasının esasları ise şu şekilde formüle edilebilir: Modern ulus devlet nadiren tek bir etnik topluluğa dayanır. Genelde aynı ulus devletin içinde pek çok etnik-kültürel azınlık grubu vardır[7] (1). Tartışma tüm ulus devletler için değil de, sadece liberal demokratik ulus devlet için yeniden yorumlansa dahi sonuç değişmez. Liberal devletler, tıpkı öyle olmayanlar gibi etnik meseleler konusunda tarafsız değildir. Dahası milliyetçiliği anlama noktasında ideolojik körlük liberalizmin en bilinen özelliklerinden biridir.[8] Pek çok liberal hala azınlık milliyetçiliğin demokrasi ve refah eksikliğinden kaynaklandığını düşünür.[9] İyimser yorumda ısrar eder ve etnik milliyetçiliğin politik cazibesini görmezden gelir (2). Ulus devletler geleneksel entegrasyon ve asimilasyon araçlarıyla azınlık kültürünü kontrol etmeye çalışırlar[10] (3). Ancak kimlik hareketlerinin geldiği

[6] Kymlicka (1989: 165-6, 178-9; Kymlicka (1992: 140).
[7] Kymlicka (1989: 135).
[8] Kymlicka (1995: 1-5; Kymlicka (2005: 21-2).
[9] Kymlicka (2015: 21-4).
[10] Kymlicka (1989: 182-185).

nokta dikkate alındığında klasik yöntemlerinin yeterince başarılı olduğu söylenemez. Bu noktada paradigmayı değiştirmek ve başka şekilde düşünmeyi bilmek gerekir. Kymlicka'ya göre ulusal azınlıkların öz yönetim haklarını tanımak azınlık milliyetçiliğiyle baş etmenin en akılcı yoludur. Özyönetim haklarını kabul etmek politik istikrarı artırır.[11] Ayrıca azınlıkların ulus olma duygularına saygı duymak yerine bu duyguyu verili bir gerçeklik olarak kabul edip belirli bir özyönetim modeli veya federalizm yoluyla onu kontrol altına almak batılı demokratik tecrübenin özetidir. ABD, Kanada, Britanya, İspanya ve Belçika örnekleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Bahsi geçen örnekler aynı anda ulusal birlik, ekonomik refah ve bireysel özgürlükleri koruyan demokratik çok uluslu federasyon idealinin başarı hikâyeleridir[12] (4). Tarihsel tecrübenin yol göstericiliği önemli olmakla birlikte yetersizdir. Etnik azınlıklara siyaset teorisi içinde yanıt verebilmek için her halükarda bir liberal azınlık hakları teorisine ihtiyaç vardır[13]

Kymlicka'nın liberalizmden anladığı şey sekülerizm, çoğulculuk, fırsat eşitliği, demokrasi ve temel haklardır.[14] Bir tür ılımlı sol liberalizm tarif eder düşünür. Bu nedenle önerdikleri dar anlamda sadece liberalizmi değil, geniş bir perspektifle demokrat olan tüm kesimleri kapsar. Öncelikle ona göre gruplara hak vermenin anti-liberal bir şey olduğuna dair ön yargı artık gündemden düşmelidir. Azınlık hakları eşitliğin gereğidir. Eşitlik de özgürlükle birlikte liberalizmin kurucu değerleri arasında ön planda yer alır.[15]

Azınlık kültürü çoğunluk karşısında bedel ödemektedir. Azınlık hakları kültürel üyelik nedeniyle dezavantajlı konunda kesimlere ek haklar vererek bu belli toplulukların ek yaşam maliyetlerine katlanmak zorunda kaldıkları eşitsiz dü-

[11] Kymlicka (2015: 304, 319).
[12] Kymlicka (2015: 15-21, 47-8).
[13] Kymlicka (2015: 31).
[14] Kymlicka (2015: 14-5).
[15] Kymlicka (2015: 60-72, 78, 96).

zeni sona erdirir. Eşitsizliğe müdahale bireysel özerkliğe de olumlu anlamda katkı da bulunur.[16]

Kymlicka'nın ortaya koyduğu mantık ikili bir dizgeye dayanır: Bir tarafta azınlık ile çoğunluk grupları arasında eşitlik tesis edilirken, diğer tarafta azınlık grubu içerisinde liberal hakların tesisi ve çoğulculuk korunur. Bu son hatırlatma bağlamında Kymlicka'nın azınlık grubundan gelen tüm talepleri olduğu gibi kabul etmediği, hak tesisinin liberal bir filtrelemeye tabii tutulduğunu söylenebilir. Çünkü ona göre bazı gruplar içsel yapıları bakımından demokratik ve çoğulcu değillerdir. Azınlıkta dahi olsa grubun tüm değer ve pratiklerin olduğu gibi onanması eşitlik ve özgürlüğe zarar verir. Bu bağlamda toplulukların hakları olsa dahi, topluluğun hakkı hiçbir durumda topluluğu oluşturan bireylerin haklarından daha önemli olamaz.[17] Benzer bir hassasiyet vatandaşlık anlayışı bakımından da söz konusudur. Kymlicka çoğunlukçu demokratik anlayışın azınlık haklarını tehlikeye soktuğundan yakınır. Bu istenmeyen durum karşısında düzeltici tedbirler alınmalı ve azınlıklara demokratik sistem içerisinde alan açılmalıdır. Ancak vatandaşlıkta farklılık vurgusu ortak alanı yok edebilir. Kendi kendini yönetmeye yönelik hak talepleri aynı toplum içerisinde iki siyasi toplum ve iki farklı vatandaşlığa yol açabilir. Süreç buraya kadar ilerlediğinde kamusal alan ve ulusal birliğin parçalanması kaçınılmaz hale gelir. Bu sonuçtan kaçınmak, kültürel çoğulculukla vatandaşlık arasındaki bağlantıyı dikkatlice tesis etmek gerekir (Kymlicka-Norman, 1994: 371-5).

Kymlicka'nın hak teorisine liberalizm ve milliyetçiliği parantez içine alarak getirdiği bu yeni yorumu değerlendirdiğimizde karşımıza şöyle bir manzara çıkar: Kymlicka azınlık haklarının liberal teorisyenidir. Bu alana katkı sunmuş Joseph Raz, David Miller ve Yael Tamir gibi düşünürlere paralel bir şekil-

[16] Kymlicka (2001: 334-358).
[17] Kymlicka (2015: 98, 234-6).

de kültürü bireysel özgürlük ve kişisel kimlik için birer önkoşul sayar. Onun bakış açısına göre asli bir iyilik olan kültür özgürlüğü destekler.[18] Bu noktada ciddi bir sorunla karşı karşıya kalırız. Her ne kadar kendisi de özgürlükçü olmayan kültürlerin bireylerin temel hakları bakımından tehdit oluşturduğunu kabul etse de, özgürlük dolayımıyla kültür ile toplum arasında kurulan bağı yeniden formüle etmeye yanaşmaz. Çünkü sorun sadece baskıcı kültürlerin varlığıyla ilgili bir mesele değildir. Liberal kültürler de uygun koşullarda baskıcı hale gelebilir. 11 Eylül sonrası modern liberal dünyanın otoriter çözümleri kabul etmedeki iştahı veya gelişmiş ülkelerin göçmenleri nesneleştiren ırkçılığın kıyısındaki tutumları özgürlükle kültür arasındaki ilişkinin son derece konjonktürel bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Kymlicka'nın yaptığı üzere önce kültürün özgürlüğü desteklediğini kabul edip ardından da demokratik olmayan kültürlere karşı liberal tedbirler almakla yetinemeyiz. Çünkü liberal kültürler de baskıcıdır. Özgürlük ve otoriterlik çok kolay bir şekilde yer değiştirebilir.

İkinci sorun kültürün içeriğinden bağımsız olarak kültür kavramına yüklenen anlamla ilgilidir. Kültürü doğal ya da kalıtsal bir şey olarak yorumlayan popüler bakış açısının başka kültürleri seçmeyi ve onlara göre yaşamayı imkânsız hâle getirdiği açıktır.[19] Kültür çok kolay bir şekilde gelenek ve alışkanlıkla özdeş hale gelebilir. Bir kez bu yola girildiğinde bireyin üzerinde toplulukçu bir kafes oluşur. Bu nedenle kültür ve tercih kelimeleri nadiren yan yana gelir. Yaşadığımız toplumda yaptığımız tercihler çoğu kez tercih etmekten başka çaremizin olmadığı yerleşik kalıplara karşılık gelir. Bu vasat karşısında Kymlicka'nın kullandığı siyasi varsayımlar daha da tartışmalı hale gelir. Kültürün sosyolojik ve antropolojik arka planı üzerinde ciddi bir şekilde durmadan onu özgür-

[18] Tok (2003: 11, 38, 41, 45).
[19] Tamir (1993: 38).

lüğü tesis eden kıstaslardan biri olarak kabul etmek yanıltıcı sonuçları beraberinde getirecektir.

Son olarak Kymlicka'nın siyaset felsefesini çokkültürlülük tezi bakımından tartışmaya açabiliriz. Klasik liberal anlayış ayrıcalıkların kaldırılması ve herkesin kamusal alanda eşit varlıklar olarak tanınması varsayımı üzerine kuruludur. Bu bakış açısına göre çokkültürcülük kabul edilemez. Çünkü insanlığı modern öncesi zamanlara döndürür, içe kapanmayı teşvik eder (Habermas, 1996: 114, 131). Ancak kimlik hareketlerinin demokratik topluma katkısının yadsınamaz bir kerteye ulaştığı post-modern dünyada çokkültürlülüğü klasik liberal öğreti üzerinden değerlendirmek hiç de o kadar kolay değildir. Tartışma bu zemine doğru kaydırıldığında Kymlicka'nın liberal azınlık hakları teorisi daha tartışmalı hale gelir. Çünkü düşünürün siyaset felsefesinde etnik-dinsel azınlıklar dışındaki kültürel toplulukların konumu belirsizdir. Kymlicka sadece iki kültürü tanır. Onun dizgesi ulusal ve etnik toplulukların haklarını karşılıklı ve eşitlikçi bir mantıkla tanzim eder. Ancak modern dünyada kültürel çeşitlilik şüphesiz ki bu iki toplumsal kesitten ibaret değildir. Bu bağlamda çağdaş dünyanın ihtiyacı olan asıl şey Kymlicka'nın çizdiği çerçeveye göre çok daha katmanlı bir içeriğe sahiptir. Sınırları belli toplulukları değil de, topluluklar içerisinde bireyi kapsayan bir çokkültürlülük anlayışı kimlik temelli siyasal tartışmaların odağında yer almaktadır (Young, 1997: 48-53).

Kymlicka'nın siyaset felsefesinin liberalizm, milliyetçilik, insan hakları ve kimlik üzerine tartışmaları yeniden yorumlamamıza yardımcı olan bir perspektifi kurumsallaştırdığını söyleyebiliriz. Bolca empirik malzemeyle zenginleştirilmiş bu literatür bize ulusu özgürlükle birlikte düşünmek için yeni bir fırsat sunuyor. Ama tabii her ülkenin kendine özgü tarihsel sosyolojik koşulları var. Bu nedenle liberal azınlık hakları teorisi tüm toplumlara uygulanabilecek evrensel bir içeriğe işaret etmiyor. Yine de etnik sorunları barışçıl bir şekilde çöz-

mek mümkün. Kymlicka, çalışmalarıyla insanlığa bu yol için bir kapı aralamakta.

Kaynakça

Habermas, Jurgen (1996). "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Sorunu", *Çokkültürcülük*, (Ed.), Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 113-145.

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

Kymlicka, Will (1992). "The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas", *Political Theory*, 20 (1), pp. 140-6.

Kymlicka, Will and Wayne Norman (1994). "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104, pp. 352-381.

Kymlıcka, Will (1995a). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, Will (2001). "Justice and Minority Rights", *Contemporary Political Philosophy: An Antology*, (Ed.), Robert E. Goodin and Philip Pettit, London: Wiley Blackwell, pp. 334-358.

Öztürk, Armağan (2013). "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar", *Liberal Düşünce* 71, ss. 93-106.

Rawls, John (2006). *Halkların Yasası*, Çev: Gül Evrin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.

Tok, Nafız (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Young, Iris Morion (1997). "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", *Constellations*, 4 (1), pp. 48-53.

Çevirmen Önsözü

Bu kitabın çeviri serüveni benim için, yalnızca akademik bir uğraş değil, aynı zamanda kişisel bir yolculuğun da hikâyesidir. Will Kymlicka'nın ismini ilk kez 2017 yılında, Prof. Dr. Aret Karademir'in Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde verdiği bir konferansta duydum. O gün, Aret Hoca'nın berrak ve ufuk açıcı sunumu yalnızca Kymlicka'yı keşfetmemi sağlamakla kalmadı; aynı zamanda düşünsel merakımı besleyerek beni liberal çokkültürcülüğü akademik düzeyde araştırmaya ve bu kitabı çevirmeye götüren patikanın da başlangıç noktasını oluşturdu.

Yıllar sonra, 2023 yılında ODTÜ'ye lisansüstü eğitimim için adım attığımda, talihin bana sunduğu en kıymetli şeylerden biri, o konferansta beni bu yolculuğa teşvik eden hocamın tez danışmanım olmasıydı.

Bu vesileyle, akademik çalışma alanımın ilk kıvılcımını çakan hocam Aret Karademir'e derin bir teşekkür borçluyum.

Çeviri sürecim boyunca fikrini aldığım ve çeviriye ilişkin bana önerilerde bulunan değerli arkadaşım Fatih Köktemir'e; liberal siyaset teorisi, çokkültürcülük ve kolektif haklar meselesine ilişkin verimli sohbetler gerçekleştirdiğim ve konuya ilişkin ilgimi her zaman canlı tutmamı sağlayan arkadaşlarım Ertuğrul Kaan Yıldırım ve Benan Çakmak'a; entelektüel desteğini her zaman yanımda hissettiğim Umur Burak Yaşar'a, lisans yıllarımdan beri analitik siyaset felsefesi ve çağdaş liberal teori üzerine yaptığımız tartışmalar neticesinde ufkumu genişleten hocam Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir'e; komüniteryan teoriler ve azınlık kültürleri üzerine yaptığımız sohbetlerden her zaman keyif aldığım ve beslendiğim Fatih Bora

Ekim'e; çeviri sürecim boyunca beni motive eden ve akademik gelişimim konusunda her türlü desteği veren büyüğüm, kıymetli abim Serdar Yılmaz'a ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim annem ve babam'a teşekkürü bir borç bilirim.

Siyasal liberalizm, cumhuriyetçilik ve mükemmelliyetçi siyaset felsefesi üzerine yaptığımız tartışmalarla ufkumu genişleten hocam Doç. Dr. Cem Deveci'ye ve entelektüel ufkundan yararlandığım kıymetli arkadaşım Arş. Gör. Özgür Umut Baz'a da teşekkür etmek isterim.

Kitabı çevirirken bana esnek bir zaman dilimi veren ve stresimi azaltan editörüm İsmail Yılmaz'a minnettar olduğumu belirtmek zorundayım. O olmasaydı muhtemelen bu çeviri son şeklini alamazdı.

Will Kymlicka, Joseph Raz, Tariq Modood, Jeremy Waldron ve Susan Moller Okin'e de özel bir teşekkür borçluyum. Liberal siyaset teorisine ilişkin normatif yaklaşımlarım bu isimler sayesinde dönüşüme uğradı. İsmini sıraladığım teorisyenlerin kültür ve liberal teori ile ilgili olarak dile getirdiği tezler, liberalizme ilişkin tasavvurlarımı yapısal bir biçimde sorgulamama vesile oldu ve kitabı çevirmem hususunda bir entelektüel motivasyon kaynağı teşkil etti. Bu yüzden zihin dünyama yaptıkları katkılardan ötürü kendilerine minnettarım.

Son olarak; kitabın Türkçe çevirisini anneannem Zekiye Cantürk'e adıyorum.

Teşekkür

Bu kitap doktora tezimin düzenlenmiş hâlidir. Düzeltmelerin bir kısmı, jürilerim Profesör Ronald Dworkin ve Joseph Raz tarafından yöneltilen sorulara yanıt olarak yapılmıştır. Onlara ve kitabımın taslağının bir kısmı (yahut tamamı) hakkında yorum yapan arkadaşlarım, hocalarım ve meslektaşlarım Alan Gilbert, Leslie Green, J. A. W. Gunn, Amy Gutmann, David Knott, Henry Laycock, Alistair Macleod, Colin Macleod, Debra Satz, Michael A. Smith, C. C. W. Taylor ve Michael Walzer'a şükranlarımı sunuyorum.

Doktora danışmanım G. A. Cohen'e ise özel bir borcum var. Kendisi bu çalışmaya çok büyük bir destek verdi. Kitapta sunulan argümanlar, taslaklar üzerinde yaptığı ayrıntılı ve kapsamlı eleştiriler sayesinde önemli ölçüde geliştirilmiştir.

En büyük borcum eşim Susan Donaldson'a. Kitabın içerisindeki bütün fikirler Susan ile birlikte yaptığımız tartışmalarda gelişti ve netleşti. Onun tavsiyelerinin paha biçilemez olduğunu belirtmem gerekiyor.

Üçüncü Bölüm, *Philosophy and Public Affairs*'de (1988) yayımladığım "Rawls on Teleology and Deontology" adlı makalemden materyalleri içermekteyken İkinci ve Dördüncü Bölümler ise *Canadian Journal of Philosophy*'de (1988) yayımlanan "Liberalism and Communitarianism" adlı makalemden malzemeleri barındırıyor. Bu makaleleri kullanmama izin verildiği için gerçekten minnettarım.

Son olarak, bana doktora ve doktora sonrası çalışmalarım için burs desteği sağlayan *British Council* ve *Kanada Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi*'ne de teşekkür etmek isterim.

Anneme ve babama…

1
Giriş

Bir siyaset felsefesi olarak liberalizm, genellikle birey ile devlet arasındaki ilişki ve devletin vatandaşların özgürlüklerine müdahalelerinin sınırlandırılmasıyla ilgilenen bir teori olarak değerlendirilegelmiştir. Fakat liberalizm hem örtülü biçimde hem de açıktan birey ile toplum arasındaki ilişkiye, özellikle de bireyin bir topluluğa ve bir kültüre üyeliğine dair geniş kapsamlı açıklamalar da sunar. Elinizdeki kitabın odak noktasını işte bu geniş kapsamlı meseleler oluşturuyor. Kitabın ilerleyen bölümlerinde liberal çerçevenin topluluk ve kültür meselesine nasıl baktığını daha açık ve sistematik biçimde anlatmaya, bu çerçevenin güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirmeye ve bunları bireysel haklara ve devletin tarafsızlığına ilişkin daha bilindik liberal yaklaşımlarla ilişkilendirmeye çalışacağım.

Böyle bir işe girişmemin iki temel nedeni var. Birincisi, toplulukçuların kültür ve topluluk meselesine ilişkin son dönemki tartışmalarından ve bu tartışmaların liberalizme yönelttiği eleştirilerden rahatsızım. İkincisi, liberallerin azınlık kültürlerinin ortak hakları meselesine kayıtsız kalmalarından ya da düşmanca yaklaşmalarından da hoşnut değilim. Her iki durumda da konuya ilişkin merkezî tartışmalar, topluluk ile kültür meselesine dair liberal bir anlatının sistematik şekilde tartışılmaması nedeniyle eksik kalıyor.

Toplulukçu külliyatın baskın izleği, bir topluluğun ve kültürün parçası olmamızın önemine ve faziletlerine karşı liberalizm duyarsız kaldığıdır. Burada yakından incelenmeyi gerektiren en az üç tür iddia söz konusudur. En iyi örneğini Michael Sandel'ın çalışmalarında görebileceğimiz ilk iddiaya gö-

re liberaller benlik ile toplumsal ilişkiler ve roller arasındaki bağlantıyı yanlış yorumlamaktadırlar. Bu yaklaşıma göre liberaller, toplumsal ilişkilerle aramıza mesafe koyma yahut kendimizi böyle ilişkilerden soyutlama kabiliyetimizi abarttıkları için bireysel tercihler yapma kabiliyetimize ve bunun değerine fazla anlam yüklemektedirler. Charles Taylor'ın çalışmalarında karşımıza çıkan ikinci iddiaya göre, liberaller bireylerin tercih yapabilme kabiliyetini isabetli biçimde açıklıyor olsalar bile bu kabiliyetin ancak belirli türden bir toplumsal ve kültürel bağlamda kazanılabileceği ve kullanılabileceği gerçeğini göz ardı etmektedirler. Dahası, bu iddiaya göre bu bağlamı muhafaza etmek için ihtiyaç duyulan önlemler de liberallerin bireysel hakların rolü ve devletin tarafsızlığı hakkındaki varsayımlarıyla bağdaşmamaktadır. Son dönemde bazı toplulukçu, Marksist ve feminist eserlerde yer alan üçüncü iddia ise liberalizmin hak ve adalet vurgusunun karşılıklı güvene dayalı bir toplulukta var olmayacak türden çatışmacı veya araçsal ilişkileri varsaydığı ve pekiştirdiğidir.

Bu iddialardan sadece biri bile doğruysa kültür ve topluluk hakkındaki liberal yaklaşımlara ciddi bir meydan okuma teşkil edecektir. Bu iddiaların tamamını bir bütün olarak değerlendirdiğimizdeyse liberalizmin bu konularda açıkça yetersiz olduğunu, liberallerin inkâr edilemez olanı inkâr ettiklerini ve insanlık durumunun en çıplak gerçeklerini ihmal ettiklerini öne sürdüklerini görüyoruz. Dahası, bu ihmalin bedeli de epey ağır: Liberaller, bireyin onurunu ve özerkliğini desteklemek gibi bir ideal uğruna, insanın gelişimini ve özgürlüğünü kendi başına beslemeye muktedir olan toplulukları aşındırıyorlar. Toplumsal olarak nasıl inşa edildiğimiz ve kültürel olarak nasıl konumlandırıldığımızla ilgili hakikatlere itibar etmeyi uman herhangi bir teori, liberal adalet teorilerinin "atomcu" ve "bireyci" önermelerini ve ilkelerini terk etmek zorunda kalacaktır.

Burada liberalizmi bu gibi ithamlara karşı savunmayı umuyorum çünkü üç eleştiri de görmezden gelinemeyecek hatalar barındırıyor. Bunun birlikte, toplulukçu iddiaların daha

katı ve daha gevşek olan örneklerini birbirinden ayırabiliriz. Gevşek toplulukçu yaklaşımlar doğru ve önemli sayılabilecek belli başlı iddialar ileri sürüyorlar ama eleştirilerini yönelttikleri liberal teoriler bu sorunları zaten ikrar ediyor. Üstelik bu iddiaların liberal önermeler ve ilkelerle çelişen bir yanı da yok. Liberalizmle bağdaşmayan katı toplulukçu yaklaşımlarınsa hatalı olduğunu ve baskıcı politikaları meşrulaştırma potansiyeli taşıdığını iddia edeceğim.

Bu doğrultuda, liberal siyaset teorisinin en savunulabilir hâli olarak gördüğüm yaklaşımı sunduktan (İkinci Bölüm) ve liberalizm bağlamında haklar ile iyi arasındaki ilişkiye dair bazı yaygın kafa karışıklıklarını irdeledikten sonra (Üçüncü Bölüm), bu eleştirilerin her birini sırayla inceleyeceğim (Dördüncü, Beşinci ve Altıncı Bölümler). Temelde liberal bakış açısının, bireysel yaşamlarımızın ve ahlaki müzakerelerimizin ortak bir toplumsal bağlamla ilişkili oluşuna ve bu bağlamda konumlanışına duyarlı olduğunu göstermeyi umuyorum. Liberalizmin temelinde yatan bireycilik, toplumsal doğamız ya da ortak topluluğumuz pahasına değer verilen bir ilke değildir. Toplumsal dünyamızın yadsınamaz önemine karşı çıkmak şöyle dursun, onunla düpedüz uyumlu bir bireyciliktir. Dahası, iddiam, toplumsal ilişkilerimizi ve kültürümüzle olan ilişkimizi bu şekilde görmenin, alternatif yaklaşımlara kıyasla benlik anlayışımızla daha uyumlu olacağıdır.

Kitabın ikinci kısmı, liberallerin bir ülkenin birden fazla kültür topluluğu barındırması (dünya ülkelerinin ekseriyetinde durum böyledir) neticesinde ortaya çıkan kültürel çoğulluk olgusuna nasıl yanıtlar ürettiklerine odaklanacak.

İlk bakışta bu konu uzun uzadıya bir inceleme gerektirecek denli anlamlı görünmeyebilir çünkü çağdaş liberaller genel bir eğilim olarak ulus devletleri ile çokuluslu devletler arasındaki farkla ilgilenmiyorlar ve kültürel çeşitliliğin liberal bir eşitlik teorisi için yeni yahut baş edilmesi zor tartışma alanları doğurduğunu göz ardı ediyorlar. Oysa bu ilk izlenim oldukça yanıltıcıdır çünkü kültürel çoğulluk hakkın-

da düşünmek, liberal bireycilik ve eşitliğin doğası hakkında bir dizi önemli soruyu gündeme getiriyor.

Bütün bu soruların merkezinde *kültüre üyelik* fikri yer alıyor. İnsanların kültürel bir topluluğa "üye" veya "ait" olması ne anlama gelir? Bireylerin çıkarları yahut kimliklerine ilişkin duygulanımları herhangi bir kültüre ne ölçüde bağlıdır? Siyasi topluluk içerisinde başka kültürler mevcut olsa bile insanların kendi özgül kültürlerini devam ettirmede meşru bir çıkarları var mıdır? Kültüre üyelikte, bir adalet teorisinde kendi başına dikkate alınmayı gerektirecek bir çıkar var mıdır?

Bunlar kültürel çeşitliliğe ev sahipliği yapan her ülkede ivediliği olan sorulardır ama daha da önemlisi, bu sorular birey ile topluluk arasındaki ilişkinin liberal kavranışının göbeğinde bulunmakta ve önemli bir siyasi meseleyi gündeme getirmektedir: azınlık kültürlerin hakları. Bu mesele son dönemlerin siyaset teorilerinde hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Nitekim Rawls ve Dworkin gibi liberal felsefeciler bu konuyu bütünüyle ihmal ettiler. Azınlık hakları, Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında siyaset teorisyenleri için felsefi önemi haiz bir konuydu. Bugün de birçok ülkede ivediliğini koruyan bir siyasi mesele olmaya devam ediyor. Fakat bu ülkelerdeki azınlık hakları politikaları teorik açıdan noksan bir çerçeve içinde kalınarak formüle edilmeye meyilli olduklarından, bu durum hakları tehlikede olanlar için zarar verici sonuçlar doğuruyor.

Siyaset felsefecileri meseleyi ihmal etmiş olsalar da birçok ülkedeki liberal siyasetçiler ve hukukçular bu konuyla doğrudan yüzleşmek zorunda kalmışlar ve liberallerin azınlık hakları konusunda tutumu –neredeyse evrensel olarak– bunlara karşı bilfiil düşmanlık sergilemek olmuştur. Bunun çeşitli nedenleri olmakla birlikte, savaş sonrası Amerikan tarihi dikkate alınmadan bu durum hakkıyla anlaşılamaz. Nitekim liberal yetkililerin neredeyse hepsinin tepkisi azınlık hakları meselesini ABD'li siyahlara uygulanmış hukuki ayrımcılık [*segregation*] üzerinden değerlendirmek olagelmiştir. Siyahların hukuk önünde [beyazlardan] farklı muamele görmeleri

bir azınlığın maruz kaldığı adaletsizlik örneği olarak görülmüş ve anayasanın "renk körü" tavrının korunması eşit muamelenin paradigmatik örneği olarak değerlendirilegelmiştir. Dolayısıyla ABD'de siyahlar ile beyazlar arasındaki ilişki bir karşılaştırma ölçütü olarak kullanılırsa, azınlık kültürlerine diğerlerinden farklı muamelede bulunmayı öngören tasarılar elbette etnik gruplara veya ırklara ayrıcalık tanıyacak telafi edilemez bir adaletsizliğin kisvesi olarak görüleceklerdir.

Fakat azınlık hakları meselesini siyahların uğradıkları hukuki ayrımcılıkla karşılaştırmanın ulusal azınlıkların hak taleplerinin çoğunun altında yatan kültüre üyelik meselesini kapsamadığını dikkate almak gerekiyor. Bu konuyu daha yakından incelediğimde, kültüre üyeliğin meşru talepler doğurduğunu, bu taleplerde gündeme gelen azınlık haklarıyla ilgili bazı tasarıların liberal eşitlik ilkeleriyle tutarlı olduğunu, hatta bu ilkelerin zorunlu bir gereksinimi olduğunu iddia edeceğim.

Konuya ilişkin esas olarak odaklanacağım örnekler, Kuzey Amerika'nın yerli halklarının özel statüsü ile bilhassa Kanada'daki Kızılderililerin ve İnuitlerin yerli hakları etrafında son dönemlerde yapılan anayasal tartışmalar olacak. Siyahlara uygulanan hukuki ayrımcılık ile yerli halkların özel statüsü arasında kurulan ilişki benzerliğinin ilk bakışta göze çarpan bazı özelliklerini inceledikten sonra (Yedinci Bölüm), azınlık hakları savunmamı iki adımda ortaya koyacağım: İlk olarak, kültüre üyeliğin ne tür bir iyi/mal olduğunu ve bireysel özgürlükle ilişkisini ele alacağım ve buradan hareketle liberal teorideki hakiki statüsü hakkında bir tartışma yürüteceğim (Sekizinci Bölüm). İkinci olarak, bir azınlık kültürüne mensup olanların kültüre üyelikleri nedeniyle nasıl dezavantajlı hâle gelebildiklerine bir açıklama getireceğim (Dokuzuncu Bölüm). Azınlık kültürlere mensup olanların karşılaştıkları eşitsizlikler, meşru talepler doğruyor. Bu talepler, azınlık haklarının belirli biçimleri aracılığıyla karşılanabilir. Bu tartışma sayesinde Rawls ve Dworkin gibi liberal teorisyenlerin eşit haklar ve kaynaklar hususunda öne sürdükle-

ri argümanların çokuluslu devletlerde azınlık haklarını savunmak için nasıl kullanılabileceğini göstermeyi umuyorum.

Bazı liberaller böyle bir argümandan rahatsızlık duyacaklardır çünkü grup haklarının her türlüsüne karşı beslenen düşmanlık modern liberalizmin iliklerine işlemiştir. Bütün bunlara rağmen azınlık haklarının daha erken liberal gelenekte nasıl bir yeri olduğunu göstererek argümanımı güçlendirmeyi ve tedirginlikleri gidermeyi umuyorum (Onuncu Bölüm). Azınlık hakları, gerek teoride (örneğin Hobhouse) gerekse Milletler Cemiyeti örneğinde görülebileceği gibi pratikte, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında revaçta olan liberalizm anlayışının ayrılmaz bir parçasıydı. O dönemin liberallerinin bireysel özgürlük, kültüre üyelik ve azınlık hakları arasındaki ilişki hakkında benimsedikleri tutum, modern liberaller tarafından geri kazanılıp kıymetlendirilmeyi hak ediyor.

Bu savununun belirgin liberal karakterini ve sınırlarını, azınlık haklarına ilişkin son dönemdeki toplulukçu tartışmalarla (On Birinci ve On İkinci Bölümler) ve genellikle azınlık haklarına ilişkin argümanların mantıksal sonucu sayılan *apartheid* sistemiyle karşılaştırarak göstermeye çalışacağım (On Üçüncü Bölüm). Son olarak, bireysel özgürlüğün bağlamını belirlemede kültüre üyeliğin rolünü açıkça işaret eden bir liberal adalet teorisi açısından ortaya çıkan bazı fırsatları ve zorlukları sunmaya çalışacağım (Sonuç Bölümü). Liberalizm ile azınlık hakları arasındaki ilişkinin düşünüldüğünden daha karmaşık ve daha uyumlu olduğunu göstermeyi umuyorum. Liberalizme ilişkin başka durumlarda olduğu gibi burada da topluluk ve kültüre ilişkin liberal yaklaşım içerisindeki kaynaklar yanlış anlaşılmış ve hafife alınmıştır. Bu kaynakların tahkikinin liberal benlik teorisine ilişkin anlayışımızı zenginleştirdiğini ve aynı zamanda birçok liberal demokrasinin karşı karşıya olduğu en inatçı ve tartışmalı meselelerden bazılarını aydınlattığını göstermeyi umuyorum.

I. Kısım

Liberalizm

2
Liberalizm

Liberalizmi aşırı "bireyci" veya "atomcu" olduğu ve toplumsal roller ile topluluk ilişkilerinde "yerleşik" yahut "konumlanmış" olduğumuzu gösteren birçok işareti yok saydığı gerekçesiyle reddetmek toplulukçular, sosyalistler ve feministler arasında yaygındır. Bu bakışa göre, liberalizm bu teorik kusurlarının bir sonucu olarak, bireyin onurunu ve özerkliğini korumak ve güçlendirmek adına yanlış bir teşebbüste bulunarak, esasen insanın serpilmesini sağlayan bağlara ve topluluklara zarar vermiştir.

Buradaki planım, liberal kaynakları kullanarak bu eleştirilere yanıt vermektir. "Liberal" terimi birçok farklı alanda birçok farklı teoriyi nitelemek için kullanılır ve bu terimin asli özelliklerini belirlemek de onları değerlendirmek kadar tartışmalı olabilir. Bu yüzden savunmakla ilgilendiğim liberalizm türü hakkında birkaç kelam etmeliyim. İlk olarak, benim ilgilendiğim liberalizm, normatif bir siyaset felsefesi olarak liberalizmdir. Yani siyasi eylemlerin ve kurumların gerekçelendirilmesinde başvurulan bir dizi ahlaki argümanla ilgileniyorum. "Liberal geleneğe" yönelen muhtelif eleştiriler genellikle farklı hedeflere saldırmaktadır: Bazı tartışmalar belirli liberal teorisyenlerin önermelerini, diğerleri liberal görüşlü siyasetçilerin ve hukukçuların alışkanlıklarını ve eğilimlerini, diğer bazıları ise sadece siyasi kültürümüzün değil, genel olarak Batı kültürünün temelini oluşturan daha belirsiz bir dünya görüşünü hedef almaktadır. Diğer birçok gelenekte olduğu gibi liberal gelenekte de bu farklı yönler genellikle birbiriyle çatışmaktadır.

Örneğin hoşgörü, bütün bir liberal gelenek boyunca temel liberal erdemlerden biri sayılır. Fakat liberal geleneğin farklı düzlemlerinde bu erdemin muhtelif şekillerde yorumlandığı kanısındayım. Gündelik konuşmalarda hoşgörü büyük oranda değerlerin öznel olduğu inancına dayanır. Nitekim başkalarının uğraşılarının değerini yargılamayan, bireylerin tercihlerini eleştirmek için hiçbir gerekçe olmadığını düşünen insanların genellikle "liberal görüşlü" olduğu söylenir. Fakat başka bir düzlemde bakıldıkta birçok liberal felsefeci, hoşgörüyü, insanların farklı uğraşıların değeri hakkında bilinçli ve rasyonel yargılarda bulunabilmeleri için en iyi koşulları sağladığı gerekçesiyle savunmuştur. Başkalarının özgürlüğüne saygı, tercihleri eleştirme konusundaki yetersizliğimize değil, tam da özgürlüğün bu tür yargılara en iyi şekilde varabileceğimiz koşulları sağlamadaki rolüne dayanır. Bu bölümde hoşgörünün bu iki yorumunu daha ayrıntılı olarak ele alacağım ama liberal felsefecilerin liberal olmanın ne anlama geldiğine ilişkin gündelik algılarla uyuşmadığı tek durum bu değildir.

İkinci olarak, liberallerin bu eleştirilere geçmişte hangi yanıtları verdikleriyle değil, şu anda ne yanıt *verebilecekleriyle* ilgileniyorum. Yine de hiç değilse entelektüel borcumu ödemek adına, argümanlarımın J. S. Mill'den Rawls ve Dworkin'e kadarki modern liberallerin siyasal ahlakıyla nasıl ilintili olduğunu göstermeyi de umuyorum. Benim burada ilgilendiğim konu 17. yüzyılın liberalizmi değil modern liberalizmdir; bu ikisinin arasındaki ilişkinin ne olduğu meselesini de burada tamamen açık bırakıyorum. "Yeni liberaller" tarafından başlatılan birtakım gelişmeler gerçekten de klasik liberalizmi tanımlayan şeylerden bir kopuş olabilir. Örneğin G. A. Cohen bu yeni liberallerin klasik liberalizmin bir türünü (örn. Locke'un liberalizmi gibi) tanımlayan ilkelerden biri olan "özsahiplik" [*self-ownership*] ilkesini reddettiğini, bu nedenle onların "sosyal demokrat" diye nitelenmesi gerektiğini söyler (G. A. Cohen, 1986 s. 79) Benim ilgilendi-

ğimse onları nitelemeye uygun sıfat hangisi olursa olsun onların siyasal ahlakını savunmak.

Peki, onların siyasal ahlakı nedir? Bu ahlak çıkarlarımız hakkında itiraz edilmeyeceğini umduğum bazı temel iddialardan yola çıkıyor. Esas çıkarımız iyi bir yaşam sürdürmek, iyi bir yaşamın içerdiği şeylere sahip olmaktır. Bu sığ bir iddia gibi görünebilir ama önemli birtakım sonuçları vardır çünkü iyi bir yaşam sürdürmek, *şu anda sürdürdüğümüz* yaşamın iyi olduğuna *inanmaktan* farklıdır çünkü şu anda yaptığımız şeylerin değeri veya önemi hakkında hatalı olabileceğimizi baştan kabul ettiğimiz anlamına gelir. Çok önemli olduğunu sandığımız önemsiz ve sığ hedefleri ve tasarıları kovalamakla hata ettiğimizin, yaşamlarımızı boşa harcadığımızın farkına her an varabiliriz. Nitekim birçok büyük romanın konusu da budur: inanç krizi. Ama yaşamlarımızdaki önemli kararları nasıl tasarladığımızı anlamlandırabilmek için bu inanç krizlerinin yalnızca trajik roman kahramanlarının başına değil bizim başımıza da gelebileceğini varsaymamız gerekir. Kararlarımızı bu şekilde alırız çünkü nihayetinde hatalı olabileceğimizi biliriz. Bu, yalnızca hatalı tahminlerde bulunmak veya belirsizlikleri yanlış hesaplamak anlamında hata yapmak değildir. Ne olacağını bildiğimiz durumlarda da düşünüp taşınıp karar vermeye çalışırız ve her şeyin planlandığı gibi gittiği durumlarda dahi kararlarımızdan pekâlâ pişman olabiliriz.[1] Nitekim belirli bir tasarının başarıya ulaşması kaçınılmaz görünse bile bu benim o tasarıyı sürdürmek için iyi bir nedenim olduğu göstermez (gerçi elbette tasarı başarısızlığa mahkûmsa bu ondan kaçınmak için iyi bir ndeneden olacaktır.). Örneğin dünyanın en iyi tavla oyuncu olma tasarım başarıya ulaşabilir ama sonra tavla oynamanın şiir

[1] Bkz Dworkin 1983a s. 26-7. Buradaki ve bundan sonraki bölümdeki argümanlarım, Dworkin'in eserlerine çok şey borçlu. Bu borcu, Dworkin'in burada ileri sürülen herhangi bir iddiaya katılacağını ima etmeden ikrar ediyorum.

yazmak kadar değerli olmadığını fark edip en başından böyle bir tasarıya girişmiş olmaktan pekâlâ pişman olabilirim.

O hâlde düşünüp taşınıp karar almak, önemini sorgulamadığımız bir değeri hangi eylemlerle maksimize edebileceğimiz sorusuna yanıt vermekten ibaret değildir. O değerin gerçekten kovalanmaya değer olup olmadığını da sorarız ve bundan endişe duyarız. Belirttiğim gibi, tasarılarımızı ve adanmışlıklarımızı bu şekilde sorgulamak büyük edebi eserlerin konusudur; çocuk masallarından Dostoyevski destanlarına uzanan hikâyelerimizde, kendimize ve başkalarına, yaşama değer katan şeyin ne olduğunu anlatmaya çalışırız. Bu hikâyeler ancak değerlere dair inançlarımızın hatalı olabileceği varsayımıyla anlamlı hâle gelirler. Bu yargılara varmamızı sağlayan endişelerimiz de yalnızca esas çıkarımızın şu anda iyi olduğuna inandığımız yaşamda değil gerçekten iyi olan bir yaşamda yattığı varsayımıyla anlam kazanırlar. Bu tür yargılarda bulunmakla kalmayız, ayrıca bunlar hakkında endişelenir, hatta bazen acı çekeriz; hayatlarımızı yanlış inançlar temelinde sürdürmememiz bizim için önemlidir (Raz 1982 s. 100-2). Kimilerine göre esas çıkarımız birey yahut topluluk olarak şu anda sahip olduğumuz ortak amaçlarla uyumlu bir yaşam sürdürmektir. Fakat bu yanlış görünüyor çünkü kararlarımız yalnızca mevcut amaçlarımızı ve tasarılarımızı nasıl maksimize edebileceğimize odaklanan tahminler değil, aynı zamanda o amaçların ve tasarıların değerine dair yargılardır ve biz şu anki veya geçmişteki yargılarımızın hatalı olabileceğini kabul ederiz.

Bu iddiaların itiraz edilemez nitelikte olacağını umduğumu söylemiştim. Ama görünüşe bakılırsa Rawls bunları reddediyor. Rawls, en öncelikli çıkarımızın yaşama dair rasyonel planlar kurabilme ve onları gözden geçirebilme kabiliyetimiz olduğunu sıklıkla belirtir. Marx ise en öncelikli çıkarımızın özgürce emek yaratabilme kabiliyetimiz olduğunu söyler. Her iki düşünür de en öncelikli çıkarımızı belirli bir kabiliyetin kullanılmasıyla özdeşleştirmektedir. Fakat Dworkin'in

de belirttiği gibi bu, öncelikleri karıştırmaktır. "En öncelikli çıkarımız sahip olduğumuzu fark ettiğimiz bir kabiliyeti kullanmak değildir. . . daha ziyade, belirli bir çıkarımız olduğu için onların tanımladığı şekillerde kabiliyetler geliştiririz ve kendimizi bu kabiliyetler konusunda eğitiriz." Bu çıkar, olanaklı en iyi yaşama, iyi bir yaşamın içermesi gereken her şeyi içeren bir yaşama sahip olmaktır (Dworkin, 1983a s. 26). Rawls ile Marx'ın tanımladığı kabiliyetler de son derece önemlidir –içinde yaşadığımız koşulları gözden geçirmemizi ve değiştirmemizi sağlarlar– ama bu kabiliyetlere sahip olmaktan çıkarımız da en öncelikli çıkarımız olan *gerçekten iyi bir yaşam sürdürme* çıkarımızdan kaynaklanır. Rawls eylemlerimizin değeri hakkında karar vermeyi, Marx da bu kararları eyleme dökmeyi vurgular ama birinin diğeri olmadan anlamsız olduğu açık olsa gerektir. Aslında bakılırsa her ikisi de bireylerin, mevcut toplumsal rolleri ve beklentileri değerli bir yaşamın "önceden belirlenmiş ölçütleri" (Marx, 1858 s. 488) olarak almaya zorlanmamasıyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla Marx ve Rawls'un burada esas çıkarlarımız olarak sunduğum şeylere katılmayacağını düşünmüyorum. Değerler hakkında hatalı mevcut inançlarımızı gözden geçirmenin esas çıkarımız olduğu iddiasının itiraz edilebilir bir iddia olmadığını umuyorum.

Değere ilişkin inançlarımızda hatalı olabilmemiz, hatalı olduğumuzu düşünmek için gerekçesi olan birinin beni yaşamımı onun doğru değer yorumuna göre sürdürmeye zorlayarak iyileştirebileceği anlamına gelmez. Aksine, kişinin desteklemediği değerlere göre dışarıdan müdahaleyle sürdürülen hiçbir yaşam daha iyi hâle gelmez. Yaşamım ancak değer hakkındaki kendi inançlarıma göre içeriden, yani benim tarafımdan sürdürülüyorsa daha iyi hâle gelir. Tanrıya dua etmek değerli bir eylem olabilir ama bunun için kişinin bu eylemin değerli olduğuna, yani değerli bir nedeni ve gayesi olduğuna inanması gerekir. Birini gerekli beden hareketlerini yapmasını sağlayarak kiliseye gitmeye zorlayabilirsiniz ama

o kişinin yaşamını bu şekilde daha iyi hâle getiremezsiniz. Bu hiçbir işe yaramaz; kiliseye zorla götürülen biri Tanrı'ya dua etmenin bir vakit kaybı olduğunu düşünmekte hatalı olsa dahi işe yaramaz. Çünkü yaşam, yalnızca içeriden sürdürüldüğü takdirde iyi olabilir ve bazı değerler ancak içeriden kovalanabilir.[2]

Demek ki gerçekten iyi olan bir yaşam sürdürmeye dair esas çıkarımızı sağlayabilmek için elimizde iki önkoşul var. Bunlardan ilki, yaşama neyin değer kattığı hakkındaki inançlarımızla uyumlu olarak yaşamımızı içeriden sürdürmemiz; ikincisi ise bu inançları kültürümüzün sağladığı bilgi, örnek ve argümanlar ışığında gözden geçirebilme özgürlüğüne sahip olmamız. Yani bireyler, ortodoks olmayan dinsel ve cinsel pratiklerinden vs. ötürü tutuklanmadan veya cezalandırılmadan yaşamlarını değer inançlarına göre sürdürebilme kaynaklarına ve özgürlüklerine sahip olmalıdırlar. Geleneksel liberalizmin sivil ve kişisel özgürlüklere önem vermesi işte bu yüzdendir. Bireyler ayrıca iyi yaşama dair farklı görüşler hakkında farkındalık kazanabilmek ve bu görüşleri zekice inceleyebilmek ve gözden geçirebilmek kabiliyetini kazanabilmek için gerekli olan kültürel koşullara da sahip olmalıdırlar. Geleneksel liberalizmin eğitime, ifade özgürlüğüne, basın özgürlüğüne, sanat özgürlüğüne ve saire eşit derecede önem vermesi de işte bu yüzdendir. Bu özgürlükler, hayatta neyin değerli olduğuna, bu tür şeyleri yargılayabilmemize

[2] Bu, Locke'tan Rawls'a kadar liberallerin en sevdiği örnek olmuştur. Ama dua etmek için her zaman var olmayan epistemik bir gereklilik söz konusu olduğundan, bunu genelleştirmekte zorluk yaşanabilir. Shklar, bu "güdü ahlakının" liberal özgürlüklerin tamamını sürdürmek için yetersiz olduğunu savunmaktadır (Shklar s. 47-50). Ama bana öyle geliyor ki bu, şiir okumaktan roman yazmaya, arkadaşlıktan sohbete ve toplumsal ritüellere kadar geniş bir yelpazedeki insani faziletler için gayet anlamlı. Değer nadiren bir kişiye zerk edilebilecek bir formda gelir ve o ancak kişilerin onun hakkındaki inançları ve dolayısıyla ona ilişkin algıları aracılığıyla ortaya çıkabilir. Konuya ilişkin Hobhouse (1964 s. 65-6), Lomasky (s. 253-4) ve bunun biyolojik olmayan tüm ihtiyaçlarımız yahut çıkarlarımız için geçerli olduğunu iddia eden Raz'ın (1986 s. 291-2) tartışmalarına bakılabilir.

izin veren tek yoldan –yani ortak kültürel mirasımızın farklı yönlerini keşfederek– karar vermemizi sağlarlar.

Esas çıkarımızın ne olduğuna dair bu görüş liberal siyaset teorisinin temelini oluşturur. Dworkin'e göre, ilgimizi "soyut bir eşitlikçi düzlük" üzerinden hareket eden siyaset teorileriyle sınırlayabiliriz; bu eşitlikçi düzlüğe göre "topluluğun mensuplarının çıkarları önemlidir ve eşit derecede önemlidir" (Dworkin, 1983 s. 24). Dolayısıyla her teori, insanların çıkarlarının en kapsamlı algılandığı hâliyle ne olduğuna dair bir izahat ve bu çıkarların eşit derecede önemli olduğu varsayıldığında sonuçlarının ne olacağına dair bir izahat sunmalıdır. Liberalizme göre, esas çıkarımız bu inançlarımızı doğru kavramak ve onları uygulamak olduğu için devlet, insanlara eşit bireyler olarak, eşit ilgi ve saygıyı göstererek yaklaşır ve bireylerin kendi inançlarını gözden geçirebilmek ve bu inançları uygulayabilmek için ihtiyaç duydukları özgürlükleri ve kaynakları sağlar. Bu gereklilik çağdaş liberal adalet teorilerinin temelini oluşturmaktadır.

Modern liberalizmin siyasal ahlakı en yalın hâliyle işte bu şekilde özetlenebilir. Liberalizmin iyinin ne olduğuna dair soyut bir bireyciliği ve şüpheciliği içerdiği düşüncesi yaygın ve makbul bilgeliğin bir parçası hâline geldiğinden, insanlar liberalizmi bu şekilde tasarlamıyor olabilirler. Buna verilecek en basit yanıt, bu iki varsayımın da (soyut bireycilik ve şüphecilik) Mill'in, Rawls'un ya da Dworkin'in teorilerinde yerinin olmadığıdır; bu makbul bilgeliğin hiçbir metinden alıntı sunmaksızın nasıl yayıldığı da dikkate şayandır. Yalnızca iki örneğe bakalım.

İlk örnek Jaggar'ın liberalizme ilişkin tartışmasından:

> Liberal varsayım, bireylerin esasen yalnız oldukları, ihtiyaç ve çıkarlarının diğer bireylerinkinden ayrı, hatta onlarınkiyle çatıştığıdır. Bu varsayım liberal teorinin başlangıç noktasıdır ve liberallerin siyaset felsefesinin temel meseleleri olarak kabul ettikleri şu soruları doğurur: Özünde yalnız olan

> bireylerin sivil toplumda bir araya gelmeyi kabul edebilecekleri koşullar nelerdir? Bunu yapma gerekçeleri nedir ve olası çatışmalar nasıl önlenebilir? (Jaggar s. 40)

Liberaller bu temel sorulara, bireylerin sivil birliktelikte sahip oldukları çıkarları belirleyen ve bu birlikteliğin yetkilerini bu çıkarları yerine getirmekle sınırlayan toplumsal sözleşme teorileriyle cevap vermektedirler (*age.*). Fakat Jaggar, "temel insani özelliklerin her türlü toplumsal bağlamdan bağımsız olarak verili olduğu varsayımının", "bireylerin arzu ve çıkarlarının içinde yetiştikleri toplumsal bağlama dayandığını" gösteren empirik araştırmalarla çürütüldüğünü belirtiyor. Ona göre bu araştırmalar "insan doğasını toplumöncesi bir sistem olarak ele alan soyut bireyciliğe bir meydan okumadır" ve bu araştırmaların sonuçlarını doğru kabul etmemiz durumunda "devletin meşrulaştırılması için kullanılan liberal gerekçe (bireylerin belirli sabit çıkarlara sahip olduğu iddiası) ortadan kalkar" (Jaggar s. 42-3). Bireylerin hedeflerinin ve çıkarlarının önceden verili olmaktan ziyade eğitim ve toplumsallaşma gibi çeşitli toplumsal etkileşim süreçlerinin bir ürünü olduğunu kabul edersek, liberalizmin bireylerin toplumsal etkileşimlere katılma veya katılmama özgürlüğüne ilgisi bir yanlış anlamaya dönüşür. Çünkü böyle bir durumda liberalizmin bu etkileşimlere katılma ya da katılmama özgürlüğüne ilgisi ancak insanların çıkarlarının ve hedeflerinin, onlar toplum hayatına katılmadan önce de var olduğunu varsayan çürütülmüş teze dayandırıldığında bir anlam kazanacaktır.

Bu, liberalizm hakkında yaygın bir görüştür (benzer itirazlar için bkz. Beşinci Bölüm). Gelgelelim Jaggar'ın eleştirisi, liberallerin gerçekte söylediklerinden farklı olan keyfî bir çıkarıma dayanmaktadır. Örneğin liberal feministlerden söz ederken şunları dile getiriyor:

> Cinsiyet rollerine ilişkin retoriklerinde örtük olarak bireyin tercih özgürlüğünün mümkün ve arzu edilebilir olduğuna

> dair güçlü bir inanç bulunuyordu. Cinsiyet rolü retoriği, insanların topluma katılmadan önce zamansal bakımdan olmasa da mantıksal bakımdan özne olduklarını varsayan soyut bireyciliği merkezine alan bir inancı işaret ediyor. Topluma katıldıklarındaysa bireyler o an için uygun gördükleri ama gelecekteki herhangi bir zamanda bir kenara atabilme şanslarının olduğu bir rolü üstlenirler. Bu insan doğası anlayışına göre, insanlar mutlaka toplum tarafından biçimlendirilmezler; bilakis, kendi kimliklerini yeni baştan tanımlayabilmek adına toplumdan el etek çekebilirler. Böylece birey, toplum tarafından ona dayatılan kimliğini bir kenara bırakabilir ve kendi müstakbel kaderini kendi iradesiyle tayin edebilir. (Jaggar s. 86)

Burada liberallere isnat edilen iki farklı iddia bulunuyor. Birinci iddia, insanların kendi tasarılarını ve adanmışlıklarını sorgulayabileceklerini, gözden geçirebileceklerini, hatta gözden geçirmeleri gerektiğini belirtiyor. İkinci iddia ise bireylerin bu gözden geçirme sürecine başlayabilmeleri için toplumdan kendilerini soyutladıklarını, hatta toplumun onların kişiliklerinin oluşumu üzerindeki etkisinden kurtulabildiklerini ifade ediyor. Jaggar ilk iddiaya tamamen gereksiz bir ekleme olan bu ikinci iddiayı hiçbir metne veya kanıta dayandırmıyor. Hepimiz hayatımızın çeşitli noktalarında benimsediğimiz tasarıları sorgularız ama bunu yapmak için toplumdan kendimizi soyutlamayız ya da bunu yaparken toplumsal koşullanmalarımızı aştığımızı da varsaymayız. Keza kendi seçtiğimiz amaçları sorgulama becerisine sahip olmamızın ahlaki açıdan önemli olması için toplumun dışında ya da toplumdan önce var olmamız da gerekmez. Soyut bireyciliğin abes iddialarının liberal siyasetin ahlaki argümanıyla kesinlikle bir bağlantısı yoktur.

Aksine, liberaller benliğe dair böylesine saçma bir görüşe sahip olsalardı, bu durum onların liberal siyasi programın önemli bileşenlerinin dayandığı savın altını oyardı. Nitekim

J. S. Mill de Bentham'ı tam olarak bu bağlamda eleştirmişti. Mill, Bentham'ın idealinin "her biri ayrı bir çıkar ya da zevk peşinde koşan insanlar topluluğunun birbirleriyle itişip kakışmalarını önlemenin" devletin asli faaliyeti olduğu şeklinde ıralamaktadır (Mill 1962 s. 70). Fakat Mill'in de belirttiği üzere, bu tür bir siyaset teorisi insanlara kendi kişiliklerini oluşturmada yardımcı olmaz çünkü bu yaklaşım toplumsal etkileşimin karakterimizi tadil ettiği gerçeğini göz ardı eder. İyi bir yaşam sürmekten temel çıkarlarımız doğrultusunda bu etkileşim süreçlerini sorgulamak ve düzenlemek için bunun nasıl gerçekleştiğini bilmemiz gerekir. Bentham dışarıya yönelik eylemlerin düzenlenmesine olanak tanır ama kişiliğimizin oluşumuna dair bir anlayışa sahip olmadıkça bu düzenleme "aksak ve kusurlu kalacaktır":

> [Ç]ünkü meselenin bir parçası olarak, bir eylemin, kendimizin ya da başkalarının duygu ve arzularının düzenlenmesi üzerindeki etkisini dikkate almadan bunun dünyevi çıkarlarımızı (bizim ve diğerlerinin) ne şekilde etkileyeceğine nasıl karar verebiliriz? Bentham'ın ilkelerini benimseyen bir ahlakçı, öldürmemek, zarar vermemek ya da çalmamak gerektiğini söyleyecek kadar ileri gidebilir. Ama insan davranışlarının daha güzel taraflarını düzenlemek ya da insan yaşamında, dünyevi koşullar üzerindeki her türlü etkiden bağımsız olarak kişiliğimizin en derin yönlerini etkileme olasılığı olan olgulara ilişkin daha geniş çaplı ahlak kuralları ortaya koymak için bu kişinin nitelikleri ne olacaktır? Bu meselelerin ahlakiliği esasen Bentham'ın hiçbir zaman hesaba katmadığı hususlara bağlıdır ve Bentham'ın *haklı çıktığı durumlarda bile bu her zaman ve zorunlu olarak hatalı ya da yetersiz gerekçelere dayalı bir biçimde* ortaya çıkmıştır. (Mill 1962, s. 71; vurgular eklenmiştir)

Mesele sadece mevcut "dünyevi çıkarlarımızı" ilerletmek değildir. Bir diğer mesele de "duygularımızın ve arzularımı-

zın" nasıl oluştuğu ve kimliğimizin toplumsal etkileşim aracılığıyla nasıl geliştiğidir. Mill'e göre bu ikincisi olmadan sivil özgürlükler, kamu alanında ifade özgürlüğü ve özgürlükçü eğitim gibi liberallerin geleneksel olarak önemsedikleri şeyler değil, yalnızca kişi ve mülkiyet hakları savunulabilir.

Çıkarlarımızın toplumla bağlantılı bir biçimde oluşumuna yönelik bu ilgi ve bunun bireysel seçim ile sivil özgürlüklerin savunusuyla olan bağlantısı Rawls'ta da karşımıza çıkıyor. Nitekim Rawls'un ahlaki kişilik anlayışının bir bölümü şu iddiayı içerir:

> İnsanlar temel çıkarları da dâhil olmak üzere diğer tüm çıkarlarının toplumsal kurumlar tarafından nasıl şekillendirildiği ve düzenlendiği hususunda öncelikli bir çıkara sahip olduklarını düşünürler. Kendilerini belirli bir zamanda belirlenmiş bir temel çıkarlar örüntüsüne kaçınılmaz olarak bağlı ya da bu çıkarlarla özdeş olarak düşünmezler. Bunun yerine, özgür bireyler kendilerini nihai amaçlarını gözden geçirebilip değiştiren ve bu duruma ilişkin özgürlüklerini korumaya öncelik veren varlıklar olarak görürler. Dolayısıyla özgür bireyler yalnızca takip etmekte veya reddetmekte özgür oldukları nihai amaçlara sahip değildirler, aynı zamanda onların bu nihai amaçlara ilk kez bağlanmaları ve o andan itibaren süregelen bağlılıkları da özgür koşullar altında oluşturulmalı ve onaylanmalıdır. (Rawls, 1974 s. 641)

Amaçlarımız toplum içinde "oluştuğu" ve "onaylandığı" için, liberal bir toplum sadece kişi ve mülkiyet haklarını değil, aynı zamanda kamusal özgürlükleri de güvence altına alır.

Ne Mill ne de Rawls liberal özgürlükleri çıkarlarımızın biz topluma katılmadan önce oluşup sabitlendiği gerekçesiyle savunur. Hatta Mill, böyle "soyut bireyci" öncüllerden liberalizmin *çıkarılamayacağı* konusunda ısrarcıdır. İnsanların çıkarlarının onlar daha topluma katılmadan önce belirlendiğini ve sabitlendiğini, dolayısıyla toplumun bu çıkarlara ulaş-

mak için kullanılan bir araçtan ibaret olduğunu bir kez kabul ederseniz, liberalizmin vicdan özgürlüğüne ve ifade özgürlüğe, eğitime ve kendini eğitmeye, ayrıca bireyin kimliğini gerçekten değerli olana göre şekillendirebilmesi yahut gözden geçirebilmesi için şart olan koşullara yönelik geleneksel ilgisi ortadan kalkar.

Makbul bilgeliğin liberalizmin yanlış yorumlanmasına neden olan ikinci örneği ise iyiye dair şüphecilikle ilgilidir. Unger ve Jaggar'a göre liberaller, farklı iyi anlayışlarının rasyonel olarak savunulabilirliği konusunda şüphecidirler. Buna göre liberaller hedeflerimizin son kertede keyfî, rasyonel eleştiriden veya gerekçelendirmeden yoksun olduğunu varsayarak hareket ederler. Unger liberalizmin insanların yaşamlarını sürdürme biçimlerine devlet müdahalesinin gayrimeşru olduğuna dair inancının altında böyle bir ahlaki şüpheciliğin yattığını iddia etmektedir (Unger s. 66-7). Jaggar'a göre liberaller "bireyler için neyin iyi olduğunu saptamaya giriştiklerinde bireylerin kendileri için iyi olduğunu düşündükleri şeyler dışında rasyonel bir ölçüt olmadığına inanmaktadırlar."

> Bu bakışın sonucundaysa bireylerin dışavurdukları arzularının "gerçek" ihtiyaçları, istekleri ve çıkarları ile özdeş olduğu varsayılır. Her birey, kendisi için neyin iyi olduğu konusunda otorite olarak görülür ve bu nedenle bireyler tarafından dışa vurulan arzular, siyaset teorisinden bile önce gelen, sorgulanamaz veriler olarak kabul edilir. (Jaggar s. 194)

Amaçlarımızın keyfî olduğu kabul edildiğinden, liberal psikolojide aklın rolü tamamen araca indirgenmiştir. Bir başka deyişle akıl, bizi hedeflerimize ulaştıracak en etkili yolları bulmamıza yardımcı olan bir araçtır. Nitekim Sullivan "Araçsalcılığın ve –onun gerekçesi olagelmiş– değerin doğasının öznel ve son kertede keyfî olduğu kabulünün liberal düşüncenin en baskın teması olduğunu" iddia etmektedir (Sullivan, s. 39). Bu yaklaşıma göre, liberaller tercih özgürlüğünü önemserler

çünkü "liberal psikolojide aklın ahlaken kifayetsiz kaldığını kabul ederler" (Unger s. 52) ve farklı amaçların değerini yargılamada dayanılabilecek rasyonel bir zeminin varlığını reddederler (Jaggar s. 174; Sullivan s. 19-20, 38-40).

Bölümün başında da belirttiğim gibi, liberalizmin "öznelci" kavranışı gündelik hayatta "liberal" sözcüğünün sık kullanıldığı örneklerde yankı bulmaktadır. Oysa Jaggar ve Unger bu gündelik anlayışı özgürlük meselesini tartışan baskın felsefi tartışmalarda arıyorlar ki bu tamamen bir yorumlama hatasıdır. Liberal konum aslında tam da Jaggar ve Unger tarafından ona isnat edilen konumun reddine dayanıyor. Mill'in gerek *Özgürlük Üzerine* gerek *Faydacılık* adlı eserlerinde özgürlük lehinde sunduğu savları bu hususta düşünmekte yarar var. Bazı tasarılar diğerlerinden daha değerlidir ve özgürlük tam da hayatta neyin değerli olduğunu bulmak için –değer hakkındaki inançlarımızı sorgulamak, yeniden tahkik etmek ve düzeltmek için– gereklidir (Mill 1972 s. 114-31; Hobhouse 1964 s. 59-60; Rosenblum s. 134-5). Özgürlüğü arzulamamızın temel nedenlerinden biri tam olarak budur çünkü biz neyin iyi olduğunu öğrenmeyi umarız ve Mill de bunun boş bir çaba olmadığını düşündüğü için bu arzumuza saygı duyulması gerektiğini ifade eder. Özgürlük, toplumsal etkileşimden önce kendimize dair iyinin ne olduğunu zaten bildiğimiz için ya da iyinin ne olduğunu bilemeyeceğimiz için değil, tam da kendi iyimizi yakından tanımak için ve Nozick'in deyimiyle "en iyinin izini sürebilmek için" önem taşır. Eğer iyiyi öğrenmek mümkün değilse Mill'in özgürlük argümanının temel ayaklarından biri olan bir önermesi de çökecektir. Aynı durum Rawls[3] (1971 s. 206-10), Dworkin (19834 s. 24-

[1] Buchanan'ın da işaret ettiği gibi, amaçlarımızın yeniden gözden geçirilebilirliğinin önemi, Rawls'un ahlaki kişiliği, rasyonelliği ve en öncelikli çıkarlarımızı tanımlama biçimini revize etmesinde bir rol oynadı (Buchanan s. 138-44). Daha yakın tarihli makalelerinde Rawls, özgürlük ile amaçlarımızın yeniden gözden geçirilebilirliği arasındaki ilişkiye dair benim ona atfettiğim yaklaşımdan bir miktar el çekmişti. Artık bu açıklamayı, özel benlik anlayışlarımızın doğru bir tasviri olarak kabul etmek zorunda olmadan, kamusal haklarımızı ve sorumlu-

30), Nozick (1981 s. 410-II, 436-40, 498-504), Lomasky (s. 231 54) ve Raz (1986 s. 291 305) için de geçerlidir. Bu felsefecilerin hepsi hayattaki hedeflerimiz sabit ya da keyfî olduğu için değil, tam aksine, yanlış olabileceği ve onları gözden geçirip geliştirebileceğimiz için ahlaki bağımsızlık hakkı lehinde bir konum almaktadırlar.

Bu tür bir liberalizm, makbul bilgeliğe dayanamaz. Eğer soyut bireycilik veya ahlaki şüphecilik gerçekten de liberalizmin temel kabulü olsaydı, insanların değer hakkındaki inançlarını gözden geçirmelerine izin vermek için hiçbir nedenimiz de olmazdı. Ayrıca insanların adanmışlıklarını özgürce ve rasyonel bir şekilde sorgulamak için gerekli toplumsal koşullardan mahrum bırakılmaları durumunda yaşayacakları olumsuzlukları göz ardı etmemek için de hiçbir nedenimiz bulunmazdı.

Liberalizm sadece mevcut arzularımız doğrultusunda hareket etme özgürlüğümüzle ilgilenmez. Elbette bu önemsiz bir özgürlük değildir. Eğer hayatlarımızı içeriden sürdürmemiz gerekiyorsa bu özgürlük tek başına bile zorlayıcı paternalizm aleyhindeki geleneksel liberal argümanları meşrulaştıracaktır. Kimse benim hayatıma, benim yerime, dışarıdan yön veremez. Yine de hayatlarını içeriden sürdüren insanlar arasında, toplumsallaşma sürecinin ve basın organlarının sistematik biçimde denetim altına alınması suretiyle beyinleri yıkanarak belirli amaçların kendi amaçları olarak belletildiği ve başka hayat tarzlarını denemekten caydırılmış olanlar da vardır. İşte bu durum bir liberal için kabul edilemezdir.[4]

luklarımızı belirlemek amacıyla kabul ettiğimizi söylüyor. Bu değişiklikleri ve bunların ortaya çıkardığı bazı soruları Dördüncü Bölümde tartışıyorum.

[4] Claude Lefort'un belirttiği gibi, ifade özgürlüğü hakkı esasen "yazma, düşünme ve konuşma yoluyla kişinin kendisinin ötesine geçme ve başkalarıyla ilişki kurma hakkıdır. Bu, insanın en değerli haklarından biridir. Başka bir deyişle bu hak, insanın kamusal konuşma ve düşünme hakkı olmasından ötürü özel isteklerinin sınırlarına hapsedilemeyeceğini açıkça ortaya koyar" (Lukes'ten alıntı s. 64). Rosenblum'un da belirttiği üzere, ifade özgürlüğünün liberal savunusu, korunmayı hak eden ifade biçiminin "benmerkezli bir faaliyet olarak görülmemesinden

Bentham içinse bu kabul edilemez bir durum olmazdı. Onun tek önemsediği, teorik olarak önceden verili kabul edilen amaçların peşinden gitme özgürlüğüydü.[5] Buna karşılık Mill için insanların amaçlarını hangi koşullar altında edindikleri önem arz ediyordu: Eğitimlerinin ve kültürel sosyalleşmelerinin insanlara amaçlarını gözden geçirme olanağını sunup sunmadığı önemliydi. Mill bunun önemli olduğuna inanıyordu çünkü insanlar tercihlerine göre hareket etmenin yanı sıra bu seçimleri doğru yapmak da isterler. Amaçlarımızı gözden geçirme özgürlüğü, amaçlarımızı içeriden takip edemediğimiz müddetçe değersizdir. Ama bu, hayatlarımızı içerden, yani dışarıdan müdahale olmadan sürdürme özgürlüğüyle aynı şey değildir. Bu ikincisi ancak amaçlarımızın ne keyfî ne de değişmez oldukları varsayımıyla anlaşılabilecek türden farklı bir meseledir. Yani ancak liberaller yaygın olarak onlara isnat edilen varsayımları reddettiklerinde anlaşılabilecek bir meseledir.

ötürü" korunduğunu açıkça ortaya koyar. Eğer konuşma "aktarımsal olmak yerine sadece bir tür kendini ifade etmeden ibaretse", "Birinci Değişikliğin altında korunmasına gerek yoktur" (Rosenblum s. 62; cf. Hobhouse 1964 s. 59-67). Liberallerin bu tür haklara atfettikleri önem, Jaggar ve Unger'in aktardığı liberalizm yorumunda hiçbir anlam ifade etmeyecektir.

[5] Bentham'ın öngördüğü eğitim programında özgür seçim yapabilme kabiliyetini geliştirmeye teşvik edilmeyecek çocuklar için söylediği, "Onlara ister asker deyin, ister keşiş deyin, ister makine diyin, mutlu oldukları sürece ne oldukları umurumda değil" (aktaran Gutmann 1982 s. 266 n. 14).

3
Hak ve İyi

Çağdaş liberal teorinin büyük bir bölümünün, temelde "teleolojik" olan faydacı seleflerinin aksine "deontolojik" olduğu, yani hakka iyiden daha fazla öncelik verdiği yaygın bir görüş hâline gelmiştir. Bugünün siyasi söylem dağarcığındaki birçok şey gibi, bu ayrım da Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle öne çıkmıştır. Her ne kadar Rawls teorisinin iyiden ziyade hakka öncelik vermesinin büyük bir meziyet olduğunu savunmuş olsa da eleştirmenler bunun liberalizmin yapısal bir kusuru olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu eleştiri sadece Rawls'un aleyhtarı olduğu eski tarz faydacılar arasında değil, aynı zamanda sosyalistler, muhafazakârlar, toplulukçular ve feministler arasında da karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, hakka iyiden daha fazla öncelik verme arzusunun, insanın çıkarları ve insan topluluğu hakkında bayat, hatta tutarsız varsayımları aksettirdiği belirtilmektedir. Hak edilenin mi yoksa iyi olanın mı öncelikli olduğu sorusu bugün çağdaş siyaset teorileri için merkezî bir ayrım noktası olarak görülmektedir.

Bu bölümde bu ayrım noktasına karşı çıkmayı umuyorum. Hak ile iyiden hangisinin öncelikli olduğu hususunun büyük bir sorun olduğunu düşünmüyorum. Liberalizmin eleştirmenleri de savunucuları da hak ilkelerinin, her bireyin iyiliğine eşit derecede önem verme gerekliliğinin dışavurumu olduğu konusunda hemfikirdir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu iddia yeni de değildir. Ronald Dworkin, Rawls ve eleştirmenlerinin aynı "eşitlikçi düzlüğü" paylaştığını ileri sürmüştür çünkü Rawls ve onun eleştirmenleri "topluluk üye-

lerinin çıkarlarının eşit önemde" olduğu konusunda hemfikirdir (Dworkin 19834 s. 24; krş. Dworkin 1977 6. Bölüm; 1986 s. 296- 301; 1987 s. 7-8). Bu bölümde, Rawls'un deontolojik teoriler ile teleolojik teoriler arasında bulduğunu iddia ettiği karşıtlığın, hakkın mı yoksa iyinin mi öncelikli olduğu konusuyla hiçbir ilgisi olmayan iki farklı meselenin birbirine karıştırılmasına dayandığını göstererek Dworkin'in iddiasını destekleyeceğim.

Bu meselelerden biri, insanların esas çıkarlarının *tanımlanmasıyla* ilgilidir. Diğeri ise herkesin çıkarının eşit derecede önemli olduğu varsayımından kaynaklanan dağıtım ilkeleriyle [*distribution principle*] ilgilidir. Bu meseleleri bir kez birbirinden ayırdığımızda Rawls'un hakkın veya iyinin önceliği konusunda bulduğunu iddia ettiği tartışma da ortadan kalkar. Rawls'taki bu kafa karışıklığının, önceki bölümde ele aldığım türden yanlış anlamaları teşvik etmekten kısmen sorumlu olduğunu düşünüyorum. Bütün bunlara rağmen, eleştirmenler liberalizmin topluluğa ve insan çıkarlarına ilişkin çekici olmayan bir anlayışa dayandığını hâlâ düşünüyor olabilirler. Ama hakkın ya da iyinin önceliğine ilişkin yanıltıcı olan bu dili terk ettiğimizde, çağdaş liberalizmin muarızlarını ve savunucularını gerçekten ayıran şeyin ne olduğunu daha net bir şekilde görebiliriz.

Rawls'un deontolojik teoriler ile teleolojik teorilerin birbirlerinden ayrıldıklarını düşündüğü ilk mesele dağıtım meselesidir. Bütün siyaset teorilerinin iyinin eşit dağıtılması meselesine aynı ilgiyi gösterdiği söylenemez. Faydacılık, herkes için iyi olanı maksimize etmek uğruna tek bir kişinin iyiliğini sonsuza kadar feda etmeye hazırdır. Ama diğer teoriler, başkalarının iyiliğine katkıda bulunmak için bir kişiden istenebilecek fedakârlıklara birtakım kısıtlamalar getirmektedir, hatta bu kısıtlamalar herkes için iyi olanın maksimize edilmesini engellese bile. Haklara büyük önem veren siyaset teorileri ise bazı bireyleri temel beşeri ihtiyaçlarından veya hakların-

dan mahrum bırakan tavizlere –bu tavizler herkesin iyiliğini maksimize edecek olsa bile– izin vermeyecektir.

Rawls, faydacılığın insanlara eşit davranmanın ne anlama geldiğine dair yeterli bir açıklama sunamadığını iddia eder. Tek bir kişinin iyiliğini genel refahı maksimize etmek uğruna sonsuza kadar feda etmek, o kişiye kendi başına bir amaç olarak değil, bir araç olarak davranmak demektir. Dolayısıyla insanların ahlaken eşit oldukları iddiasının isabetli bir izahı fayda maksimizasyonuna kısıtlamalar –Rawls'un tasdik ettiği iki adalet ilkesine benzer kısıtlamalar– getirecektir. İnsanlara eşit muamelede bulunmak, faydacılığın yaptığının aksine, insanların arayışında oldukları iyinin eşit dağılımı meselesine daha fazla eğilmeyi gerektirecektir.

Peki, bu meselenin hakkın yahut iyinin hangisinin öncelikli olduğuyla ne ilgisi var? Rawls, faydacılığın bazılarımızın iyiliğinin başkalarının faydasına olacak şekilde ilelebet feda edilmesine izin verdiğini ve bu noktadan hareketle faydacılık açısından iyinin hakka ağır bastığını iddia eder. Sözün kısası, faydacılık için iyinin bağımsız bir açıklaması vardır. Hak dediğimiz şey ise ancak bu iyinin maksimizasyonu olarak tanımlanabilir. İnsanların hak iddiaları, tamamen, iyiyi en fazla neyin teşvik ettiğine bağlıdır, dolayısıyla iyinin maksimize edilmesinin insanların hak iddialarını ihlal ettiği söylenemez. Rawls, iyiye haktan daha fazla öncelik veren bu tür teorileri "teleolojik" diye niteler.

Rawls'a göre kendi teorisini diğerleri karşısında tercih edilebilir kılan unsur, iyi karşısında hakka öncelik vermesidir. Yani Rawls'un teorisi, insanların hak iddialarını tamamen iyinin maksimizasyonundan türetmeyen bir yaklaşım sergilemektedir. Hak ilkeleri iyinin arayışından önce gelir ve bu arayışı kısıtlar. Her bir kişinin iyiliği, iyi arayışını kısıtlayacak şekilde eşit derecede önemlidir; her bir kişinin iyiliği herkesin iyiliği adına haklı olarak talep edilebilecek fedakârlıklara sınır koyan bir konumda olmalıdır (Rawls 1971, s. 31). Rawls, iyi-

den ziyade hakka öncelik veren bu tür teorileri "deontolojik" teoriler diye niteler.

Demek ki Rawls'a göre, dağıtım meselesine ilişkin tartışma esasında hakkı iyinin maksimizasyonu olarak tanımlayıp tanımlamama tartışmasıdır. Peki, böyle bir değerlendirme bu tartışmayı eksiksiz biçimde resmedebiliyor mu? İşin doğrusu, faydacılar elbette haklı eylemin iyinin bazı tanımları bağlamında mutluluğu maksimize ettiğine inanırlar. Böyle bir gerekliliğin son derece rahatsız edici olması olası birtakım sonuçları vardır. Peki, faydacılar hakkın mutluluğu maksimize ettiği *için* mi hak olduğuna inanıyorlar? Tüm teleolojik teorilerin yaptığı gibi, faydacılık da hakkı *tanımlayanın* iyinin maksimizasyonu olduğunu mu savunuyor?

Ben bunun tersini düşünsem de ilk olarak Rawls'un neden faydacıların böyle düşündüklerine inandığını inceleyelim. Rawls faydacılığın teleolojik olduğunu –yani hakkı iyinin maksimizasyonu olarak tanımladığını– çünkü faydacılığın tek kişinin durumunda rasyonel olandan yola çıkarak çok kişinin durumda rasyonel olana doğru bir genellemede bulunduğunu belirtir: Genel anlamda mutluluğumu artıracaksa şimdiki mutluluğumu daha sonraki mutluluğum uğruna feda etmem rasyonel olduğu için, toplumun genel anlamda toplumsal refahı artıracaksa benim şimdiki mutluluğumu başka birinin mutluluğu uğruna feda etmesi de rasyoneldir. Faydacılara göre, faydayı maksimize eden eylemler tam da maksimize edici *oldukları için* haklı ve rasyoneldirler.

Rawls, tek kişinin durumundan birçok kişinin durumuna doğru yapılan işte bu genellemeye itiraz eder. Çünkü bu genellemenin kişilerin [birbirinden] ayrılığını, yani *müstakilliğini* göz ardı ettiği kanısındadır (Rawls 1971, s. 27). Genel mutluluğumu artıracaksa şimdiki refahımı daha sonraki refahım için feda etmem haklı ve yerinde olsa da *başka birinin* refahını artırmak için şimdiki refahımı feda etmemin talep edilmesi yanlıştır. İlk durumda, ödün tek bir kişinin yaşamı *içerisinde* verilmektedir ve daha sonraki süreçte edineceğim

refah benim şu anki fedakârlığımı telafi edecektir. İkinci durumda ise ödün birbirinden ayrı olan yaşamlar *arasında* verilir ve başka birinin fayda sağlamasıyla benim fedakârlığım telafi edilmez. Böyle bir durumda benim iyiliğim sadece feda edildiğiyle kalır, yani ben bir başkasının mutluluğu için bir araca indirgenmiş olurum. Tek bir kişinin kendi yaşamı *içerisinde* makul görünebilecek ödünler, yaşamlar *arasında* verildiğinde haksızlık ve adaletsizlik olurlar. Faydacılar bu ilişkide *ayrı ayrı* insanların söz konusu olduğu gerçeğini görmezden gelip bu noktanın üzerini örtbas ederler ve böylece toplumu sanki tek bir bireymiş gibi, kendi çıkarları olan tek bir organizmaymış gibi ele alırlar. Bu şekilde, bir kişi ile bir başkası arasındaki ödünlere tek bir toplumsal organizmanın içerisinde verilmiş meşru ödünler muamelesi yaparlar. Scott Gordon, faydacıların "toplumun organik bir varlık olduğu ve toplumun faydasının sosyal politikanın asli hedefi" olduğunu iddia ettiklerini belirttiğinde faydacılığın bu yorumunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Gordon bu görüşün "bireycilik karşıtı toplum felsefesinin en çirkin biçimiyle cilveleşmeye izin verdiğini" söyler (S. Gordon s. 40; bkz. Nozick 1974 s. 31-2).

Bu, Rawls'un gözünde, iyinin haktan önce geldiğini varsayan teleolojik teorilerin en önemli örneğidir. Rawls'un iyinin önceliğini *bu bağlamda* reddetmesi, kişilerin ayrılığını onaylamasının bir sonucudur: Toplumsal organizmanın esenliği, insanların hak iddialarının türetileceği amaç olamaz çünkü toplumsal organizma diye bir şey yoktur. Bireyler müstakil varlıklar olduklarından kendi başlarına amaçtırlar, toplumsal organizmanın refahını sağlayan araçlar ya da onun temsilcileri değildirler. Rawls'un faydacılığın teleolojik olduğunu düşünmesinin ve deontolojik bir öğreti lehine onu reddetmemiz gerektiğine inanmasının nedeni budur. Fakat daha önce de belirttiğim gibi, Rawls'un faydacılığı yanlış betimlediği ve dağıtıma ilişkin tartışmayı da buradan hareketle çarpıttığı kanısındayım. Faydacılığın en doğal ve ikna edici biçimi te-

leolojik değildir ve bireyden topluma doğru ilerleyen, bireycilik karşıtı herhangi bir genelleme içermez. Rawls'un faydacılığa dair sunduğu tablo en iyi ihtimalle bu öğretinin sadece belirli bir yorumlanış biçimini yansıtmaktadır ve faydacılığın diğer birçok yorumunun barındırdığı teleolojik olmayan önemli bir unsuru gözden kaçırmaktadır (Dworkin 1981 s. 244-6; 1985 s. 274). Aslına bakılırsa Rawls faydacılıktaki bu farklı unsurları aynı çuvala koyarak buradan faydacılığın yapay bir teleolojik örneğini inşa eder. Rawls'un faydacılığa teleolojik olmayan bir öğreti olarak sunulduğunda bile meşru itirazları vardır ama onun bu itirazları, en iyi şekilde, hakkın mı yoksa iyinin mi öncelikli olduğu tartışmasının dışına çıkılarak anlaşılabilir.

Bir yoruma göre faydacılık, bireysel çıkarlar ile arzuları bir araya getirme –toplumsal tercihlerde bulunma, hangi ödünlerin kabul edilebilir olduğunu belirleme– yordamıdır. İnsanlara eşit muamele etmeyi, herkese eşit ilgi ve saygı göstermeyi salık veren bir ahlak teorisidir. Faydacılığın bu şekilde gerekçelendirilişi, tek kişinin durumunda rasyonel olanı genelleme hatasına düşmediği gibi, buradan hareketle bireylerin birbirinden ayrı, müstakil varlıklar oldukları gerçeğine de saygı gösterir. (Kişilerin müstakilliği meselesinin başka yönleri de vardır ve bunlar bölümün ilerleyen kısımlarında ele alınacaktır.) Bireyler elbette birbirinden ayrıdırlar: Birbiriyle çatışma ihtimali olan farklı tercihlere sahiptirler. Faydacılığın bu yorumuna göre asıl sorun, müstakil bireylere nasıl adil davranılacağıdır. Bu sorunun beylik çözümü her bir kişinin çıkarlarına eşit ağırlık vermektir: Ahlaki bir perspektiften bakıldıkta her insanın hayatı eşit derecede önemlidir, dolayısıyla her insanın çıkarları eşit derecede dikkate alınmayı hak etmektedir. Bazı insanların çıkarlarına daha fazla ağırlık vermek, diğerlerine eşitsiz muamele etmek demektir. Gelgelelim insanlara eşit muamele fikri belli açılardan belirsizlik taşır. Dolayısıyla bu fikrin eylemlerimize hakikaten rehberlik edebileceğini düşünüyorsak bu belirsizliği gidermemiz gere-

kir. Bunu yapmanın bariz ve belki de başlangıçta cazip gelen yollarından biri, tercihlerin içeriğine veya kişinin maddi durumuna bakmaksızın her bir kişinin her bir tercihine eşit ağırlık vermekten geçer. Yani herkesi bir saymak, hiç kimseyi birden fazla saymamak gerekir.

Bu temelde nasıl hareket edeceğimize karar verdiğimizde fayda maksimize edilmiş olacaktır fakat fayda maksimizasyonu burada asıl hedef değildir. Maksimizasyon ancak insanların tercihlerini adil bir şekilde bir araya getirmeyi amaçlayan bir kararlaştırma yordamının yan ürünü olarak ortaya çıkar. Tüm faydacılar maksimizasyonu arzulamazlar çünkü rasyonel toplumsal tercihi, rasyonel bireysel tercih modeli üzerinden ele alırlar. Buna karşılık Bentham ve Sidgwick'in (Bentham s. xlvi-xlvii; Sidgwick s. 382 8) argümanlarının temelinde yatan ve Harsanyi, Griffin ve Singer gibi son dönemdeki faydacılar tarafından da açıkça tasdik edilen husus, eşit muamele meselesidir (Harsanyi s. 13-14, 19-20, 45-6, 65-7; Griffin 1984 s. 1508; Griffin 1986 s. 167 70, 208-15, 239-42, 295 301; Singer s. 12-13, 19-23; krş. Haslett s. 40-3, 220-2). Her ne kadar tercih ettiği yöntem bu olmasa da Hare de faydacılığın eşit muamele temelinde savunulabileceğini iddia etmektedir (Hare s. 106-12). Hatta Hare, Harsanyi ile aynı çizgide ilerleyerek, insanlara eşit muamele edilmesinin nasıl başka bir anlama gelebileceğini hayal etmekte zorlanmaktadır (Hare s. 107; Harsanyi s. 35).

Kanımca faydacılık bir eşit muamele teorisi olarak ele alındığında kuvvetli birtakım itirazlarla karşılaşacaktır. Ahlaki bir perspektiften bakıldıkta insanların çıkarları eşit derecede önemli olsa da bu fikri ifade etmenin en iyi yolunun tercihlerin içeriğine veya maddi refahına bakmaksızın her bir kişinin her tercihine aynı ağırlığı vermekten geçtiği söylenemez. Bu fikri ifade etmenin daha iyi yolları –faydacılığın bu temel öncülden mantıksal olarak çıkarılabileceğini düşünen Hare'nin aksine– pekâlâ bulunabilir. Örneğin Rawls'un "başlangıç konumu" [*original position*] mefhumu, keza Dworkin'in kay-

nakların eşitliği anlayışı bunu anlatmanın olası yollarından ikisidir. Rawls, kendi adalet anlayışının, ahlaki bir perspektiften hareketle her bir kişinin çıkarlarının eşit derecede önemli olduğu fikrini ifade etmenin daha iyi bir yolu olduğunu düşünmektedir ki ben de buna katılıyorum. Her halükârda faydacılık bu fikri ifade etmenin yollarından biridir ve o da en az diğer teoriler kadar "deontolojiktir" çünkü her kişinin müstakil olduğunu ve eşit saygı ve muamele görmesi gerektiğini varsaymaktadır. Eğer insanların tercihleri eş tutulmamışsa onlara adaletsizce ve eşitsiz muamele etmişiz demektir ki bu da onların meşru bir talepleri olan eşit muamele görme talebinin karşılanmadığı anlamına gelir. Ama elbette faydacıların bunu söyleyebilmesi için –ki birçoğu söylüyor– bireylerin kendi hak talepleri olan birbirinden ayrı kişiler olduğunu kabul etmeleri –yani Rawls'un sınıflandırmasına göre, iyi karşısında hakka öncelik tanıyan bir konumu benimsemiş olmaları– gerekir.

Rawls'un teorisi bir açıdan daha eşitlikçidir çünkü insanların yaşam koşullarında ortaya çıkabilecek farklılıklar üzerine büyük çaplı sınırlamalar getirmektedir. Eşit refahı destekleyen bir teori, bu tür farklılıklar üzerine daha da fazla sınırlamalar getirecektir. Ama tüm bu teoriler, müstakil bireyler için bir adalet yahut eşitlik ideali ortaya koymaları itibarıyla deontolojiktirler. Rawls ile faydacılar arasında dağıtım meselesi etrafında dönen tartışmayı bir çerçeveye oturtmanın en iyi yolunun şu soruyu yanıtlamaktan geçtiği kanısındayım: Her bireyin çıkarlarına eşit derecede önem vermenin ne olduğuna fark ilkesi mi yoksa fayda ilkesi mi daha iyi bir açıklama getiriyor? Bu meselenin "deontoloji karşısında teleoloji" rekabetiyle bir ilgisi yoktur çünkü her iki taraf da Rawls'un anladığı anlamda iyinin haktan önce geldiğini savunmuyor, yani son kertede her iki taraf da hakkı iyinin maksimizasyonu olarak tanımlamıyor.

Fakat faydacılığın Rawls'un tartışmayı oturttuğu çerçeveyle daha uyumlu görünen bir başka yorumu daha vardır.

Bu ikinci yoruma göre, iyiyi maksimize etmek önceliklidir ve ancak bireyleri eşit saymak değeri maksimize ettiği için bireyleri eşit sayarız. Bu yaklaşıma göre, asli yükümlülüğümüz insanlara eşit davranmak değil, değerli sonuçlar veren bir durum [*state of affairs*] yaratmaktır. Williams'ın belirttiği gibi, bu yaklaşımda insanlar sadece fayda *düğümleri* olarak yahut "fayda ağı" için nedensel manivelalar olarak görülürler: "Faydacılık için değerin temel taşıyıcısı *durumlardır*. . . . Faydacı bir fail olarak ben, tatmin sisteminin belirli bir zamanda, belirli nedensel manivelaların yakınında bulunan bir temsilcisinden ibaretim" (Williams 1981, s. 4). Bu görüşe göre, faydacılık öncelikli olarak *kişilerle* değil, *durumlarla* ilgilenir.

Bu ikinci yorum, aynı teorik yapının farklı bir yönünün vurgulanmasından ibaret *değildir*. Nitekim bu yorumun özgün tarafları birkaç farklı şekilde açıkça ortaya konabilir. Örneğin bu yorumun barındırdığı farklılıklardan biri, Glover ve Parfit'in faydacı bir bakış açısıyla nüfus politikası hakkında yaptıkları tartışmalarda gözler önüne serilmektedir. Glover ve Parfit, her bir kişinin refahını neredeyse yarı yarıya azaltmak anlamına gelse bile ahlaken nüfusu iki katına çıkarmakla yükümlü olup olmadığımızı sorar (çünkü nüfusu iki katına çıkarmak genel faydayı artıracaktır). Her ikisi de nüfusu iki katına çıkarma politikasının, faydacılığın –biraz rahatsız edici de olsa– sahici bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Oysa faydacılık insanlara eşit muamele etme teorisi olarak ele alındığında bu sonuca varmak zorunda değildir. Var olmayan insanların hak iddiaları da olamaz, dolayısıyla bu [henüz] var olmayan insanlara *karşı* onları dünyaya getirmek gibi bir ahlaki yükümlülüğümüz de yoktur. Broome'un da belirttiği gibi "kimse kimseyi var etmekle yükümlü değildir çünkü böyle bir yükümlülüğü yerine getirememek, hiç kimseye haksızlık etmek anlamına gelmez" (Broome s. 7-8; bkz. Glover s. 139-40). O hâlde faydacılığın bu ikinci yorumuna göre buradaki yükümlülüğümüz *nedir*? Yükümlülüğü-

müz, değeri maksimize etmek ve mevcut bireyleri daha kötü durumda bırakacak olsa bile değerli bir durum yaratmaktır.

Bu iki yaklaşım arasındaki farkı başka bir örnekle de ifade edebiliriz: Eğer bir grup insanın çıkarlarını göz önünde bulundurmadığım için faydayı maksimize etmede başarısız olursam her iki yoruma göre de bir faydacı olarak ahlaki yükümlülüğümü yerine getirmediğim için eleştiri oklarının hedefi olabilirim. Ama ikinci yoruma göre, çıkarlarını göz ardı ettiklerimi özel olarak mağdur etmiş olmam. İyiyi maksimize etmede başarısız olduğum için onlardan özür dilemem gerekmez çünkü faydacılığın bu ikinci yorumunda yükümlülüğüm, her biri eşit muamele hakkına sahip olan insanlara adil bir şekilde karşılık vermek değil, en değerli olacak durumu yaratmaktır. Çıkarları göz ardı edilen kişilere verilen zarar her iki durumda aynı olabilir ama yanlış bir eylem neticesinde zarar görmek ile haksızlığa uğramak arasında bir fark vardır çünkü ikincisi insanların sadece yükseltilecek ya da yükseltilemeyecek çıkarlara değil, saygı gösterilmesi gereken meşru taleplere sahip olmalarını gerektirir.

Faydacılığın bu ikinci yorumundaki farklılık Nagel'in tartışmasında da açıkça görülmektedir. Nagel, faydacılığa deontolojik bir perspektiften hareketle eşit muamele koşulunun eklenmesi gerektiğini talep eder ki bu da ona göre *en iyi gayrişahsi sonucun* tercih edilmesiyle ilgilidir (Nagel, s. 127). Nagel'e göre, ahlaken iyiyi maksimize etmekle yükümlü oluşumuz, insanlara eşit muamele etme yükümlülüğümüzle el ele gider. Açıkçası bu talep, temel yükümlülüğün bireysel çıkarların veya tercihlerin adil bir şekilde ele alınmasının değil, en fazla faydayı yahut değeri ortaya çıkarmanın olduğu bu ikinci tür faydacılığa başvurulması hâlinde anlamlı olabilir çünkü ilk yoruma göre, faydacılık *zaten* bir ahlaki eşitlik ilkesidir. Bu itibarla eğer eşit muamele ilkesi olmayı başaramıyorsa tüm teori çökecek demektir çünkü bu yorumda faydanın maksimizasyonu tek başına belirleyici değildir.

Bu ikinci yorum, ilk yorumu tersyüz etmektedir. İlki, hak-

kı eşit muamele ilkesi üzerinden tanımlar ki bu da faydacı göz ardı etmeme yordamını [*utilitarian counting procedure*] kapı aralar ve bu da iyiyi maksimize eder. İkincisi ise hakkı, iyinin maksimize edilmesi açısından tanımlar ki bu da faydacı bir araya getirme yordamına yol açar ve bunun sonucunda insanların çıkarlarına eşit muamele edilir. Görüleceği üzere, bu ikisi arasındaki farklılık önemli teorik ve pratik sonuçlar doğurur.

Geldiğimiz noktada faydacılığın Rawls'un tarifine uyan bir açıklamasının olduğunu görebiliyoruz. Fakat bu yorum ilkinden bile daha az savunulabilir niteliktedir çünkü doğrudan hedefimiz olarak faydayı maksimize etmenin neden ahlaki bir yükümlülük olarak görülmesi gerektiği tamamen belirsizdir. Kime *karşı* böyle bir yükümlülüğümüz var? Günlük hayattaki kullanımımızda ahlak, kişilerarası yükümlülüklerle –birbirimize borçlu olduklarımızla– ilgili bir konudur. Peki, faydayı maksimize etme yükümlüğümüzü burada kime borçluyuz? Elbette ne böylesi teorilerde sıklıkla yer alan gayrişahsi bir ideal gözlemciye –çünkü öyle bir gözlemci yoktur– ne de fayda yahut değer açısından en üst düzeyde ortaya çıkacak durumların kendisine –çünkü durumların da ahlaki talepleri yoktur– bir borcumuz bulunmaktadır. Belki de fayda maksimizasyonundan yarar sağlayabilme ihtimali olacak insanlara karşı bir yükümlülüğümüz vardır. Ama bu yükümlülük, en makul şekliyle insanlara eşit muamelede bulunma yükümlülüğüyse, faydacılığı insanlara eşit muamelenin bir aracı olarak gören ilk yoruma geri dönmüş olacağız demektir ki gelinen noktada faydayı maksimize etmek artık teorinin nihai temeli değil, sadece bir yan çıktısı olacaktır. O hâlde nüfusu iki katına çıkarmamıza da gerek yoktur çünkü artan nüfusu oluşturacak olanları göz önünde bulundurmak gibi bir yükümlülüğümüz yoktur.

Bütün bunlara rağmen faydayı maksimize etmenin kendi başına bir hedef olduğunu kabul etmemiz durumunda, bu en iyi ihtimalle bazı açılardan estetik bir ideale benzeyen ama

ahlakla ilgisi olmayan bir ideal olarak görülebilir. Bu ıralamanın yerindeliği Rawls'un teleolojik bir teorisyen olarak verdiği diğer örneğe, yani Nietzsche'ye bakılarak görülebilir (Rawls 1971, s. 25). Nietzsche'nin teorisinin maksimize etmeye çalıştığı iyi, yalnızca seçkin bir azınlığa aittir. Başkaları ancak bu seçkin azınlığın iyiliğini artırdıkları ölçüde yararlıdır. Faydacılıkta maksimize edilen değer ise daha sıradan ve her bireyin katılabileceği veya katkıda bulunabileceği bir şeydir (maksimize etme politikası birçok kişinin iyiliğinin feda edilmesine neden olsa da). Buysa Nietzsche'ninkinden farklı olarak faydacı teleolojide her bir kişinin tercihlerine bir ağırlık verilmesi gerektiği anlamına gelir. Ama her iki yaklaşımda da temel ilke insanlara eşit muamele etmek değil, iyiyi maksimize etmektir ve iki durumda da bunun nasıl *ahlaki bir ilke* olarak görülebileceğini anlamak zordur. Burada amaç, belirli şeylere ihtiyaç duyan veya onları arzulayan *insanlara* saygı duymak değil, belirli insanların katkıda bulunabileceği veya bulunamayacağı bir *iyiye* saygı duymaktır. Eğer insanlar iyinin maksimizasyonu için bir araç hâline gelmişlerse, ahlak artık devre dışı kalmış ve ahlaki olmayan bir ideal iş başında demektir. Nietzscheci bir toplum estetik açıdan daha iyi ve daha güzel olabilir ama ahlaki açıdan daha iyi değildir. (Sanırım Nietzsche'nin kendisi de bu analizi reddetmezdi. Çünkü onun teorisi "iyinin ve kötünün ötesinde"ydi.[1]) Faydacı-

[1] *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin ilk makalesinde Nietzsche, ahlaki bir zıtlığı içeren '"iyi/kötü" [*good-evil*] ile ahlaki olmayan bir zıtlığı içeren "iyi/fena"yı [*good-bad*] karşılaştırır. Makalesini, "tehlikeli düsturunun. . . . İyi'nin ve Fena'nın Ötesinde" anlamına gelmediğinin yeterince açık olduğunu umduğunu söyleyerek bitirir. İyinin ve Kötünün Ötesinde, her durumda "İyinin ve Fena'nın Ötesinde" anlamına gelmez'. Nietzsche'nin her ne kadar böyle tanımlamasa da, onun teorisini veya diğer hümanist olmayan teorileri 'ahlaki' olarak adlandırmanın uygun ve faydalı olduğu bağlamlar olabilir. Burada önemli olan şey bizim farklı bir isimlendirme kullanmamız değil, ana hatlarıyla sunduğum iki tür teori arasındaki önemli farkları kabul etmemizdir. Eşit muameleyi temel alan teoriler ile iyinin maksimize edilmesini temel alan teoriler arasında çok önemli bir fark vardır. İlk tür teorilerin, ahlakın doğası ve değeri hakkında sahip olduğumuz bazı çok derin inançları yansıttığına inanıyorum. İkincisi ise bu inançlarımızla çatışmaktadır. Aslında ikincisi, bazı açılardan bir estetik teoriye ilişkin gündelik algılarımıza, bir

lığın böylesine teleolojik bir bağlamda yorumlanması durumunda, benzer şekilde o da bir ahlak teorisi olmaktan çıkar.[2] Faydacılığın bu biçimi, siyasi ahlak olarak ciddi bir gözle değerlendirmeyi hak etmemektedir.

Dolayısıyla bu yorum Rawls'un tasvirine uyan bir faydacılık yorumu olsa da söz konusu öğretinin en ilginç ve ikna edici şekli değildir. Aslına bakılırsa Rawls, faydacılığın eşit muameleyi merkeze alan yorumunun daha temel bir yorum olması gerektiğini ortaya koymaktadır çünkü "kişilerin müstakilliği" eleştirisi teleolojik değil ancak deontolojik bir teoriye yöneltildiğinde anlam kazanır. Gerçekten teleolojik olan bir faydacılık, Rawls'un onu itham etmeye çalıştığı gibi kişilerin müstakilliğini göz ardı etme ithamıyla *zayıflatılamaz*.

Şimdi bu iddiayı biraz açalım. Tüm teleolojik teoriler, kişilerin müstakilliğini görmezden gelen bir bağlama sahiptir: Kişilerin müstakilliğinin bu tür teoriler için ahlaken bir önemi yoktur çünkü değerin temel dayanağı insanlar değil, durumdur. Dolayısıyla değere ilişkin değerlendirmeler kişilerden tamamen bağımsız biçimde yapılır. Bu değerlendirmeler

ahlak teorisine ilişkin gündelik algımızdan daha yakındır. Kullandığım sezgisel sınıflandırmalar tüm felsefi durumlarda kullanışlı olmasa bile, bu farklılıkları kabul etmek önemlidir. (Benzer nedenlerle Nietzsche'nin ahlaki olmayan bir "yarı estetik" teoriye sahip olduğunu düşünen diğer bir kaynak için bkz. Harsanyi s. 35-6. Harsanyi, bir yandan "ahlaki" teriminin en azından sistematik ahlak felsefesi içerisinde tarafsız ilgi teorileriyle sınırlandırılması gerektiğini düşünürken, bir yandan da tercihe bağlı olarak sosyal bilimlerdeki ve ahlak felsefesi tarihindeki daha geniş kullanımını koruyarak' kullanılması gerektiğini belirtir (s. 36).

[2] J. S. Mill bazen kendi fayda ilkesinin ahlaki olmadığını ima eder (örneğin Mill 1987 10. Bölüm 6-7. alt bölümler). Ancak bu, Mill'in "ahlaki" olanı, yaptırımlarla en iyi şekilde ortaya çıkarılan arzu edilir faaliyetlerle terminolojik olarak eşitlediğini gösteriyor. Dolayısıyla fayda ilkesi "ahlaki" olandan önce gelir ve onun kapsamını belirler. Ancak Mill, faydayı maksimize eden eylemlerin (yaptırımlarla ortaya çıkarılsın ya da çıkarılmasın) arzu edilir olduğunu söylemez çünkü hak, insanların çıkarlarının eşit olarak dikkate alınması yerine iyinin maksimize edilmesi açısından tanımlanır. Mill'in faydayı maksimize eden eylemlerin tam olarak neden arzu edilir olduğunu düşündüğü elbette önemli bir tartışma konusudur. (Sidgwick, Mill'in argümanını, açıkça ifade edilmemiş bir eşit muamele önermesine dayandığı şeklinde yorumlamaktadır (Sidgwick s. 387-8).

gayrişahsidir ve değerin nerede bulunduğuna kayıtsızdır. Bu durum, faydacılığın ikinci yorumu için geçerli olduğu gibi Nietszche için de geçerlidir. Her ikisi de arzulanan iyinin en fazlasını sağlayan seçeneği tercih eder ve bireylerin bu iyiyi nasıl tedarik ettiklerine önem vermez. Bu anlamıyla her iki teori de kişilerin müstakilliğini göz ardı etmektedir.

Gelgelelim Rawls'un faydacılığın kişilerin müstakilliğini göz ardı ettiğini iddia ederken kullandığı bağlam bu değildir çünkü Rawls'un aklındaki bağlam Nietzsche'ye uygulanamaz. Rawls'a göre, faydacılığın kişilerin müstakilliğini göz ardı etmesinin nedeni, tek kişili durumların rasyonel karar verme süreçlerinden hareketle çok kişili durumların rasyonel karar verme süreçleri hakkında genellemede bulunmasıdır. Başka bir deyişle Rawls'a göre, faydacılar farklı tercih sıralamalarını rasyonel bir şekilde bir araya getirmek amacıyla bir toplumsal tercihte bulunma yordamı inşa etmek istemektedirler ve bunu da bireyin karar aldığı durumlarda rasyonel olanı genelleyerek yapmışlardır ve böyle bir genelleme kişilerin müstakilliğini göz ardı etmektedir. Ama Rawls'un bu değerlendirmesi, faydacılığın ilk yorumundaki unsurların ikinci yoruma aktarılmasından başka bir şey değildir çünkü her bir kişinin tercihlerinin ve çıkarlarının rasyonel bir şekilde bir araya getirilmesi için bir toplumsal tercihte bulunma yordamı temin etmekle ilgilenen faydacılık biçimi ikincisi değil, birincisidir. Teleolojik faydacılık da Nietzsche'nin teorisinde olduğu gibi, insanların tercihlerini veya çıkarlarını bir araya getirmeye yarayan bir kararlaştırma yordamı değildir. Teleolojik teorilerin derdi iyiyi maksimize etmektir, bu da her bir kişinin çıkarlarına saygı gösterilerek gerçekleşebilir (faydacılıkta olduğu gibi) veya hiç saygı göstermeye gerek kalmadan da gerçekleşebilir (Nietzsche'de olduğu gibi). Faydacılığın bu ikinci, yarı estetik [*quasi-aesthetic*] yorumuna göre, insanlara eşit değer vermek, iyiyi maksimize etmenin temel hedefi değil, olası bir yan çıktısıdır. Bu tür bir faydacılık birçok kusuru olsa da Rawls'un kastettiği anlamda kişile-

rin müstakilliğini göz ardı etmez çünkü tek kişili durumdan hareket edip çok kişili duruma doğru giden bir genellemeye dayanmaz. Bu faydacılık biçimi, bireylerin farklı taleplerini bir araya getirmeyi amaçlamaz çünkü teorinin bu hâlinde bir araya getirilecek bireysel talepler yoktur.

Faydacılığın kişilerin müstakilliğini göz ardı ettiği iddiası artık yaygın bir iddia hâline gelmiş ve bu durum teorinin tüm günahlarını açıklamak için kullanılmıştır (bkz. örneğin Mackie s. 86-7). Fakat Rawls'un kendisi bu eleştiriyi çok daha sınırlı bir çerçevede yapmıştır. Rawls, faydacıların toplum için hak olan eylemi iyinin maksimize edilmesi üzerinden tanımladıkları *ve* bunu yapma sebeplerinin de sağduyuya dayanan haklı eylemin bireyin iyiliğini maksimize edeceğini düşünmeleri olduğu ithamında bulunmuştur. Rawls'a göre faydacılar bireylerin sağduyu teleologları olduğu olgusundan hareketle genellemede bulundukları için ahlak teleologlarıdır. Nietzsche'nin yapmadığı bu genelleme, Rawls'un faydacılığın kişilerin müstakilliğini göz ardı ettiği iddiasının en önemli unsurudur.

Fakat Rawls'un bu yaklaşımı, faydacılığın iki türünü birbirleriyle karıştırıyor gibi görünmektedir. Faydacılığın ilk yorumu adil bir toplumsal kararlaştırma yordamı temin etmeye çalışır. Ama yukarıda da belirttiğimiz üzere, bunu hakkı iyinin maksimize edilmesi üzerinden tanımlayarak yapmadığı gibi, bireylerin eşit muamele konusunda farklı talepleri olduğunu da inkâr etmez. İkinci yorum ise hakkı iyinin maksimize edilmesi üzerinden tanımlamakla birlikte bireyin karar alma durumunu genelleyerek bir toplumsal kararlaştırma yordamı inşa etmeye çalışmaz. İkinci yorumun temel hedefi, bireylerin çıkarlarının rasyonel olduğu varsayılan bir tarzda bir araya getirilmesi değil, gayrişahsi bir perspektiften bakıldığında en değerli *durumu* yaratmaktır.

Rawls ilk yorumun toplumsal tercih unsurunu almış, onu ikincisinin teleolojik unsuruyla birleştirmiş ve toplumsal tercih faydacılarının bireyin rasyonel tercihte bulunduğu [te-

kil] durumdan hareketle genellemede –kişilerin müstakilliğini göz ardı eden bir genellemede– bulunarak teleolojik faydacılar hâline geldiklerini belirterek bu iki görüşü birbirine bağlamış gibi görünmektedir. Fakat bu tutum, faydacılığın yapay bir biçimde yeniden inşa edilmesinden ibarettir. Burada hiçbir faydacının bu iki yorumu birbirine karıştırmadığını iddia etmiyorum. Nitekim Rawls bunu yapan bazı faydacılara atıfta bile bulunmuştur (Rawls 1971 s. 188n.).[3] Ama faydacılığın böyle melez bir biçimi tutarsızdır. Faydacılığın tutarlı yorumlarınınsa –başka gerekçelerle akla yatkın olmasalar bile– kişilerin müstakilliğine Rawls'un iddia ettiği şekilde saygı göstermedikleri söylenemez. Dolayısıyla, teleolojik faydacılara "kişilerin müstakilliği" olgusunu görmezden geldikleri gerekçesiyle yöneltilecek bir suçlama ancak "teleolojik" faydacıların kişilere eşit muamele ilkesine dönük temel bir anlayışa sahip oldukları düşünüldüğünde bir eleştiri

[3] Bence faydacılığın çekiciliğinin büyük bir kısmı, bu iki gerekçelendirme türünün zımnen veya bilinçsizce karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Eğer pek çok kişi faydacılığın maksimize edici özelliğini teoriyi desteklemek için bağımsız bir neden olarak görmeseydi, faydacılıktaki sezgisel adaletsizlik, teoriyi eşit muamele meselesine ilişkin yetersiz bir açıklama sunması nedeniyle çabucak ehliyetsiz kılardı. Faydacılar, eşit muameleye ilişkin yaklaşımlarına yönelik sezgisel itirazları savuşturmak için zımnen iyi-maksimizasyon standardına başvururlar. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu iki gerekçelendirme türünü bir arada kullanabilmesi faydacılığın eşsiz bir avantajı gibi görünebilir. Ne yazık ki her iki standardı da aynı teoride kullanmak tutarsızlık teşkil eder. Ahlakın hem esasında iyiyi maksimize etmekle ilgili olduğunu söyleyip hem de aynı şekilde onun esasında bireylerin eşit muameleye tabi tutulma hakkına saygı duymakla ilgili olduğunu söyleyemezsiniz. Bazı faydacılar, birinin diğeriyle çeliştiğinin farkına varmaksızın her iki pozisyonu da kabul ediyor gibi görünmektedir. Eğer faydacılar bu standartlardan birine ya da diğerine tabi tutulursa, teorilerinin çekiciliğini büyük ölçüde kaybedeceğini düşünüyorum. Bu iki konumun birbirinden ne kadar farklı olduğunu anladığımızda, Nagel'in doğası gereği maksimize edici olan bir teoriyi bir eşit muamele teorisiyle bağdaştırma önerisi kulağa pek de umut verici gelmiyor. Nagel'in maksimize etmeyi merkezine alan bu görüşe neden ilgi duyduğu çok açık değildir. Görünüşe göre Nagel, maksimizasyonun epistemolojik gayrişahsilik [*epistemological impersonality*] fikri aracılığıyla ahlaki tarafsızlıkla ilişkili olduğunu düşünür ancak bu ilişki belirsizdir. Scheffler de benzer şekilde ahlakın neden doğası gereği maksimize edici olması gerektiği konusunda net değildir (Scheffler 1982 s. 123-4).

olarak anlamlı olacaktır. Rawls faydacılığın teleolojik olduğunu iddia eder ama onun kendi açıklaması da bu iddiayla çelişmektedir. Rawls'un açıklamasına yakından baktığımızda, bir ahlak teorisi olarak faydacılığın tüm ilgisi (ve ona dönük bir eleştiri olarak kişilerin müstakilliğine yaklaşımı) faydacılığı teleolojik bir teoriden başka bir şey olarak görmeye bağlıdır. Yani faydacılığı sadece yarı estetik bir öğreti olarak değil ayrıca bir siyasi ahlak olarak da ele almak istiyorsak, onu birincisindeki gibi, bir eşit muamele teorisi olarak yorumlamamız gerekir.

Faydacılığı bir eşit değerlendirme teorisi olarak görmek, dağıtım meselesine ilişkin anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaz. Rawls'un faydacılığa bu birincisi şekliyle yorumlandığında bile itirazları bulunmaktadır. Faydacı dağıtım ilkesi kişilerin müstakilliğini kabul etse de bir kişinin kendi yaşamı *içindeki* ödünleri ile yaşamlar *arasında* verilen ödünler arasındaki farklar hakkındaki sezgilerimizle çelişmektedir. Faydacılığın bu kusurunu, kişilerin müstakilliğinin ahlaki öneminin tam olarak ikrar edilmeyişi olarak betimlemek isteyebiliriz. Ama Rawls, kişilerin müstakilliği olgusunun, faydacılığın başarısızlığının betimlenmesinden ibaret olmadığını, düpedüz açıklaması olduğunu düşünür (Rawls 1971 s. 26-7). Nitekim Rawls, faydacıların kişilerin müstakilliğini görmezden geldikleri için kişilerin müstakilliğinin ahlaki önemini de görmezden geldikleri kanısındadır. Rawls'un bu konuda yanıldığını düşünüyorum. Faydacılık ile Rawls'un adalet anlayışı arasındaki tartışma, insanların farklı talepleri olup olmadığıyla değil, adalet ilkelerini formüle ederken her bir kişinin taleplerine nasıl eşit önem vereceğimizle ilgilidir.

Fakat burada tartışılan şey buysa bunun hakkın ya da iyinin önceliği meselesiyle hiçbir ilgisi yok demektir. Faydacılığının bu daha ikna edici hâli, hakkı iyinin maksimizasyonu olarak *tanımlamadığı* için (her ne kadar mevcut bireyler için iyinin maksimizasyonunu buyursa da) "deontolojik" bir teoridir ve bireylerin eşit önem meselesine ilişkin talepleri ol-

duğunun farkındadır. Faydacılığı, diğer eşitlik teorileri gibi "eşitlikçi düzlük"te çalışan ve Rawls ile Dworkin'in teorilerinin işgal ettiği zemini işgal etme iddiasında olan bir teori olarak değerlendirmek zorundayız fakat bu, Rawls'un da ima ettiği nedenlerden ötürü kusurlu bir eşitlik anlayışıdır. Fakat bu kusurları saptarken faydacılığın hakkın ya da iyinin önceliğine ilişkin yetersiz bir açıklamaya sahip olduğunu belirtmek anlamlı değildir ve kişilerin müstakilliği temelinde şekillenen eleştirinin de bu yanıltıcı bağlamdan koparılması gerekmektedir.

Rawls'un hakkın önceliği ile iyinin önceliği arasında kurduğu karşıtlığının altında yatan ikinci mesele, iyinin adil biçimde nasıl dağıtılacağıyla ilgili değil, onun uygun *tanımıyla* ilgilidir. Rawls, mükemmeliyetçi teoriler ile mükemmeliyetçi olmayan kendi teorisini karşılaştırır. Mükemmeliyetçi bir teori, insani mükemmelliyeti hangi eğilimlerin ve niteliklerin tanımladığına dair belirli bir görüşü veya görüşler yelpazesini içerir ve bunların geliştirilmesini esas çıkarımız olarak görür. Mükemmeliyetçiler, kaynakların bu gelişimi teşvik edecek şekilde dağıtılmasını talep ederler. Kişinin eline geçecek olan, bu tercih edilen iyi yaşam görüşünü ne ölçüde takip ettiğine ve ona ne kadar ihtiyaç duyduğuna yahut da ne kadar katkıda bulunduğuna bağlıdır. Dolayısıyla insanlar, en azından toplum tarafından cezalandırılmadan ya da ayrımcılığa uğramadan kendi iyi yaşam anlayışlarını seçmekte özgür değildirler. İnsanlar iyi yaşamın ne olduğu konusunda hatalar yaparlar ve devletin vatandaşlarına erdemli bir yaşamı öğretme sorumluluğu vardır. Devlet, insani mükemmelliyet hakkında yanlış görüşler içeren yaşam planlarını finanse ederse, hatta belki de hoş görürse, vatandaşlarına karşı bu sorumluluğunu yerine getirmemiş olacaktır.

Rawls'a göre, insanlara belirli bir iyi yaşam görüşünü dayatma girişimleri esas çıkarlarımıza zarar verir. Rawls, birçok farklı yaşam biçimini geliştirmek için kullanılabilecek "iyinin gevşek bir teorisine" dayanan birincil malların dağıtımından

yanadır. Bunun nedeni, önceki kısımlarda da gördüğümüz üzere, planlarımızı ve tasarılarımızı inceleme ve gözden geçirme kabiliyetimizin, iyi bir yaşam sürmeye yönelik esas çıkarımızı korumada önemli olduğuna inanmasıdır. Rawls'un kişi anlayışına göre,

> [İ]nsanlar kendilerini, temel çıkarları da dâhil olmak üzere diğer tüm çıkarlarının toplumsal kurumlar tarafından nasıl şekillendirildiği ve düzenlendiği konusunda öncelikli bir çıkara sahip olarak görürler. Kendilerini belirli bir zamanda belirlenmiş bir temel çıkarlar örüntüsüne kaçınılmaz olarak bağlı ya da bu çıkarlarla özdeş düşünmezler. Bunun yerine, özgür bireyler kendilerini nihai amaçlarını gözden geçirebilip değiştiren ve bu duruma ilişkin özgürlüklerini korumaya öncelik veren varlıklar olarak görürler. (Rawls, 1974 s. 641)

Herhangi bir çıkarlar yumağına mutlak olarak bağlı olmamamızın ve amaçlarımızı gözden geçirme özgürlüğüne öncelik vermemizin nedeni, mevcut amaçlarımızın değerini sorgulayabilme ihtimalimizdir. Dolayısıyla gerçekten iyi bir yaşam sürmekten bizim esas çıkarımız, amaçlarımızı gözden geçirme ve bu gözden geçirilmiş amaçları takip edebilme becerisini gerektirir. Mükemmeliyetçilik ise bu süreci engeller. Eğer yalnızca tek bir yaşam planı için faydalı olan kaynaklara erişimimiz varsa, takip etmeyi tercih ettiğimiz mevcut iyi yaşam anlayışının yanlış olduğuna inanmaya başladığımızda, neyin değerli olup olmadığına ilişkin inançlarımız doğrultusunda hareket edemeyiz. (Ya da her hâlükârda toplumsal açıdan elde edeceğimiz faydalar açısından bir çeşit cezalandırmaya yahut ayrımcılığa maruz kalmadan yaşamlarımızı değer inançlarımıza uygun biçimde sürdüremeyiz.) Yaşamlar içeriden sürdürülmek zorunda olduğundan, toplum kişinin kendisi için en değerli olduğuna inandığı tasarıların önünü kestiğinde veya bunlara karşı ayrımcılık uyguladığında, bir kişinin gerçekten iyi olan bir yaşam sürmeye ilişkin

esas çıkarı gelişmez. Kaynakların "iyinin gevşek bir teorisine" ya da Dworkin'in "en geniş anlamda kaynaklar" dediği şeye uygun olarak dağıtılması, insanların değerli olana ilişkin inançlarına göre hareket etmelerini ve bunları incelemelerini en iyi şekilde sağlar. Bu, insanların gerçekten iyi olan bir yaşam sürmeye yönelik esas çıkarlarını teşvik etmenin en uygun yoludur.

Peki, bu meselenin hakkın ya da iyinin hangisinin öncelikli olduğu tartışmasıyla ne ilgisi var? Rawls için mükemmeliyetçi olan teoriler ile olmayan teoriler arasındaki temel fark ve çatışma, hakkın mı yoksa iyinin mi birbirine göre öncelikli olduğudur. Gelgelelim tıpkı dağıtım meselesinde olduğu gibi, bunun bize hiçbir yardımı olmayacaktır. Her iki tarafın da esas çıkarlarımız ve bunların geliştirilmesine ilişkin uygun koşullar ve buradan hareketle devletlerin (her bireyin çıkarlarının eşit derecede önemli olduğu göz önüne alındığında) nasıl hareket etmeleri gerektiği konusunda kendi yaklaşımları vardır. Mükemmeliyetçiler bu esas çıkarı belirli bir iyi yaşam anlayışıyla özdeşleştirip bu anlayışı destekleyen bir dağıtım planı kurgularken, Rawls değer hakkındaki inançlarımız yanlışlanabilir olduğundan, tasarılarımızı gözden geçirme özgürlüğünün yanı sıra mevcut tasarıları sürdürme özgürlüğünün de gerçekten iyi bir yaşam sürmek için önemli olduğunu vurgular. Bu nedenle, eşit özgürlük ve birincil malların dağıtımı, her bireyin çıkarına eşit önem vererek esas çıkarımızı teşvik etmek için en uygun koşullardır. Rawls birincil malların dağıtımını iyiden ziyade hakkı önceleme kaygısıyla tercih etmez. Rawls sadece bizim için iyi olanın ne olduğuna, esas çıkarlarımızı neyin teşvik ettiğine ve buradan hareketle her bir kişinin çıkarlarına eşit önem vermenin ne anlama geldiğine dair farklı bir açıklamaya sahiptir. Yani Rawls ile bir mükemmeliyetçi, hakkın mı yoksa iyinin mi birbirine göre öncelikli olduğu konusunda değil, insanlar için iyi olanın en iyi şekilde nasıl tanımlanacağı ve teşvik edileceği konusunda anlaşmazlığa düşerler.

Rawls'un mükemmeliyetçiliğe ilişkin tartışmayı hak ile iyi arasındaki öncelik tartışması olarak değerlendirmesi yanıltıcı olmakla kalmaz, bu terimleri iyinin dağıtımına ilişkin tartışmasında kullanma biçimiyle de çelişir. Rawls, iyinin tanımını tartışırken, meşru haklarımızın herhangi bir iyi yaşam görüşünün teşvik edilmesine bağlı olmaması anlamında, hakkın iyi karşısında önceliği olması gerektiğini söyler. Ama hakkın iyi karşısında önceliğine ilişkin bu mükemmeliyetçilik karşıtı anlayışta ifade edilen "önceliğin", bir önceki kısımdaki "deontoloji teleolojiye karşı" tartışmasında kullanılan bağlamdaki öncelikle hiçbir ilgisi yoktur. Rawls, mükemmeliyetçiliğin bir tür teleolojik teori olduğunu söyleyerek bunları birbiriyle ilişkilendirir (Rawls 1971 s. 25), yani ona göre mükemmeliyetçiler her zaman *tercih ettikleri* iyiyi maksimize etmek isterler. Fakat Rawls burada hatalıdır. Kimi mükemmeliyetçiler, tercih ettiklere iyinin –bireylere eşit önem verilmesinin bir yan çıktısı olarak– maksimize edilmesi gerektiğine elbette inanabilirler. Ama sırf toplum genelinin mükemmeliyetini artıracağı gerekçesiyle bir kişinin mükemmeliyet arayışını feda etmeyi adil bulmayan mükemmeliyetçiler de vardır (bazı yorumlara göre Marx bunlardan biridir). Bu tür mükemmeliyetçiler, dağıtımın söz konusu iyinin teşvik edilmesi üzerindeki etkisine göre belirlenmesi gerektiğini düşünürler ama bu mükemmelliğin her bir kişide teşvik edilmesinin eşit derecede önemli olduğunu da belirtirler. Dahası, maksimize etme yordamının her bir kişiye eşit derecede önemli olmaları hasebiyle muamele etmenin ne anlama geldiğinin bir açıklamasını sunmada başarısız olduğunu da düşünmektedirler.

Buna karşılık, bazı mükemmeliyetçilik karşıtları (Rawls gibi) toplumsal refahı maksimize ederken kullanılacak yollar üzerinde sınırlamalar olması gerektiğine inanırken, diğerleri (örneğin liberal faydacılar) böyle sınırlamaları reddederler. Ne de olsa Rawls'un mükemmeliyetçilik karşıtı argümanı başlangıç konumunda bulunan tarafların faydacı veya *maksimin* dağıtım ilkesinden hangisini tercih edip etmedik-

lerinden etkilenmez. Nasıl ki mükemmeliyetçi olmak sizi arzulanan iyiyi maksimize ederken hiçbir sınırlamanın olmadığı "teleolojik" bir teoriyi kabul etmeye zorlamıyorsa, mükemmeliyetçilik karşıtı olmak da sizi toplumsal refahın artırılması hususunda "deontolojik" sınırlamaları kabul etmeye zorlamaz.

O hâlde Rawls'un hak ile iyinin birbirine göre önceliği konusunda kurduğu zıtlığın altında iki farklı kaygı yatmaktadır. Birincisi, her birey için iyi olana eşit önem verilmesi gerektiğidir ki faydacılık bunu yeterince yerine getirememektedir. İkincisi ise insanların meşru haklarının belirli iyi yaşam anlayışına mahkûm olmaması gerektiğidir. Bunlar Rawls'un önemli katkılarda bulunduğu gerçek –ve tartışmalı– meselelerdir. Ama ne yazık ki her iki mesele de hakkın veya iyinin önceliğiyle ilgili değildir. Dahası, bu iki mesele arasındaki ilişki Rawls'un iddia ettiğinin aksine bütüncül, tek bir zıtlığa da dayanmaz. Burada tek bir noktaya odaklanmak zorunda değiliz çünkü bu iki meseleyi birbirine çeşitli şekillerde bağlayan bir dizi olanaklı konum vardır.

Rawls'un bu meseleyi yanlış ıralamasının sonuçları Sandel'in hakkın iyi karşısında önceliğini savunduğu tartışmada açıkça görülebilmektedir. Sandel, Rawls'un bu iki meselenin altında tek bir karşıtlığın yattığı yollu hatalı iddiasını doğru kabul eder ve bu nedenle bu karşıtlığı neyin oluşturduğu sorusuyla karşı karşıya kalır. Sandel'in yanıtı, hakkın iyiden önce geldiğini düşünen kişilerin, insani refahı neyin oluşturduğu ve nelerin çıkarımıza olduğu konusunda bir fikirleri olmadan adalet ilkelerini formüle etmeye çalıştıkları şeklindedir. Deontologların faydacılığı reddetmelerinin *ve* mükemmeliyetçiliğe karşı çıkmalarının nedeni budur. Bu, saçma bir soruya verilmiş anlaşılabilir bir cevaptır ve Rawls ne yazık ki bu soruyu teşvik etmektedir. Burada tek bir karşıtlık değil, aksine iki farklı zıtlık bulunmaktadır ve Rawls'un bu iki meselede benimsediği konumların *her ikisi* de Sandel'in ona

atfettiği *tek* konumla çelişmektedir.[4] Nitekim Rawls, hakkın iyiden önce geldiğini söylediği hiçbir bağlamda, insanların esas çıkarları hakkında herhangi bir fikir sahibi olmaksızın adalet ilkelerini türetebileceğimizi iddia etmemektedir.

Rawls'un hatalı ıralamasının bir başka sonucu da adalet ilkelerinin önemli bir özelliğinin, yani bu ilkelerin refah eşitliğini değil kaynak eşitliğini hedeflediğinin göz ardı edilmesi olmuştur. Rawls bunu hakkın iyiden önce geldiğini onayla-

[4] Burada tek bir zıtlık olduğu inancı Sandel'in Rawls'un kullandığı terminolojiyi yanlış yorumlamasına da yol açmaktadır. Sandel, Rawls'un teleoloji ve deontoloji arasındaki zıtlığı ve kendisini bir deontolog olarak tanımlamasını kabul eder (Sandel 1982 s. 3). Rawls bu ikisi arasındaki zıtlığı ilk meseleye, yani insanların çıkarlarının nasıl bir araya getirileceğine ilişkin yaptığı tartışmada kullanır. Ancak Sandel bu zıtlığın her iki meselenin de temelini oluşturduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Rawls'un "mükemmeliyetçi olmayan" ifadesini kullandığı gibi Sandel de "deontolog" ifadesini "birincil ilkeleri herhangi bir nihai insani gaye ve amacı ya da insani iyiye ilişkin kesin bir kavrayışı varsaymayacak bir bağlamda türeten" bir kişiyi tanımlamak için kullanır (*age.*). Bir "teleolog" ise bunun tam tersine artık bir mükemmeliyetçi olur. Sandel ikinci tartışmayı Rawls'un ilk tartışmayı kurarken kullandığı aynı terminolojiyi kullanarak kurar. Eğer Sandel buradaki anlam kaymasının farkında olsaydı bu bir sorun teşkil etmezdi ancak Sandel bunun farkında değil gibi görünüyor ve bu da Rawls ile Mill arasındaki tartışmayı yanlış bir bağlama konumlandırmasına yol açıyor zira bu yeni "mükemmelliyetçilik olarak teleoloji" tasvirinde, Mill'in artık bir teleolog olmaması beklenirdi. Sandel'in kullanımında Rawls ve Mill deontolog olarak kabul edilmelidirler zira her ikisi de mükemmeliyetçiliğe karşı çıkmaktadırlar. Öte yandan, Rawls'un Mill'in 'teleolojisi' ile kastettiği (ve itiraz ettiği) şey Mill'in çıkarlarımıza ilişkin açıklaması değil, onun çıkar maksimizasyonudur. Sandel bunu gözden kaçırıyor çünkü Rawls'un burada tek bir tartışma olduğu yönündeki hatalı kabulünü benimsiyor. Ian Shapiro da Rawls ve faydacılığa ilişkin yaptığı bir tartışmada benzer bir hataya düşüyor (Shapiro 1986 s. 213-17, 255-7). Terminolojideki bu karışıklığa ek olarak, Sandel, Mill ve Rawls'un esas çıkarlarımızın doğası ve bu çıkarlarımızın adalet ilkelerinin belirlenmesinde oynadığı rol konusunda anlaşmazlık içinde olduklarına dair hiçbir kanıt gösteremediği gibi, Rawls'un Mill'in özgürlük argümanının temel unsurlarını neden onayladığını da açıklamaz (Rawls 1971 s. 209-10) ki Rawls'un bu argümanı onaylaması Sandel'in yorumuyla çelişiyor gibi görünmektedir. Mill ve Rawls'un her ikisi de iyiyi bilinçli arzunun tatmini olarak nitelendirir ve her ikisi de bu iyinin teşvik edilmesinde özgürlüğün oynadığı role ve değerine ilişkin benzer açıklamalarda bulunur. Ayrıldıkları temel nokta, bu esas çıkarların adil bir şekilde nasıl teşvik edileceğidir. Aralarındaki bu temel fark önemli olmakla birlikte, Sandel'in Rawls'un insanların çıkarlarına ilişkin hiçbir açıklama sunmaksızın adalet ilkeleri türetmeye çalışmak suretiyle Mill'den ayrıldığı iddiasını desteklemez.

manın bir sonucu ya da veçhesi olarak sunar (Rawls 1971, s. 31). Ama bu, Rawls'un bu meselede benimsediği konumu gerekçelendirmek için sunduğu en ayrıksı savı perdeler. Rawls, kaynak temelli [*resource-based*] teorisini sunarken, insanların meşru taleplerinin, toplumun onların tasarılarından ve hedeflerinden önce belirlenmiş kaynaklarından alacakları adil bir payla sınırlı olduğunu belirtir. Dolayısıyla insanlar kendi yaşam tarzlarına ilişkin kararlarını, makul beklentilere göre ayarlanmalıdırlar. Eğer insanlar kendilerine düşen adil paylarından daha fazla kaynak gerektirecek tasarılara ve hedeflere sahip olurlarsa bu tercihlerin karşılanması için adalet talebinde de bulunamazlar. Yani kaynak temelli bir teori, insanları "amaçlarını ve isteklerini makul beklentilere göre ayarlayabilen, adalet taleplerini belirli konularla sınırlayabilen kişiler olarak ele alır. Bu kişiler hak iddialarının ağırlığını isteklerinin ve arzularının –bunlar rasyonel olsalar bile– yoğunluğunun belirlemediğinin farkındadırlar" (Rawls 1980 s. 545).

Rawls insanları "kendi iyi anlayışlarını adalet ilkelerinin gerektirdiği gibi uyarlamaktan" sorumlu tutar (Rawls 1971 s. 31). Bu yaklaşımı "her arzunun tatmin edilmesi kendi başına değerlidir" (arzular makul olanın ötesine geçse bile) tezini savunan refah temelli teorilerle karşılaştırır (Rawls 1971 s. 30). Dolayısıyla refah temelli bir tabloda bir kişinin payı, diğerlerinin o payı her an yeterince kuvvetli biçimde arzulayabilecek olmalarından ötürü her zaman potansiyel olarak savunmasızdır. Refah temelli tabloda adil dağıtımlar önceden var olan isteklere ve arzulara göre ayarlanırken, kaynak temelli tabloda insanların istekleri ve amaçları önceden var olan dağıtıcı adalet yapısı temelinde ayarlanır.

Rawls bunu hak ile iyinin birbiri karşısında önceliğine ilişkin bir mesele olarak görür ama buradaki asıl mesele *sorumluluk*la ilgilidir. Örneğin bazı Marksistler, amaçlarımız ve isteklerimiz maddi olarak belirlendiği için insanların tercihlerinin maliyetlerinden sorumlu tutulmaması gerektiğini

iddia etmektedirler. Eğer bazı insanların amaçları ve istekleri masraflıysa ve kaynakların eşit paylaşımından daha fazlasını gerektiriyorsa refah eşitliğini sağlamak adına diğerlerinin aldığından daha fazlası onlara verilmelidir. Maliyetli zevklerin bu şekilde sübvanse edilmesi adaletsizlik olarak değerlendirilemez çünkü aksi takdirde birileri ellerinde olmayan ve son kertede kendi sorumluluğunda olmayan arzulara sahip olduğu için cezalandırılmış olacaktır (Roemer 1985 s. 178-9; 1986 s. 107, 109). Amaçlarımızın ve isteklerimizin oluşumunda bir sorumluluğumuz olmadığı için eşitlik, kaynak temelli teoride olduğu gibi amaçlarımızı başkalarının eşit taleplerine göre ayarlama meselesi olamaz. Eşitlik ancak refah temelli teorinin önerdiği gibi, insanların mevcut amaçlarının eşit şekilde karşılanması olabilir.

Fakat Rawls veya Dworkin gibi liberallerin gözünde insanlar amaçlarını duruma göre ayarlama becerisine sahiplerdir ve bu nedenle amaçlarının ve isteklerinin oluşumundan sorumludurlar. Dolayısıyla maliyeti yüksek zevkleri sübvanse etmek, bazı insanların başkalarının seçimlerinin maliyetini ödemesini gerektirdiği için açıkça haksızlıktır. Başkalarına eşit saygı göstermek, bir bakıma, yaptığım seçimlerin başka insanlar üzerindeki maliyetini, feragat etmek zorunda kaldıkları kaynaklar bağlamında hesaba katmamdır. Benim seçimlerimi sübvanse etmek için başkalarından kendi paylarına düşen kaynaklardan feragat etmelerini talep etmem veya beklemem adaletsiz ve bencilce olacaktır (Dworkin 1981 s. 289). Bu adalet argümanı, isteklerimi başkalarının haklı taleplerine göre ayarlayabildiğimi ve bu anlamda sorumlu olduğumu varsayar. Kaynak temelli bir teori, sorumluluğun yüklenmesinin uygun olduğu durumlarda adalete ilişkin bu temel sezgiyi içerirken, refah temelli bir teori kendi sezgisel adaleti uğruna sorumluluğu reddetmeye dayanır.

Dolayısıyla bu üçüncü mesele esasen sorumlulukla ilgili-

dir.[5] Her ne kadar Dokuzuncu ve On Birinci Bölümlerde değinecek olsam da burada liberal sorumluluk anlayışının bir savunusunu yapmayacağım. Sorumluluk yüklemenin genellikle özgür irade sorununu gündeme getirdiği düşünülür ki bu konu kesinlikle bu çalışmanın kapsamı dışında kalıyor. Sadece Rawls'un, sorumluluğun adil biçimde nasıl yüklenebileceğine ilişkin sınırların farkında olduğunu belirtmekle yetineceğim. İnsanların farklı türden doğal yeteneklerle sahip olmalarından ileri gelen [yani bilinçli tercihlerinin sonucu olmayan] eşitsiz maliyetlerden sorumlu olmadıkları açıktır. Hatta tercih meselesi olan şeyler bile maddi adalet ve eşit özgürlük koşulları altında gerçekleşmelidir. Yapılan *tercihler* bağlamında ortaya çıkan sorumluluklar, ancak hiç kimsenin toplumsal ve doğal *koşulları* nedeniyle dezavantajlı duruma düşmemesini güvence altına alacak mekanizmaların var olduğu durumlarda adil bir şekilde yüklenebilir (Dworkin 1981, s. 303). Bu sınırların doğru belirlenmesinin birtakım zorluklar barındırdığı ortadadır ama liberaller, bireylerin amaçları ve istekleri nedeniyle sorumluluğu kabul ettikleri koşulların var olduğuna ve olması gerektiğine inanmaktadırlar.

Rawls, refahçı ve kaynakçı teorisyenlerin hak ile iyinin birbirine göre önceliği konusunda anlaşamadıklarını vurgular ama onun bu yorumu aynı kafa karıştırıcı tavrı sürdürmek anlamına gelir. Nitekim tartışmanın her iki tarafı da

[5] Gerçi bunun yalnızca sorumluluğa ilişkin bir mesele olduğunu söylemek doğru olmaz. Kaynak temelli bir teorinin siyasi eşitlik ve özsaygı açısından olası sonuçlarıyla ilgilendikleri için sorumluluğu reddetmeden kaynak temelli teorileri reddeden bazı marksistler vardır. Ama bu Marksistler masraflı zevkler söz konusu olduğunda refahçılığın sezgisel adaletsizliğinden endişe duymaktadırlar (Nielsen 1985 s. 298- 301; Elster s. 231-2). Bunun tersine, her insanın kendi refahını tanımlamak için benimseyeceği tek bir refah standardı olamayacağından, insanlar sorumluluktan yoksun olsalar bile refahçı pozisyonu redddeden bazı liberaller de vardır. Ancak onlar da insanın elinde olmadan seçtiği masraflı zevkler söz konusu olduüunda kaynakçı teorinin sezgisel adaletsizliğinden endişe duymaktadırlar Dworkin 1981 bölüm 1). Dolayısıyla, "refah/kaynak" ikiliğinde hangisini seçmek gerektiğine karar vermeye yardımcı olması için başka değerlendirmelere başvuranlar bile, ilgili adalet iddialarının farklı sorumluluk anlayışlarına dayandığını kabul etmektedir.

hakkın herkesin iyiliğinin eşit şekilde gözetilmesini içerdiğini kabul etmektedir. Onların burada tartıştıkları asıl mesele, başka insanların taleplerine eşit önem vermenin, bir kişinin isteklerini ve amaçlarını başka insanların taleplerini göz ardı etmeyecek şekilde ayarlamaktan sorumlu tutulmasını gerektirip gerektirmeyeceğidir.

Dahası, hakkın iyiden önce geldiği varsayımının bu üçüncü kullanımı, bu kavramın diğer iki kullanımından bağımsızdır. Bu kullanım, diğer iki meseleden türememiştir ve liberal bir eşitlik teorisinin bilhassa dikkat gerektiren ayrıksı bir özelliğidir. Bir yandan Rawls'un faydacılık ve mükemmeliyetçilik karşıtı savlarını doğru kabul ederken –yani ilki iki anlamıyla hakkın iyiden önce geldiğini tasdik ederken– diğer yandan böyle bir sorumluluk ilkesini işe karıştırmayı reddetmek de pekâlâ mümkündür. Başka bir deyişle Rawls'la aynı çizgide ilerleyerek insanların kaynaklarını kendi iyi anlayışlarına göre kullanmada özgür olmaları gerektiğine ve maksimizasyon yordamının eşit muamele ilkesini açıklamada başarısız olduğuna inanmak mümkündür. Ama Rawls'a karşı çıkarak insanlara eşit muamele etmenin bazı insanların diğerlerinin masraflı zevklerini sübvanse etmesi gerektiği de söylenebilir, yeter ki bu sübvansiyon refahı eşitlemeye meyilli olsun. Sorumluluğu reddeden Marksistlerin çoğunun bu kategoriye girmesi muhtemeldir. Bir yandan Rawls'un sorumluluk ilkesini kabul ederken, diğer yandan onun mükemmeliyetçilik karşıtlığını reddetmek de pekâlâ mümkündür. Yani Rawls'un aksine, bir yandan dağıtım ilkelerinin belirli bir yaşam biçimini teşvik edecek şekilde tasarlanması gerektiğini düşünürken, diğer yandan her bir kişinin bu iyiden çıkarının eşit olarak dikkate alınması gerektiğine inanmak mümkündür. Buna rağmen eşit muamelenin insanların iyi arayışlarını başkalarının eşit taleplerinin ışığında ayarlamalarını gerektirdiği konusunda pekâlâ Rawls'la aynı fikirde olunabilir.

Dolayısıyla sorumluluk meselesi, hakkın mı yoksa iyinin mi önce geldiği sorusunun doğurduğu diğer iki meseleden

kavramsal bakımdan ayrıdır ve Rawls'un betimlediği bu zıtlık tarafından perdelenen bir başka önemli konudur. Birbirinden ayrı olan bu tartışmalar, Rawls ile hemfikir olmayabileceğimiz önemli konuları gündeme getirmektedir. Rawls'un esas çıkarlarımıza ilişkin mükemmeliyetçilik karşıtı yaklaşımına (buna ilişkin bazı eleştirileri Dördüncü Bölümde inceleyeceğim) ya da bu çıkarların eşit derecede önemli olduğunu varsaymaktan kaynaklanan faydacılık karşıtı, sorumluluk yanlısı yaklaşımına (Beşinci ve Altıncı Bölümler) katılmayabiliriz ama bunların hiçbiri hakkın ya da iyinin önceliğine ilişkin tartışmalar değildir. Zaten bana kalırsa siyasi ahlaka ilişkin bir tartışmada bu konunun yeri de yoktur. Rawls hakkı, her bir kişinin iyiliğinin eşit şekilde dikkate alınması gerekliliğinin ifade edilmesi olarak ele alır. Peki, bu hak ve iyi anlayışı nasıl reddedilebilir?

Bunu reddetmenin iki yolu vardır ama ikisi de akla yatkın değildir. Nazizm gibi bazı teoriler her bireyin eşit derecede önemli olduğunu reddederler ama bu tür teoriler ciddi bir değerlendirmeyi hak etmemektedirler. Böyle teorilerin hak ile iyinin birbirine göre önceliğine dair farklı açıklamalar getirdiklerini söylemek her halükarda yanıltıcı olacaktır çünkü bu teoriler eşitliği, iyiyi haktan daha fazla önemsedikleri için değil, bazı insanların iyiliğini diğerlerininkinden daha fazla önemsedikleri için reddederler. Bunun tam tersini düşünürsek, eşitliği benimserken temel güdülenimimiz iyi karşısında hakkı daha fazla önemsememiz değil, her bireyin kendisi için iyi olanının eşit derecede önemli olduğunu düşünmemizdir.

Gördüğümüz gibi, bazı teoriler iyinin haktan önce geldiğini varsaymaktadırlar. Bu tür teorilerde, insanların hak iddiaları en iyi *durumu* neyin ürettiğine bağımlı kılınmıştır ve değerli olan bireyler değil, *durum*dur. Nietzsche buna iyi bir örnektir çünkü onun kendi tercih ettiği iyiyle bezenmiş bir dünya vizyonu vardı. Ama o bu vizyonu ahlaki bir bakış açısıyla edinilebilecek bir vizyon olarak sunmayı reddetmişti ve bu tavrı bana kalırsa gayet yerindedir. Hakkı, iyinin maksi-

mizasyonu olarak tanımlamak ve insanları sadece bu iyinin teşvik edilmesi için bir araç olarak görmek, ahlaki perspektifin alışılmadık bir yorumunu sunmak değildir. Bu, ahlaki perspektifi tamamen terk etmek suretiyle ahlaki olmayan bir ideali benimsemek demektir. Ama Rawls ile olan anlaşmazlığımız ne kadar büyük olursa olsun, bir siyaset teorisi geliştiriyorken ahlaki perspektifi elden bırakmadığımız sürece, bu anlaşmazlıklarımız hakkın mı yoksa iyinin mi öncelikli olduğu meselesiyle ilgili olmayacaktır.

II. Kısım

Topluluk

4
Toplulukçuluk ve Benlik

Önceki iki bölümde liberalizmin bir yorumunu sundum ve onu yaygın olan belli başlı yanlış yorumlara karşı savundum. Şimdi ise sunduğum bu liberalizm yorumunun toplulukçuluk içindeki tartışmalarına bakmak istiyorum. Bu bölümde, benliğe ve onun çıkarlarına ilişkin liberal anlayışa getirilen eleştirileri inceleyeceğim. Bir sonraki bölümde ise liberallerin bu çıkarları siyasi olarak destekleme biçimlerine yöneltilen eleştirileri değerlendireceğim.

Toplulukçuların eserlerinde, liberal benlik anlayışının neden yetersiz olduğunu açıklamaya çalışan bir dizi argüman tespit edilebilir. Tartışacağım bu beş argüman şöyle özetlenebilir: liberal benlik görüşü (1) boştur; (2) benlik algılarımızı ihlal eder; (3) topluluk pratiklerinde yerleşik olduğumuzu göz ardı eder; (4) bireysel yargılarımızın toplumdan onay görmesi gerektiğini göz ardı eder; (5) imkânsız bir evrenselliği veya nesnelliği varmış gibi davranır.

İlk olarak, liberal benliğin "boş" olduğu argümanına bakalım. Taylor'a göre toplumsal durumumuzun bütün sınırlarını sorgulama özgürlüğüne sahip olmak bireyin aleyhinedir çünkü

> [T]am özgürlük, hiçbir şeyin yapmaya değer olmadığı, hiçbir şeyin önemli olmadığı bir boşluk olacaktır. Bütün dış engelleri ve darbeleri bertaraf ederek özgürlüğe ulaşan benlik karaktersizdir, dolayısıyla tanımlanmış bir gayesi yoktur. "Rasyonalite" veya "yaratıcılık" gibi görünürde olumlu terimlerin arkasına ne kadar saklanırsa saklansın bu böyledir. (C. Taylor 1979 s. 157)

Taylor'a göre gerçek özgürlük "konumlanmış" olmalıdır. Toplumsal konumlanmışlığımıza ilişkin bütün ön varsayımları rasyonel özbelirlenimimize tabi kılmaktan bahsetmek son kertede boştur çünkü özümüzü özgürce belirleyebilme isteği belirsizdir. Bu "bize amaçlar belirleyen ve böylece rasyonaliteye şekil veren ve yaratıcılığa ilham olan bir konumun dışında eylemlerimizin içini dolduramaz" (*age.*). Konumumuzun bizim için "belirlediği" amaçları kabul etmeliyiz. Aksi takdirde, özbelirlenim çabası Nietzsche'nin nihilizmine, yani tüm topluluksal ve kültürel değerlerin son çözümlemede keyfi olmasından ötürü reddedilmesine yol açacaktır:

> Yaşamın bağlayıcı ufukları, Hıristiyan ve hümanist olmaları fark etmeksizin iradenin üzerinde zincir olmaları dolayısıyla terkedilir. Geriye yalnızca güç istenci kalır (C. Taylor 1979, s. 159).

MacIntyre da Nietzsche'nin nihilizmini özgür bireyciliğin mutlak özbelirlenim görüşünün, yani topluluğa özgü değerleri "bağlayıcı ufuklar" [*authorative horizons*] olarak reddeden görüşün mantıksal bir sonucu olarak görür (MacIntyre 9. Bölüm).

Fakat bu argüman da özgürlüğün liberalizmdeki rolünü yanlış yorumlamaktadır. Taylor'a göre liberaller bize, tasarılarımızı kurabilmenin ve gözden geçirebilmenin *kendi içinde* değerli bir şey olduğunu, *kendi başına* arzulanması gereken bir şey olduğunu öğretirler. Taylor, bu öğretiyi haklı olarak reddeder. Bunun yerine, arzulanması gereken bir tasarının, yerine getirilmesi gereken bir görevin önceden var olması gerektiğini söyler. Fakat liberalizmin özgürlük kaygısı bu tasarıların ve görevlerin yerini almaz. Aksine, liberalizmin özgürlük savunusu tam olarak bu görevlerin ve tasarıların önemine dayanır. Liberaller, özgürlük dünyadaki en önemli şeydir dolayısıyla özgürlüğe kendisi için sahip olmalıyız, demezler. Daha ziyade yaşamlarımızdaki en önemli şeyler tasarılarımız

ve görevlerimizdir; onlar bu kadar önemli olduğu için onları özgürce gözden geçirebilme ve onların değerli olmadığı sonucuna varırsak, reddedebilme özgürlüğüne de sahip olmalıyız. Tasarılarımız yaşamlarımızdaki en önemli şeylerdir ama yaşamlarımız içeriden, değere ilişkin inançlarımıza göre sürdürülmesi gerektiği için, yaşama dair planlar kurabilme, onları gözden geçirebilme ve uygulayabilme özgürlüğüne sahip olmalıyız. Demek ki tercih özgürlüğü kendi başına arzulanan bir şey değil, kendi başına değerli *olan* tasarıları ve görevleri kovalayabilmek için bir önkoşuldur.

Elbette bazı liberaller böyle bir tercih özgürlüğünün kendi başına değerli olduğunu, kendi başına arzulanan bir şey olduğunu düşünmektedirler. Larmore bu konumu Kant'a (Larmore, s. 77-9), Isaiah Berlin ise Mill'e isnat eder (Berlin, s. 192). Mill, özgürce tercihte bulunma kabiliyetimizi uygulamamız gerektiğini çünkü bunun bizim "özgün yeteneğimiz" olduğunu söyler (Mill, 1972 s. 116). Fakat hemen ardından, bu kabiliyetimizi kullanmamızın kendi başına önemli olmadığını, bu kabiliyet olmadan "neyin en iyisi olduğunu ayırt etme yahut en iyisini isteme" (*age.*) pratiğini edinemeyeceğimiz için onun önemli olduğunu söyler. Ladenson, Mill'in "en büyük önemi tercihte bulunma kabiliyetinin uygulanmasına (veya varlığına) değil özgür tercihte bulunmanın sonuçları olduğuna inandığı durum ve koşullara atfettiğini" ima eden birkaç alıntı paylaşır (Ladenson, s. 171).

Tercih özgürlüğünün kendi içinde değerli olduğunu iddia etmek geniş bir liberal özgürlükler dizisini savunmanın doğrudan ve etkili bir yolu gibi görünebilir. Ama bu iddianın içerimleri, yaşamlarımızda değeri anlama biçimimizle en azından iki şekilde ters düşer.

Tercih özgürlüğünün kendi içinde değerli olduğunu iddia etmek bu tercih kabiliyetimizi ne kadar çok kullanırsak o kadar özgür olduğumuzu, dolayısıyla yaşamlarımızın da o kadar değerli olduğunu ima eder. Ama bu yanlış ve sapkın bir görüştür. Bu görüş, her sabah uyanıp o gün nasıl bi-

ri olmaya karar vermemiz gerektiği gibi varoluşçuluk benzeri bir düşünceye yol açabilir. Bu sapkın bir düşüncedir çünkü çoğumuz için değerli yaşam, bağlılıklar ve ilişkilerle dolu bir yaşamdır. Bernard Williams'ın uzun uzadıya savunduğu gibi bunlar, yaşamlarımıza derinlik ve ıra kazandırır. Onları bağlılıklar yapan da tam olarak onları her gün sorgulamamızdır. Yirmi evlilik yapmayı tercih etmiş birinin, bu tercihi bir kez yapan ve bu ilk tercihini sorgulamak yahut gözden geçirmek için hiçbir sebebi olmayan birinden daha değerli bir yaşam sürdüğünü varsaymayız. Sadece bağlılık duygusundan yoksun biri, hedeflerinin en iyi tarafının kolayca değiştirilebilir olmaları olduğunu düşünebilir. Özgürce yapılmış daha fazla evlilik tercihini içeren bir yaşam, diğer her şey denk kabul edilse dahi daha az evlilik tercihini içeren bir yaşamdan daha iyi değildir.

Tercih özgürlüğünün kendi içinde değerli olduğunu söylemek, eylemlerimiz ile başarmaya çalıştığımız değerin bu eylemlerin kendileri değil, özgürlüğün kendisi olduğunu ima eder. Bu içerim Carol Gould tarafından da desteklenmektedir. Gould, bir eylemin asıl amacının belirli bir tasarının içerdiği amaçları gerçekleştirmek olduğunu ve "kişinin görünürde, harici amaçlar olarak varsayılan bu gayeleri gerçekleştirmek için eylemde bulunduğunu" kabul eder (Gould, s. 118). Ama ardından, gerçekten özgür olan bir eylemin nihai amacının özgürlüğün kendisi olduğunu da söyler: "özgürlük yalnızca değer yaratan eylemin kendisi değil, uğruna bütün bu diğer değerlerin peşinden koşulduğu ve bu değerleri değerli kılan şeydir" (*age.*).

Fakat bu yanlıştır. Birincisi, Taylor'ın da haklı olarak belirttiği gibi, insanlara özgürce eylemde bulunmalarını söylemek somut olarak hangi özgür eylemlerin hayata geçirilmeye değer olduğunu bize söylemez. Bu, onlara belirli bir rehber sunuyor olsaydı dahi güdülenimlerimize dair yanıltıcı bir görüş sunardı. Örneğin eğer bir kitap yazıyorsam güdülenimim özgür olmak değildir, söylemeye değer bir şeyler söyle-

mektir. Özgür olduğum için bir şeyler söylemek dışında söylemek istediğim belirli bir şey olmasaydı kitap yazmak da benim için tatmin edici olmazdı. Yazdığım şeyler ve onları yazma biçimim nihayetinde tatmin edici olmayan, keyfî ve kayıtsız tercihlerin bir sonucu olurdu. Eğer yazı yazmak kendi başına bir değere sahipse, yazı yazmamın kendi başına yapmaya değer bir eylem olduğuna da inanmam gerekir. Dolayısıyla insanların tasarılarında gördükleri çıkarı ve değeri anlayacaksak, bu tasarıların barındırdığı amaçlara bakmamız gerekir. Ben özgür olduğum için yazı yazmıyorum, yazı yazmak için yazı yazıyorum çünkü söylemeye değer bir şeylerin olduğunu düşünüyorum. Bu bağlamda, özgürlüğün değerli olmasının nedeni, bana söylemek istediklerimi söyleme olanağı tanımasıdır.

Bireysel özgürlüklerin en iyi liberal savunusunun illa en doğrudan savunu olması gerekmez. En iyi savunu, insanların üzerine düşündüklerinde kendi yaşamlarının değeri olarak gördükleri şey ile en iyi şekilde uyumlu olan savunudur. Özgürlüğün değerine bu şekilde baktığımızda tercih özgürlüğünün her ne kadar değerli bir yaşam için esas olsa da böyle bir yaşamda esas olarak peşine düşülen değer olmadığını görürüz.[1]

O hâlde hiç kimse asıl meselemizin ve amacımızın görevlerimiz ve tasarılarımız olması gerektiğine itiraz etmez, bu yalnızca tartışmada kullanılan bir yanıltmacadır. Asıl tartışma bu görevlere ihtiyacımız olup olmadığıyla ilgili değil, bu

[1] Burada Roger Smith'in liberalizmi savunmanın en iyi yolunun (ve belki de tek anlaşılabilir yolunun) insan benliğinin ve insan iradesinin nihai ırasına yönelik esasen psikolojik, hatta fenomenolojik bir yaklaşımı benimsemek olduğu iddiasına katılıyorum (R. Smith, s. 202). Fakat Smith, bu fenomenolojik yaklaşım ile ilgili başka bir şey daha söylüyor. Ona göre bu fenomenal yaklaşım, anlama kabiliyetimizin ve kendi kendimizi yönlendirme gücümüzün gelişmesinin kendi içinde en yüksek zevk olduğu sonucuna varmamızı gerektirecektir (R. Smith s. 204). Bu iddiaya katılmıyorum. Bu görüşün sınırları başka yerlerde de tartışılmıştır (Scheffler 1979 s. 295; Perry s. 212-19; Larmore s. 77 8, 120-1), ancak bu eleştirilerin çoğu eleştirilen konumu yanlış bir tavırla Rawls'a atfetmektedir.

görevleri nasıl edindiğimiz ve onların değerini neye göre yargıladığımızla ilgilidir. Taylor, bu görevleri ancak toplumsal değerleri ve pratikleri, "amaçlarımızı belirleyen" "bağlayıcı ufuklar" olarak gördüğümüzde edinebileceğimize inanıyor gibi görünüyor (C. Taylor 1979 s. 157-9). Öte yandan liberaller, kendimizi topluluğa özgü pratiklerden ayırma yeteneğine sahip olduğumuz konusunda ısrarcıdır. Toplumun bize baştan biçtiği özel bir görev yoktur. Aynı şekilde, hiçbir özel kültürel pratik de bireysel yargılamanın ve muhtemel reddedişinin ötesinde bir otoriteye sahip değildir. Görevlerimizi önceki nesillerden bize aktarılan, kabul yahut ret edebileceğimiz olanaklar sunan kültürel yapıya –yani bir anlayışlar ve alternatifler matrisine– ilişkin kişisel yargılarımız aracılığıyla özgür biçimde de edinebiliriz ve edinmeliyiz. Hiçbir şey bizim için baştan "belirlenmez", hiçbir şey bizim onun değerine dair yargımızdan önce bağlayıcı değildir.

Elbette bu yargıya varırken bir şeyleri "verili" kabul ederiz, nitekim tamamen özgür, rasyonel bir varlıktan yahut özgür, yaratıcı bir varlıktan ibaret olsaydık, bir yaşam tarzını bir diğerine tercih etmek için hiçbir sebebimiz de olmazdı (Sandel 1982 s. 161 5; C. Taylor 1979 s. 157; Phillips s. 153 61; Crowley s. 204-s). Fakat liberaller anlamlı yargılara varabilmek için "verili olanın" içini doldurduğumuz şeyin yalnızca bireyler arasında farklılık göstermeyip ayrıca bireyin kendi yaşamı içerisinde de değişiklik gösterebileceğine inanırlar. Yaşamımızın bir noktasında belirli bir dinsel yaşama bağlılığımıza dayanarak neyin değerli olduğuna dair tercihler yapmış olsak da daha sonra bu bağlılığımızı sorgulayabilir ve neyin değerli olduğunu örneğin ailemize olan bağlılığımıza dayanarak yine tercih edebiliriz. O hâlde mesele, yargıda bulunurken bir şeyleri verili olarak alıp almamamız gerektiği değil, bireyin "verili olanın" içini doldurup dolduramayacağı veya verili olanın bizim için topluluğun değerlerine göre belirlenip belirlenmemesi gerektiğidir. Taylor'ın liberal benliğin "boş" olduğu yollu argümanı, verili olanın

topluluğa özgü değerlerin bağlayıcı ufukları olması *gerektiği* iddiasını destekleyecek bir kanıt sunamıyor. Bu topluluksal değerlerin bireysel değerlendirmeye ve muhtemel redde tabi olması gerektiği düşüncesi hiçbir şekilde boş veya bireyin aleyhine değildir.

Amaçlarımızı bu şekilde, yani topluluk tarafından belirlenmeyen şekilde anlaya*bilsek* dahi topluluğa özgü amaçları bağlayıcı gör*meliyiz* diyerek toplulukçu itirazı zayıflatabiliriz. Topluluğa özgü amaçlar böyle görülmelidir çünkü liberal görüş, benliğe dair hatalı bir yoruma dayanmaktadır. Gördüğümüz üzere, bu liberal görüşe göre, benlik amaçlarından önce gelir çünkü iyi yaşamın doğasına dair en kesin kanılarımızı dahi sorgulayıp yeniden düzenleyebiliyoruz. Gelgelelim Sandel, benliğin amaçlarından önce gelmediğini, aksine bizzat amaçları tarafından kurulduğunu savunur, yani "ben"i "amaçlarım"dan ayıramayız. Benliğimiz en azından kısmen kendimizin seçmediği, daha ziyade ortak bir toplumsal bağlamdaki yerleşikliğimiz sayesinde keşfettiğimiz mevcut amaçlarca kurulur. Bu kurucu amaçlara sahip olduğumuz için, yaşamlarımız tasarılarımızı tercih etme ve gözden geçirme koşullarına sahip olduğumuzda değil, bu ortak kurucu amaçların bilincine varma koşullarına sahip olduğumuzda iyileşir.

Sandel'in bu iddiası için iki argümanı vardır ve bunları birbirinden ayırmak gerekir: Bunlardan birini benlik algısı argümanı [*self-perception argument*], diğerini yerleşik benlik argümanı [*embedded-self argument*] diye adlandırıyorum. Benlik algısı argümanı şöyledir: Rawlscu "yüksüz benlik" [*unencumbered self*] görüşü en derin benlik algımız anlamında en derin "benlik anlayışımızla" [*self-understanding*] örtüşmez. Bu itiraza göre, benlik, amaçlarından önce geliyorsa, onu incelediğimizde belirli amaçlarımızın arkasında yüksüz bir benlik de görebilmeliyiz. Fakat Nozick ve Sandel, kendimizi esasen yüksüz olarak algılamadığımızı kaydeder: Rawlsçu "amaçlardan önce verili olan, faillik ve mülkiyetin salt öznesi olan, nihayetinde cılız olan" benlik anlayışı "kendimize dair da-

ha aşina olduğumuz, 'belirli özelliklerle dolu' benlik kavramıyla temelden çatışır" (Nozick'ten aktaran Sandel 1982 s. 94, 100). Eğer biz, Rawlsçu benliklersek "herhangi bir niteliği benim amacım, hırsım, isteğim olarak tespit etmek, daima bunların belirli bir mesafede arkasında bir 'ben' öznesinin durduğunu ima eder" (Sandel 1984a s. 86). Amaçlarımızın belirli bir mesafede arkasında duran, nihayetinde cılız da olsa bir şekli olan bir şey, yani bir benlik, var olmak zorundadır. Bu konuda Rawls'la hemfikir olmak için kendimi boşlukta yüzen, mülksüz, bedensiz, ruh benzeri bir nesne ya da Rorty'nin deyimiyle amaçlarımın "arkasında" yatan bir "taşıyıcı" [özne] olarak görmeliyim (Rorty, s. 217). Sandel ise bunun aksine, en derin benlik algılarımızın daima bazı güdülenimler barındırdığını ve bu durumun amaçların benliği kurduğunu gösterdiğini söyler.

Fakat buradaki algı meselesi en iyi ihtimalle yanıltıcıdır. Liberal görüş için merkezî olan şey kendimizi amaçlarımızdan önce var olan bir benlik olarak görmemiz değil, *hiçbir amacın veya hedefin olası bir yeniden sorgulamadan muaf tutulamayacağı anlamında* kendimizi amaçlarımızdan önce görmemizdir. Sorgulamanın anlamlı bir şekilde yürütülebilmesi için benliğimizi şu anda sahip olduğumuzdan daha farklı güdülenimlere açık olarak tasavvur edebilmeliyiz ki bir güdülenimi diğerine göre daha değerli bulabilmemiz için bir nedenimiz olsun. Bu anlamda benliğimiz amaçlarımızdan önce algılanır, yani benliğimizi daima mevcut amaçları olmaksızın tasavvur edebiliriz. Ama bu, her türlü amaçtan tamamen arındırılmış bir benliği algılayabilmemizi gerektirmez, nitekim ahlaki muhakeme süreci her zaman bir "yüklü" potansiyel benliği bir diğer "yüklü" potansiyel benlik ile karşılaştırmayı kapsar. Bu tür bir muhakemeye giriştiğimizde benlik ile birlikte verili olarak gelen bazı amaçlar olmak zorundadır fakat herhangi bir belirli amacın benlik ile birlikte verili olarak gelmesi gerekmez. Daha önce de dediğim gibi, benlik ile birlikte verili olarak gelen şeyler ömür boyunca değişebi-

lir, nitekim bazen değişir. Dolayısıyla burada Sandel'in tesis etmesi gereken bir iddia daha vardır: Sandel sadece bütünüyle yüksüz olan bir benliği algılayamayacağımızı ispat etmekle kalmamalı, aynı zamanda benliği *somut* bir amaç yahut güdülenim olmaksızın algılayamayacağımızı da ispat etmelidir. Buysa daha farklı bir argümanı gerektirir. Ben bu argümana *yerleşik benlik argümanı* adını veriyorum.

Bu üçüncü argüman, pratik akıl yürütmeyi kendini keşfetmek [*self-discovery*] olarak gören toplulukçu görüş ile yargıda bulunmak [*judgement*] olarak gören liberal görüşü birbirinin karşısına koyar. Sandel'e ve MacIntyre'a göre esas soru "Ne olmalıyım? Nasıl yaşamalıyım?" sorusu değil, "Ben kimim?" sorusudur. Benlik, amaçlarına "tercih ederek" değil "keşfederek" ulaşır. "Şu anda verili olanı tercih ederek değil –ki bu anlamsız olurdu– kendi üzerinde düşünerek ve kendini kuran şeylerin doğasını soruşturarak, yasalar ve ödevler tespit ederek ve kendi gayelerini keşfederek" ulaşır (Sandel, 1982 s. 58). Örneğin Sandel, Rawls'un topluluğa getirdiği açıklamayı eleştirir çünkü "Rawls, topluluk için iyi olanın benliğin amaçları ve değerleriyle temas ettiği ölçüde içkin olabilmesine izin verirken, onun güdülenimlerin ötesine geçip güdülerin öznesine ulaşacak kadar kuşatıcı olmasına izin vermez" (Sandel, 1982 s.149) Daha isabetli bir yorumundaysa Sandel, topluluğa özgü amaçların ve değerlerin topluluğun mensupları tarafından yalnızca tatbik edilmediğini, bu değerlerin ve amaçların onların kimliğini de tanımladığını belirtiyor. Topluluğa özgü bir amacın ortak arayışı "kendi seçtikleri bir ilişki değil (gönüllü bağlılık anlamında), keşfettikleri bir bağdır; bu onların kimliğinin niteliklerinden sadece biri değildir, kurucu bir parçasıdır" (Sandel, 1982 s. 150). Bu mensuplar için iyi olan, bir kendini keşfetme süreci sonucunda bulunur; mensuplar, "buldukları" çeşitli bağların bilincine varırlar ve onların iddialarını ikrar ederler.

Fakat elbette burada en derin benlik anlayışlarımızı ihlal eden Sandel'dir çünkü zaten hiç kimse bu kendini keşfetme

sürecinin kişinin yaşamını nasıl sürdüreceğine dair yargılarının yerini aldığını veya onların önüne geçtiğini düşünmez. Kendimizi gerçekten de çeşitli roller ve ilişkiler içinde buluruz ama bulduklarımız hoşumuza gitmeyebilir. Roller ve ilişkiler baskıcı veya küçük düşürücü olabileceği gibi "kucaklayıcı olmaktan ziyade boğucu olarak deneyimlenebilirler" (Rosenblum, s. 156). Kendimizi bir toplumsal pratiğe veya geleneğe ne kadar derinden bağlı bulsak da bu pratiğin gerçekten değerli olup olmadığını sorgulama kabiliyetine sahip olduğumuzu hissederiz. Oysa Sandel'in yorumuna göre bu tür bir sorgulama anlamsızdır. (Sonuçta, benim için iyi olan kendimi içinde bulduğum bu bağların ve pratiklerin daha geniş şekilde bilincine varmaksa, bu bağlar ve pratikler benim için nasıl değersiz olabilir?) Pratik akıl yürütmenin (keşfettiğimiz bağların değeri üzerine yargılar ile değil de) böyle bir kendini keşfetme süreci ile sonuçlandığı düşüncesi son derece yüzeyseldir.[2]

Toplulukçular sıklıkla Kant'ın *Ahlak*'ının (*Moralitat*) yerine Hegel'in *Ahlaklı Yaşam*'ını (*Sittlichkeit*) koymak istediklerini söylerler. Ama Hegel'in Sandel'in önerisini kabul edip etmeyeceği belirsizdir çünkü Sandel, *Moralitat*'ın olmadığı bir *Sittlichkeit* istiyor gibi görünüyor. Hegel ise *Moralitat*'sız bir *Sittlichkeit*'ın bireyler "Nasıl yaşamalıyım?" ve "Ben kimim?" gibi sorgulamalara giriştiklerinde işe yaramayacağını

[2] Sandel'in kurucu ilişkiler görüşü, yurttaşlar ve siyasi otoriteler arasındaki ilişkiye uygulanmak isteniyorsa, bilhassa Green'in de belirttiği üzere hiç çekici değildir çünkü kişinin otorite ilişkilerinin dışında kendine dair bir kavrayışa sahip olamayacağı söylenirse, "Bu, kişinin kendi benlik anlayışının özünde bir başkasının direktiflerinin bulunduğu anlamına gelir. Bu, herhangi bir otoriteye itaatin karakteristik özelliği olan teslimiyetten çok daha fazlasıdır zira bu türden bir teslimiyette bağımsız olarak var olan bir özne kendisini teslim etse de bu sadece belirli bir süreyle sınırlıdır. Öte yandan, siyasi toplulukçu görüşte kişi, başkalarının ona söylemesi gerekenler dışında kendisine dair her türlü kavrayışı kaybetmiştir" (Green s. 254). Green, benliğe ilişkin bu toplulukçu görüşün otorite ilişkilerinin doğru bir portresini sunmadığını düşünmektedir. Ama Rawls'un son çalışmalarında yaptığı gibi Green de bunun daha özel ilişkilerimize uygulanabileceğine inanmaktadır (*age.* s. 213).

belirtiyordu; bireyler ancak yaşamlarını sorgulamadan sürdürdüklerinde bunun işe yarayacağını düşünüyordu (Hegel, s. 317 n. 64). Hegel, takipçilerinin gözden kaçırdığı şeyin farkındaydı: Benlik bir düşünme faaliyetinde bulunuyorsa bu faaliyet "benliğin kendisini evrensel ve rasyonel yasalara uygun olarak belirleme" biçimini almak zorundaydı çünkü kendimizi düşünen özneler olarak anlayabilmemizin tek yolu buydu (Hegel s. 33-6, 103-4, 314n. 49). Hegel'in kaygısı *Moralitat*'ın yerine *Sittlichkeit*'ı koymak değil, *Moralitat*'a Kant'ın formülasyonunda eksik olduğunu düşündüğü bir içerik kazandırmaktı. Mesele insanların "Nasıl yaşamalıyım?" sorusunu sormayı bırakmalarını sağlamak değil, bu soruyu topluluğun mevcut gelenekleri ve uygulamalarıyla uyumlu bir şekilde yanıtlamaları için onlara sahici nedenler sunmaktı. Hegel, Kant'ın teorisi bağlamında "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna verilecek her yanıtın savunulamaz olacağını ve bunun yeni bir şey ortaya koymaksızın mevcut uygulamaların yıkılmasına yol açacağını düşünüyordu. Onun çözümü soruyu değiştirmek değil, mevcut uygulamaların bu soruya rasyonel yollardan savunulabilir yanıtlar verdiğini göstermekti. Bu uygulamalara içkin olan değerleri desteklemek için iyi nedenlerimiz vardır ama yine de bu, değerleri verili olarak almak yerine onaya yahut muhtemel bir reddedişe tabi tutmaktan bağımsız okunamaz. Kendi tikelliği içinde kök salmış ve bununla yetinen bir *Sittlichkeit* bizim için imkânsızdır çünkü artık düşünme faaliyetinden bağımsız bilinçli bir güzergâh yoktur (Williams 1985 s. 163-4). Marx'ın Antik Yunanistan'ın koşullarının nahifliğine geri dönemeyeceğimizi söylerken aklında olan şey bu olabilir (Marx 1858 s. r11). Topluluğun bizim için amaçlar belirlemesine bilinçli olarak izin vermek için gerekli olan nahif inancı kaybettik (Hegel s. 317 n. 64).

Sandel bazı noktalarda meselenin sadece kendini keşfetmek olmadığını kabul eder. Benliğin sınırlarının amaçlar tarafından kurulmuş olsa da esnek olduğunu ve yeni amaçları kapsaya-

cak, mevcut amaçları ise dışlayacak şekilde yeniden çizilebileceğini söyler. Kendi deyimiyle "özne, kendi kimliğinin kuruluşuna müdahale edecek kifayete sahiptir" ve "benliğin sınırları açıktır, öznenin kimliği onun failliğinin öncülü değil, sonucudur" (Sandel, 1982 s. 152). Özne "kimliğine dışarıdan rastgele temas eden muhtemel gayeler ve hedeflerden hangilerini kovalayıp hangilerini kovalamayacağını seçebilir" (*age.*). Amaçları tarafından kurulan benlik "tekrar kurulabilir", hiçbir kendini keşfetme süreci yeterli değildir. Fakat bu noktada bu iki görüş arasındaki ayrımın tamamen ortadan kalkıp kalkmadığı net değildir.

Burada belirgin birtakım farklılıklar vardır: Sandel benliğin kendi amaçları tarafından kurulduğunu ve sınırlarının esnek olduğunu iddia ederken, Rawls benliğin amaçlarından önce geldiğini ve sınırlarının da önceden belirlendiğini söyler. Fakat bu iki farklı görüş daha temel bir özdeşliği perdelemektedir: İkisi de *kişinin* kendi amaçlarından önce geldiğini kabul eder. Kişinin içerisinde "benliğin" sınırlarını nerede çizecekleri konusunda çatışırlar ama bu soru anlamlı bir soruysa dahi zihin felsefesinin bir sorusudur, siyaset felsefesiyle doğrudan ilgili değildir. Sandel kişinin kendi amaçlarını –"benliğini" kuran amaçlarını dahi– yeniden gözden geçirebileceğini kabul ettiği sürece toplulukçu bir siyaseti gerekçelendirmede başarısız olur. Bireylere, olanaklı en iyi yaşamı sürdürmenin ayrılmaz bir parçası olan bu yeniden gözden geçirme olanağına sahip olmalarını sağlayacak koşulların neden verilmemesi gerektiğini gösteremez. Bu koşulların arasında, özgürce yargılara varmak için gerekli olan kişisel özgürlüklerin liberal güvencesi de olmalıdır. Kişi amaçlarından önce geldiği sürece Sandel benliğe dair liberal görüşün, dolayısıyla liberal siyaset ahlakının neden yanlış olduğunu gösteremez. Toplulukçu siyaseti savunmak için kullandığı kişilik görüşünde muğlaklıktan faydalanır. Kuvvetli iddia (kendini keşfetmenin yargıda bulunmanın yerini aldığı iddiası) makul değildir, zayıf iddia (amaçları tarafından kurulan benliğin daha sonra yeniden

kurulabileceği iddiası) ise çekici dursa da Sandel'in görüşünü liberal görüşten ayırmada yetersiz kalmaktadır.[3]

MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* adlı kitabındaki argümanı da benzer bir muğlaklıktan mustariptir. Birkaç noktada MacIntyre "yerleşik benlik" görüşünü savunur: "kendi koşullarımıza, belirli bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları olarak yaklaşacağız. Ben, birinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni yahut amcasıyım; şu ya da bu şehrin vatandaşı, şu ya da bu derneğin yahut mesleğin mensubuyum; şu ya da bu aileye, sülaleye, millete aitim. Dolayısıyla benim için iyi olan, bu rolleri dolduran herhangi biri için iyi olan olmalıdır" (MacIntyre, s 204-5). Kendim için iyi olan şey içinde bulunduğum roller tarafından belirlendiğinden, "insanlar için esas mesele kendi müsebbiplikleriyle [*authorship*] ilgili değildir. 'Ne yapmam gerek?' sorusunu yanıtlayabilmem için ondan önce 'hangi hikâyenin veya hikâyelerin parçasıyım?' sorusunun yanıtını bilmem ge-

3. Sandel'in Rawls'un benlik ve amaçları arasındaki ilişkiye dair görüşünün kendi benlik benlik anlayışımızı ihlal ettiği iddiası, bence gücünü büyük ölçüde Rawls'un insanları esasen şekillenmemiş canlılar olarak gördüğü iddiasıyla bağlantılandırılmasından almaktadır. Sandel'e göre, Rawls'un insanların doğal yeteneklerini kullanmalarından kaynaklanan ödüller üzerinde hakları olduklarını reddetmesinin nedeni, doğal yeteneklerin kişisel kimliğimizin temel bir parçası olduğunu reddetmesidir. Bu görüşe göre, doğal yetenekler benliğin bileşenleri değil, yalnızca sahip olduklarıdır (Sandel 1982 s. 75-94; Larmore s. 127). Ancak bu yanlış bir yorumlamadır. Rawls'un insanların doğal yeteneklerini kullanmalarının sonucundaki ödüllerin üzerinde hak sahibi olduklarını reddetmesinin nedeni, hiç kimsenin doğal yetenekler piyangosundaki yerini hak etmiş olmamasıdır, yani hiç kimsenin bir başkasından daha fazla doğal yeteneğe sahip olmayı hak etmemesidir. Farklı doğal yetenekler ve buna karşılık gelen farklı kazanç gücü hak edilmemiştir ve hak edilmemiş eşitsizlikler telafi edilmelidir. Bu konum, doğal yeteneklerin benliğin bileşenleri olduğu iddiasıyla tamamen tutarlıdır. Doğal yeteneklerin benliği oluşturduğu gerçeği, üstün yetenekli bir çocuğun engelli bir çocuktan daha fazla yetenekle doğmayı hak ettiğini göstermez. Aslına bakılırsa pek çok liberal, tüm doğal özelliklerimizin benliğin bileşenleri olduğu iddiasını kabul etmeyecektir (Dworkin 19834 s. 39) ve ben de konuya ilişkin çizgiyi nereye çekeceğimden emin değilim. Ama bu, doğal dezavantajların telafi edilmesi gerektiği yönündeki liberal görüşü zayıflatma tehdidinde bulunmaz. Rawls'un teorisi, en derin benlik anlayışlarımızla en iyi uyuşacak şekilde özsel şekillenişimizi tanımaya oldukça muktedirdir. Her halükarda, esasında şekillenmiş olduğumuz gerçeği, Sandel'in algısındaki hâliyle toplumsal olarak yerleşik olduğumuz fikrini desteklemek için bir şey sunmaz.

rekir" (MacIntyre, s. 201). MacIntyre'ın "liberal bireycilik" karşıtı argümanı Sandel'in argümanıyla benzerdir. Bu argüman "yaşam hikâyem, daima kimliğimi miras aldığım o toplulukların hikayelerinin içinde yerleşiktir" (MacIntyre, s. 205) iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla nasıl yaşamam gerektiğine karar vermem için yalnızca içinde "yerleşik" olduğum bu "hikâyelerin" yahut "tarihlerin" bilincine varıp onlarda iyi olarak [önceden] belirlenmiş şeyleri kendimce yorumlamam gerekir. MacIntyre bunu "liberal bireyci" konumla kıyaslar. Bu konuma göre "Ben, neyi tercih edersem oyumdur. Eğer istersem varlığımın rastlantısal toplumsal parçaları olarak gördüğüm şeyleri daima sorgulayabilirim" (*age.*).

MacIntyre, bu topluluğun sunduğu rollere mensubiyetimizin sorgulanabileceği ihtimalini reddeder. Fakat Sandel gibi o da benliğin, ahlaki kimliğini bu toplulukçu geleneklerde, pratiklerde ve rollerde bulması gerektiğinin "benliğin bu topluluk biçimlerinin özgünlüğünden kaynaklanan ahlaki sınırlamaları kabul etmesi gerektiği anlamına gelmediğini" söyler (*age.*). Ona göre iyi yaşam, iyi yaşam arayışıyla geçen yaşamdır ve bu arayış, kendimi içinde bulduğum herhangi bir rolü reddetmemi de içerebilir, "kendi kimliğime karşı isyan, daima bunu dışavurma biçimlerinden biridir" (*age.*). Ama içinde bulunduğumuz rollerin ve statülerin "haklı taleplerini ve yükümlülüklerini" sorgulayabiliyorsak, verili bir pratiğin barındırdığı iyiliğin değerini reddedebiliyorsak, MacIntyre'ın görüşünün, reddettiğini söylediği liberal bireyci görüşten nasıl farklı olduğunu görmek zorlaşır. MacIntyre'ın toplulukçu siyaset savunusu benim için iyi olanın benim üstlendiğim toplumsal rolleri üstlenen herkes için iyi olmasını gerektirir ama bu makul değildir çünkü biz bu rollerin ve statülerin değerini sorgulayabileceğimize inanıyoruz. MacIntyre böyle bir sorgulamaya izin verdiği sürece liberal görüşe karşı argümanı ayakta duramaz.[4]

[4] Taylor'ın *Hegel ve Modern Toplum*'daki argümanı da kişiye bakışında benzer bir muğlaklıktan mustariptir. Taylor, "bizim için hedefler belirleyen" ve bize

MacIntyre ve Sandel, liberal görüşün toplumsal ilişkilerde ve rollerde "yerleşik" ve "konumlanmış" olduğumuzu göz ardı ettiğini söylemelidir. Elbette kendi üzerinde düşünebilen, "kendini yorumlayabilen varlıklar" olarak (Sandel, 1984 s. 91) bu kurucu bağların anlamını yorumlayabileceğimizi toplulukçular da vurgulamaktadırlar. Fakat burada mesele, onların içsel olarak önemsiz, hatta alçaltıcı olduğu sonucuna varırsak onları tamamen reddedip edemeyeceğimizdir. Toplulukçuluğun bir yorumuna göre, edemeyiz ve zaten etmemeliyiz de. Bu görüşe göre, bu bağları seçemediğimiz gibi ret de edemeyiz, daha ziyade kendimizi onların içinde buluruz; amaçlarımız ve gayelerimiz tercihlerimizle değil "kendimizi keşfettikçe" gelir. Tekeşli, heteroseksüel bir evlilikteki Hıristiyan bir ev hanımı, Hıristiyan yahut ev hanımı olmanın ne demek olduğu hakkında yorumda bulunabilir; bu ortak dinsel, ekonomik ve cinsel pratiklerin anlamını yorumlayabilir. Fakat geriye doğru bir adım atıp bir Hıristiyan veya ev hanımı olmak istemediğine karar veremez. Kendimi içinde bulduğum toplumsal rollerin ve pratiklerin anlamını yorumlayabilirim ama rollerin kendisini reddedemem veya onlara içkin olan amaçları değersiz göremem. Bu bağlar ve amaçlar bir kişi olarak benim için "kurucu" olduğundan, yaşamımı nasıl sürdüreceğime karar verirken onla-

"bağlayıcı ufuklar" sağlayan "tanımlayıcı bir duruma" dayanan "konumlanmış" bir özgürlük anlayışını yeniden kazanmamız gerektiğini söyler. Daha sonra bunun "onaylayabileceğimiz ya da reddedebileceğimiz, yeniden yorumlayabileceğimiz ya da çarpıtabileceğimiz bir eğilimi' de içerdiğini söylemeye devam eder (C. Taylor 1979 s. 160). Ancak eğer onaylayabilme ya da reddedebilme gücüne sahipsek, hedeflerin bizler için önceden belirlendiği ya da toplumsal pratiklerin hükmedici idealler olduğuna ilişkin bir şey göremiyorum. Topluluk olarak durumumuz bizlere bir tercih yelpazesi anlamına gelen bir ufuk sağlayacaktır ancak liberaller bunu zaten inkâr etmezler. Taylor'ın özgürlük görüşü, hedeflerimizin topluluğun uygulamalarının hükmedici idealleri tarafından belirlendiğini iddia etmesi bakımından ayırt edici görünmektedir. Ama Taylor'ın hedeflerimizin belirlenmiş olduğu şeklindeki görüşü, liberallerin hedeflerimizi özgürce seçilen şeyler olduğu görüşüyle uyumlu olduğu ortaya çıktı. Dahası, onun toplumsal pratiklerin hükmedici idealler olduğu şeklinde çıkardığı anlam da liberallerin toplumsal pratiklerin olası bir reddedişe tabi olduğu görüşüyle uyumlu.

rı verili kabul etmem gerekir; yaşamım için iyi olanın ne olduğu meselesi yalnızca bu bağların ve amaçların en iyi yorumunu nasıl yapabileceğim meselesidir. Onların benim için hiçbir değeri olmadığını söylemek anlamsızdır çünkü arkalarında duran bir "ben" yoktur, yani bu kurucu bağların "öncesinde" bir benlik bulunmaz.

Hangi toplulukçunun bu görüşü tutarlı bir biçimde sürdürdüğü, hatta herhangi birinin bunu yapabileceği bile meçhuldür. Bu makul bir konum değildir çünkü kendimizi içinde bulduğumuz rollerin ve bağların anlamı hakkındaki soruların yanı sıra onların değeri hakkındaki soruları da anlamlandırabiliriz. Belki de toplulukçular bunu reddetmek istemiyorlardır, belki de onların "yerleşiklik" mefhumu kendimizi içinde bulduğumuz bağları reddetmekle bağdaşmaz değildir. Ama bu durumda liberal görüş ile aralarında olduğunu belirttikleri fark bir yanılgı demektir çünkü toplulukçuların bizi topluluğa özgü rollerde "yerleşik" görmesi, liberallerin bizi onlardan bağımsız görmesini de kapsar. Toplulukçuların pratik akıl yürütmeyi bir "kendini keşfetme" süreci olarak görmesi de liberallerin pratik akıl yürütmeyi bir yargılama ve tercihte bulunma süreci olarak görmesini kapsar. Aralarındaki farklar yalnızca semantiktir.[5]

Toplulukçu eleştirinin zayıflığı göz önüne alındığında, son zamanlarda Rawls'un görüşlerinde meydana gelen değişik-

[5] Rosenblum'un liberal toplanma özgürlüğü ile "çoğulcu toplulukçuluk" olarak adlandırdığı yaklaşımın yakınlığına ilişkin tartışmasına bakılabilir (Rosenblum 7. Bölüm). Bu gevşek görüşe göre, "toplulukçuluk liberal toplanma özgürlüğünün bir uzantısı hâline gelmiştir" (s. 157). "Liberalizmin geleneksel çoğulcu çerçevesi korunur" ama birliklerin sadece ortak çıkarların peşinde koşulan yapılar değil, "anlam barındıran yapılar" olduğu vurgulanacak şekilde "yeniden yorumlanır" (s. 158). Kendisinin de belirttiği üzere, bu "çoğulcu toplulukçu" anlayış, "soyut kişilik anlatısına yönelik gerçekleştirdiği şiddetli saldırılar ışığında şaşırtıcı derecede mütevazıdır" (s. 163) ve birliklere yerleşik oluşumuza dair bu "sınırları daha belirli olan" görüşü kabul eden çağdaş liberal yaklaşımlarla bir zıtlık teşkil etmemektedir" (*age.*). Eğer toplulukçular konumlarının bu daha gevşek versiyonunu savunuyorlarsa, liberalizmin ve toplulukçuluğun ortaklaşa benimsedikleri konumlara farklı şekillerde ulaştıkları şüphesiz doğrudur (bkz. Rosenblum).

likler biraz şaşırtıcıdır. MacIntyre ve Sandel'in yaptığı türden eleştirilerle karşı karşıya kalan Rawls, benim ona isnat ettiğim, özgürlük ve değerlerimizi gözden geçirebilme arasındaki ilişkiye dair yaklaşımından bir miktar geri adım atmıştır. Rawls artık bu yaklaşımı bireysel benlik anlayışımızın isabetli bir tasviri olarak kabul etmemiz gerekmediğini, kamusal haklarımızı ve sorumluluklarımızı belirlemek amacıyla kabul ettiğimizi söylemektedir (Rawls 1980, s. 454; 1985). Fakat Rawls, benlik anlayışları belirli bir amaçlar yumağına bağlı olan insanlara dair gerçek bir örnek vermediği gibi, böyle insanlar varsa bile neden kamu alanında kendi bireysel benlik anlayışlarından vazgeçmeyi kabul edeceklerine dair ikna edici bir açıklama da sunmaz. Örneğin kurucu bağlara sahip insanların Rawls'un birincil malların şemasıyla ilgilenmesi için artık bir neden var mı? Rawls'un bu şemaya getirdiği yeni yorumu göz önüne aldığımızda, birincil malların insanların nihai amaçlarına ulaşmaları için özünde çok kullanışlı araçlar olarak görülmelerine artık gerek kalmadığını unutmayın (Rawls 1982 s. 165-7'de görüldüğü gibi). Birincil mallar artık, "iyi yaşama ilişkin bir anlayış oluşturma, mevcut yaşamı gözden geçirme ve rasyonel olarak bu iyinin peşinden gitme kabiliyeti" de dâhil olmak üzere "iki ahlaki yetiyi geliştirme ve kullanma" araçları olarak görülmektedirler (1980 s. 525). Fakat insanlar –en derin benlik anlayışlarında– kendi anlayışlarını oluşturmak ve gözden geçirmek yerine kendileri için belirlenmiş bir iyi anlayışını bulduklarını düşünüyorlarsa kullanmadıkları veya değer vermedikleri bir kabiliyetin gelişimini teşvik etmeyi amaçlayan bir kamusal dağıtımı kabul etmekte ne gibi bir çıkarları olabilir?

Larmore'un yakın zamanda liberalizmi kurucu bağlara sahip oldukları varsayılan insanlar bağlamında bir *modus vivendi* [yaşam tarzı] olarak savunma girişimi hakkında da benzer sorularım var. Kendisi, benlik ile onun amaçları arasındaki ilişkinin gözden geçirilebilir olduğu yaklaşımının tartışmalı, hatta sevimsiz olduğunu savunmaktadır. Larmore, göz-

den geçirilebilirliğe ilişkin bu yaklaşımın amaçlarımızı "içsel kriz yaşamaksızın" gözden geçirebileceğimizi (Larmore s.96) ve bu gözden geçirmenin de bizi "tecrübe dışı" kılacağını (Crowley s.206) iddia ettiğini düşünüyor görünüyor (en azından bu görüşü tartışmalı ve sevimsiz olarak değerlendirmesinin nedenlerinden biri kısmen bu). Kant'ın (Larmore s. 77-8) ve Rawls'un Kant'tan esinlenen bölümlerindeki (Larmore s. 120-1) görüşün bu olduğunu belirtiyor. Fakat Rawls'un belirli bir amaçlar yumağıyla özdeşleşmediğimiz ve amaçlarımızı gözden geçirirken özgürlüğümüzü korumayı önemsediğimiz iddiası, Rawls'u amaçlarımızı içsel bir kriz olmaksızın gözden geçirebileceğimiz görüşüne indirgemez ve zaten kendisi de bu görüşü asla kabul etmez (bkz. Rawls 1982 s. 180-1). Bu bölümün başlarında ve İkinci Bölümde belirttiğim gibi, amaçlarımızı gözden geçirmek genellikle derin bir biçimde bağlı olduğumuz inançlarımıza ve bağlılıklarımıza ilişkin bir kriz meselesidir.

Larmore –ve Rawls'un daha sonraki dönemlerindeki konumu– liberalizmi, özünde farklı olan ve yer yer çatışan fikirlere ve inançlara sahip insanlar arasındaki bir hoşgörü ilkesi olarak savunmayı ummaktadır. Bu yaklaşıma göre, bireysel özgürlüklerin savunusu, kişilerin amaçlarının gözden geçirilebilirliği üzerine değil, farklı insanların amaçlarının çoğulluğu üzerine kuruludur. Birbirinden farklı insanların farklı amaçları olduğu sürece, karşılıklı saygı, devletin bir topluluğu diğerine tercih etmemesini gerektirir. Dolayısıyla her bir topluluğun üyeleri "toplanma özgürlüğü" ilkesinde öngörüldüğü üzere, devlet tarafından cezalandırılmadan ortak yaşam tarzlarını hayata geçirmede özgür olmalıdır. Ama çoğulluk, Larmore ve Rawls'un ondan beklediği her şeyi yapabilir mi? Örneğin geleneksel bir liberal özgürlük ilkesi olan toplanma özgürlüğünü kendi başına savunabilir mi? Sanmıyorum. Rosenblum'un da belirttiği üzere, liberal açıdan toplanma özgürlüğünün iki yönü bulunmaktadır. Liberalizm "bir toplanma özgürlüğünün birbirinden ayrılamaz bileşen-

leri olarak hem kişinin 'söz sahibi' olduğu gruplara erişimini hem de bu gruplardan 'çıkış' olanağını teşvik eder." Tarihsel olarak baktığımızda liberaller "kamu alanının sadece dinsel toplulukların siyasi gücünü değil, aynı zamanda özel grupların kendi üyeleri üzerinde uyguladıkları gücü de sınırlaması gerektiği" konusunda ısrarcı olmuşlardır (Rosenblum s. 60). Hoşgörü ilkesi toplanma özgürlüğünün bu bileşenlerinden ilkini savunur ama ikincisini savunmaz.

Farklı grupların üyelerinin mevcut amaçlarına bağlı olduklarını ve her grubun temsilcilerinin bir araya gelerek bir *örtüşen uzlaşı* (Rawls) ya da *modus vivendi* (Larmore) yaratmaya çalıştığını varsayalım. Bir topluluk, bir diğer topluluğun üyelerinin kendilerine has pratiklerini tatbik etmelerine izin vermeyi kabul edecektir. Ama neden her iki topluluk da üyelerinin bir topluluktan diğerine geçme özgürlüğüne sahip olma ya da üyelerinin mevcut toplulukları içerisinde muhalefet etme ve ayrımcılığa uğramama haklarının (bu haklar Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin tanıdığı ve koruduğu haklardır; bkz. Rosenblum s. 64) devlet tarafından güvence altına alınmasını talep etsin? Topluluklar arasında hoşgörüyü sağlamak için bireylerin muhalefet etme ve topluluk değiştirme özgürlüğüne ihtiyaç yoktur.

Bireylerin kendi amaçlarını sorgulama ve gözden geçirme konusundaki yasal özgürlükleri yeterince savunuluyor olsa bile, neden her iki topluluğun üyeleri de bu sorgulamaların yapıldığı kültürel koşullarla ilgilensin? İfade özgürlüğü ve diğer kültürel özgürlüklere liberal toplumlarda neden bu kadar önem veriliyor? Başka yaşam tarzları hakkında bilgi edinmek isteyen bazı kozmopolit insanlar bulunabileceği gibi, belirli türden bilgilerin kamuya açık olmamasını tercih eden başka insanlar da bulunabilir. Birbiriyle rekabet hâlinde olan kurucu bağlara sahip insanlardan oluşan bir toplumda, iyi yaşama ilişkin rekabet içinde olan yaklaşımların değerini kamuya açık bir şekilde tartışma özgürlüğünün özel bir rolü olması için hiçbir neden yok gibi görünüyor. Gözden geçiri-

lebilirlik idealinden bağımsız olarak değerlendirilen bir çoğulluk anlayışı, farklı inançların mevcut takipçilerinin inançlarını ifa edebilmelerine izin verilmesini gerektirse de bunun neden inancınızı sizinle aynı düşünmeyenlere karşı kamusal bir düzlemde savunma hakkını ya da diğer grupların üyelerinin kendilerini savunmak için söyleyeceklerini duyma hakkını gerektirdiğini ya da desteklediğini henüz anlamış değilim. Benim düşünceme göre, liberal toplumların ifade özgürlüğüne verdiği önem, ancak çoğulluk varsayımına burada savunduğum gözden geçirilebilirlik yaklaşımı eşlik ettiği takdirde açıklanabilir. (Siyasi görüşlerin dışavurumunu savunmak için gözden geçirilebilirlik fikrine ihtiyacımız yok çünkü bu işleyen bir demokrasinin gereğidir. Ama bunun için çoğulluğa da ihtiyacımız yok. Asıl mesele, ifade özgürlüğüne ilişkin tam liberal yaklaşımın nasıl savunulacağıdır.) Çoğulluk ve karşılıklı saygı, liberal özgürlüklerin tamamını savunmak için yeterli görünmemektedir ve Rawls, kurucu amaçları olan insanların toplanma özgürlüğünün bu daha geniş yönlerini nasıl savunacağını henüz açıklamamıştır.

Her halükârda yukarıda da belirttiğim gibi, Rawls'un ya da Larmore'un (ya da Sandel'ın ve MacIntyre'ın) amaçlarımızın gözden geçirilebilir olduğu görüşünü reddeden kişilere dair hakiki örnekler verdiklerini düşünmüyorum. Rawls, ona isnat ettiğim yaklaşımı artık benimsemiyorsa da ben yine de bu görüşün Rawls'un en ikna edici yaklaşımı olduğunu düşünüyorum ve buradan hareketle toplulukçu eleştiriler karşısında Rawls'un bundan geri adım atmasının yersiz olduğu kanaatindeyim.

Ele almak istediğim dördüncü argüman, *toplumsal onay argümanı* [*social confirmation argument*]. Bu argüman, kendimizi bağımsız ahlaki failler olarak anladığımızı –yani peşinden gideceğimiz amaçlarımızın değerini yargılama kapasitesine, hatta görevine sahip olduğumuzu– inkar etmemekle birlikte bu yargımıza güvenebilmemiz için kayda değer bir toplumsal onaya ihtiyaç duyduğumuzu iddia eder. Dev-

let, yargılarımızın toplum tarafından onayladığından emin olmak için bireyi belirli ortak değerleri benimsemeye teşvik etmeli, bazılarından da caydırmalıdır. Liberalizmin en azından Rawls ve Dworkin tarafından teşvik edilen biçimi "hangi eylem güzergâhının tercih edileceği konusunda çok az somut ahlaki rehberlik ve güvence sağlayabilir" (R. Smith s. 170) Buna parmak basanlar Williams ve Unger olmuştur fakat birçok toplulukçu için bunun güçlü bir güdülenim olduğunu, birçok liberal için de endişe verici olduğunu düşünüyorum.[6] Buradaki iddia, sınırlandırılmamış bireysel tercihin mantıksal olarak boş olduğu (Taylor'ın iddiasında olduğu gibi) veya hatalı bir benlik anlayışından kaynaklandığı (Sandel'in iddiasında olduğu gibi) değildir. Daha ziyade buradaki vurgu, aşırı derecede teşvik edilen "özgür bireyciliğin" kişinin çevresini daha iyi tanımasını, çevresini kendi gayeleri için özgüvenli şekilde kullanabilmesini sağlamayacağı, aksine kişinin kendi yaşamı ve gayeleri hakkında şüpheye düşmesine neden olacak bir varoluşsal belirsizliğe ve kuralsızlığa yol açacağı yönündedir. Başka bir dille ifade etmek gerekirse, insanlık durumunun trajedisi kendimizi ahlaki olarak bağımsız görüp –yani ahlaki yargılara başkalarının bizim için varamayacağını, onlara yalnızca bizim varabileceğimizi düşünüp– bir yandan da bu yargılarımıza başkaları tarafından da onaylanmadıkları sürece inanmamamızdır. Tercih edilip inanılmayan değerlerin takip edilerek sürdürüldüğü bir yaşam hiçbir zaman iyiye gitmez; kuvvetli inanç için başkalarının onayına ihtiyaç vardır.

Özsaygının, yani kişiye "iyi olana, yaşama dair algısının uygulamaya değer olduğuna dair kuşkusuz kanaati" veren şartların oluşabilmesi için gerekli toplumsal önkoşulların sağlanmasının önemine kimse itiraz etmez. Örneğin Rawls, böy-

[6] Bireysel yargı ile toplumsal onay arasındaki ilişki hakkındaki liberal endişeler için bkz. 441-2, 450, 536, 543-4; R. Smith s. 188-91, 217-19; Dworkin 1987 s. 16-17; Galston 1980 s. 44-5. Maclntyre'ın toplulukçuluğunun bu endişeyi temel güdülenim hâline getiren bir yorumu için bkz. Kateb.

le bir özsaygıyı en birincil mal olarak tanımlar (*age.*). Liberaller, potansiyel amaçlarımızı özgürce yargılayabilme ve tercih etme koşullarının sağlanması ile böyle bir özsaygıya sahip olunabileceğini düşünürler. Fakat bazıları da bunun tam tersine inanır. Yani ahlaki yargılarımıza güvenmemizin tek yolu onları bireysel rasyonel muhakememizin zararlı etkilerinden toplum aracılığıyla korumaktan geçer. Kendi yargılarımıza inanmadığımızda toplumsal onayın desteği gelmeli, bireysel düşüncelerimize ve tercihlerimize bu onay rehberlik etmeli, hatta onları sınırlandırmalıdır.

Bu, kolay yanıtı olmayan, yanıtlanması son derece zor bir sorudur. Elbette bir yandan bazı insanlar toplumun onayı olmadan da belirli amaçlarının (örneğin cinsiyetçi geleneği olan bir toplumdaki bir kadının geleneğe rağmen kadın ile erkeğin eşit olduğuna inanması) kovalamaya değer olduğu inancını sürdürebilirken, bir yandan da bireyci kendi yolumuzu belirleme (özbelirlenim) tasarılarımızın değeri hakkında daha çok şüphe etmeye başlamamıza yol açmış olması muhtemeldir. Ama bu iki konumlanış arasında gözden kaçırılmaması gereken bir fark vardır. Liberal görüş insanların rasyonel hareket edebildiği varsayımı üzerinden işler, yani değer yargılarına varma sürecinde akıl yürütmenin önündeki engelleri kaldırarak kişinin kendi tasarılarının değerine güvenmesi sağlanır. Toplulukçu görüş ise –eğer liberalizm eleştirilerinin temelinde yatan şey buysa– söz konusu bireylerin durumdan habersizliği üzerinden işler, yani kişinin özgüveni, sebebinin o olduğunu bilmediği bir süreç üzerinden sağlanır. Özgüvenimizin iyi sebepleri olduğuna inanmamız gerekir. Eğer inançlarımızın rasyonel temelinin olmadığını, onların dış sebeplerden kaynaklandığını düşünseydik bu özgüveni kaybederdik. Kant şöyle der:

> Yargılarında başka herhangi bir şeyden yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır çünkü bu durumda özne, yargıgücünün belirlenmesini aklına değil dürtülerine yük-

lerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir. (Kant s. 116)

Dış nedensel sebeplerden ötürü bir yargıya varabiliriz fakat bağımsız olarak da bu yargıyı geçerli bulmuyorsak ona tutunamayız (Raz 1986 s. 300). Williams, kişinin ahlaki yargılarına güvenmesini sağlayacak koşulların, yetiştirilme biçiminin ve kamusal söylemin ne olduğu sorusunun felsefi bir soru *değil* toplumsal yahut psikolojik bir soru olduğuna doğru bir şekilde parmak basar (Williams 1985 s. 170). Bu güven kişilere nedensel destek –sebepler değil nedenler yoluyla– sağlanıyorsa kişinin kendisi bunun farkında olmadan sağlanmalıdır. Williams'ın "Devlet Dairesi" faydacılığını insanların ahlaki inançlarını tam da bu şekilde manipüle ettiği gerekçesiyle eleştirdiği ve ahlaki meselelerde şeffaflığı arzuladığı göz önünde bulundurulduğunda bu ironiktir (Williams 1985 s.108-10, 199). Her şekilde bu durum, şeffaf bir şekilde anlaşılabilir olan –yani mensuplarının arkalarından iş çevrilmeyen, eylemlerimizin nedenlerini ikrar edip düşünüp taşınarak onayladığımız sebeplere dönüştürdüğümüz– bir toplum arzulayan liberal görüşle çatışmaktadır.[7] Bu durumda liberallerin bilinçli akıl yürütmeyi çarpıtarak –yani yargıların sebeplerden bağımsız olarak nedensel yollardan etki altına alınarak– ahlaki özgüveni artırmayı hedefleyen bir izlenceyi desteklemeyecekleri açıktır.

Toplumsal onayı toplulukçu siyaset aracılığıyla teşvik etme girişimi insanların arkasından iş çevirmeyi gerektirdiği için liberalizmin çarpıtmasız, şeffaf topluluk vizyonuyla bağdaşmaz. Elbette sadece bununla mesele çözülemez çünkü bir kişi sadece bireylerin amaçları ile toplulukçu değerlerler arasındaki ilişkiye dair liberal görüşe başından itibaren bağlı ol-

[7] Liberal bir toplum için şeffaflığın önemine ilişkin karşıt görüşler için bkz. şeffaflığı liberal doktrinin merkezine koyan Waldron (s. 134-5, 146-50) ve şeffaflık arzusunu liberallerin terk etmesi gereken "kibirli rasyonalizmin" kanıtı olarak gören bir görüş için bkz. Gray (9. Bölüm).

duğu için çarpıtmanın olmadığı bir şeffaflığı değerli buluyor olabilir. Ama bu, toplulukçuluğun ancak üçüncü şahısların bakış açısından desteklenebileceği anlamına gelir. Sosyologlar olarak, topluluk pratiklerinin ve geleneklerin "bağlayıcı ufuklar" olarak alınması ve bu ufukları eleştirmenin caydırılması ile sağlanan ahlaki özgüvene sahip olan kişilerin yaşamlarının daha iyiye gidebileceğini kabul etmeliyiz. Williams da bu ihtimali kabul etmek yerine belirsizliği yüceltenleri eleştirmekte kesinlikle haklıdır (Williams 1985 s. 169). Gelgelelim içeriden, yani birinci tekil şahıs perspektifinden baktığımda ben, yaşamımın bu şekilde daha iyiye gidebileceğini düşünemem. Dolayısıyla ahlaki yargılarımızdan duymayı arzuladığımız güven, özünde bir yan üründür, bu güven ancak başka bir amaç –iyi sebeplerin ışığında doğru yargılarda bulunmak– üzerinde düşünme faaliyetinin gerçekleşmesinden sonra gelir. Doğrudan kovalanamaz.

Ele alacağım beşinci ve son argüman ise liberallerin ahlaka ilişkin açıklamalarını kültüraşırı ve tarihdışı addedip savunulamaz gören argümandır. Daha doğrusu, bir siyasal ahlakın ancak belirli bir tarihsel geleneğin veya yorumlayıcı topluluğun ortak değerlerine atıfla savunulabileceğini düşünen Dewey gibi "Hegelci" liberallerin aksine Rawls ve Dworkin gibi "Kantçı" liberallere böyle bir suçlamada bulunan argümandır. Bu, Rorty'nin argümanıdır. Ama bu eleştiri ve onun dayandığı karşıtlık Rorty'de son derece muğlaktır. Rorty, bu karşıtlığı belirginleştirmenin dört farklı yolunu aynı çuvala koyup sunuyorsa da bunların hiçbiri kendi başına ikna edici değildir. Betimlediği ilk karşıtlık ahlaki faillik meselesine odaklanmaktadır. Burada Rorty, Sandel'in şu iddiasını anar ve tekrar eder:

> [A]hlaki benliği, rasyonelitenin tecessümünü Rawls'un ilk tercihçilerden [*original choosers*] biri, yani *benliğini* kendi yeteneklerinden, çıkarlarından ve iyiye dair görüşlerinden ayırabilen biri olarak değil, arkasında hiçbir şey –niteliklerin yük-

lenebileceği bir tözün bulunmadığı– bir inançlar, istekler ve duygular ağı olarak düşünün. (Rorty s. 217)

Bu argüman Sandel'in "yerleşik benlik" argümanıyla birlikte geçerlilik kazanabilir ki bence geçersizdir. Yine de Rorty'nin bu karşıtlığı belirginleştirmek için başvurduğu ikinci yoldan ayırabilmek için ondan bahsediyorum. Rorty'e göre bu ikinci yol da ilkine denktir ya da en azından onun bir sonucudur. Bu itibarla Kantçı liberalleri kültüraşırı ve tarihdışı bir akıl ve ahlak anlayışına sahip olmakla suçlar ve onlara bu "Kantçı payandalardan" vazgeçmelerini salık verir (s. 216). Ona göre liberaller toplumu "yalnızca geleneklerine karşı sorumlu olduğuna, bunun yanı sıra bir ahlak yasasına karşı sorumlu olmadığına" ikna etmeye çalışmalıdırlar (s. 217). Tarihdışı bir adalet teorisine başvurmaktansa "kişinin mensubu olduğu grubun kurumlarının ve pratiklerinin ahlaken gerekçelendirilmesi. . . felsefi üstanlatılardan ziyade tarihsel anlatılarla ilgili bir meseledir" (Rorty s. 218).

Fakat Rorty bizi buna Sandel'in benlik görüşünü benimsediğimiz için teşvik etmez. Aksine, Sandel'in benlik görüşü de tarihsel geleneklerimizin çeşitli kesitlerini topyekûn sorgulamak için en az diğer görüşler kadar *felsefi* bir temel sağlayabilir. Örneğin "değerlerin ortaklığının etik açından önem taşımadığını" (Unger s. 68) belirten veya insanları "varoluşlarının yalnızca olumsal toplumsal parçaları olarak görülen şeyleri sorgulamaya" (MacIntyre s. 205) teşvik eden Kantçı görüşten ilham alan tarihsel kesitler bunlardan bazılarıdır. Unger ve MacIntyre'a göre, kültürümüzün derinlerine işlemiş olan ve günlük yaşamımızda ve kurumlarımızda yerleşik olan bu tarihsel geleneğimizin bazı ögelerinin, bireysel bütünlük [*individual integrity*] ve ortak topluluk hissimizi sürdürme kabiliyetimiz üzerinde korkunç sonuçları vardır. Bunların tamamı, benliğe dair Rorty'nin de desteklediği felsefi görüşe dayanan, tarihsel gelenek eleştirileridir. Ahlaki gerek-

çelendirmeyi tarihsel geleneğe uyacak şekilde kısıtlamanın Sandel'in benlik görüşünün bir sonucu olduğu doğru değildir.

Rorty'nin "felsefi üstanlatıları" reddetmesinin asıl sebebi onların var olduğuna inanmamasıdır. Yani bir tarihsel geleneğe yahut yorumlayıcı topluluğa içkin olmayan sebep diye bir şey yoktur. Bu durum benlik ile benliğin amaçları arasındaki ilişki ne olursa olsun geçerlidir. Rasyonalitenin ve ahlakın "kültüraşırı ve tarihdışı" izahatına izin veren "Kantçı payandalardan" (Rorty s. 126) kurtulmamız gerekir ama bunun nedeni bir ahlak teorisinin amaçlarımızın benliğimizin kurucu unsurları olduğunu veya olmadığını göstermesi değildir. Daha ziyade "rasyonel davranış, özünde, benzer koşullar altında bir topluluğun diğer mensuplarının sergileyeceği davranışlara uyma davranışından başka bir şey değildir" diyen *epistemolojik* bir teoridir. Rorty'e göre bu epistemolojik teori fizikte geçerli olduğu kadar etikte de geçerlidir.

Peki, Kantçı liberallerin kültüraşırı ahlaki hakikat konusunda kabul edilemez bir görüşe sahip oldukları doğru mudur? Rorty, Vietnam Savaşı'na şu tepkiyi veren liberalleri buna örnek göstermektedir: "Chomsky gibi bu savaşın yalnızca Amerika'nın umutlarına, çıkarlarına ve görüntüsüne ihanet etmediğini, ayrıca daha en baştan Amerika'nın müdahale *hakkının* olmadığı, *ahlaksız* bir savaş da olduğunu söyleyebilmek için Kantçı kavramları yeniden canlandırma teşebbüsünde bulunmuşlardır" (Rorty s. 219). Bu iddialarda kullanılan "Kantçı kavramlar" nelerdir ve bu kavramları bırakıp neden tarihsel geleneğe başvuran "Hegelci" kavramları benimsemeliyiz? Burada üç muhtemel "Kantçı kavram" vardır; yani bu karşıtlığı oluşturmanın üç farklı yolu vardır ve Rorty bunları bir araya getirmektedir.

Birincisi, ahlak dilimizin *anlamı* meselesi vardır. "Kölelik yanlıştır" gibi bir şey söylediğimizde kastettiğimiz şey "Biz köleliği uygulamıyoruz" mudur yoksa mevcut toplumsal pratiklerimize bağlı olmayan bir şeyi mi kastediyoruz? Rorty, yanıtın ilki olduğunu düşünür: Birisi ahlaka başvurduğunda

"'BİZ öyle bir şey yapmıyoruz' demesine olanak tanıyan ortak inançların ve duyguların bilincini kullanır. Wilfred Sellars'ın dediği gibi ahlak, 'bizcil yönelimler' meselesidir" (Rorty s. 218). Fakat Rorty'ye kötü bir haberim var: Sellars bu konuda hatalıydı. Mısır'daki bir Müslüman kadın "Cinsel ayrımcılık yanlıştır" derken "Burada cinsel ayrımcılık yapmıyoruz" demiyordur. Aksine, bu ifadede bulunmasının sebebi tam olarak orada cinsel ayrımcılığın uygulanması, hatta ezelden beri uygulanıyor olması, tarihlerinin ve toplumlarının mitlerinde, simgelerinde ve kurumlarında cinsel ayrımcılığın kökleşmiş olmasıdır. Bu kadın aslında "Her ne kadar buralarda onay görüyor olsa da ayrımcılık yanlıştır" demektedir. Rorty ahlakın dilinin ne anlama geldiği konusunda haklı olsaydı bu kadın kendiyle çelişiyor olurdu. Bu durumda "Her ne kadar buralarda ayrımcılık uygulanıyorsa da buralarda ayrımcılık uygulanmıyor" demiş olurdu. Kadının iddiasını anlamlandırabiliyoruz, tam olarak ne demek istediğini biliyoruz. Dolayısıyla "X yanlıştır" dediğimizde "buralarda X'i uygulamıyoruz" demeyi kastettiğimiz doğru değildir.

Rorty'nin teorisi bazen kendi topluluğumuzun değerlerini reddetmemize olanak tanır. Ona göre bu reddiyeler, *başka* bir topluluğun değerlerine başvurma biçiminde karşımıza çıkar. Fakat Müslüman kadın, ahlaki bir örnek verirken başka bir topluluğu işaret ediyor olsa da onun ayrımcılığın yanlış olduğuna dair iddiası "Falancalar kendi topluluklarında ayrımcılık yapmıyorlar" anlamına gelmez. Eğer o belirli topluluğu işaret etmeyi bıraksaydı (örneğin bunun sebebinin o topluluğun da ayrımcılık yapmaya başlaması olduğunu varsayalım) ve bunun yerine başka bir örneği işaret etseydi, iddiasının anlamında hiçbir değişiklik olmazdı. Yani artık "Falancalar kendi topluluklarında ayrımcılık yapmıyorlar" demeyi kastediyor olmazdı. Kadın burada iki farklı anlamı olan iki farklı iddiada bulunmamıştır. Kadının iddiasının anlamını değiştirdiğini iddia eden her anlam teorisi hatalıdır. Ahlak dilimizin anlamı, herhangi bir topluluğun değer-

lerine dair iddialarımıza bu şekilde bağlı değildir. Kendi topluluğumuzun değerlerini eleştirirken yahut onları savunurken iddialarımızın anlamı "*Biz* bunu uygularız" veya "*Onlar* bunu uygulamaz" gibi ifadelerle açıklanamaz. Kantçı liberaller ile Hegelci liberaller arasındaki çatışma buysa Hegelci liberaller haksızdır.

Ama belki de asıl çatışma, anlam teorisindeki farklılıklarından değil *felsefi yöntemi* izah etme biçimlerinden ileri gelmektedir. İnsanların ahlaki ifadeleriyle neyi kastettiklerini artık bildiğimize göre, onları nasıl inceleyeceğiz? Belki de asıl farklılık buradadır: Hegelci liberaller incelemeye sezgilerimizden ve kurumlarımızdan, ortak değerlerimizden ve topluluk standartlarımızdan başlarlar. Kantçı liberallerse nesnel ve tarihdışı bir konumdan yola çıkarlar ve neyin değerli olduğunu oradan itibaren sorgularlar. En azından Rorty'nin tasdik ederek alıntıladığı Michael Walzer'ın iddiası budur:

> *Felsefe yapmaya başlamanın* bir yolu –belki de özgün yolu– mağaradan çıkmak, şehri terk etmek, dağa tırmanmak, kendimize (sıradan birinin yapamayacağı şekilde) nesnel ve evrensel bir konum bulmaktır. Ardından, kişi günlük yaşam bölgesini uzaklardan betimleyebilir. . . . Fakat mağarada, kentte, yerde kalmayı kastediyorum. (Walzer 1983 s. xiv, vurgular eklenmiştir)

Eğer meselenin can alıcı noktası *buysa* tartışma daha başlamadan bitmiş demektir çünkü bu çatışma tamamen yapaydır. "Siyaset felsefesi girişimi üzerine ciddi anlaşmazlıklar vardır. Fakat bu anlaşmazlıkların 'felsefe yapmaya nereden *başlanması* gerektiği' hakkında olduğu yanlıştır" (J. Cohen s. 467). Felsefeyi manzarayı tepeden, kuşbakışı seyretmek olarak görmüş Platon ve Kant gibi filozoflar bile felsefenin yerde, zeminde *başladığı* konusunda aslında Walzer'la hemfikirdir. Adaletin "hakikat ve alınanın geri verilmesi" olduğu şeklindeki yerel ve tikel etik kanaatlerle başlarız "ça-

tışan iddiaların zihnimizi bulandırmasından kurtulmak için içinde bulunduğumuz alandan dışarı çıkmaya, pratik felsefenin sahasına doğru adım atmaya itiliriz" (Kant, aktaran J. Cohen s. 467). Zeminden yola çıkarız ama felsefeye *yönlendiririliz*. Elbette burada asıl hedef Rawls ve onun "başlangıç konumu"dur (Walzer 1983 s. 5, 79) Gelgelelim bu eleştiri ona karşı da yersizdir. Rawls da adil olmaya dair ortak sezgilerimizle başlar ve bu sezgilerimizin muğlak olduğunu, yardıma ihtiyaç duyduğumuz anlarda bize rehberlik edebilmekten aciz olduğunu söyler. Onların anlamını ve içerimlerini çıkarsayabilmenin bir yoluna ihtiyacımız vardır. Başlangıç konumu dediği şeye başvurduğu nokta da işte buradır. Adalet ilkelerini belirlemek için adaletsizlik kaynakları hakkındaki "ortak varsayımlarımızdan" yola çıkarız (örneğin insanlar iktidarda bulunmanın avantajlarını, seçim sürecini kendi lehlerine ilerletecek şekilde etkilememelidirler ilkesi böyle bir ilkedir) ve bunun ardından "bu ortak varsayımlarımızı barındıran" (Rawls 1971 s. 18) bir kararlaştırma süreci inşa ederiz. Bu yüzden "başlangıç konumunu ıralayan bazı alışılmadık koşullar sizi yanıltmasın. Buradaki düşünce, adalet ilkeleri lehindeki argümanlar üzerinde uygulanması makul görünen sınırlandırmaları tasavvur etmektir" (*age.*), yani ortak sezgilerimiz tarafından uygulanan sınırlandırmalar tasarlamaktır. Rawls'un argümanının temeli, orada durarak ahlaki bölgeyi gözlemlediğimiz ve bütün ahlaki seçimlerimizi yaptığımız aşkın bir konum olarak başlangıç konumu değildir. Aksine, ortak ahlaki inançlarımız ile başlarız ve daha sonra bu ortak inançların içerimlerini tam anlamıyla çıkarsayabilmek için onlarla uyumlu bir başlangıç konumu betimleriz. Yani başlangıç konumuna "bu sezgilerin anlamlarının toplamı olan ve onların sonuçlarını çıkarsamamıza yardım eden bir açıklama aracı" –ortak ahlaki inançlarımızın anlamını ve sonuçlarını incelemek için kullandığımız bir araç– olarak bakmamız gerekir.

Dolayısıyla ahlak tartışmasının nerede *başladığı* konu-

sunda Hegelci liberaller ile Kantçı liberaller arasında büyük bir ayrılık olduğu düşüncesi, Kantçı liberallerin argümanlarını gözden geçirmekten kaçınmak için başvurulmuş tamamen yapay bir düşüncedir. Bu iki grup liberalin arasında farkın olduğu nokta felsefenin nerede başladığına dair değildir, bu girişimin nerede *bitmesi gerektiğine* dairdir. Nitekim Walzer ve Rorty'ye göre "topluluk ve ortak değerler mefhumları yalnızca başlangıç noktasını değil 'pratik aklın *sınırlarını*' da belirler."

Eğer bu yalnızca pratik aklına sınırlarına dair bir *tahminden* ibaret olsaydı, itiraz edilecek bir yanı da olmazdı. Yalnızca bir spekülasyon olurdu ve akıl yürütmenin ve argümanların bizi nereye kadar götürdüğünü bekleyip görmemiz gerekirdi. Herhangi bir tarihsel geleneğe bağlı olmayan bir rasyonel ikna ölçütünün var olup olmadığını görmemiz gerekirdi. Belki de son kertede eylemlerimiz için sunabileceğimiz tek sebep "Biz burada bunu yapıyoruz" ifadesidir; yani başkaları tarafından paylaşılmayan, yerel ve tikel ölçütlere başvuran bir ifadedir.[8] Bu kesinlikle mümkündür ve Dworkin de buna imkân tanır (1985 s 176). *Erdem Peşinde* adlı çalışmasında MacIntyre hakların kültüraşırı açıklamasını reddetmek için sahip olduğumuz en iyi gerekçenin cadıların varlığını reddetmek için sahip olduğumuz gerekçeyle aynı olduğunu söyler: Cadıların varlığını kanıtlamak isteyen her girişim başarısız olmuştur (MacIntyre s. 67). İşte bu, doğru *türden* bir argümandır ve eğer doğruysa yani diğer kültüraşırı ahlak teorilerine de genellenebilirse, Rorty'nin pratik aklın sınırlarına dair tahmininin doğru çıktığını kabul etmek için de iyi bir gerekçemiz olur. Ama bunun Kantçı argümanlar sunmaya karşı bir itiraz olmadığına dikkat edin. Bilakis bu, Kantçı argümanlardan çıkarsayabileceğimiz bir *sonuçtur*. Nitekim

[8] Bunun yukarıda tartışılan göreceli anlam teorisini kabul etmekle aynı şey olmadığını belirtmek gerekir: "Biz burada bunu yapıyoruz" ifadesi ahlaki iddianın/talebin anlamının bir parçası olarak değil, ahlaki iddianın bir nedeni olarak verilebilir.

MacIntyre'ın iddiası bu argümanların incelenmesine dayanır ve kendisi de iddiasını sonuçlandırırken ilk başta yanıt bekleyen soruyu yanıtlayarak bu argümanların hiçbirinin güçlü olmadığını söyler. MacIntyre'ın argümanının tek zayıf yanı, bu argümanları eksik şekilde incelemesi ve alelacele bir sonuca varmasıdır. Bu tür sonuçlara varamayacak kadar erken bir aşamadayız ve bu aşamada yapılacak her tahmin tembelce bir tahmin olur.

Fakat esasen Rorty ve Walzer sadece pratik akıl yürütmenin bu gibi sınırları olduğunu tahmin etmiyorlar. Ayrıca bu sınırların var olduğunu *bildiklerini* de –hem de *argümanları ortaya konmadan bile önce*– iddia ediyorlar. Yani sebepler daha açıkça ortaya konmadan önce o sebeplerin ancak belirli bir tarihsel topluluk için bağlayıcı olduğunu bildiklerini iddia ediyorlar. Tartışmaya nereden başlanması gerektiği sorusunun aksine işte burada Rorty, pratik aklın sınırlarının ne olduğunu önceden bilebileceğimizi kabul etmeyen Kantçı liberallerden kesinlikle ayrılmaktadır. Hegelci liberaller ile Kantçı liberaller arasındaki karşıtlığı bu şekilde belirginleştirmek, bu karşıtlığı belirginleştirmenin daha önce ele aldığımız yollarından epey farklıdır (her ne kadar Rorty bunları aynı çuvala koymaya çalışsa da). Dolayısıyla bu yolu diğerlerinden ayırmak için yansız bir deyim kullanarak ona *Kantçı liberalizme yönelik dogmatik itiraz* diyebiliriz. Pratik aklını sınırlarını *önceden* belirlememize izin veren bir zemin yoktur. MacIntyre'ın kanıtlamaya çalıştığı şeyi –yani Kantçı liberal teorilerin işe yaramadığını– Rorty ve Walzer basitçe en baştan varsaymaktadırlar. MacIntyre incelemesini aceleye getirmişken, Rortry bu teorileri incelemeye bile gerek olmadığına karar vermiştir ki bu da aslında dogmatizmin ta kendisidir.

Sonuç olarak, Rawls'un ve Dworkin'in ahlak görüşünde bulunan "Kantçı kavramlara" karşı Rorty'nin "Hegelci" argümanları üç şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki, yani ahlak dilinin anlamına dair argüman *yanlıştır*. İkincisi, yani ahlaki tartışmanın başlangıç noktasına dair argüman *yapaydır*.

Üçüncüsü, yani ahlaki tartışmanın sınırlarına dair argümansa *dogmatiktir*. Burada ana hatlarını sunup savunmaya çalıştığım benlik görüşüne veya onu temel alan daha kuşatıcı bir siyaset teorisine yöneltilen başka, daha savunulabilir ahlaki itirazlar var olabilir. Fakat "soyut" veya "atomcu" bireyciliğin ciddi bir çözümlemesini engelleyen yahut onun yerini alan eski sloganları dirilterek bu sorunların saptanmasında herhangi bir ilerleme kaydedemeyiz. İlerleme ancak bu retorik terk edildiğinde sağlanabilir.

5
Taylor'ın Toplumsallık Argümanı

Bir önceki bölümdeki argümanlar, liberalizmin kendimizi belirli toplumsal rollerden ve pratiklerden ayırma ve bizim için en değerli olan hayat planını seçme kapasitemiz üzerindeki vurgusunu savundu. Fakat toplulukçuluğun liberalizme yönelttiği eleştiriler bundan ibaret değildir. Toplulukçu eleştirilerin birçoğu, liberal benlik anlayışı ve bu benliğin çıkarları temelinde değil, liberallerin bu çıkarları siyasi olarak desteklemeye çalışırken izledikleri "bireyci" perspektif temelinde şekillenmektedir. Bu görüşe göre liberal siyaset, bu çıkarların etkili şekilde hayata geçirilmesi için gerekli olan toplumsal önkoşulları ihmal etmektedir.

Dördüncü Bölümde de gördüğümüz üzere, Charles Taylor liberal benlik görüşünü reddetmektedir. Ama aynı zamanda liberallerin tercihte bulunma kabiliyetimiz konusunda haklı olsalar bile, bu kabiliyetin ancak toplumda, başkalarıyla kurduğumuz ilişkiler ve etkileşimler çerçevesinde ve onlar aracılığıyla gelişebileceği gerçeğini göz ardı ettiklerini de söylemektedir. Bu bağlamda liberaller, tercih mekanizmasına olanak tanıyan toplumsal önkoşulları yadsıyan bir tercih anlayışını vurgulamaktadırlar. Bu yaygın bir eleştiridir ve de genellikle metodolojisinin materyalist ve bütüncül (holist) olmaktan ziyade idealist ve bireyci olduğu varsayılan liberal sosyal bilime yöneltilen eleştirilerle bağlantılıdır. Liberaller olayları açıklarken tercih mekanizmasını aşırı vurgularlar ve eylemleri toplumsal açıdan belirleyen unsurları göz ardı ederler. Liberal sosyal bilimin, muhafazakâr işlevselcilik, Marksist sınıf analizi ya da feminist toplumsal cinsiyet analizi ile

karşılaştırıldığında sosyolojik açıdan çoğu zaman nahif olduğundan şüphe yoktur. Sosyolojinin bir disiplin olarak liberallerin rasyonel bireysel tercihlere yaptıkları aşırı vurguya bir tepki olarak ortaya çıktığı da yaygın bir kanıdır. Peki ama bu durum liberal siyasi ahlaka da zarar veriyor mu? Son dönemdeki liberaller tarafından ortaya konan adalet ilkeleri, bireysel eylemin toplumsal önkoşullarına ilişkin yanlış bir görüşe mi dayanmaktadır? Taylor tam da böyle düşünüyor. Taylor, liberal siyaset teorilerinin birçoğunun "atomculuğa" ve bireylerin toplumdan bağımsız olarak kendilerine yeterli olduklarını ve buradan hareketle "ahlaki güçlerini" kullanmak için (örneğin bir iyi yaşam anlayışı tercih etmek için) tercih mekanizmasının kültürel bağlamına ihtiyaç duymadıklarını salık veren geleneksel empirizmin son derece yüzeysel olan ahlak psikolojisine dayandığını iddia ediyor. Liberal birey, böylesine atomcu bir teoride "tamamen kendi bireysel tercihleriyle ilgilenir. . . bu tercihlerin açık ya da kapalı, verimli ya da yetersiz olabileceği ise ihmal edilir" (C. Taylor 1985, s. 207). Taylor ise bunun yerine, bu kabiliyetlerin ancak belirli bir toplumda, belirli bir toplumsal ve kültürel havza içerisinde geliştirilebileceğini ve kullanılabileceğini iddia eden "toplumsallık tezi"ni [*social thesis*] savunmaktadır.

Taylor'ın da kabul ettiği üzere Rawls, Dworkin ve Mill bu anlamda atomcu değildir. Her üçünün de dile getirdiği argümanlar, bireyler olarak kültürel yapımıza ve topluluğumuza bağımlılığımızı göz ardı etmemekte, hatta vurgulamaktadır. Bu nedenle Rawls, hayata dair planlarımıza nasıl karar verdiğimizi sil baştan değil, bizden öncekilerin kalıplarını ve yaşam biçimlerini gözden geçirerek belirlediğimizden bahseder (Rawls 1971 s. 563-4). Keza Dworkin de kültürel yapının hayatımızı nasıl sürdüreceğimize dair yaratıcı kararlar vermek için gerekli koşulları sağlamada öneminden bahseder; bu yapı, sağladığı fırsatlar bakımından zenginleştirilebilir veya yoksullaştırılabilir (Dworkin 1985 s. 230-3). Bu

tür liberaller, özgür bireyin ancak bir *özgürlük kültürü* içinde mümkün olduğunu inkâr etmezler.

Gelgelelim Taylor, toplumsallık tezinin bir bütün olarak kabul edilmesi durumunda, bu tezin liberalizmin temel ilkelerinden biri olan "hakların önceliği" ilkesinden vazgeçmeyi gerektireceğini düşünmektedir. "Hakların önceliği" tamlamasının en azından bizim buradaki amacımız için kullanışlı olmadığını düşünüyorum çünkü Taylor burada bireysel hakların bireysel yükümlülükler, erdem ya da ortak iyi gibi diğer ahlaki kavramlar karşısında önceliğe sahip olduğunu belirten ahlak görüşüne atıfta bulunuyor.[1] Ama ben çağdaş liberal teorileri anlamanın en iyi yolunun buradan geçtiğini düşünmüyorum. Dworkin'in bir aşamada "amaç temelli" veya "ödev temelli" diğer teorilerin aksine liberalizmin "hak temelli" bir teori olduğunu iddia ettiği doğrudur (Dworkin 1977 s. 169-73). Ama onun ortaya koyduğu bu görüş uygun değildir ve o da daha sonraları bu görüşünden vazgeçmiştir. Vardığı noktada Dworkin, artık hak kavramının doğası itibarıyla adalet teorisi içinde tali nitelikli olduğunu vurgulamaktaydı (örneğin Dworkin 19834 s.34-s). Bu ahlaki kavramların hiçbiri ahlaki açıdan asli nitelikli olmaya uygun değildirler ve bu terimleri siyasi teorileri betimlemek için kullandığımızda genellikle çarpıtıcı betimlemelere ulaşırız.

Bu durum Taylor ile liberaller arasındaki tartışmayı ortadan kaldırmamaktadır çünkü Taylor'a göre liberaller toplumsallık tezine yeterince dikkat kesilmedikleri için belli türden yükümlülükleri göz ardı ederler, belli türden hakları ise aşırı vurgularlar. Bu eleştiriler işte bu bölümün konusunu oluşturuyor. Fakat soyut bir düzlemde hakların mı yoksa yükümlülüklerin mi önce geldiği sorusunu bir kenara bırakıp bunun yerine liberalizmde yeterince ikrar edilmeyen veya onay-

[1] Taylor'ın "hakların önceliği" fikri belki de Hobbes ve Gauthier'inki gibi, ahlakı rasyonel özçıkarlardan türetmeye çalışan bazı sözleşmeci teoriler için geçerlidir. Fakat bu Rawls'un liberal toplumsal sözleşme geleneğinden dışladığı türden bir sözleşme teorisidir (Rawls 1971 s. 11.).

lanmayan belirli haklar, amaçlar, erdemler veya yükümlülükler olup olmadığını sorarsak, tartışma daha iyi bir düzlemde ilerleyecektir.

Taylor neden liberalizmde yeterince tanınmayan belirli yükümlülükler veya iyiler olduğunu düşünmektedir? Taylor'ın liberalizmin yetersiz olduğunu düşündüğü özelliklerinden biri "tarafsız siyasi muamele" konusundaki ısrarıdır.[2] Burada ana fikir, insanların devletten "tarafsız muamele" gör-

[2] Bu terim sanırım Raz (1982) tarafından ortaya atılmıştır ancak ben bu terimi Raz'ın "tarafsız ilgi" diye adlandırdığı şeye değil, "ideallerin dışlanması" [*exclusion of ideals*] diye adlandırdığı şeye atıfta bulunmak için kullanıyorum. Raz'ın terminolojisinde, "ideallerin dışlanması" ilkesi, hükümetlerin herhangi bir eylem için gerekçe olarak bir kişinin yaşam tarzının diğerinden daha fazla veya daha az değerli olmasını kullanamayacağını belirtir. "Tarafsız ilgi" ilkesi ise hükümet eylemlerinin, insanların farklı iyi anlayışlarını sürdürme kabiliyetleri üzerindeki sonuçları bağlamında tarafsız olmaya çalışması gerektiğini söyler. İnsanlar seçimlerinin maliyetlerinden sorumlu tutulursa bu iki ilke (Rawls, Nozick ve Dworkin'de olduğu gibi) çatışır. Rawls, Nozick ve Dworkin'in tarafsızlıktan kastettikleri açıkça bu olduğu ve teorileri tarafsızlık konusundaki güncel tartışmaların odağını oluşturduğu için ideallerin dışlanması terimi için "tarafsız ilgi" kavramını kullanmaya devam ediyorum. Raz, Rawls'un Raz'ın anladığı anlamda tarafsız ilgiyi desteklediğini ve hem Nozick hem de Dworkin'in iki ilkeyi birbirine karıştırdığını iddia eder. Ancak bu teorisyenlerin hiçbiri Raz'ın tarafsız ilgisine sempati duyduğunu ifade etmemiştir. Hepsi de teorilerinin sonuçlar bakımından tarafsız olduğunu reddeder ve dahası, hepsinin teorilerinin sonuçlar bakımından tarafsız olmamasını istemek için ilkesel nedenleri de bulunmaktadır. İdeallerin dışlanması için gösterdikleri neden (bireylerin amaçlarından sorumlu olması) aynı zamanda insanları seçimlerinin maliyetlerinden sorumlu tutmak ve insanların diğer insanların seçimlerinin maliyetlerini sübvanse etmek zorunda olduklarını reddetmek için de bir neden teşkil etmektedir (Raz'ın tarafsız kaygısı da bazen bunu gerektirir). Tarafsız ilgi ilkesini benimserken, aslında liberalizm içinde bile tartışmalı olan bir konumu benimsiyorum. Liberal teoriler olarak adlandırdıkları teorilerin, rakip iyi anlayışları arasında bu şekilde tarafsız olması gerektiğini bazıları reddetmektedir ve tarafsızlığa saygı duyan bazı liberaller de tarafsızlıklarını iyinin rasyonel bir düzlemde savunulabilirliğine dair şüphecilikle temellendirmektedir (örneğin Ackerman 1980, s. 11). Ama benim burada benimsediğim görüş, bu tarafsızlığı yukarıda tartışılan egaliteryan gerekliliğe dayandırmaktadır: İkinci Bölümde savunduğum çıkarlarımız göz önüne alındığında, devlet tarafsızlığı insanlara eşit muamele etmenin bir parçasıdır. Bu tasarı hakkındaki liberal şüpheler için bkz Raz 1982, 1986; Galston 1982, 19866; Haksar; Barry 1973 pp. 126-7; Rodewald; Alexander ve Schwarzschild; R. Smith; Spragens; Neal; Thigpen ve Downing. Tüm bu itirazları burada tartışamayacak olsam da, hiçbirinin devletlerin iyi yaşama ilişkin ihtilaflı yargılar temelinde hareket etmesi gerektiğini göstermede başarılı olduğuna inanmıyorum.

me hakkına sahip olduklarıdır, yani bireyler, toplumun çoğunluğu ya da devlet yetkilileri tarafından onaylansın ya da onaylanmasın, başkalarının haklarını ihlal etmedikleri sürece kendi iyi yaşam anlayışlarından bağımsız olarak eşit muamele görme hakkına sahiptirler. Bu hak, çoğunluğun paylaştığı amaçların hep birlikte kovalanmasının –bu kovalamacanın benim eşit ve tarafsız muamele talebimi ihlal ettiği durumlarda (örneğin, aykırı dinî veya kültürel faaliyetleri seçme ve takip etme özgürlüğümü reddetmesi durumunda)– veto edilmesi hakkını da içerir. Dolayısıyla haklar liberal siyasi izlencenin bir parçasıdırlar ve bu ortak amaçların gerçekleştirilmesine sınırlamalar getirirler. Fakat haklar ahlaki açıdan asli değildirler ve neyin ahlaken önemli olduğunu belirlemezler. Daha ziyade, ahlaki öneme sahip çıkarları korurlar ve teşvik ederler.

Taylor'a –ve Sandel'a– göre, böyle bir tarafsız muamele siyaseti, onların "ortak iyi siyaseti" olarak adlandırdıkları şey uğruna terk edilmelidir (C. Taylor 1986; Sandel 19846). Gelgelelim bu görüş de biraz yanıltıcıdır; sonuçta liberal bir devletin ortak iyiyi teşvik ettiği ve desteklediği pekâlâ söylenebilir çünkü böyle bir devletin politikaları topluluk üyelerinin çıkarlarını desteklemeyi amaçlayacaktır. Nitelik liberal bir toplumda ortak iyiyi, bireysel tercihlerin bir toplumsal tercih işlevi [*social choice function*] temelinde bir araya getirilme sürecinin belirlediği sıklıkla söylenir. Dolayısıyla tercihlerin eşit şekilde değerlendirilme süreci böyle bir sonuç veriyorsa yeni bir havalimanı veya otoyol inşa etmek de ortak iyiyi teşvik edebilir.

Buradaki asıl fark, ortak iyinin tasavvur edilme biçimdir. Liberal bir toplumda ortak iyi, hepsi eşit olarak değerlendirilen (adalet ilkeleriyle tutarlı olmak kaydıyla) tercihlerin bir araya getirilmesinin bir sonucudur. Bütün tercihler, "tüm bu anlayışların kamu tarafından üzerinde mutabakata varılmış ve buradan hareketle eşit çıktığı bir içsel değer ölçütü bağlamında değil, kamu bakış açısından azade olmaları bağlamın-

da eşit bir ağırlığa sahiptirler" (Rawls 1982, s. 172). Üçüncü Bölümde gördüğümüz gibi, devletin tarafsızlığı konusundaki bu mükemmeliyetçilik karşıtı ısrar, Rawls'un inancından kaynaklanır: Yaşamlarımız içeriden sürdürülmek zorunda olduğundan, toplum benim için en değerli olduğuna inandığım tasarıları cezalandırdığında veya bunlara bir ayrımcılık yaptığında, iyi bir yaşam sürme hedefimde bir ilerleme sağlayamam. Dolayısıyla liberal bir toplumda ortak iyi, bireylerin sahip olduğu tercihlere ve iyi anlayışlarına uyacak şekilde ayarlanır.

Öte yandan, toplulukçu bir toplumda ortak iyi, topluluğun "yaşam biçimini" tanımlayan iyinin sabit bir kategori olarak tahayyül edilmesidir. Bu ortak iyi, bireylerin tercihleri doğrultusunda kendisini ayarlamak yerine, bu tercihlerin ona göre değerlendirileceği bir ölçüt sunar. Topluluğun yaşam biçimi, farklı iyi anlayışlarına ilişkin bir tasnife gider ve herhangi bir kişinin yaptığı tercihlere verilen önem, onun tercihleri aracılığıyla bu ortak iyiyle ne kadar uyumlu olduğuna veya ona ne ölçüde katkıda bulunduğuna bağlıdır. Dolayısıyla topluluğun yaşam biçimini tanımlayan ortak amaçların kamusal olarak takibi, tarafsız muamele şartıyla sınırlandırılmamıştır. Böyle bir anlatıda ortak amaçlar, bireylerin kendi amaçlarını seçmeleri ve takip etmeleri için gerekli olan özgürlükler ile kaynaklar üzerindeki hak iddialarının önüne geçmektedir. Bireyler, tarafsız muamele hakları ihlal edildiğinde, bu ortak amaçların sürdürülmesini veto etme hakkına artık sahip olamayacaklardır. Bireyler bazı durumlarda bu tür bir veto hakkını kullanabilecek olsalar da toplulukçular bireylerin çoğunluğun aldığı kararları ne zaman veto edebilecekleri konusunda her zaman net (ya da hemfikir) değildirler.[3] Fakat toplulukçuluğun içindeki farklılıklar ne olursa ol-

[3] Bazı yorumcular, ortak iyi siyaseti uğruna tarafsız kaygı siyasetini reddeden toplulukçu bir toplumun hiç de ilgi çekici olmayan bir portresini sunmaktadır. Örneğin Ackerman, "kendimizi ilkel bir toplulukçu bataklıkta kaybetmediğimizden" emin olmamız gerektiğini söyler (Ackerman 1983 s. 62; krş. Barry 1984

sun, ortak değerler olgusu liberallere kıyasla toplulukçular arasında daha büyük bir ehemmiyete sahiptir ve bu değerlere karşı olası bir muhalefetin varlığı, devlet faaliyetlerine kısıtlama getirmek için çok büyük bir neden değildir.

Hem liberallerin hem de toplulukçuların ortak bir iyiyi teşvik ettiği söylenebileceğinden toplulukçu siyaseti tanımlamak için başka bir terim kullanmak daha yararlı olurdu. Ama ne yazık ki "ortak iyi siyaseti" terimi literatürde sıkça kullanıldığından ve artık yerleştiğinden, toplulukçu siyaseti tanımlarken ben de onu kullanmaya devam edeceğim. Peki, neden liberal tarafsızlık siyaseti yerine ortak iyi siyasetini benimsemeliyiz? Bir önceki bölümde tartıştığımız toplulukçu argümanlardan biri, liberalizmin toplumsal pratiklerde somutlaşan ortak değerleri sorgulama becerimizi abarttığı yönündeydi. Fakat orada da iddia ettiğim üzere bu argüman yanlıştır. Hâl böyleyken, toplumsallık tezinin liberal tarafsız muamele siyasetine kıyasla bir ortak iyi siyasetini tercih etmek için herhangi bir gerekçe sağlayıp sağlamadığını ele alacağım.

Toplulukçular toplumsallık tezini toplulukçu siyasetle ilişkilendirmek için hem kavramsal hem de empirik birtakım argümanlar sunarlar. Kavramsal olarak, bireyin tercih kabiliyetinin ancak belirli bir toplumda gelişebileceğini ve kullanılabileceğini kabul ettiklerinde ve buradan hareketle böyle bir toplumu teşvik etme ve koruma gerekliliğini tasdik ettiklerinde, liberallerin mevcut bir ortak iyi politikasını kabul etmiş oldukları bazen iddia edilmektedir çünkü liberal ortak iyi olarak adlandırabileceğimiz böyle bir toplumun teşvik edilmesi, o toplumdaki bireylerin haklarından önce gelmelidir. Bireylerin haklarını, bu hakların kullanılabileceği bir toplum yaratmaya ilişkin bir iyinin üstünde tutmak, tutarsızlık olacaktır.

Fakat "ortak iyi siyaseti" terimini bu kadar gevşek biçimde

s. 525). Belli ki Ackerman toplulukçuluğun liberal ilkelerden köklü sapmaları amaçladığını ya da bunlara olanak tanıdığını varsayıyor. Bu yanlış bir yorumlama biçimi olabilir. Ancak benim buradaki güdülenim, toplumsallık tezinin bize tarafsız ilgi politikasından sapmamız için bir neden verip vermediğidir.

kullanırsak, artık ortak iyi siyaseti ile tarafsızlık siyaseti arasında bir seçim yapmamız gerektiğini de söyleyemeyiz çünkü liberal ortak iyi, tam da bireylerin iyi yaşama ilişkin anlayışlarında özgürce tercihte bulunma kabiliyetlerini güvence altına aldığı için bir iyidir ve bu gereklilik ortak amaçların sürdürülmesine sınırlamalar getirir. Oysa toplulukçulara göre ortak iyi, bireylerin kendi yaşam tarzlarını tercih etme ve sürdürme özgürlüğünü kısıtlayan bu ortak amaçların sürdürülmesidir. Dolayısıyla liberaller için ortak iyinin, tarafsız bir muamele politikasıyla yönetilen bir toplum yaratmak olduğunu söylemenin tutarsız hiçbir tarafı yoktur.

Liberal tarafsızlığa karşı kavramsal argüman, gücünü bir dizi farklı şeyi aynı çuvala koymasından almaktadır. Taylor'ın toplumsallık tezi, liberallerin kendileriyle çelişme pahasına belli bir toplum türünü sürdürmeye kararlı olduklarını göstermektedir: Bu genellikle ilk olarak belirli bir tür "topluluğa", ardından bir tür "yaşam biçimine", buradan da "yaşam tarzına" ve son olarak da belirli bir "iyi anlayışına" bağlılık olarak ifade edilir. Ama bu kavramlar muğlaktır ve bu kavramsal muğlaklık toplulukçuların toplumsallık tezinden devşirebilecekleri desteği abartmalarına izin verir. Her iki geleneğin de ortak iyiyi belirli bir topluluk türü olarak gördüğü söylenebilir ama topluluğun neden toplulukçuların anladığı anlamda bir topluluk olması gerektiğini ve ortak iyinin neden iyiye ilişkin belirli bir anlayışı barındırması gerektiğini göstermek için daha fazla argümana ihtiyaç vardır. Bunu tesis edebilmek için kavramsal argümanlardan daha fazlasına ihtiyacımız vardır.

Eğer liberal anlayışın temel çıkarlarımıza dair sunduğu tabloyu doğru kabul edersek toplumsallık tezi bize liberal ilkelerden vazgeçmek için kavramsal bir gerekçe sunmaz. Fakat Taylor, toplumsallık tezinin, liberal tarafsızlığın olanağı hakkında *empirik* kuşkular yarattığına inanmaktadır. Bu empirik kuşkular "özgürlük kültürünün" tehlikede olduğu algısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Olası tasarılarımız ve he-

deflerimiz kültürel bir yapı aracılığıyla bize ulaştığına ve bu yapı belirli koşullar altında aşınabileceğine göre, Taylor bu tür bir kültürel topluluğa "ait olma ya da onu sürdürme" yükümlülüğümüzün olduğunu söyler. Bireysel özgürlüğümüz için özgürlük kültürüne bağımlı olduğumuz düşünüldüğünde, sadece ona müdahale etmemek gibi "negatif" yükümlülüklerimiz değil, aynı zamanda bu kültürü sürdürmek gibi "pozitif" yükümlülüklerimiz de olmalıdır. Bu da bir kültürü zarar görmekten korumak için tarafsız muamele politikasının epey ötesine geçmemizi gerektirmektedir. Cragg'in de belirttiği üzere, *değerli özgürlük* kültürel çoğulculuğu gerektirir ama yine de,

> Liberal bir devletin çoğulculuğu korumak için kolektif bir girişimde bulunması, liberal adalet ilkelerinin ihlali anlamına gelecektir. Devlet, her bireyin ahlaki kapasitesini kullanabilmesi için mevcut kaynaklardan adil bir pay almasını sağlamak dışında kültürel alanın gidişatına müdahale etme hakkına sahip değildir. Belirli iyi anlayışlarının esenliği ya da yok olması ve buradan hareketle de belirli bir ıraya sahip toplumsal birliklerin esenliği ya da yok olması devletin işi değildir. . . [K]ültürel homojenliğe doğru gidişatı durdurmaya ya da tersine çevirmeye yönelik her türlü girişim, liberal bir perspektiften bakıldığında adaletsizlik yaratacaktır. (Cragg, s. 47)

Fakat bu tür pozitif yükümlülüklerin varlığı liberal kuramcılar tarafından reddedilmemektedir. Dolayısıyla her ne kadar Rawls iki adalet ilkesinde böyle bir yükümlülüğe yer vermese de bu iki ilkenin işleyişinin aslında özgürlük kültürünü koruyacağını belirtir ve açıkça bunu teorisinin kabul edilebilirliği için bir önkoşul olarak görür (Rawls 1971 s. 331, 441-2, 522-9). Dworkin bu konuda çok daha açıksözlüdür. Taylor'ın bu tür önkoşulları sürdürmekle yükümlü olduğumuz fikri, Dworkin'in kültürel yapıyı "aşağılanmadan veya çürümeden" korumakla yükümlü olduğumuz fikri-

ne çok benzer (Dworkin 1985 s. 230). Gerçekten de Taylor ve Dworkin bu hususta birçok ortak noktaya sahiptir: İkisi de iyi yaşama dair yaratıcı bir kavrayış oluşturma kapasitesinin örneğin karşı karşıya olduğumuz alternatifleri tanımlamaya ve netleştirmeye çalışan entelektüeller arasında uzmanlaşmış tartışmaları ya da geçmişin kültürünü bugünün sanatında yeniden hayata geçirmeye çalışan veya kültürel yenilik dürtüsünü sürdüren insanların varlığını nasıl gerektirdiğinden bahseder (C. Taylor 1985 s. 204-6; Dworkin 1985 s. 229-32). Bütün bunlar, bireylerin liberal siyasetin teşvik etmeye çalıştığı türden bir tercih özgürlüğüne sahip olmaları için gereken toplumsal koşulları ortaya koymaktadır. Liberaller bu tür toplumsal koşulları koruma ve teşvik etme yükümlülüğünün önemini kabul ederler ve bu yükümlülükleri liberal hedefleri teşvik ettikleri için tanırlar.

Bu türden yükümlülüklerin önemini bir diğer liberal felsefeci olan Joseph Raz da vurgulamaktadır. Gelgelelim Rawls ve Dworkin'den farklı olarak Raz, devletin bu yükümlülükleri tarafsızlık ilkesinin merkezî unsurunu (hükümetlerin olası bir devlet eyleminin gerekçesi olarak herhangi birinin iyi anlayışının üstünlüğüne veya değersizliğine atıfla hareket etmemesi ilkesini) ihlal etmeden yerine getiremeyeceğini iddia eder. Rawls ve Dworkin'e göre ise hükümetler, bireysel özgürlüğü sağlayacak toplumsal koşulların nasıl teşvik edileceğine karar verirken insani mükemmeliyetin doğasına ilişkin ihtilaflı yargılardan kaçınmalıdırlar. Öte yandan Raz, mükemmeliyetçi ideallere başvurmanın kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Raz her ne kadar vatandaşların, hükümet yetkililerinin iyi yaşamın doğası hakkında diğer insanlara kıyasla daha fazla bilgiye vakıf olduklarını ima edebilmesinden ötürü ihtilaflı mükemmeliyetçi idealler doğrultusunda hareket etmelerini arzulamayabileceklerini kabul etse de hükümetlerin özgürlüğe izin verecek toplumsal koşulları sağlamak istiyorlarsa mükemmeliyetçi ideallere başvurmak zorunda olduklarına inanmaktadır:

> Bu argüman hakkında başka ne söylenebilirse söylensin, bir nokta belirleyicidir. Değerli yaşam biçimlerini desteklemek bireysel bir mesele olmaktan daha ziyade toplumsal bir meseledir. . . mükemmeliyetçi ideallerin yaşatılabilirliği ve uygulanabilirliği için kamusal eylemler gerekir. Uygulamada mükemmeliyetçilik karşıtlığı, sadece değerli iyi anlayışlarına verilen desteğin siyasi olarak aşınmasına yol açmayacak, aynı zamanda kültürümüzün el üstünde tuttuğumuz birçok veçhesinin de hayatta kalma şansını zayıflatacaktır (Raz 1986, s. 162).

Gelgelelim bu, liberal tarafsızlık savunucularına karşı öne sürülecek belirleyici bir nokta değildir çünkü Raz'ın da vurguladığı üzere, kültürel yapının kamu tarafından desteklenmesi herkes için değerlidir ve farklı iyi yaşam anlayışlarından bağımsız olarak herkes tarafından desteklenmelidir. Çünkü herkes, amaçlarını ve hedeflerini oluştururken yeterli bir seçenekler yelpazesine sahip olmaktan bir çıkara sahiptir ve toplumdaki geleneksel yaşam biçimlerini deneyimlemiş ya da geride bırakmış olanlar bile alternatif yaşam tarzları geliştirirken toplumsal hayattaki anlam ve inanç sermayesinden faydalanırlar. Hem Cragg hem de Raz, kültürel yapı için kamu desteğinin gerekliliğinin, rekabet hâlindeki iyi anlayışlarının içsel değerlerine ilişkin ihtilaflı bir tasnifi gerektirdiğini iddia etmektedir. Yine de her iki durumda da gerek Cragg'in gerek Raz'ın kamu desteği için "belirleyici" olarak nitelendirdikleri argümanları, insanların farklı iyi anlayışlarını geliştirmeleri için olması gereken güvenli bir kültürel çoğulculuk idealine dayanmaktadır (Raz 1986 s. 162; Cragg s. 47-50). Dolayısıyla hükümetlerin, özgürlük kültürünün kamu tarafından desteklenmesi için tarafsızlık ilkesine saygı gösteren ve toplumdaki herkes tarafından adil olarak kabul edilebilecek bir kararlaştırma yordamı geliştiremeyeceğini düşünmek için

hiçbir neden yoktur.[4] Örneğin devlet, kendisinin değerli bulduğu yaşam biçimlerine katkıda bulunarak değil, vatandaşların değerli buldukları yaşam biçimlerine katkıda bulunmaları için vergi teşvikleri sağlayarak yeterli bir seçenekler yelpazesi sağlayabilir (Dworkin 1985 11. Bölüm).

Dolayısıyla özgürlük kültürünün çeşitli yönleri için kamu desteğinin gerekliliği liberal tarafsızlık ihtimalini kendi başına zayıflatmaz. Ama Taylor'ın empirik temelde ivmelenen şüpheleri daha derindir: Kamu desteği ancak kamu kurumlarının istikrarlı ve etkili olması hâlinde söz konusu olacaktır ve bu da kurumların, bu kurumların getirdiği külfetlere katlanmak zorunda olan vatandaşların gözünde meşruiyete sahip olmasını gerektirir. Taylor, tarafsızlık ilkesiyle yönetilen siyasi kurumların, empirik olarak meşruiyeti sürdürmede yetersiz kalacağını ve buradan hareketle de özgürlük kültürünü sürdürmede yetersiz kalacağını düşünmektedir.

Taylor, tarafsızlığın meşruiyet meselesi üzerindeki etkileriyle ilgili iki sorun görmektedir. (1) Doğru türde ve bireysel özgürlük koşullarını korumaya yetecek güçte bir siyasi kültür yaratmak için belirli yaşam biçimlerinin caydırılma olasılığı:

> Özgür birey kimliğini ancak belirli türden bir toplum/kültür içinde koruyabildiğinden, bu toplumun/kültürün bir bütün olarak alacağı şekille ilgilenmek zorundadır. Yalnızca kendi bireysel tercihleri ve bu tercihlerden oluşan birliktelikler-le ilgilenip bu tercihlerin açık ya da kapalı, zengin ya da yetersiz olabileceği matrisi ihmal edemez. . . Hatta liberteryenler için bu konuyu gündeme getirmek ne kadar şok edici olsa da, tüm toplumun ahlaki tonunun ne olduğu da onun için önemlidir çünkü özgürlük ve bireysel çeşitlilik ancak onların değerlerinin genel olarak kabul gördüğü bir toplumda gelişebilir. Bunlar, bağnazlığın yayılmasının yanı sıra özgünlük,

[4] Buradaki mesele, kültürel ortamdaki çeşitlilik ve karmaşıklığın farklı iyi anlayışları açısından eşit derecede değerli olduğu değildir.

> yenilik ve çeşitliliğin karşısına verimlilik, üretkenlik ya da büyüme ihtiyacını koyarak bunları karşılanamayacak lüksler olarak gören ya da başka yollardan özgürlüğün değerini düşüren diğer yaşam anlayışları tarafından da tehdit edilmektedirler. (C. Taylor 1985 s. 207)

(2) Son zamanlarda çokça tartışılan bir konu olan Batılı liberal demokrasilerin bir "meşruiyet krizi" geçirmekte oldukları ihtimali, refah devletinin vatandaşlardan daha fazlasını talep etmesi ama vatandaşların artık devleti ve genel olarak siyasi toplumu özdeşleşebilecekleri veya bağlılık sergileyebilecekleri bir odak olarak görmemesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Eğer "ortak yaşam biçimi çok önemli bir iyi olarak değerlendirilip onun devamlılığı ve gelişmesi vatandaşların bireysel iyileri için araçsal bir değer olmaktan yahut bu bireysel iyilerin toplamı olmaktan çıkıp kendi içinde başlı başına önemli bir değer olarak görülürse" (C. Taylor 1986, s. 213) vatandaşlar devletle özdeşleşecek ve onun taleplerini meşru kabul edeceklerdir. Ama bu özdeşleşme artık bireylerin hedeflerini bu "ortak yaşam biçiminden" bağımsız olarak seçmekte oldukları ve bu ortak iyinin haklarını ihlal etmesi durumunda onu sürdürmeyi bırakabilecekleri bir siyasi haklar kültürüne sahip olmalarından ötürü zayıflamıştır. Ortak yaşam biçimiyle böyle bir özdeşleşmenin aksine,

> haklar modeli ise insan onurunu hakların bireysel taşıyıcısı olarak değerlendiren daha atomcu bir bilinçle uyum içindedir. Doğrusunu söylemek gerekirse (işte tam da burada ikisi arasındaki gerilim ortaya çıkıyor), bireysel haklar uğruna ortak kararları çiğnemeye, bu kararları alan topluluktan zaten bir miktar uzaklaşmadıysam, çok istekli olamam. (C. Taylor 1986 s. 211)

Topluluğun ortak yaşam biçiminden bu "uzaklaşma" ve topluluğun ortak iyisiyle özdeşleşme eksikliği, adil bir libe-

ral demokratik düzenin külfetini omuzlamak istemediğimiz ve onun taleplerini gayrimeşru olarak gördüğümüz anlamına gelir.[5]

O hâlde liberal tarafsızlığa ilişkin ilk sorun, liberal özgürlükleri destekleyen bir siyaset kültürü yaratmak için iyi yaşamla ilgili bazı seçeneklerin caydırılması gerektiğidir. İkinci sorunsa siyaset kültürünün liberal adaletin taleplerini kabul edebilmesi için belirli türden ortak yaşam biçimlerinin teşvik edilmesi gerektiğidir. Bu iki sorunun ardında, adil bir liberal toplumun istikrarının sadece belirli hak veya adalet ilkelerinin kamuoyu tarafından tanınmasıyla güvence altına alınmadığı, aynı zamanda bu istikrarın iyi yaşam ilkelerinin de bir miktar tanınmasını ve kabul edilmesini gerektirdiği iddiası yatmaktadır ki bu iddia liberalizmin siyasi pratiğini tam kalbinden vurmaktadır. Ben bu iddianın, toplumsallık tezinin gerektirdiği türden istikrarlı bir topluluğun önkoşullarına ilişkin kavramsal değil, empirik bir iddia olduğunu düşünüyorum.

Öte yandan Rawls ve Dworkin, herkesin benimsediği iyi anlayışı özgürlüğe veya eşitliğe ne kadar az değer verirse versin (kitlelere eşit statüde muamele etmenin insan varoluşundaki en iyiyi sürdürmeyi imkânsız hâle getirdiğine inanan bir elitist örneğinde olduğu gibi), adalet ilkelerini bilfiil ihlal etmediği sürece herhangi bir iyi yaşam anlayışını tercih etmekte özgür olduğunu ve özgür olması gerektiğini söyleyecektir. Böylesi iyi yaşam anlayışlarını benimseyen kişiler, baş-

[5] Bu argümanın aşırı bir örneği Oldenquist'in son kitabı *The Non-Suicidal Society*'de yer almaktadır. Oldenquist, böyle bir ortak iyinin olmadığı bir toplumun intihara meyilli olacağını savunmaktadır (günümüz ABD'sinin bu durumda olduğunu düşünmektedir). Bu ortak iyinin sadece adalet ilkeleriyle değil, her türlü görkemli tören ve ritüelle kamuya açık bir şekilde tasdiklenmesi gerekir (Oldenquist 1986, 14. Bölüm). Bu ihtiyaç, esasen "kabileci" varlıklar olduğumuz gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve "Pleistosen mirasımızın" bir parçasıdır. Amerikan toplumunun parçalanmasını durdurmaya yönelik liberal bireyci girişimlerin başarısızlığı göz önüne alındığında, Oldenquist "insanoğlunun ortaklaşacı ve toplulukçu yönüne ilişkin biyolojik temelli hipotezleri ciddiye almanın zamanı gelmiştir" demektedir (s. 240).

kalarının kendi iyi yaşam anlayışlarını seçme hakkını tanıdığı sürece, iyi yaşama ilişkin bu türden anlayışların benimsenmesine izin verilir. Bu anlayışlara müsamaha gösterilebilir çünkü adalet ilkelerinin kamu tarafından tanınması bu tür anlayışlar karşısında bile istikrarı sağlamak için yeterlidir (Rawls 1985, s. 245). Bir elitist, kitlelerin haklarına kendi çıkarlarını desteklediği için değil, onların çıkarlarını desteklediği ve eşit muamele hakkına sahip oldukları için saygı gösterecektir. Yani, kitlelerin haklarına saygı göstermek bir elitistin kendi iyi anlayışının değil, adaletin bir emridir. Keza düzenli bir toplumdaki insanlar, diğer vatandaşların kaynaklardan adil pay alma taleplerini tanıyacakları ve bunlara saygı duyacakları için, refah dağıtımının getirdiği külfetleri de meşru göreceklerdir.

Taylor muhtemelen bunun sosyolojik olarak nahif bir yaklaşım olduğunu söyleyecektir: İnsanlar, iyi olana dair belirli ortak kavram kümelerine ve ortak yaşam biçimlerine bağlı olmadıkça –yani toplulukçu bir siyasi topluluk biçimiyle özdeşleşmedikçe– başkalarının taleplerine saygı duymayacaklardır. "Muhtemelen" diyorum çünkü Taylor bazen tercih kabiliyetimizi kullanmamızın kamuoyu tarafından tanınmaya veya onaylanmaya bağlı olmadığına inanan –kim oldukları meçhul– "atomculara" saldırıyor.[6] Bu tür kişilere karşı, ba-

[6] Taylor, Nozick'i kapasitelerimizin gelişebileceği sosyal koşulları koruma yükümlülüğümüz olduğunu reddeden biri olarak adlandırır (C. Taylor 1985 s. 206 n.). Ama Nozick'in toplumsallık tezini reddettiğini iddia etmez. Nozick neden bir yandan toplumsallık tezini kabul ederken bir yandan da topluluğu koruma yükümlülüğünü kabul etmemektedir? Taylor, Nozick'in özgür seçime bu kadar çok vurgu yaparken seçim yaptığımız bağlama bu kadar az vurgu yapmasının teorisinin bir "paradoksu" olduğunu söylemektedir. Ancak bu Nozick'e karşı fazla cömert olmaktır zira Nozick'in mülkiyet haklarının kutsallığını korumak için anlamlı seçimler yapma kapasitemizi feda ettiği tek yer burası değildir: Nozick bir yandan insanların haklarının kısıtlanmasını gerektirdiğinde paternalizmin şeytaniliğine karşı çıkarken, bir yandan da doğa durumunda mülkiyet haklarının oluşmasına yardımcı olduğunda paternalizme coşkulu bir biçimde başvurur (G. A. Cohen 1985 s. 103). Cohen'in belirttiği gibi, "Nozick 'özgürlük' ile mülk sahiplerinin mülkleriyle istediklerini yapma özgürlüğünü kastettiği sürece, özgürlüğü koruma arzusundan ilham aldığını iddia edemez" (G. A. Cohen 1985

zen sadece kamusal bir ölçekte tanınan adalet ilkeleri anlamındaki bir "ortak iyi"nin gerekliliğini vurgulamakla yetiniyor. Fakat eğer Taylor'ın kastettiği gerçekten buysa, bu gerekliliği hâlihazırda onaylayan Rawls ve Dworkin'e ek olarak hiçbir şey söylemiyor demektir (örneğin Rawls 1971 s. 177-82).[7] Bununla birlikte, Taylor genellikle iyi yaşama ilişkin belirli kavramların ortak kabulünü ve dolayısıyla toplulukçu siyaseti açıkça kastetmektedir.

Taylor'ın liberal siyasetin meşruiyetini sürdüremeyeceğine yönelik inancı nereden kaynaklanıyor? Bu soruya verilebilecek cevaplardan biri, meşruiyet için sivil katılımın gerekli olduğu ve liberal siyasetin katılımı içermemesi gibi görünüyor. Kabaca liberal ve toplulukçu topluluk anlayışlarına karşılık gelen "yirminci yüzyılda uygulanabilir bir modern siyasi yönetimin sürdürülmesi sorununa yönelik iki çözüm" betimliyor ve şunu iddia ediyor:

> Modern özgür failin haysiyetinin bir güvencesi olarak haklar modelinin uzun vadede sürdürülebilirliği konusunda ciddi şüpheler bulunuyor. Böyle bir anlayış ortak kararlarda söz sahibi olma duygusunun yerini gerçekten alabilir mi? Ortak kararlar üzerinde baskın olan haklara yönelik artan bu vurgu son kertede demokratik düzenin meşruiyetinin altını oyabilir mi? (C. Taylor 1986 s. 225)

s. 104). Taylor, toplumsallık tezini reddettiği için topluluğa karşı yükümlülüğü reddeden hiç kimsenin adını vermez.

[7] 7. Rawls ve Dworkin kamusal olarak tanınan adalet ilkelerinin gerekliliğini onaylarken, bu ilkelerin ve bunlara uyma eğiliminin toplumda nasıl öğrenildiği konusunda yeterli bir açıklama yapmazlar. Bu da liberal eğitimin ve çocuk yetiştirmenin doğasına ilişkin daha geniş bir soruyu gündeme getirmektedir. Bu sorular son yıllardaki liberal filozoflar tarafından neredeyse tamamen ihmal edilmiştir. Bu konuların bazı yönlerinin liberal bir perspektiften tartışılması için bkz. Strike (1982), De Lue (1986) ve Gutmann (1982). Gerekli ahlaki eğitimin geleneksel aile otonomisi ve ev içi iş bölümü ile uyumlu olduğu hiç de açık değildir. Rawls'un teorisinin, ahlaki eğitimin verildiği okul olarak aileye bel bağlamasının yanı sıra teorinin aile içi adalet sorununu ihmal etmesinin yarattığı gerilimlerle ilgili bir tartışma için bkz. Okin (19896). Ahlaki eğitime ilişkin düzgün bir açıklama getirememesi çağdaş liberal teorinin ciddi bir eksikliğidir.

Gelgelelim Taylor'ın liberal anlayışı reddetmesi, bu pasajda da açıkça görüldüğü üzere, onun üzerine bir sürü gereksiz yük yüklemesine dayanmaktadır. Taylor, katılımın yok oluşunun siyasi merkezileşme ve "bürokratik vesayet"ten kaynaklandığını, dolayısıyla vatandaşın artık siyasi süreçlerin katılımcısı olduğu için herhangi bir saygınlık hissetmediğini iddia ediyor. Ama liberalizmin merkezileşme ya da bürokratikleşme gerektirdiğini iddia etmek için ortada empirik ya da teorik bir gerekçe göremiyorum. Bireylerin haklarını ihlal eden çoğunluk kararlarına karşı çıkmasına izin verilmesi olgusundan, kararların günün sonunda seçmenler tarafından değil bürokratlar tarafından alındığı ya da bu kararların merkezî olmayan (ademimerkeziyetçi) otoriteler yerine merkezî otoriteler tarafından alınması gerektiği sonucu çıkmaz. Siyasi katılım meşruiyetin, dolayısıyla istikrarın bir önkoşulu olabilir ama siyasi katılıma duyulan ihtiyaç, tıpkı adalet ilkelerinin kamu tarafından tanınmasına duyulan ihtiyaç gibi, toplulukçu bir siyasi katılım ya da adalet anlayışının neden tek uygulanabilir anlayış olduğunu gerekçelendirmez.

Taylor'ın liberal siyasetin ademimerkeziyetçiliğe ve katılımcılığa vurgu yapmasında teorik bir tutarsızlık olduğunu söylediğini sanmıyorum. Bana kalırsa buradaki mesele, liberal rejimler meşruiyetin esas zemini olan ortak amaçların ortak takibinden kopmuş durumda olduklarından, katılımın bu rejimlerde daha az anlamı olduğu fikridir. Artık daha az katılım gösteriyoruz çünkü siyaset anlamını yitirdi ve bu anlam kaybı yüzünden merkezileşmenin ve bürokratikleşmenin önünü açtık. Katılım eksikliği, ortak iyi siyasetin yitirmemizin bir sonucudur.

Fakat bu bizi hâlâ meşruiyetin neden zorunlu olarak toplulukçu siyasetle bağlantılı olduğu sorusuyla baş başa bırakıyor. Taylor'da bu sorunun net bir cevabı yok. Ama bana kalırsa cevaplardan biri, meşruiyetin ortak amaçların etkili bir şekilde takip edilmesine dayanarak kazanıldığı eski top-

luluklara dair romantik bir görüşte yatmaktadır. Bu görüşe göre, ortak iyiye ilişkin bir siyaseti kabul etmemiz, sivil cumhuriyetçiliğin yenilenmesini teşvik etmemiz ve herkesi buna özgürce katılmaya teşvik etmemiz hâlinde, eski günlerde var olan bağlılık ve meşruiyet duygusunu yeniden kazanabiliriz. Fakat bu tarihsel tablo çok önemli bir gerçeği göz ardı etmektedir. 18. yüzyılda New England kasaba yönetimleri, ortak amaçlarının peşinden gitmeleri sayesinde üyeleri arasında büyük bir meşruiyete sahip olmuş olabilirler. Ama bunun en azından kısmen nedeni, kadınların, ateistlerin, Kızılderililerin ve mülksüzlerin bu topluluklara üyelikten dışlanmış olmalarıydı. Eğer üyeliğe kabul edilmiş olsalardı, ırkçı ve cinsiyetçi bir "ortak iyi"nin peşinden gidilmesinden hoşnut olmazlardı. Burada tüm üyeler arasında meşruiyet sağlamanın olağan yolu, kimilerini üyelikten dışlamaktı. Toplulukçular, meşruiyetin, bir topluluktaki "ortak yaşam tarzının" şekillenmesinde dahli olmayan insan gruplarının üyeliğinin reddedilmesiyle güvence altına alınmasını savunmuyorlar. Toplulukçuların inandıkları şey, ortak iyi siyasetine zemin kurması hasebiyle herkesin tasdik edebileceği birtakım toplumsal amaçların ve uygulamaların var olduğudur. Peki, bu uygulamalar nelerdir? Elbette daha önceki toplulukların odak noktasını teşkil eden geleneksel amaçlar değil. Tarihsel süreçte ötekileştirilmiş grupları dışlamadan bu amaçların peşinden gidilmeye çalışılabilir ama meşruiyet dediğimiz şey bu şekilde elde edilemeyecektir. Toplulukçular genellikle sanki çeşitli grupların tarihsel olarak dışlanmaları *keyfî* bir durummuş da şimdi geldiğimiz noktada artık onları sürece dâhil ederek yolumuza devam edebilirmişiz gibi yazarlar.[8] Oysa örneğin ka-

[8] Dikkat çekici bir örnek, MacIntyre'ın "ortak amaçlar" tanımlamasıdır. MacIntyre, bu amaçların topluluğun yalnızca küçük bir kısmı tarafından tanımlanmış olsalar bile, bir bütün olarak topluluk üyeleri arasında gerçekten paylaşıldığını ve onların iyiliğine hizmet ettiğini iddia eder. Topluluğun köleleri dışlayacak şekilde tanımlandığını ve kadınların siyasi eşitlikten yoksun olduğunu kabul etmektedir. Ama yine de bu geleneklerde somutlaşan "ortak iyi"nin tüm toplumu kapsadığını düşünmektedir. Dolayısıyla, kadınların erdemlerinin erkeklerin

dınların dışlanması asla keyfî değildi. Bunun bir nedeni vardı ve bu neden de peşinden gidilen amaçların cinsiyetçi ve erkekler tarafından erkeklerin çıkarlarına hizmet etmek üzere tanımlanmış olmasıydı. Eğer kadınlar topluluğa bir bağlılık duygusuna sahip olacaklarsa, erkeklerin onlar için tanımladığı kimliği kabul etmek yerine onlara kendi çıkarlarını tanımlama gücü verilmelidir. Kadınların kimliklerinin mevcut roller ve ilişkiler tarafından oluşturulduğunu iddia ederek bu meseleden kaçamayız çünkü bu açıkça yanlıştır: Kadınlar, birçok açıdan kendi özgün kimliklerini inkâr edecek ve baltalayacak şekilde işleyen bu rolleri reddedebilirler ve reddetmişlerdir. Bu durum 18. yüzyılın New Englandı'nda da geçerliydi ama orada meşruiyet kadınların üyelikten dışlanması suretiyle güvence altına alınmıştı. Meşruiyeti sağlamanın başka bir yolunu –kadınları başkalarının onlara biçtiği bir kimlikle tanımlamaya devam etmeyen bir yol– bulmalıyız.

Taylor hakların genişletilmesinin birçok kadın, siyah ya da eşcinsel arasında meşruiyet duygusu yaratmadığı konusunda haklıdır ve bu durum bir sorun teşkil etmektedir. Bu soruna dönük liberal çözüm, dezavantajlı gruplara kendi amaçlarını destekleyecek uygulamaları tanımlamaları ve geliştirmeleri için daha fazla güç vermek olmalıdır. Öte yandan bu çözümün de başarısız olma ihtimali vardır. Yinede toplulukçu çözüm bundan çok daha kötü görünüyor. Sandel ve Taylor, toplumdaki tüm gruplar için meşru olacak bir ortak iyi siyasetinin temelini oluşturabilecek ortak amaçların olduğunu söylüyorlar ama bu tür amaçlara ya da uygulamalara dair herhangi bir örnek vermiyorlar (ve durumun nedenlerinden biri de bu türden ortak amaçların kesinlikle var olmaması).[9]

iyiliğine göre tanımlandığı gerçeğinin bariz sonuçlarını görmezden gelmektedir (MacIntyre eleştirisi için bkz. Okin 1989a; bkz. MacIntyre s. 116, 119).

[9] Herzog'un dediği gibi, toplulukçular "bizi hangi bağlılıkların bağlaması gerektiğine, bireysel tasarılarımızdan daha fazla ehemmiyet verilmesi gereken toplumsal bağların hangi içeriğe sahip olması gerektiğine ve ortak iyinin tam olarak ne olması gerektiğine dair bir açıklama borçludurlar" (Herzog s. 187). Bunlara ilişkin bir açıklama vermeden toplulukçu eserlerde "siyaset bir *deus ex*

Bu ortak amaçların tarihsel pratiklerimizde ve rollerimizde bulunabileceğini söyleseler de bu pratiklerin ve rollerin toplumun küçük bir kesimi olan mülk sahibi beyaz erkekler tarafından mülk sahibi beyaz erkeklerin çıkarlarına hizmet etmek üzere tanımlandığından hiç bahsetmiyorlar. Bu uygulamalar, kadınların, siyahların ve işçilerin bunlara katılmasına yasal olarak izin verildiğinde bile cinsiyet kodlu, ırk kodlu ve sınıf kodlu olmaya devam etmektedirler.

Bu tür amaçları desteklemeye yönelik girişimler toplumdaki meşruiyet düzeyini düşürür ve toplumdaki marjinalleştirilmiş grupları daha da dışlar ve yabancılaştırır (Gutmann 1985 s. 318-21; Herzog s. 481-90; Bernstein s. 550-1; Hirsch s. 435-8, 441-4; Rosenblum s. 178-81). Doğrusunu söylemek gerekirse, sağ kanat siyaset Hıristiyan ve ataerkil aileye dayalı gündemlerini uygulamaya çalışırken, Amerikan toplumunun birçok unsuru –siyahlar, eşcinseller, bekâr anneler, Hıristiyan olmayanlar– arasında tam da böyle bir meşruiyet kaybı yaşanıyor gibi görünüyor. Birçok toplulukçu kuşkusuz Ahlaki Çoğunluk'un ortak iyi anlayışından hoşlanmamasa da tarihsel olarak marjinalleştirilmiş grupların dışlanması sorunu toplulukçu tasarıya içkin bir sorundur. Hirsch'in de belirttiği gibi, "herhangi bir 'yenilenme' ya da topluluk hissiyatının güçlendirilmesi bu gruplar için hiçbir anlam ifade etmeyecektir." Aksine, tarihsel duygularımız ve geleneklerimiz "çözümün değil sorunun bir parçasıdır" (Hirsch, s. 424).

Bana kalırsa buradaki sorunlar Sandel'in ele aldığı somut bir konuda ortaya çıkıyor: pornografinin yerel topluluklar tarafından denetlenmesi. Bu örnek benim savunduğum şeyle çelişiyor gibi görünebileceği için dikkatle incelenmeyi gerektiriyor. Pornografinin düzenlenmesi ve denetime tabi tutulması kadın gruplarının ortak bir talebi olagelmiştir ve tam

machina olarak görünür" (Wallach s. 528). Toplulukçu yazılarda siyasi detayların eksikliğine dair diğer eleştiriler için bkz. 318 19; Shapiro s. 297; Rosenblum s. 157, 163, 70, Loz.

da kadınların kendi kimliklerini, özellikle de cinselliklerini tanımlayabilmeleri için bir önkoşul olarak talep edilmiştir. Kadınlar, cinsel pratikler de dâhil olmak üzere tarihsel geleneklerin ve pratiklerin belirlenme sürecinden dışlanan gruplardan biri olagelmiştir, dolayısıyla kadınların yıllar boyunca erkekler tarafından tanımlanan kadın cinselliğini reddedebilmeleri için pornografinin düzenlemeye tabi tutulması gerektirebilir. Sandel'in pornografinin sansürlenmesini desteklediği göz önüne alındığında, bu durum toplulukçuların tahakküm altına alınmış ve ötekileştirilmiş grupların kendi pratiklerini ve kimliklerini tanımlayabilmelerini desteklediğini göstermez mi?

Ne yazık ki Sandel'in pornografinin denetime tabi tutulmasına izin verme gerekçesinin kadınların kendi kimliklerini tanımlama becerileriyle hiçbir ilgisi yoktur. Sandel'in argümanı, pornografinin yerel bir topluluk tarafından "topluluğun yaşam tarzına uygun olmadığı gerekçesiyle" düzenlenebileceğidir (Sandel 1984b s. 17). Bu argüman, kadınların kendi kimliklerini tanımlama hakkını desteklemek şöyle dursun, günün sonunda böylesi bir hedefle bağdaşmaz. Dahası, bu argüman kadınlar ile diğer marjinal grupların içeriğini başkalarının tanımladığı amaçları ve hedefleri reddetme kapasitelerini kısıtlamak için de kullanılabilir.

Pornografiyi düzenleme lehinde dile getirilen feminist argüman, pornografinin kadınlara yönelik şiddeti teşvik etmede ve kadınların erkeklerce içeriği belirlenmiş olan toplumsal cinsiyet rollerine ve bir cinsellik algısına tabi kılınmasını sürdürmede olası rolüyle ilgilidir (örneğin MacKinnon 13-14. Bölümler). Cinsiyet eşitliğiyle ilgilenen herkesin bu argümanı ciddiye alması gerekir çünkü pornografiye ilişkin kanıtlar göz ardı edilemeyecek düzeyde önemlidir. Ayrıca cinsel şiddetin görülme sıklığı ve etkileriyle ilgili eğilimler de dehşet vericidir. Fakat pornografi gerçekten de kadınları tahakküm altına almada böyle bir rol oynuyorsa, bunu "yaşam tarzımızla bağşdamadığı" gerekçesiyle değil, tam da cinsellik ve

kadınların rolü konusundaki kültürel kalıplarımızla bağdaştığı için yapmaktadır. Aslında MacKinnon'ın da belirttiği gibi, feminist bir perspektiften bakıldığında pornografinin sorunu toplumsal ölçütleri ihlal etmesi değil, onları dayatmasıdır. (MacKinnon, porno üreticilerinin baskıcı bir devlet karşısında geleneksel cinsellik kalıplarına meydan okuyan cesur muhalifler olarak görülmesinin liberal bir mit olduğunu söylüyor ve görünüşe göre Sandel tarafından da inanılan bir mit bu.) Bu argüman, pornografiyi düzenleme lehinde sunulan en iyi argümandır ve başkalarına zarar vermeme konusundaki bildik bir önermeye dayanmaktadır. MacKinnon, pornografinin zararlarına ilişkin kanıtların, liberallerin belli ifadelerin devlet tarafından düzenlenmesi lehinde kabul ettikleri kanıtlar kadar iyi olduğunu iddia etmektedir. Eğer durum buysa pornografinin düzenlenmesi için makul (ve liberal) bir argümanımız var demektir: Kadınlara kendi kimliklerini tanımlamaları için gereken özgürlük ve güvenliği sağlamak için pornografinin düzenlenmesi gereklidir.

Oysa Sandel'in ortaya koyduğu argüman, kadınların özerkliği argümanıyla temelden çelişmektedir. Sandel'in savunusundaki sorun, eşcinsellik meselesiyle karşılaştırılarak görülebilir. Eşcinsellik birçok Amerikalının yaşam tarzıyla bağdaşmamıştır ve bağdaşmamaya devam etmektedir. Nitekim sağduyulu bir biçimde meseleyi ölçüp tarttığımızda pornografiye kıyasla eşcinsellikten daha fazla insanın rahatsız olduğu açıkça ortadadır. Bu bağlamda, Sandel toplulukların eşcinsel ilişkileri ya da eşcinselliğin kamusal alanda kabulünü suç sayabilmelerini ister mi? Eğer buna vereceği cevap olumsuzsa, eşcinselliği pornografiden ayıran nedir? Sandel bu konuda bize hiçbir cevap vermiyor. Liberallerin verdiği cevap, eşcinselliğin başkalarına zarar vermediği ve başkalarının bundan rahatsız olmasının ahlaki bir ağırlığının olmadığıdır. Yerel ya da ulusal bir topluluktaki çoğunluğun, ana akım yaşam biçiminin dışında kalan insanların uygulamalarına ve kişiliklerine "dışarıdan kendi tercihlerini" dayatma hakkı yoktur

(Dworkin 1985 17. Bölüm). Oysa Sandel'in söyleyemediği şey tam da budur: Onun argümanına bakılacak olursa, marjinal grupların üyeleri kişiliklerini ve uygulamalarını topluluğun baskın değerlerine uygun olacak şekilde ayarlamak zorundadır. Sandel'in argümanı, ötekileştirilmiş grupların üyelerine, başkalarının onlar için içeriğini belirledikleri kimlikleri reddetme gücünü bahşetmez.

Buna benzer olarak, pornografi söz konusu olduğunda Sandel, güçten mahrum bırakılmış kadınlara kadın cinselliğine ilişkin erkek kalıplarını reddetme ve kendi cinselliklerini tanımlama olanağı vermenin önemini kabul etmemektedir. Bunun aksine, Sandel pornografinin düzenlenebileceğini, erkeklerin (porno üreticilerinin) tanımladığı cinsellik kalıplarının yine erkeklerin tanımladığı başka bir cinsellik kalıbıyla (toplumun "yaşam biçimi") çatıştığı zemininden hareketle gerekçelendiriyor. Pornografiyi bu gerekçelerle düzenlemek, kadın cinselliğinin tanımı üzerindeki erkek merkezli baskının bir biçimini dolaylı olarak azaltma etkisine sahip olabilse de bu etki yine erkek merkezli olan bir dizi başka değerler temelinde inşa edilmektedir. Dahası, pornografiden rahatsız olan erkeklerin kadın cinselliğine dair farklı ama aynı derecede baskıcı bir tanıma sahip olmayacaklarını da hiçbir şey garanti edemez. Topluluk hangi kararı verirse versin, kadınlar kimliklerini ve amaçlarını erkeklerin kadın cinselliğine (ve genel olarak toplumsal cinsiyet rollerine) ilişkin tanımlanmış beklentilerine göre ayarlamak zorunda kalacaklardır. Aynı sorun eşcinseller, siyahlar, göçmenler ve topluluğun "yaşam biçiminin" tanımlanması sürecinin bir parçası olmamış diğer insanların da karşısına çıkacaktır. Bu, ötekileştirilmiş grupların üyeleri arasında meşruiyet ve bağlılık duygularını geliştirmenin bir yolu değildir.

Sandel kitabını, siyaset iyi gittiğinde "tek başımıza bilemeyeceğimiz bir iyiyi ortaklaşa bilebileceğimizi" iddia ederek bitiriyor (Sandel 1982, s. 183). Fakat modern toplumların doğasında var olan çeşitlilik ve bu toplumların dışlayıcı

geçmişleri göz önüne alındığında, bunun yerine siyasetin tam da devlet gücünü belirli bir iyi yaşam anlayışını desteklemek için kullanmadığımız zaman iyi gittiğini söylememiz gerekir. Devletin meşruiyet düzeyinin artırılması, ötekileştirilenlerin daha fazla sivil katılımını gerektirebilir ama Dworkin'in de belirttiği üzere, insanları siyasete katılmaya davet etmek veya insanların bu daveti kabul etmesi ancak eşit muamele göreceklerse anlamlı olacaktır (Dworkin 19834 s. 33). Bu da insanları şekillendirmedikleri ya da kendi hayatları için onaylamadıkları rollerle tanımlamakla bağdaşmaz.

Toplumun temel yapısını ötekileştirilenlerin gözünde meşru kılmak kolay bir iş değildir ve sadece üyeliğin genişletilmesi de yeterli değildir. Toplulukçular bu konuda endişelenmekte haklı olmalarına rağmen, bu soruna sundukları çözüm hiçbir şeyi çözmüyor. Toplulukçu çözüm, meşruiyetin daha eski zamanlarda nasıl oluşturulduğuna dair romantik bir görüşe ve baskın pratiklerimizin nasıl tanımlandığına ilişkin nahif bir görüşe dayanıyor. Eğer meşruiyet kazanılacaksa, bu başkalarının hayatları adına başkaları tarafından tanımlanmış toplumsal pratiklerin ve duyguların güçlendirilmesini değil, bunun aksine, ezilen ve hükmedilenlerin kendi pratiklerini ve amaçlarını tanımlamaları için güçlendirilmesini gerektirecektir. Liberalizm ötekileştirilenler arasında bir bağlılık duygusu geliştirmek için yeterli olmayabilir ama Herzog'un kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği gibi "eğer sorun liberalizm ise cumhuriyetçilik nasıl çözüm olabilir?" (Herzog s. 484; krş. Rosenblum s. 179).

Ötekileştirilmiş grupların kendi kimliklerini ve pratiklerini tanımlayabilme olanakları nasıl sağlanmalıdır? Kuşkusuz bu, refah devletçi kapitalizm ve geleneksel aile gibi şimdiye kadar çoğu liberal tarafından nispeten iyicil olarak görülen bazı kurumlara bakış açımızda belli değişiklikleri içerecektir. Bu durum şüphesiz liberal siyasi pratiğe bir başkaldırı teşkil etmektedir ki bu başkaldırı çoğu liberal teorisyen tarafından ciddi bir şekilde ele alınmamıştır. William Con-

nolly "günümüz liberalizminin yalnızca özgürlük, haklar, muhalefet ve adalet gibi değerlere olan bağlılığıyla tanımlanamayacağını, aynı zamanda desteklediği kurumsal düzenlemeler bağlamında da anlaşılması gerektiğini" belirtmektedir (Connolly, s. 233). Connolly'ye göre liberalizmin bu iki yönü "özel sektörü bünyesinde barındıran bir büyüme ekonomisinde refah devletinin özgürlük ve adaletin aracı olabileceğine inanmak mümkün olduğu sürece biraraya getirilebilir" (*age.*). Öte yandan, refah devletini finanse eden ekonominin taleplerinin gelinen noktada ne yazık ki refah devleti politikalarının altında yatan adalet ilkeleriyle çatıştığı da düşünülmektedir. Refah devletinin yeniden dağıtımı sürdürmesi için büyüyen bir ekonomiye ihtiyacı olduğu ama ekonominin yapısının, büyümenin ancak yeniden dağıtımın altında yatan adalet ilkeleriyle tutarsızlık teşkil edecek türden politikalarla sağlanabileceği şeklinde olduğu söylenmektedir (Connolly s. 227-31). Bu nedenle kreş, kürtaj klinikleri ve ev kadınlarına yapılan doğrudan ödemelere (kadınların kendi kaderlerini belirleyebilmeleri için önkoşul olan ama kurumsal kapitalizme bağımlı olan refah devletinin karşılayamayacağı şeylere) ayrılan finansmanda kesintiler yapılmıştır ya da hiç finansman sağlanmamıştır.

Connolly'ye göre bu durum "liberalizmin iki kola ayrılmasına" yol açmıştır. Bir kol liberal siyasi pratiğin geleneksel kurumlarına tutunup insanları adalet ve özgürlükle ilgili beklentilerini azaltmaya teşvik ederken, diğeri (Dworkin'i de dâhil ettiği) ilkeleri yeniden tasdik etmektedir. Fakat "liberal ilkelere bağlılık giderek pratik meselelerden bir kopuşla özdeşleşmektedir . . . bu ilkeli liberalizm ne üretim uygarlığı karşısında maharetlidir ne de onun hegemonyasına meydan okumaya hazırdır" (Connolly, s. 234). Her ne kadar Connolly'nin refah devletinin ekonomisine ilişkin açıklaması şüpheye açık olsa da, onun mevcut liberalizmin durumunu doğru bir şekilde betimlediğini düşünüyorum. Tarafsızlık ilkesi çok güçlü bir ilkedir ve özgürlük kültüründe devletin

meşruiyetinin temeli olarak hizmet edebilir. Ama bu ilkenin uygulanması Rawls ya da Dworkin'in olanak tanıdığından çok daha kapsamlı reformları gerektirmektedir. Connolly'nin dediği gibi, ikisi de öncelikleri ve sürdürülmesi toplumsal cinsiyete ve sınıfa dayalı eşitsizlikleri sürekli kılan ve derinleştiren "üretim uygarlığına" meydan okumamıştır.

Tarafsızlık ilkesinin tam olarak uygulanması bizi refah kapitalizminden çok piyasa sosyalizmine yaklaştırabilir. Birçok kişi Rawls'un "fark ilkesi"nin en iyi şekilde piyasa sosyalizmi altında yerine getirilebileceğini (Buchanan s. 124-31, 150-2; DiQuattro) ve Dworkin'in açık artırma tasarısının çok daha eşitlikçi olabileceğini iddia etmiştir. Connolly'nin liberalizm tanımından çıkan sonuç, sosyalizmi desteklemenin zorunlu olarak liberalizmi terk etmek olduğudur. Fakat bu gereksiz bir biçimde dar bir çerçeve yaratıyor: Ne de olsa liberal kimliği sorgulanamayacak olan John Stuart Mill, kendisini sosyalist olarak nitelemeye hazırdı ve Hobhouse'un da belirttiği gibi, liberalizm "gerçeklerle boğuştuğunda, sosyalist çizgiye doğru azımsanmayacak bir mesafe kat eder" (Hobhouse 1964, s. 54). Bu iki gelenek tarihleri boyunca birbirlerinden birçok fikir ödünç almıştır ve "sosyalizmle fikir alışverişi yapan [liberalizm] birçok şey öğrendiği gibi aynı zamanda öğretmiştir de" (Hobhouse 1964 s. 115; bkz. Gutmann 1980 s. 63-8, 70-86, 145-56). Bence hâlâ öğrenilecek ve öğretilecek şeyler bulunuyor.

Her hâlükarda belki de en çok ihtiyaç duyulan reform olarak adlandırılabilecek toplumsal cinsiyet eleştirisi ise her iki gelenek tarafından da yeterince ele alınmamıştır. Her iki gelenekte de erkekler (özerk olarak seçilmiş) amaçlara sahip görülürken, kadınlar (biyolojik olarak verilmiş) işlevlere sahip görülmektedir.[10] Locke'tan Mill'e ve Rawls'a kadar uzanan bir çizgide liberaller, teorilerinin bireylerin doğal eşitli-

[10] Mill'deki bu varsayım için bkz. Okin 1979 ve Marx'ın düşüncesindeki rolü için bkz. Jaggar 4. Bölüm.

ğine dayandığını resmen beyan etmiş olsalar da aslında erkeğin sorumlu olduğu aile anlayışını siyasi analizin temel birimi olarak almışlardır; kadınların çıkarları ise "doğal" konumları olarak kabul edilen aile tarafından tanımlanmış ve ailenin içine hapsedilmiştir (Okin 1987, s. 43). Kadınların yaptıkları katkıların değersizleştirilmesinin sonucu, kadınların "tüm çalışma saatlerinin yaklaşık üçte ikisini gerçekleştirirken, dünya gelirinin yalnızca onda birini almaları ve dünya kaynaklarının yüzde birinden daha azına sahip olmaları" gerçeğinde açıkça görülmektedir (D. Taylor s. 82). ABD'de ve Kanada'da, en düşük ücretli mesleklerde mesleki ayrım[cılığ]ın boyutu artmaktadır (David McNeil). Ve 1981 yılındaki Ekonomik Fırsatlar Danışma Konseyi, mevcut eğilimlerin devam etmesi hâlinde 2000 yılında ABD'de yoksulluk sınırının altındaki nüfusun yalnızca kadınlardan ve çocuklardan oluşacağı uyarısında bulunmuştur. Böylesi bir yanlış dağılımın ne Rawls'un başlangıç konumunda ne de Dworkin'in açık artırmasında özgürce yapılan seçimlerin sonuçlarıyla uyuştuğunu söylemeye gerek yok. Fakat her iki kuramcı da kadınların rolünün sistematik olarak değersizleştirilmesinin nasıl ortadan kaldırılabileceğine dair hiçbir şey söylememektedirler. Gerçekten de Rawls başlangıç konumunu ("aile reisleri" meclisi olarak) ve dağıtım ilkelerini ("hane halkı gelirinin" ölçülmesi olarak) öyle bir tanımlar ki aile içindeki düzenlemelerin adaletine ilişkin sorular daha en başında tanım gereği saf dış kalır (Okin 1987 s. 49). Dworkin ise kadınların aile içindeki rolüne ilişkin alışılagelmiş varsayımlara başvurmasa da cinsiyet merkezli önyargılarla mücadele konusunda hiçbir söz söylememektedir.

Hangi kurumların ve uygulamaların tarafsızlık ilkesinin altında yatan ideallerin cinsiyetçi olmayan bir biçiminin en iyi ifadesini sağlayacağı belirsizdir. Kadınların erkeklere kıyasla daha aşağı varlıklar olduğuna dair varsayımlar, çocuklara cinsiyet rollerinin öğretilmesinden ev içi emeğin değersizleştirilmesine kadar toplumun birçok kurumunda derinlemesi-

ne yer edinmiştir. Bunların ortadan kaldırılması, kadınların yalnızca toplumsal mevkilere erişiminde değil, aynı zamanda bu mevkileri ve konumları şekillendirme ve tanımlama becerilerinde de değişiklikler gerektirecektir. Bu reformlar genel olarak liberaller, hatta liberal feministler tarafından bile desteklenmemiştir. Ulusal Kadın Örgütü (NOW) gibi liberal feminist siyasi gruplar, ağırlıklı olarak kadınlardan oluşan çalışma alanlarının (örneğin ev işleri ve hizmet sektörü) sistematik olarak değersizleştirilmesine karşı çıkmayı bir kenara bırakarak büyük oranda erkeklerden oluşan iş dünyasındaki ve devletteki mevkilere ve konumlara kadınların erişimini arttırmaya odaklanmışlardır. Jaggar, toplumsal rollerin mevcut tanımlarını ve değerlerini verili olarak kabul etmeyi ve yalnızca bu rollere erişim bağlamında rekabette fırsat eşitliği sağlamaya çalışmasını liberal feminizmin belirleyici bir özelliği olarak görmektedir (Jaggar, s. 177). Sınıf temelli eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını desteklemenin liberalleri geleneksel sosyalist izlenceye yaklaştırabileceğini gördüğümüz gibi, cinsiyet temelli eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını desteklemek de benzer şekilde liberalleri radikal feminizme yaklaştırabilir. Bazıları bu tür reformları liberalizmden vazgeçmek olarak görecektir ama bu reformlar liberal eşitlik idealleriyle bırakın sadece tutarlı olmayı, bu ideallerin gereğidir.

Rawls ve Dworkin sık sık, kendi adalet anlayışlarını hayata geçirmenin en bariz ya da muhtemel sonucunun mevcut toplumsal rollerin sahipleri arasındaki transfer ödemelerinin düzeyinin artırılmasıymış gibi yazmaktadırlar. (örneğin Dworkin 1981 s. 321; 1985 s. 207). Ama bir başka önemli sonucun mevcut rollerin tanımlanma şeklini değiştirmek olacağını varsaymak için her türlü nedene sahibiz. Her ikisinin de kabul ettiği üzere, bir kişinin erişimine sunulan birincil malların veya kaynakların önemli bir parçası yeteneklerimizi geliştirme, kişisel başarı elde etme ve sorumluluk alma fırsatıdır. Bunlar ağırlıklı olarak belirli bir işin maddi getirileri ile ilgili değil, işin sebep olduğu güç ilişkileriyle ilgili ko-

nulardır. İnsanlar eşitlikçi bir yerden tercih yapabilselerdi, bu fırsatlardan onları mahrum bırakan ve kendilerini özgürlükten yoksun bırakan sosyal ilişkilere girmeyi tercih etmezlerdi. Eşitlikçi bir yerden baktığımızda, kadınlar "erkek" işlerini "kadın" işlerinden üstün olarak tanımlayan bir toplumsal roller sistemini kabul etmezlerdi. Buna inanmak için her türlü nedene sahibiz çünkü mevcut toplumsal cinsiyet rolleri sadece kadınların rızası olmadan yaratılmakla kalmadı, aslına bakılırsa kadınların hukuki ve siyasi zeminde bastırılmasını da gerektirdi.

Örneğin kadın ve erkek sağlık çalışanlarının rolleri, kadın sağlık çalışanlarının iradesi dışında, erkekler tarafından kendi çıkarlarına uygun olacak şekilde zorla yeniden tanımlanmıştır (Ehrenreich ve English). Tıp "mesleğinin" yükselişiyle birlikte, kadınlar geleneksel sağlık hizmetlerindeki rollerinden –örneğin Kanada'da ebelikten– çıkarılmış ve erkek hekimlerin kendi çıkarları açısından tanımladıkları bir konum olan hemşirelik rolünü benimsemeye zorlanmışlardır. Sağlık hizmetlerindeki roller yeniden tanımlanarak hekimliğe bağımlı ve maddi açıdan ondan daha az getirisi olan bir rol olan hemşirelik kadrosu yaratıldı. Daha sonrasında ise kadınların zorla sokulduğu bu durum, hekimlik rolünün ev içi emek karşısında tanımlanma biçimini etkilemiştir (örneğin hekimlik ile anneliği bir arada yürütmek imkânsız hale gelmiştir). Bu değişiklikler kadınların dışlanmasını gerektiriyordu ve gerçek bir eşitlik durumu olsaydı ortaya çıkmayacaktı. Daha genel olarak konuşmak gerekirse,

> Eğer bir grup yeterince uzun süre bir şeyin dışında tutulursa, bu tür faaliyetlerin dışlanan gruba uygun olmayan bir şekilde gelişmesi büyük bir olasılıktır. Kadınların birçok işten uzak tutulduğunu kesin olarak biliyoruz ve bu durum da birçok işin onlara uygun olmamasının fazlasıyla ihtimal dâhilinde olduğu anlamına geliyor. Bunun en bariz örneği, çoğu işin çocuk doğurma ve yetiştirme süreciyle uyumsuz oluşudur.

> Eğer kadınlar en başından beri toplumun işleyişine tam olarak katılmış olsalardı, bir yandan iş hayatlarını sürdürürken bir yandan da çocuklarla ilgilenmeyi birbirlerine uyumlu olacak bir biçimde düzenlemenin bir yolunu bulurlardı. Buna tüm kalbimle inanıyorum. (Radcliffe Richards s. 113-14)

Aynı tür adaletsizlik, toplumumuzda "zihin" ile "kol" emeği arasında yapılan abartılı ayrımda da mevcuttur. Başlangıçta eşit konumda olan insanların böyle bir sistem yaratmayacağına inanmak için her türlü nedene sahibiz. Örneğin "bilimsel yönetim" sisteminin uygulanmasına işçiler karşı çıkmıştı, dolayısıyla işçiler kapitalistlerle aynı güce sahip olsalardı bu sistemi durdurabilirlerdi (Braverman). Yoksulların piyasaya eşit koşullarda girmeleri hâlinde daha yüksek ücretli işlerde çalışmaya istekli olacaklarını varsayabileceğimizi düşünmesinden ötürü Dworkin artan transfer ödemelerinin meşru olduğunu söylemektedir. (1985, s. 207). Fakat yoksulların piyasaya eşit koşullarda girmeleri hâlinde, hiç de eşit olmayan güç ve tahakküm ilişkilerini kabul etmeyeceklerini de varsayabiliriz. İkincisi için de en az birincisinde olduğu kadar iyi kanıtlara sahibiz. Bu nedenle liberaller sadece parayı hekimlerden hemşirelere ya da kapitalistlerden işçilere yeniden dağıtmaya değil, aynı zamanda hekimlerin ve kapitalistlerin güç ve tahakküm ilişkilerini belirleme gücüne sahip olmamalarını da sağlamaya çalışmalıdır. Adalet, insanların durumlarının sadece gelir açısından değil, aynı zamanda güç ilişkileri açısından da değerlendirilmesini gerektirir.

Dworkin'in Rawls'un (ve kendi) teorisinin altında yatan eşitlikçi önermeye ilişkin söylediği gibi, "bu önerme daha radikal bir eşitlik kavramı uğruna terk edilemez çünkü böyle bir kavram yoktur" (Dworkin 1977 s. 182). Bu önermenin sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği eleştirisi açısından Rawls ya da Dworkin'in öngördüğünden daha radikal sonuçları olabilir (Nielsen 1985 s. 298-302). Sosyalistler ve feministler geleneksel liberal kurumlardaki başarısızlıkları doğru bir şekilde

işaret etseler de bu başarısızlıkların liberal birey ya da toplumsal adalet anlayışının doğasına içkin sorunları yansıttığını düşünerek yanılmaktadırlar çünkü bu kurumlar liberal idealleri düzgün biçimde yansıtmadıkları için başarısız oluyorlar.

Bu yorumlar elbette söz konusu meselelerin hakkını vermek için yeterli olmasa da Taylor'ın liberalizmin atomcu olduğu ve toplumsallık tezinin tüm sonuçlarını tanımakta başarısız olduğu suçlamasına verilebilecek olası bir cevabın genel çerçevesini çıkarmaya pekâlâ yardımcı olmaktadır. Taylor, toplumsallık tezinin önemini ve buradan hareketle de güvenli bir toplumsal bağlamın, kamusal adalet ilkelerinin ve sivil katılımın önemini vurgulamakta sonuna kadar haklıdır. Tüm bunların sorgulanamaz bir önemi vardır. Gelgelelim sorun da zaten buradadır çünkü kimse bunların önemini sorgulamamaktadır: Liberal adalet ilkeleri yanlış anlaşılmış olabilir ama bunun nedeni bu ilkelerin toplumsal durumumuzla ilgili yukarıda bahsedilen bariz gerçeklerden herhangi birini inkâr ediyor olması değildir.

Liberal siyasetin aslında sivil katılımı ve kamusal meşruiyet duygusunu sürdürüp sürdüremeyeceği sorusu, liberal ilkeler hâlâ düzgün bir şekilde uygulanmayı beklediği için cevaplanması zor olan karmaşık bir sorudur. Fakat eşitlikçi liberal tarafsızlık ilkesinin, bizimki gibi doğası gereği çeşitliliğe ev sahipliği yapan ve tarihsel olarak da ırkçı ve cinsiyetçi olan toplumlarda kamuoyunun rızasını sağlamak için en uygun siyasi ilke olduğunu savunmaya çalıştım.[11] İnsanları başka herhangi bir anlayışla siyasi hayata katılmaya davet etmenin başarılı olması mümkün değildir. Mill'in de dediği gibi, ortak bir kamusal felsefeye bağlılık duygusu özgürlük kültürünün önkoşuludur ve "bu duygunun bundan sonra var olabileceği tek şekil", "bireysel özgürlük ile siyasi ve sosyal eşitlik ilkelerine bağlı olan kurumlardır ve bu kurum-

[11] Bu argümanı "Liberal Neutrality and Liberal Individualism", *Ethics*, cilt 99 içinde (1989) daha detaylı bir şekilde geliştirdim.

lar henüz hiçbir yerde yoktur ya da henüz tam anlamıyla olgunlaşmamıştır" (Mill 1962 s. 122-3). Bu ilkeler hâlâ bizim tek makul seçeneğimiz olmayı sürdürüyorlar ve uygulamada henüz büyük ölçüde hayata geçirilmediler. Connolly'nin de öngördüğü üzere, bu liberal ilkelere yaklaşmak için adımlar atmak bazı geleneksel liberal kurumlardan uzaklaşmayı gerektirebilir. Fakat şimdi bu adımın, bazı Marksistlerin iddia ettiği gibi bizi "adaletin ötesine" götürüp götürmeyeceğini görmek istiyorum.

6
Marksizm ve Adalet Eleştirisi

Marksistler ve toplulukçular liberalizmi hedef alan eleştirilerinde genellikle aynı söylemi ve benzetmeleri kullanırlar ve birçok kişi her iki geleneğin de liberalizmin topluluk anlayışını reddederken benzer gerekçelere sahip olduğunu düşünür. Fakat bu ortak söylem, onların liberal idealle ilişkilerindeki önemli farklılıkları perdelemektedir. İkinci Bölümde de belirttiğim gibi, Marx'ın esas çıkarlarımıza ilişkin liberal görüşle genel bir mutabakat içinde olduğunu düşünüyorum ve buna yönelik toplulukçu eleştiriye yakınlık duymayacağına inanıyorum. Marx'ın itirazları, liberallerin Dworkin'in eşitlikçi düzlüğünde yer alan ikinci soruyu, yani insanlara eşit muamele edilmesi konusunu yanıtlama biçimlerine yönelikti. Marx, liberal adalet ve hak teorilerinin bir topluluğun gerçekte ne olduğunu tanımlamada başarısız olduğunu ve böyle bir başarısızlığın, bir adalet teorisinin uygulanması yoluyla eşit öznelerden oluşan bir topluluk yaratmaya yönelik her türlü girişimin doğasında bulunduğunu düşünüyordu. İyi bir topluluk adaletin ötesindedir çünkü adalet düzeltici bir erdemdir, yani bir toplulukta var olan ama aşılabilecek bazı arazlara verilen bir yanıttır. Marx'ın adalet eleştirisinin birçok yönü bulunmaktadır ve bir adalet teorisinin uygulanmasına ilişkin bazı ilginç soruları gündeme getirir. Fakat adaletin doğasının düzeltici olduğu şeklindeki temel iddianın yanlış olduğuna inanıyorum. Bu iddiadan vazgeçilmesi durumunda, Marksist topluluk anlayışının son dönemlerdeki liberal eşitlikçi yaklaşımlardan nerede ve nasıl farklılaştığı da belirsiz olacaktır.

Marx'ın toplulukçuluğu hangi gerekçelerle reddedebileceğine bakarsak, adalet konusundaki kaygılarını daha iyi anlayabiliriz. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, toplulukçular esas çıkarlarımıza ilişkin liberal yaklaşımı reddetmektedirler: İyi bir yaşama sahip olmaktan esas çıkarımızın, içinde bulunduğumuz toplumsal ilişkilere ve uygulamalara içkin olan iyilerden bağımsız biçimde yeniden düşünülebileceğini reddederler. Toplulukçuluğa göre, kişisel kimliğimizi oluşturdukları için bizim için iyi olan şey, bu pratiklere içkin olan iyidir. MacIntyre'ın da ifade ettiği üzere "benim için iyi olan, bu rollerin içinde bulunan herhangi biri için de pekâlâ iyi olmalıdır" (MacIntyre s. 205). Eğer bu toplumsal rolleri ve bu rollerin bünyesinde barındırdığı iyileri kabul edersek, topluluk yeniden canlanabilir ve bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi de ancak bu rollerin yönettiği pratikler içinde mümkün olur.

O hâlde Marx da insanın kendini gerçekleştirmesinin ancak topluluk yeniden canlandığında gerçekleşeceğine ama kapitalist toplumların bu tür bir topluluğu reddettiğine inanıyordu: "Her birey sadece topluluk içinde [başkalarıyla birlikte] yeteneklerini her yönde geliştirme imkânına sahiptir. Bu nedenledir ki kişisel özgürlük sadece topluluk içinde mümkündür" (Marx ve Engels 1846, s. 83). Fakat bu alıntının da gösterdiği üzere, Marx için topluluğun bir araç görevi gördüğü nihai değer, bireylerin çok yönlü gelişimidir ve bu da topluluk meselesinin toplulukçu çözümünü kendiliğinden bir kenara atar çünkü Marx, bireylerin faaliyetlerinin önceden var olan herhangi bir toplumsal rol –ve bu rolün beraberinde getirdiği beklentiler– tarafından sınırlandırılmamasının, topluluk meselesinin kabul edilebilir her çözümü için şart olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bireyin toplulukla ve başkalarıyla kurduğu sahici beşeri ilişkilerine toplumsal bir rol aracılık etmemelidir. Komünizm altında birey, hiçbir zaman bir ressam ya da avcı olmak zorunda kalmaksızın –yani gelişimine sınırlar koyan ve kendisi için önceden belirlenmiş hedefleri dayatan bir toplumsal kimliği benimsemek

zorunda kalmaksızın– istediği gibi resim yapabilir ya da avlanabilir (Marx ve Engels 1846, s. 54). Marx'a göre bu, tarihsel gelişim sürecinin tamamlanmamışlığının bir işaretiydi (Marx ve Engels 1846 s. 86; Marx 1858 s. 161-2) ve yerini "önceden belirlenmiş bir ölçüt" (Marx 1858 s. 488) olmaksızın kendilerini bir "bütün" olarak özgürce yeniden üreten ve "tüm dünya üzerinde gerçekleşen üretimden yararlanma olanaklarını" (Marx ve Engels 1846 s. 55) kullanan bireylerin evrensel gelişimine bırakacaktı.

Buradaki anlaşmazlık, örneğin MacIntyre'ın toplumsal rolümüzü belirleyen tek bir tasarıya adanmışlığa dayalı bir "dürüst" yaşamın değerini vurgulaması (MacIntyre 15. Bölüm), buna karşın Marx'ın insanların birkaç tasarıda başarı peşinde koşmasını öngörmesi değildir. Elbette Marx, tek bir tasarıya kayıtsız şartsız bağlılığı, gerçekten özgür değil, *şeyleşmiş* bir faaliyetin kanıtı olarak değerlendirirdi (Elster s. 78-82). Böylesine bir "amaç tekliği" hiç kimseye yahut hiçbir tasarıya fayda getirmez. Gelgelelim buradaki asıl mesele kaç tasarıyı takip ettiğimiz değil, sayısının ne kadar olduğundan bağımsız olarak bu tasarıların bize belirli toplumsal rollere yerleşik olmamız sayesinde mi verildiği, yoksa faaliyetlerimizin ve tasarılarımızın bu tür rollerin varlığı nedeniyle kısıtlanıp kısıtlanmadığıdır. Marx'a göre komünizmin değeri, insanları toplulukçuların kişisel kimliğimizin ve ahlaki akıl yürütmelerimizin temeli olduğunu düşündükleri toplumsal rollerden kurtarmasıdır. (Toplulukçular elbette insanları kapitalizm koşulları altındaki rollerin yabancılaştırıcı doğasından kurtarmanın önemi konusunda Marksistlerle hemfikir olabilirler ama Marx kimliği belirleyen rolleri ortadan kaldırmak suretiyle insanları özgürleştirirken, toplulukçular bu kimlik belirleyici rollerin topluluksal doğasını yeniden yorumlayarak ve güçlendirerek insanları özgürleştireceklerdir.)

Toplumsal olarak belirlenmiş veya tanımlanmış bir dizi rolün varlığı, "insanın kendi eyleminin, onun tarafından kontrol edilmek yerine onu köleleştiren bir yabancı güç hâline

gelmesi" anlamına gelir. "Çünkü emeğin dağılımı ortaya çıkar çıkmaz, her insan kendisine dayatılan ve kaçamayacağı özel bir faaliyet alanına hapsolur" (Marx ve Engels 1846 s. 53-4). Komünizm, bu "toplumsal faaliyetin sabitlenmesi" durumuna ve "kendi ürettiğimiz şeylerin bizim üzerimizde olan nesnel bir güç oluşturacak şekilde bir araya gelişine" son verir (*age.*). Komünist bir toplumda, faaliyetlerim toplumsal konumum tarafından belirlenmeksizin "sabah avlanabilir, öğleden sonra balık tutabilir, akşam sığırları otlatabilir ve akşam yemeğinden sonra da eleştirel düşünebilirim. Bunları yapmak için bir avcı, balıkçı, çoban veya eleştirmen olmak zorunda değilim" (*age.*). Yani toplulukçuların hayatta yaptığımız tercihlerin temeli olması gerektiğini söyledikleri türden bir toplumsal kimliği benimsemeksizin neyin değerli olduğu hakkındaki inançlarımıza uygun olarak tercih ettiğimiz şeyleri yaparız.[1]

Bu anlatının, hayatta yaptığımız tercihlere ve çıkarlarımıza ilişkin liberal yaklaşıma benzerliği hayli ilgi çekicidir. Hatta bu benzerlik bazı toplulukçuların bile dikkatini çekmektedir. Örneğin Taylor hem Kant'ın hem de Marx'ın "mutlak özgürlük" görüşünü paylaştıklarını belirtir ki Taylor'a göre bu görüşün içi boştur. Nitekim Taylor'a göre her iki düşünür de "verili olanın tamamen ötesine geçmek" (C. Taylor 1979, s. 156), toplumsal durumumuzun koşullarına hâkim olmak, onları bireyin iradesine tabi kılmak ve kendi amaçlarımıza göre yeniden düzenlemek istiyordu. Her ikisi de bireylerin, toplumun rol ve beklentilerini değerli bir yaşamın önceden

[1] Komünizm rollerin ortadan kaldırılmasını gerektirmeyebilir. Bazı açılardan Marx, zihinsel ve kol emeği arasındaki keskin ayrımı somutlaştıran işbölümündeki belirli rolleri ortadan kaldırmak gibi daha sınırlı bir amaca sahip görünmektedir. Roller arasındaki farklılaşmalar devam etse de artık bireyler emeği makinenin bir uzantısı olarak icra etmek yerine onun bilinçli efendisi hâline gelirler (Marx 1858, s. 705). Ama bence Marx, rollerle tanımlanmış işbölümünün sürmesini, iyi bir toplumun arzu edilen ya da gerekli bir özelliği olarak değil, kıtlık koşulları altında gerekli olan bir durum olarak görmektedir. Bolluk koşulları altında rollerin kendisi ortadan kalkacaktır.

belirlenmiş ölçütleri olarak kabul etmeye zorlanmaması gerektiğini düşünüyordu. Aslında, Dördüncü Bölümde ele aldığım "boşluk" itirazı liberallerden daha çok Marx'a yönelikti.

Elbette bu, Marx ile liberallerin temel çıkarlarımız konusunda aynı açıklamaya sahip olduklarını göstermez. Her ne kadar gerek Marx gerekse liberaller bireysel tercih özgürlüğüne benzer bir bağlılık gösteriyor olsa da her ikisinin de bunun için farklı gerekçeleri vardı ve Marx, özgürce tercihte bulunma kabiliyetini desteklerken bize daha farklı bir temel sunuyor gibi görünmektedir. Nitekim Marx, özgürce tercih edimiş faaliyetin bizim esas çıkarımız olduğunu iddia ediyordu. Bizi diğer türlerden ayıran ve insan olarak tanımlayan buydu. Ama her ne kadar Batı düşüncesinde saygıdeğer bir yere sahip olsa da bu "ayrıksılık" argümanının konuyla bir ilgisi bulunmamaktadır. İnsan hayatında neyin en iyi olduğunu sormak "biyolojik sınıflandırma sorusu değil, ahlak felsefesi sorusudur. Ayrıksılık argümanında olduğu şekliyle diğer türler tarafından paylaşılmayan bir özelliği bu soruya verilecek bir cevap olarak düşünmemiz durumunda, bu bize yardımcı olmayacaktır" (Midgley s. 204). Özgürce tercih edilmiş yaratıcı faaliyetin yüceltilmesi "özel bir ahlaki konumdur ve kaba bir sınıflandırma yönteminin arkasına sığınılarak değil, bu şekilde savunulmalıdır" (*age*.). Hatta diğer hayvanlar Marx'ın ele aldığı kabiliyetlerin aynısına sahip olsalardı bile bu durum Marx'ın esas çıkarlarımız hakkındaki iddiasına hiçbir zarar vermezdi. Tersinden bakıldıkta, bu tür hayvanların yokluğu da iddiası için herhangi bir destek sağlamaz. İnsanların ayrıksılığı fikri, esas çıkarlarımızla ilgili bir argümanda işe yaramaz.

Marx'ın argümanıyla ilgili bir diğer sorun da Taylor'ın boşluk itirazında işaret ettiği sorundur. Özgür yaratıcılığı her şeyden bağımsız olarak kendi içinde bir değermiş gibi takip etmeye çalışmamız durumunda, hayatımıza hiçbir yön veremeyiz çünkü böyle bir özgürlük fikri bize ne yapacağımıza karar vermemize olanak tanıyan kesin bir ölçüt sunmaz. Bize

neyin özgür bir bağlamda yaratıcı bir şekilde yapılmaya değer olduğu konusunda herhangi bir şey söylemez. Birine "yaratıcı" olmasını söylemek boş bir talimattır. Taylor bu boşluk durumunun, özgür yaratıcılığın kendi içinde bir değeri olamayacağını gösterdiğini düşünmektedir. Ama bu meseleye başka bir açıklama getirmek de mümkündür: Özgür yaratıcılık, yalnızca başka bir amaca yönelik eylemin bir yan çıktısı olarak ortaya çıkan değerlerden biri olabilir. Örneğin ortak eylemin süreç içi faydaları bu tür bir değerin klasik bir örneğidir. Bir kişi siyasi bir harekete katılarak değerli bir dayanışma ve aidiyet duygusu elde edebilir ama bu değerin peşinden doğrudan gidemez çünkü dayanışma *başka bir amaca adanmış kişilerin* o amaç uğruna yaptıkları eylemlerden sonra ortaya çıkmaktadır.

Aynı durum özgür yaratıcılığın değeri için de geçerlidir. Kişi, uğruna yaratmaya değer olduğuna bağımsız olarak inandığı bir şey varsa faaliyetinde özgür yaratıcılığın tatminini elde eder. Örneğin giysi üretmek ancak giysiler bizim için üretilmeye değerse bir değer ihtiva edecektir ve onların kendi başına yaratılmaya değer olduklarına inanmamız durumunda bu giysileri özgürce yaratmaktan tatmin olacağız. Yani giysi üretmek özgür yaratıcılığın kendisine indirgenmeksizin değerli olacaktır. Eğer giysi üretimini kendi içinde bir değere sahip olduğuna inandığımız için değil de sadece özgürce yaratıcı olmanın bir aracı olduğu için yapıyorsak, bu faaliyetpek tatmin edici olmayacaktır. Yaptığımız şeyi özgürce yaratmanın tatminini elde etmek için onu önemsemeli ve değerine inanmalıyız. Elster'in dediği gibi, "kendini gerçekleştirmeye [*self-realization*] uygun olarak düzenlenmiş bir toplumda hiç kimse bu konuda bir kaygı taşımamalıdır. Kişiler ellerindeki işlerle (kitap yazmak, nakış yapmak ya da satranç oynamak gibi) ilgilenmelidir" (Elster, s. 523).

Marx'ın ayrıksılık argümanı bize "münhasır" olan kapasitelerimizin değerinin doğrudan takip edilip edilemeyeceğini söylemez. Gould'un yorumuna göre Marx, özgür bireyselli-

ğin kendi başına peşinden gitmemiz gerektiğini düşünüyordu. Kendini gerçekleştirmenin kişinin gayelerini yerine getirmesiyle mümkün olduğunu belirttikten sonra Gould, Marx'ın görüşünü şöyle özetliyor:

> Bireyler harici amaçlar olarak varsayılan bu gayeler uğruna hareket ediyor *görünüyorlar*. Ama bu gayelerin yerine getirilmesi bir tür kendini gerçekleştirme faaliyeti olduğu için bu gayelerin hizmet ettiği amaç ve bu faaliyet sonucunda ulaşılan nihai değer kendini gerçekleştirme, yani özgürlük olacaktır. Bu kendini gerçekleştirme, bu faaliyetlerin kendinde amacı olarak ele alındığında, özgürlük de kendi başına amaç olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla özgürlük sadece değer yaratan bir faaliyet değil, aynı zamanda tüm bu diğer değerlerin uğruna takip edildiği ve dolayısıyla değerli hâle geldikleri şeydir. (Gould, s. 118)

Fakat kendini gerçekleştirme, "harici amaçlar" özgürlüğün bir aracı olarak görüldüğünde değil, kendi başına değerli görüldüğünde gerçekleşir. Gould'a hak vermek gerekirse, Marx bir pasajda şöyle bir soru sorarak bu hatayı yapıyor gibi görünüyor: Zenginlik, insanın "olduğu şey olarak kalmaya değil, mutlak bir olageliş sürecinde olmaya çabaladığı bir durumdan başka nedir?" (Marx 1858, s. 488). Eğer Marx komünizmde faaliyetlerimizin "önceden belirlenmiş bir ölçüt" (*age*.) tarafından kısıtlanmayacak olmasından ötürü "mutlak bir olageliş süreci" içinde olduğumuzu ve bu nedenle değerli bulduğumuz faaliyetlerin sonsuz çeşitlilikte olacağını kastediyorsa buna bir itirazım yok. Ama eğer insanların mutlak bir oluşageliş süreci içinde olmak için "çabalayacaklarını" ve her faaliyeti bu "olageliş" hâli için sadece bir araç olarak göreceklerini kastediyorsa bu çabalar kendi kendilerini boşa çıkaracaktır. Özgür yaratıcı emek, doğası gereği tatmin edici olabilir ama bu tatmin her şeyden bağımsız olarak kendi başına peşinden koşulabilecek bir şey değildir.

Marx, *Grundrisse*'de sükûneti özgürlük ve mutlulukla bir tutan Adam Smith'i eleştirirken bunu fark etmiş görünüyor:

> Normal bir sağlığa, güce, faaliyete, beceriye ve yeteneğe sahip bireyin de çalışırken normal bir paya ve sükûnetin rafa kaldırılmasına ihtiyacı olduğu gerçeği, Smith'in düşüncelerinde yoktur. Kuşkusuz emek, ölçüsünü, ulaşılması gereken amaç ve bu amaca ulaşırken aşılması gereken engeller aracılığıyla dışarıdan alır. Ama Smith, bu engellerin aşılmasının kendi içinde özgürleştirici bir faaliyet olduğunu fark etmediği gibi, harici amaçların salt harici doğal aciliyetler görünümünden sıyrılıp bireyin kendisinin ortaya koyduğu amaçlar hâline geldiğini –dolayısıyla kendini gerçekleştirmeyi, öznenin nesnelleşmesini, yani gerçek faaliyeti tam olarak emek olan özgürlüğü– hiçbir şekilde fark etmez. (Marx 1858 s. 611)

Marx'a göre emek, ölçüsünü her zaman *dışarıdan*, ulaşılmak istenen amaçtan alır. Bu faaliyeti gerçekten özgür ve özünde tatmin edici kılan şey, bu amaçların "salt harici doğal aciliyetlerin" ya da Marx'ın maddi kıtlık koşullarında hayatta kalmak için para kazanma ihtiyacı ya da toplumsal olarak verili olan belli rollere ilişkin beklentileri yerine getirme ihtiyacı gibi "harici amaçların baskısı" olarak adlandırdığı şeyler altında takip edilmesi yerine, birey tarafından kendilerinde bulunan içsel değer için ortaya konmasıdır. Özgürce tercihte bulunma kabiliyetimizi kullanmak hem faaliyetlerimizin değerini anlayabilmenin önkoşuldur hem de belli bakımlardan kendi başına bir değere sahiptir. Fakat sadece görünüşte değil, gerçekten peşinde olduğumuz hedef, içinde bulunduğumuz tasarı ya da faaliyetin değeridir. "Hakiki özgür çalışma" (*age.*) insanın kendisini gerçekleştirdiği bir bağlama sahiptir ama kendini gerçekleştirmek bu tür bir çalışmanın ne amacıdır ne de ölçüsüdür.

Fakat Marx'ın anlatmak ve desteklemek istediği anlatı buysa, türler arasındaki farklılıklar fikri tamamen rafa kaldı-

rılmış demektir ve o andan itibaren bu anlatı İkinci Bölümde sunduğum liberal anlatıdan temelde farksız hâle gelir. Mill'in özgür tercihin tercih edilen şeylerin değeri nedeniyle değerli olduğunu söylemesi gibi, Marx da özgür yaratıcılığın yaratıcı şekilde peşinden gittiğimiz amaçların değeri nedeniyle değerli olduğunu belirtmektedir. Her iki durumda da tasarılar ancak özgürce tercih edilirlerse –yani amaçlar bireyler tarafından özgürce ortaya konursa– bir değere sahiptir çünkü hayatlarımızı *içeriden* sürdürmek zorundayız.

Marx, insanların başlı başına özgür yaratıcılığa sahip olmasının bu kabiliyetin değerine ilişkin bir şey söylüyor olduğunu düşünmüş olabilir. Ama bu hatalı bir bakış açısıdır ve her halükârda insan yaşamı için bu kabiliyetin *nasıl* değerli olabildiğini gerçekten açıklamamaktadır. Dolayısıyla Marx'ın özgürlüğün bizim için neden önemli olduğunu temellendirmek için kullandığı türsel farklılık [insanın ayrıksılığı] argümanının altına bir göz attığımızda, onun da aslında liberal görüşünkinden çok farklı bir yanıt sunmadığını görebiliriz.

Durum buysa Marksistler ve liberaller benliğe ve esas çıkarlarımıza ilişkin bu görüşü paylaşıyorlarsa neden aynı adalet teorisine sahip değiller? Marx bu görüşü paylaşıyorsa bireysel özgürlüğü yaratan toplumsal koşulların topluluğun üyeleri için güvence altına alınması konusunda da aynı derecede endişeli olmalıydı. Ama liberallerin aksine Marx'ın bu koşulları bir *adalet* teorisi içinde bireylerin *haklar* olarak talep edebilecekleri bir şey hâline getirmediği açıktır.

Gelgelelim, kanımca bu, Marx'ın temel çıkarlarımız konusunda farklı bir görüşe sahip olduğunu göstermez. Bundan ziyade Marx, Dworkin'in eşitlikçi düzlüğünün ortaya attığı ikinci soru hakkında, yani bu çıkarların eşit derecede önemli olduğu varsayımından ne çıkacağı sorununa ilişkin farklı bir görüşe sahipti. Liberaller için bu ikinci sorunun çok açık bir yanıtı vardır: her bireyin iyi addettiği yaşama yönelik temel çıkarlarını destekleyen koşulları güvence altına almaya çalışan bir hukuk önünde eşitlik teorisi formüle ederek insan-

ların ahlaki eşitliğini teşvik etmek. Liberaller tüm bireylerin devlet nezdinde eşit muamele görmesi gerektiğine inandıklarından, adalet, neyin değerli olduğu hakkındaki inançlarımızı gözden geçirmek ve bunlar doğrultusunda hareket edebilmek için gerekli özgürlüklerin ve kaynakların her birey için eşit şekilde güvence altına alınmasını gerektirir.

Oysa Marx ikinci soruya verilen bu liberal yanıta şiddetle karşı çıkmıştır. Hatta kimileri Marx'ın bu soruya toptan karşı olduğunu söylemektedir. Wood'a göre, Marx "'eşitliğin' kendi başına iyi bir şey olduğu fikrini desteklemiyordu" (Wood 1979 s. 281). Wood, Marx'ın "eşitler toplumuna inanan biri" olduğu için komünist olduğunu reddetmektedir (Wood 1981 s. 195). Ona göre Marx, ikinci sorunun altında yatan "soyut eşitlikçi düzlüğü" reddederdi.

Fakat ben Wood'un burada yanıldığını düşünüyorum çünkü insanlara eşit muamelede bulunma fikri Marx için de temeldir. Bu fikir Marx'ta da sıklıkla Kant'ta karşımıza çıktığı biçimiyle –yani insanlara araç olarak değil amaç olarak davranmamız gerektiği şeklinde– ortaya çıkar. Bu gereklilik onun hem kapitalizm eleştirisinin hem de komünizm savunusunun temelini oluşturur. Marx kapitalizmin insanları en az iki temel alanda amaç değil araç olarak ele aldığını düşünüyordu.

1. *Üretim ilişkileri:* Marx, kapitalist emek sürecini, işçiyi bir eşya, bir araç ve herhangi bir makinenin bir parçası statüsüne indirgeyen insanlık dışı bir durum olarak nitelendirir. Proleterler, kapitalistler tarafından sömürülmek üzere cansız makineler ve kaynaklarla birlikte bir üretim unsuru olarak görülürler. İşçiler üretim sürecinin "canlı parçasıdır" ve faaliyetleri "yalnızca makinenin işini, makinenin eylemini iletir" (Marx 1858, s. 692). Bu üretim sürecinde, emek (bilinçli amaçlı faaliyetimiz) artık süreci yönetmemektedir. "Emek artık mekanik sistemin farklı bölgelerinde ayrı ayrı yaşayan işçilerin arasına dağılmış bilinçli bir organdır ve sistemin sadece bir bağlantısı ola-

rak bütün makine sürecine tabi durumda"dır (Marx 1858, s. 693). İşçiler makinenin uzantıları hâline gelmekle kalmazlar, tıpkı makinelerin kullanılıp atılması gibi tüketilirler ve yavaş yavaş yok edilirler.

2. *Mübadele ilişkileri*: Pazar yerinde, başkalarını yalnızca zenginleşmemizin araçları olarak görürüz. Bir şeyleri başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak için değil, kendi çıkarlarımızı ilerletmenin tek yolu olarak gördüğümüzden üretiyoruz. *General Motors*'un yönetim kurulu başkanının bir zamanlar söylediği gibi, onun işi araba yapmak değil, para kazanmaktı. Araba alıcıları ve onların ulaşım ihtiyaçları başkanı ilgilendirmiyordu, yani kendisini başkalarının değerli taleplerine ve ihtiyaçlarına bir karşılık veriyor gibi görmüyordu. Aksine, onların ihtiyaçlarını kendi çıkarlarını ve ihtiyaçlarını ilerletmek için kullanılabilecek bir şey olarak görüyordu. Buchanan'ın belirttiği gibi, insanlar piyasada birbirleriyle karşılaştıklarında "Her biri diğerinin ihtiyaçlarını ve arzularını ihtiyaç ve arzu olarak değil, avlanacak ve yönlendirilebilecek zayıflıklar olarak görür" (Buchanan, s. 39).[2]

Dolayısıyla "Marx'ın kapitalizmdeki yabancılaşmaya yönelttiği en keskin eleştirilerinden bazıları, kapitalizmdeki toplumsal etkileşimin kişiler ile salt nesneler arasındaki ayrımı tanımama, hatta altüst etme biçimlerine odaklanır" (Buchanan, s. 78). Buchanan'ın belirttiği gibi bu fikir, ahlaki eşitlik, eşit muamele ve saygı gerekliliğini canlı hâle getirmenin Kantçı yoludur ve Marx'ın ahlaki konumunun temelini teşkil etmektedir.

[2] Marx piyasada bir tür eşitlik ya da en azından tarafsızlık olduğunu vurgular. Piyasa eşdeğer şeylerin mübadelesini içerir, yani sizin paranız ya da hizmetiniz benimki kadar iyidir. Ama bu, ahlaki eşitliğe ilişkin bir açıklama olmaktan çok uzaktır çünkü insanların istek ve ihtiyaçlarının karşılanmasını, başkaları için pazarlık yapmaya değer bir şeye sahip olmalarına bağlı kılar. Piyasa içerisinde insanların ihtiyaçlarının toplumsal kaynaklar üzerinde içsel bir hak iddiası yoktur.

Dolayısıyla Marx ahlaki eşitlik hususundaki temel varsayımı ve insanlara nasıl eşit muamele edileceği sorusunu dert edinmektedir. Onun reddettiği şey, bu soruya verilecek cevabın bir hukuk önünde eşitlik teorisi şeklini alması gerektiğidir. Wood'un alıntıladığı pasajlarda bunun açıkça ortaya konduğunu düşünüyorum. Bunlardan en önemlisi, Marx'ın "eşit hak" ve "adil dağıtım" fikirlerini "modası geçmiş saçmalıklar" addedip saldırdığı Gotha Programı'ndaki pasajda görülmektedir (Marx 1875 s. 321). Bu pasajda Marx ahlaki eşitlik ilkesini kabul etmekte ama bunun bir haklar sistemi içerisinde ifade edilebileceğini reddetmektedir. Bu pasaj "katkı ilkesi"nin, yani emekçilerin emeklerinin çıktıları üzerinde hak sahibi oldukları iddiasının bir eleştirisini içerir. Marx, katkı ilkesinin "eşit bir hak" olduğunu çünkü "ölçümün eşit standartta bir emekle yapıldığını" söyler. Öte yandan, bazı insanlar doğal olarak daha yeteneklidir ve bu nedenle bu "eşit hak, eşit olmayan emeğe yönelik eşit olmayan bir haktır":

> Bu anlayış, eşit olmayan bireysel yetenekleri ve bunla bağlantılı olan üretken kapasitenin doğal ayrıcalıklar olduğunu zımnen kabul eder. Bu nedenledir ki *bu hak da her hak gibi, içeriği itibarıyla bir eşitsizlik hakkıdır*. Hak, doğası gereği yalnızca eşit bir standardın uygulanmasından ibaret olabilir fakat eşit olmayan bireyler –ki zaten eşit olmasalardı farklı bireyler de olmazlardı– yalnızca eşit bir bakış açısı altına getirildikleri ve yalnızca belirli bir yönden ele alındıkları ölçüde eşit bir standarda tabi olabilirler. Örneğin mevcut durumda sadece işçi olarak görülmektedir ve kendilerine ilişkin diğer her şey göz ardı edilmektedir. (Marx 1875, s. 320)

Marx burada eşit saygı gösterme ilkesini onaylamakta ama herhangi bir "eşit hakkın" bunu yakalayabildiğini reddetmektedir çünkü haklar yalnızca bireylerin eşit olarak değerlendirileceği sınırlı bir bakış açısını tanımlayarak işler-

ler. Gerçekte, eşit saygının en kusursuz dışavurumlarıyla ilgili bakış açılarının sayısı belirsizdir yahut önceden belirlenebilecek bir şey değildir. Ama bu "eşit hak" tanımının, yalnızca insanlara eşit ilgi ve saygı gösterilmesi durumu bağlamındaki bir eleştiri olduğuna dikkat edin. Marx'ın bireylerin zorunlu olarak eşitsiz olduğunu düşünme biçiminin, insanların ahlaki statülerinde herhangi bir eşitsizlik yahut insanlara gösterilen ilgi ve saygıda bir eşitsizlik olması gerektiği fikriyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır ve o bu fikre hiçbir şekilde destek vermez. Aksine, hakların zorunlu olarak eşitsiz olduğu iddiası, yalnızca insanlara eşit muamele gösterilmesi durumu bağlamındaki bir eleştiridir. Eşit saygıyı sınırlı sayıda eşit hakla sağlamaya çalışmanın hem ilgili ahlaki farklılıkları göz ardı ettiği hem de bireylerin ödüllendirileceği "baştan belirlenmiş bir kıstas" tesis ettiği için insani gelişimi sekteye uğratacağını düşünebiliriz. Oysa Marx, bireylerin özgürce ve önceden belirlenmiş toplumsal belirleyicilerle kısıtlanmadan gelişmesi gerektiğini düşünüyordu. Marx eşit haklar fikrini, insanlara eşit muamele edilmesi fikrine karşı çıktığı için değil, tam da haklar bu ideali gerçekleştiremediği için reddetmiştir.[3]

Demek ki Marx'ı liberallerden ayıran husus, komünist toplumun üyelerinin ahlaki eşitliğini hukuk önünde eşitlik teorisi aracılığıyla tatbik etmeyi reddetmesidir. Marx'ın bu kadar iddialı bir teorisyen olmasının bir nedeni de budur. Batı düşüncesindeki eşitlikçi gelenek köklüdür ama Marx bu eşitliğin nasıl uygulanacağına dair geleneklerin ve beklentilerin çoğunu sorgular: O, eşitliğin herhangi bir adil dağıtım ya da eşit haklar teorisi içinde ele alınabileceği iddiasını reddetmektedir. Bu tür fikirleri, gerçek meseleleri ve ihtiyaç du-

[3] Marx'ın eşitlikçi olduğu görüşüne ilişkin lehte ve aleyhte söylenecek çok şey vardır. Bu görüşün farklı bir eleştirisi için bkz. Miller 15-97 ve Nielsen'in (1987) yanıtı.

yulan değişiklikleri perdeleyen "modası geçmiş saçmalıklar" olarak değerlendirmektedir.

İyi toplum, yani komünist toplum, adaletin ötesinde bir toplum olacaktır ve adil paylaşım yahut eşit haklar teorileriyle tanımlanmayacak ya da yönetilmeyecektir. Bu durum, örneğin "adalet toplumsal kurumların asli erdemidir" diyen Rawls'un fikirleriyle tam bir tezat oluşturmaktadır (Rawls 1971, s. 3). Marx'a göre adalet, gerçekten erdemli toplumsal kurumlara ya da gerçekten iyi bir topluma ulaşmada başarısızlığı temsil eder.

Marx, hukuk önünde eşitlik fikrini reddetmek için bir dizi farklı gerekçeye sahipti. Onun adalete karşı geliştirdiği üçü dar kapsamlı, diğeri ise bu üçünün temelini oluşturan daha geniş kapsamlı bir argümanını burada tartışacağım. Marx'ta dikkatimizi çeken dar kapsamlı ilk argüman, eşit hakların ahlaki açıdan bu meseleyle bağlantılı perspektiflerin yalnızca sınırlı bir kısmını göz önünde tuttuğu için zorunlu olarak eşit olmayan sonuçları beraberinde getirdiğidir. Ama bu argüman çok zayıftır çünkü eşit haklar meselesiyle bağlantılı perspektiflerin belirsiz olduğunu düşünmek için bir nedenimiz bulunmamaktadır. Daha da önemlisi, bir belirsizlik durumu gerçekten var olsa bile buradan insanlara eşit saygıyla muamele etmenin en iyi yolunun hiçbir perspektif belirlemek olduğu sonucu çıkmaz. Eğer yedekte genel bir eşitlik hakkından söz edebiliyorsak; bir haklar tasarısı eşit saygıyı tam olarak modelleyemiyor olsa bile, bunu pekâlâ diğer alternatiflerden daha iyi yapabilir. Genel eşitlik hakkının ahlaki açıdan meseleyle bağlantılı kıldığı perspektifleri belirlemeye yönelik en iyi girişimimizin bile kusurlu olacağı doğru olabilir ama belirli bir hak tasarısının kapsamadığı kategorilerdeki bireyler için yedekte bir eşitlik hakkına sahip olabiliriz.

Dworkin, ABD Anayasası'nın tüm vatandaşlara hukuk önünde eşit koruma sağlayan *On Dördüncü Değişikliği* ile bireylerin sahip olduğu daha somut haklar arasındaki ilişkiyi kabaca bu şekilde yorumlamaktadır (Dworkin 1977 s. 113

n., 321 n.). Belirli haklar, sınırlı perspektifleri nedeniyle insanlara eşit ahlaki özneler olarak saygı göstermekte başarısız olurlarsa, insanlar son çare olarak genel eşitlik hakkının kendisine başvurabilirler. Yani Marx'ın herhangi bir haklar tasarısının içerdiğini iddia ettiği kusurları saptamak ve düzeltmek için yargı teorimize ve yargı kurumlarımıza bazı mekanizmalar ekleyebiliriz.

Marx'ın adalet fikrine karşı ikinci dar kapsamlı itirazı da *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ortaya çıkar. Adil dağıtım teorileri, üretimin daha temel olarak değerlendirilmesi gereken sorunlarından ziyade dağıtım meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır (Marx 1875, s. 321). Eğer tek yaptığımız, kazancı verimli varlıklara [*productive assets*] sahip olanlardan bunlara sahip olmayanlara yeniden dağıtmaksa, hâlâ sınıflara, sömürüye ve dolayısıyla adaleti daha en başta gerekli kılan türden çatışan çıkarlara maruz kalmaya devam edeceğiz demektir. Bunun yerine üretim ilişkilerini değiştirmek ve üretim araçlarının mülkiyetini devretmekle ilgilenmeliyiz. Bu başarıldığında, adil dağıtımla ilgili meseleler kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Gelinen noktada bu eleştiri kesinlikle büyük bir siyasi öneme sahiptir ve liberal adalet teorilerine karşı bugün yaygın bir itiraz olmaya devam etmektedir (örneğin I. Young; Wolff s. 199-208). Siyasi arenada gündeme getirilen birçok öneri tam da Marx'ın fark ettiği bu kusurdan mustariptir. Derdimiz mülkiyet olmalıdır çünkü mülkiyet hem refahı hem de gücü sağlar.[4] Mülkiyet, insanların yalnızca daha fazla gelir elde etmesini değil, aynı zamanda diğer insanların hayatları üzerinde önemli ölçüde güç ve denetim sahibi olmasını da sağlar. İnsanlar sadece sahip oldukları harcanabilir geliri de-

[4] Daha doğru bir ifadeyle, kaygımız üretken kaynakların kontrolü ile ilgili olmalıdır. Eğer bir Sovyet Bloku ülkesinde devlet sermaye mallarının yasal sahibiyse ve de bu mallar üzerindeki kontrol yöneticilerdeyse sermaye önemli bir anlamda yöneticilerin mülkiyetindedir. Yöneticilerin sermaye mallarına yasal olarak sahip olmaması önemli bir mesele gibi görünmemektedir.

ğil, aynı zamanda dâhil oldukları güç ilişkilerini de önemserler. Yeniden dağıtıcı bir vergilendirme planı, bir kapitalist ile bir proleteri eşit gelire sahip kılabilir ama yine de kapitaliste, işçinin zamanının çoğunu nasıl geçireceğine karar verme gücü bırakacaktır ki bu, proleterin kapitalist karşısında sahip olmadığı bir güçtür.

Gelgelelim adalete bir itiraz olarak Marx'ın öne sürdüğü bu hayıflanmalar başarısızdır. Adalet mefhumunda, onu gelir meselesine hapseden hiçbir şey bulunmamaktadır. Aksine, hem Rawls hem de Dworkin verimli varlıkları adalet teorisine uygun olarak toplumun dağıtılacak kaynakları arasında saymaktadır. Eğer her ikisi de teorilerinin pratikteki uygulamalarını tartışırken servetin temelden yeniden dağıtımından ziyade gelirin yeniden dağıtımına ilişkin tasarılara odaklanmaya meyilliyse, bu onların adalete ilişkin kaygılarının bir suçu değildir. Aksine, gelir kadar verimli varlıkların da, eşitsizlikler en az iyi durumda olanların yararına olmadıkça (Rawls) veya koşullardaki farklılıkların değil seçimlerdeki farklılıkların bir sonucu oldukça (Dworkin), eşit olarak dağıtılması gerekir. Topluma yerleşmiş olan sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin Rawls ve Dworkin'in ölçütlerine uymadığı açıktır ve bu eşitsizlikleri sorgulamamaları kendi idealleriyle bir tezat teşkil eder. Teorilerindeki hiçbir unsur, verimli varlıkların dağıtımına ilişkin sorulara ilgisiz kalmalarını haklı çıkarmaz.

Marx'ın adalete yönelik üçüncü dar kapsamlı itirazı ise stratejik bir itirazdır. Adalet söylemleri insanları bölmeye meyillidir ve gereksiz yere sekter tartışmalara ve kafa karışıklıklarına yol açar. Marx'ın da sorduğu gibi "Burjuvalar bugünkü dağıtımın 'adil' olduğunu iddia etmiyorlar mı?. . . Sosyalist sekterler de 'adil' dağıtım hakkında çok çeşitli fikirlere sahip değiller mi?" (Marx 1875 s. 317-18). Farklı grupların farklı adalet anlayışları olduğu için, adalet söylemine başvurmak sadece sosyalist hareketin birlik olmasını engelleyecektir.

Adalete başvurmanın faydalarına dair bu kötümser yakla-

şım Marx'ın tadını kaçırmamıştır çünkü o sosyalist harekette doğal bir birlik olduğuna inanıyordu. Bu bizim için paylaşılması kolay bir inanç değildir. Marx'ın önceden var olduğuna inandığı bu doğal birlik inancı, elimizdeki alternatiflere dair bize çok dar bir bakış açısı sunmaktadır ki bu da kapitalizmin gelişimine dair yanlış bir görüşü yansıtmaktadır. Marx, kapitalizmin tekrarlayan ve kötüleşen krizlerle boğuşacağını ve bu tür krizler yaşandığında da hangi eylemin tercih edileceğinin gayet net olacağını düşünüyordu. Rosa Luxemburg'un ifadesiyle bu tercih sosyalizm ile barbarlık arasında bir tercih olacaktı. Eğer tercihimiz gerçekten bu olsaydı, hatta tercihimizin bu olacağından emin olabilseydik bile, muhtemelen işçilerin çoğu ya da tamamı adalet konusundaki anlaşmazlıklarına rağmen sosyalizm konusunda hemfikir olurlardı. Ne var ki bu hiçbir zaman bizim tercihimiz olmamıştır ve bundan sonra da olmayacağını rahatlıkla öngörebiliriz. Her zaman çok daha geniş bir seçenekler yelpazesi, farklı stratejiler ve farklı hedefler olagelmiştir ve bu farklı seçeneklerin ne kadar adil olduğu, adaleti sloganımız olarak kullansak da kullanmasak da karşı karşıya olduğumuz bir sorundur.

Marx, adaletin belli bir anlamda bir yan fenomen olduğunu düşünüyordu: Sosyalist harekete zarar vermeksizin adalet terk edilebilirdi çünkü hareket zaten insanları çok az seçenekli ya da seçeneksiz konumlara sokan tarihsel olayların akışı tarafından ileriye taşınacaktı. Ne var ki tarih herkesi aynı sınırlı seçeneklere sahip aynı bağlama itmemiştir. Bireyler ya da gruplar olarak, elimizdeki çok sayıda seçenekten hangisinin en önemli ve hangisinin en faydalı olduğuna karar vermek zorundayız. Bir durum konusunda hemfikir olsak bile, seçenekler hiçbir şekilde açık değildir. Irk ayrımcılığı yüzünden ezilenlere karşı yükümlülüğümüzün cinsiyet ya da sınıf ayrımcılığı açısından ezilenlere karşı yükümlülüğümüzle nasıl bir ilişkisi var? Bu mücadeleler ayrı ayrı, hatta bazen de birbirlerine karşıtlık içinde gelişmiştir. Birlik, herkesten adalet taleplerinden vazgeçmelerini isteyerek düzeltilemez çün-

kü önceden var olup da sonradan düzeltilecek bir birlik yoktur. Eşitlerden oluşan bir toplum uğruna mücadelemizde bir birlik *inşa etmek* sadece bizim elimizdedir, tarih bunu bizim için yapmayacaktır. İster farklı adalet anlayışları arasında ortak bir zemin bularak, ister başkalarını bizim anlayışımızın daha savunulabilir olduğuna ikna ederek yapalım, adalete başvurmak, bu birliği inşa etmenin en etkili yollarından biri olabilir. Sosyalist harekette önceden var olan bir birlik bulunmadığını kabul ettiğimizde, adalet söylemine başvurmak bu birliği zayıflatmak şöyle dursun, onu yaratmak için gerekli olabilir. Her halükarda, adaletin insanları ilerici toplumsal değişimler için bir araya getiren diğer yollara kıyasla daha bölücü olduğuna inanmamız için Marx bize hiçbir gerekçe sunmamıştır.

Dolayısıyla adalete karşı bu üç dar kapsamlı itirazın hiçbiri ikna edici değildir. Bu itirazlar en iyi ihtimalle bazı insanların kendi adalet anlayışlarını geliştirme ve uygulama biçimlerindeki sınırlamaları işaret ederler. Fakat bu dar kapsamlı itirazlar Marx'ın liberallerin *topluluk* anlayışına yönelttiği eleştirinin özünü ıskalamaktadır. Marx'ın hukuki topluluk fikrine karşı daha derinden bir itirazı vardır ve bu itirazı toplulukçularla paylaşır. Gerek Marx gerekse toplulukçular adaletin düzeltici bir erdem olduğuna, yani topluluktaki bazı arazlara ve topluluğun gelişimindeki bazı eksikliklere bir yanıt olduğuna inanmaktadırlar. Toplumsal kurumların asli erdemi olmaktan uzak olan adalet, gerçekten iyi olan bir topluluğun ihtiyaç duymadığı bir şeydir. Adalet, "adil koşullar" içindeysek, yani insanların çözüme varması için adalet ilkelerine ihtiyaç duyulan türden çatışmaları yaratan koşullarda ancak uygundur. Bu koşulların genellikle iki ana türde olduğu söylenir: farklı hedefler ve sınırlı maddi kaynaklar. İnsanların hepsi aynı hedefleri ve amaçları paylaşıyor olsalardı insanlar sınırlı sayıdaki toplumsal kaynaklar üzerinde birbirleriyle çatışan iddialarda bulunmazlardı çünkü bu kaynakların nasıl kullanılması gerektiği konusunda hemfikir olur-

lardı. Ya da insanlar tasarıları konusunda farklılık göstermiş olsalardı bile herkes için bol miktarda kaynak olsaydı çatışmalar ortaya çıkmazdı. Adaletin bu koşullarından herhangi biri ortadan kalkarsa hukuk önünde eşitlik teorisine de ihtiyacımız kalmaz ve daha iyi bir durumda olurduk.

Fakat hem Marksistler hem de toplulukçular daha yüksek bir topluluk biçiminin gelişiminin bir yönü olarak adaletin devreden çıkarılması gerektiğine inanıyor olsalar da konuya ilişkin farklı odak noktalarına sahiptirler. Toplulukçular için üstesinden gelinmesi gereken araz, birbirleriyle çatışan iyi anlayışlarıdır. Hegel'i takip eden Sandel, aileyi çıkar ve amaç özdeşliğinin bulunduğu, hukuksal olmayan ve başkalarının ihtiyaçlarına hak sahipliğinin salık verdiği yükümlülükler ve talepler temelinde yanıt vermek yerine kendiliğinden gelişen bir sevgiyle yanıt verdiği bir topumsal kurum örneği olarak ele alır (Hegel s. 110-12; Sandel 1982 s. 30-5). Toplum bir bütün olarak çıkarlar ve duygusal bağlardan oluşan bir kimliğe sahip olsaydı adalete ihtiyaç duyulmazdı çünkü kişinin kendisini hak sahibi bir özne olarak görmesi, "kendisini, hakkı olduğunu iddia ettiği şey için 'mücadele etmenin' gerekli olduğu özneler arası çatışmaların potansiyel bir tarafı olarak değerlendirmesi anlamına gelir" (Buchanan, s. 76). Aile içinde olduğu gibi birbirimizin ihtiyaçlarını sevgiyle ya da çıkarlarımızın uzlaşımıyla karşılasaydık böyle bir hak kavramının ortaya çıkması için bir neden olmazdı.

Bazıları Marx'ın da çıkarları özdeş olan ve duygusal bakımdan bütünleşmiş bir topluluk vizyonuna inandığını düşünmektedir. Elbette Marx, ailenin aslında özdeş çıkarların bulunduğu ve karşılıklı ihtiyaçların karşılandığı bir alan değil, sınıfsal açıdan bölünmüş toplumun sömürü ve yabancılaşmasının bir mikrokozmosu olduğunu düşündüğü için ailenin böyle bir topluluğun örneği olabileceğini kabul etmemiştir (Marx 1858 s. 50; 1844b s. 88-90). Sonuç olarak "Marx, diğer sosyalistlerin düşündüğünden farklı olarak, uyumlu aile modelinin, bencil güdülerle yönlendirilmeyen ve duygusal açı-

dan bütünleşmiş bir yaşamın olduğu komünist toplumun bir öngösterimini sunduğunu iddia edemez" (Buchanan, s. 13).

Buchanan ve diğer yorumcuların *aksine*, Marx'ın aileyi komünist bireylerin duygusal açıdan bütünleşmiş yaşamının modeli olarak görmediği gibi, duygusal açıdan bütünleşmiş bir topluluk fikrini onaylamadığını, hatta bu fikri adil koşullar meselesine bir çözüm olarak da sunmadığını düşünüyorum. Bana kalırsa komünist toplumun adalet ihtiyacının üstesinden gelmesini sağlayan şey maddi bolluktur.

Bu tartışmalı bir iddiadır, dolayısıyla buna bir açıklama getirmek gerekiyor. Marx komünizm şartları altında yaşamın "toplumsal bir yaşam" olacağını (Marx 1844) s. 90-3), komünist bireylerin "toplumsal bireyler" olacağını (Marx 1858 s. 197, 705, 832) ve kapitalizmin de özünde toplumsal olan doğamızın inkârı olduğunu belirtmiştir. Fakat bu ifadeler hemen hemen her zaman üstünkörüdür ve dikkatle yorumlanmalıdır. Benim görüşüme göre Marx, çıkarlar ile tasarılar arasında zorunlu bir uyum ya da özdeşlik olacağını ya da böyle bir uyum ya da özdeşlik yaratmayı hedeflememiz gerektiğini söylemiyor. Dolayısıyla adaletin devreden çıkarılması konusunda toplulukçu bir yaklaşımdan farklı bir yaklaşım benimsiyor olsa gerektir.

Bu bakımdan Marx'ın komünizmin toplumsal doğasına ilişkin yorumlarına onun kapitalizm eleştirisi üzerinden yaklaşmak en iyisi olacaktır. Kapitalizm, özünde toplumsal olan doğamızı üç şekilde inkâr eder. İlk olarak, kapitalizmin toplumsal ilişkileri "insanı insana karşı" konumlandırır. Yalnızca artık emek elde etme anlamında değil, daha genel anlamda bir kişiyi araç olarak kullanmayı, yani kendi iyiliğini artırmanın bir yolu olarak onun zararı pahasına onu kullanmayı gerektirmesi anlamında kapitalizm sömürücüdür (Marx ve Engels 1846 s. 110; Marx 18444 s. 121-2). Gördüğümüz gibi, sömürü sadece üretim ilişkileri için değil, mübadele ilişkileri için de geçerlidir. İkinci olarak kapitalizm, bireyin toplumsal yaratımlarının kendisine yabancı bir bağımsızlık kazandığı,

"birey tarafından kontrol edilmek yerine onu köleleştirdiği" çeşitli toplumsal yabancılaşma biçimleri yaratır (Marx ve Engels 1846, s. 54). Bunlar arasında kapitalist rekabetin zorunlulukları, işbölümündeki rol gereklilikleri, işgücü piyasasının zorlukları ve Marx'ın para, sermaye ve meta fetişizmi dediği şeyler sayılabilir. Bu yabancılaşma biçimleri, toplumsal ürünlerimizi kendimize ait görmemizi engeller. Bu ikinci sorunla bağlantılı olan üçüncü sorun ise kapitalizmin "kamusal" insanı "özel" insandan, sivil toplumun "burjuva"sını devletin "vatandaş"ından ayırması ve birbirine yabancılaştırmasıdır. Devletin, bireylerin genel çıkarını ve ortak iyiyi düşündüğü ve bunların peşinden gittiği bir arena olması gerekir. Devlet, sivil toplumda insanların başkalarıyla rekabet hâlinde kişisel çıkarlar peşinde koştuğu bir arena olmanın aksine, bireylerin ahlaki olarak hareket ettiği ve vatandaşları için sorumluluk üstlendiği bir arenadır. Gelgelelim bu ayrım sosyolojik bakımdan imkânsız olmakla kalmaz (çünkü devlet üstyapı olarak sınıfsal egemenliğin bir aracı hâline gelir), ayrıca psikolojik olarak da yabancılaştırıcıdır (toplumsal hayata ilişkin ilgilerimizi/kaygılarımızı tahrip etmeksizin ve azaltmaksızın gündelik hayatımızdan ayıramayız). İşte tüm bu yollar aracılığıyla kapitalizm, toplumsal doğamızın dışavurumuna ket vurmaya meyillidir.

Kapitalizmin bu özelliklerinin aksine komünizm açıkça "toplumsal yaşamı", toplumsal bir hayvan olarak doğamıza uygun biçimde yaşamayı teşvik etmektedir (Marx 1844b s. 92-3). Komünizmde toplumsal birey'in ortaya çıkışına tanıklık edilecektir. Türlü yorumcular bu gibi pasajları yorumlarken çok farklı ve genellikle de ölçüyü kaçıran, abartılı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bense bunların çok sınırlı ve açık anlamları olduğunu ve kapitalizmin yukarıda bahsettiğim toplumsallık karşıtı üç özelliğine karşı olarak tasarlandıklarını düşünüyorum. Ben bunları ters sırayla ele alacağım.

Devlet ile toplumun birbirinden ayrılması sorununa verdiği yanıtta Marx, tür yaşamı [*species-life*] yaşayan bir tür

varlığı [*species-being*] olmak için "gerçek, bireysel insan, soyut yurttaşı kendinde yeniden soğurmalı, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel ilişkilerinde tür varlığı olmalı; kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanımalı, örgütlemeli ve böylece toplumsal gücü kendisinden siyasi güç biçiminde ayırmamalıdır" demektedir *(Marx 1843 s. 57)*. Böylece "insanın kamusal ve özel diye ikiye ayrılmasının" sona ereceğini düşünmektedir (Marx 1843, s. 47). Buradaki "tür varlığı" deyimi kendisi için hakiki bir anlamı olmayan yabancılaşmış bir alana hapsedilmek yerine, bir topluma üyeliğinin (ve beraberinde gelen toplumun örgütlenmesi ve yönlendirilmesiyle ilgili sorumluluğunun) gündelik yaşamında somut bir içerik kazandığı kişi anlamına gelir. Buradaki "tür yaşamı " deyimininse özgecilikle ya da başka duygusal bağlarla bir ilgisi yoktur.

İkinci sorun ise yabancılaşma ve şeyleşme sorunudur. Marx, kapitalizmin gelişiminin nasıl "toplumsal zenginliğin emeğin karşısında. . . yabancı ve hükmedici bir güç olarak durması" (Marx 1858, s. 831) anlamına geldiğini tartışmaktadır ama konuya şu sözleri söylemeye devam etmektedir:

> Bireylerin faaliyetinin genel ya da toplumsal faaliyet olarak konumlandırılmasıyla, üretimin nesnel unsurları bu yabancılaşmadan sıyrılır; böylece, bireylerin kendilerini bireyler olarak ama toplumsal bireyler olarak yeniden yapılandırdıkları organik toplumsal bir bütün biçiminde konumlandırılırlar. (Marx 1858 s. 832)

Başka bir parçada ise daha açık bir şekilde şöyle yazıyor:

> Komünizmde söz konusu olan şey ne insanın kendisinin doğrudan emeği ne de çalıştığı zamandır; daha ziyade kendi genel üretici gücünün kendine katılışı (temellük), doğayı kavrayışı ve toplumsal bir bütün olan varlığı aracılığıyla onun üzerindeki hâkimiyetidir. Özetle komünizm, üretimin ve zen-

ginliğin yapı taşı olarak ortaya çıkan toplumsal bireyin gelişiminden ibarettir. (Marx 1858, s. 705)

Bu pasajlar (ve Marx 1858 s. 197'deki benzer bir pasaj), Marx'ın kapitalizmden sonraki dönemin bireylerini ıralarken "toplumsal birey" terimini kullandığını bildiğim tek pasajlardır. Marx, insanların kapitalizmin yabancılaştırıcılığının üstesinden gelirken deneyimledikleri değişimleri konu edinmekte ve bu değişimleri toplumsal bireylerin ortaya çıkışı açısından ele almaktadır. Fakat bu değişimlerin *bilişsel* değişimler olduğuna burada dikkat edin. Yani toplumsal birey, toplumsal üretimin güçlerini bilinçli olarak kendine katan, üretim sürecini yabancı ve bağımsız güçler ile kuvvetler tarafından yönetilen bir süreç olmaktan çıkarıp toplumsal bir süreç olarak "konumlandıran" kişidir. Bu, kendi ürünlerimiz üzerinde sahip olduğumuz kontrolü yeniden tesis etmek, yani şeyleşmenin üstesinden gelmek demektir. Yine bunun bireyler arasındaki duygusal bağlarla hiçbir ilgisi yoktur.[5]

Bahsettiğim ilk sorun, kapitalist işbölümü altındaki toplumsal ilişkilerin sömürücü olduğuydu. Marx, "işbölümü, tekil bireyin ya da tekil ailenin çıkarları ile birbirleriyle ilişkide bulunan tüm bireylerin ortak çıkarları arasında bir çelişki olduğunu ima eder" diye belirtir (Marx ve Engels 1846, s. 53). Bu da işbölümünü ortadan kaldıracak olan komünizmde bu

5. Bu bilişsel gerekliliğin tam olarak ne anlama geldiği ya da bunun liberallerin toplumsal şeffaflık [*social transparency*] arzusundan hangi bağlamlarda farklılaştığı açık değildir. İlginç iki farklı görüş için bkz. Waldron s. 147-9 ve Gutmann 1980 s. 115-16. Son dönem liberal teorinin eşitlikçi içeriği göz önüne alındığında, liberaller ve onların sol kanattaki eleştirmenleri arasında kalan temel ayrımlardan biri, bu toplumsal anlayışın içeriği ve önkoşullarıyla ilgili olabilir. Gutmann, Marx'ın sadece toplumun bireye karşı şeffaf olmasını değil, aynı zamanda bireyin de topluma karşı şeffaf olmasını istediğini öne sürer (oysa liberaller bunu mahremiyetin ihlali olarak görebilir). Waldron, aradaki farkın piyasanın olası rolüyle ilgili olduğunu öne sürmektedir: Marx, piyasanın işleyişine dair yeterli bir teorik anlayışa sahip olsak ve onun eşit kaynaklar teorisinin kısıtlamaları ile uyumlu olarak işlemesini sağlayabilsek bile piyasanın işleyişini toplumsal şeffaflıkla bağdaşmaz olarak görür.

tür çelişen çıkarların olmayacağı anlamına gelir. Fakat bu ve benzeri pasajların bağlamı, Marx'ın komünist bir toplumda bireysel çıkarlar arasında tam bir uyum öngördüğü görüşünü desteklemez. Marx *insanların tercihlerinden bağımsız olarak* aralarında ortaya çıkan çatışmalara atıfta bulunmaktadır, hepsi bu. Kapitalizm bu tür çatışmalar yaratarak toplumsal yaşamımızı yadsır ve komünizm bunları ortadan kaldıracaktır. Fakat bu, çatışmaların *insanların tercihlerinin bir sonucu olarak* ortaya çıkıp çıkmadığı sorusunu tamamen yanıtsız bırakmaktadır. Marx, özgürce tercih edilmiş tasarılarımızdaki farklılıkları yansıtan bu tür çatışmaların toplumsal doğamızın yadsınması olduğunu ya da komünist toplumun bunları ortadan kaldırmaya çalışacağını söylemez.

Marx bu çıkar çatışmasının nedeninin işbölümü olduğunu söyler. İşbölümü, özel mülkiyet ile "özdeş bir ifadedir" (*age.*) ve Marx'a göre özel mülkiyet, tarafların "kaçamayacağı ve iradesinden bağımsız olan" bir ilişkiler bütünüdür (Marx 1859, s. 181). Toplumsal ilişkilerde böyle bir yapı mevcut olduğunda "faaliyet gönüllü olarak değil, doğal olarak bölünmüştür. . . [ve] her insanın kendisine dayatılan ve kaçamayacağı özel ve ayrıksı bir faaliyet alanı vardır" (Marx ve Engels 1846, s. 53). Marx'ın bireyin çıkarı ile topluluğun diğer üyelerinin çıkarı arasındaki çelişkinin varlığını –ya da yokluğunu– tartışırken atıfta bulunduğu şey, toplumsal ilişkilerin işte bu yapısıdır (*age.*). İnsanlar kendi tercih etmedikleri, doğası gereği kendi gelişimlerini başkalarınınkinin karşısına koyan ve yine doğası gereği başkalarının beni kullandığı gibi benim de başkalarını kullanmamı gerektiren ilişkiler içindedir. Komünist ilişkilerse doğası gereği başkalarına araç muamelesi yapılmamasını gerektireceği için, komünizm çıkarlar arasındaki bu çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. İnsanlar tercihleri ne olursa olsun kendilerini başkalarıyla çatışma içinde bulmayacaklardır.

Marx komünizmde çıkarlarımız arasındaki çelişkinin sona ereceğini vurgularken, aynı zamanda bireyler arasında tercihlerinden kaynaklanan herhangi bir çatışmanın da olmayaca-

ğını mı iddia ediyor? Bu iddiayı Marx'a isnat etmek için bir neden göremiyorum. Elster'in belirttiği gibi, Marx "çelişki" terimini asla salt çatışmaya atıfta bulunmak için kullanmamıştır. Bu terimi yalnızca *yapısal olarak üretilen* çatışmalara, bireysel tercihlerden bağımsız olan, yani toplumsal ilişkiler tarafından üretilen çatışmalara atıfta bulunmak için kullanmıştır (Elster s. 434). Yapısal olarak üretilen çelişkilerin nihai bir sona varması, duygusal bağlardaki artış veya çatışan bireysel seçimlerdeki azalış hakkında hiçbir şey ima etmez.

Kısacası, Marx komünizmin "toplumsal" doğasını tartıştığı çeşitli yerlerde ya (a) siyasi karar alma sürecinin gündelik hayata katılışını ya (b) toplumun güç ve kuvvetlerinin yabancı ve doğal bir şeyin değil, gerçekten de ilgili üreticilerin güç ve kuvvetleri olduğunun kavranmasını ya da (c) bireylerin tercihlerinden önce ve bağımsız olarak var olan, yani yapısal olarak üretilen çıkar çatışmalarının yokluğunu kastetmektedir. Bu iddiaların hiçbiri kaygılar ile tasarılar arasında bir uyum olduğunu telkin etmiyor. Aslına bakılırsa, hiçbiri bu soruyu tartışmıyor bile. Marx'ın bu iddialarla daha fazlasını ya da farklı bir şeyi kastettiğini varsaymak bana gereksiz bir çaba gibi geliyor.

Aslında Marx, 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı* kitabının *Önsöz* bölümünde, benim savunduğum şeyi, yani amaçlarda ve hedeflerde bireysel çatışmaların olmadığını varsaymadığını açıkça ortaya koymaktadır:

> Burjuva üretim ilişkileri toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlık biçimidir, bireysel bir karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında. (Marx 1859, s. 182)

Bazı yorumcular tarafından Marx'ın toplumsallığa bakışının duygusal değil yapısal ve bilişsel olduğu gerçeğine değinilmiştir. Örneğin Elster, Marx'ın komünizm altındaki toplumsal yaşam idealinin, "topluluğun her üyesinin *kendi* orta-

ya koyduğu ürünü eleştiri ve takdir için diğerlerine sunmak suretiyle tatmin olduğu" (Elster, s. 454) bir bilginler topluluğuna benzediğini öne sürer. Buna göre "teşhis edilebilirlik esastır" (Elster, s. 454). Bu idealde insanlar topluluk için üretirler, başkalarının eleştirisini ve takdirini ararlar. Kapitalist üretimde olduğu gibi başkalarının zayıflıklarından faydalanmak için üretmediğimiz gibi başkalarının amaçlarını yerine getirmek için de üretmeyiz. Fakat Elster, herhangi bir kaynağa başvurmaksızın, komünist insanın "topluluk uğruna" üreteceğini söylemeye devam eder (Elster s. 523). Ardındansa bunun, Marx'ın öngördüğü topluluğun "aynı zamanda özgecil davranışların kıskanma, rekabet ve kendini kanıtlama gibi durumlar karşısında ikinci planda kaldığı bir alan" olduğu görüşüne bir paradoks teşkil ettiğini belirtir (Elster s. 524). Gelgelelim, burada bir paradoks bulunmamaktadır çünkü Elster'in Marx'a isnat ettiği görüş, yani insanların özgecil bir tavırla üretim yapacakları fikri yersizdir. Elster ilk noktada haklıydı: Komünizmde toplumsallık, "eleştiri almak ve takdir edilmek" amacıyla topluluk için üretime dayanır. Bu, Elster'in belirttiği bireysel kendini kanıtlama olgusu ve Marx'ın komünizmde kalmasına açıkça izin verdiği bireysel uzlaşmazlıklarla tamamen uyumludur.

Fakat Marx birbiriyle çatışan hedeflere ve tasarılara izin veriyorsa, adaletin hâkim olduğu koşullar nasıl aşılabilir? Marx maddi kıtlığı ortadan kaldırılabilecek en önemli koşul olarak görür:

> Komünist toplumun daha ileri bir aşamasında, bireyin iş bölümüne olan köleleştiren tabiyeti. . . sona erdikten sonra; emek artık sadece insanın hayatını kazanmak için bir araç değil, aynı zamanda yaşamın temel ihtiyacı olduktan sonra; bireyin bir alanda gelişmesiyle üretici güçlerin çoğalması ve işbirliği zenginliğinin bolca artmasından sonra: İşte ancak o zaman burjuva hak anlayışının dar ufku tamamen aşılabilir

ve toplumun bayrakları üstüne şu yazılabilir: Herkesten yeteneği kadar, herkese ihtiyaçları kadar. (Marx 1875 s. 320-1)

Marx, adaletin aşılmasını bireylerin hayatta çatışan hedeflerinin kalmamasına ya da "daha gelişmiş bir özgecilik biçimi"nin (Elster, s. 524) ortaya çıkmasına bağlamamaktadır. Adil durum, kaynaklardaki bolluk sayesinde aşılacaktır. Bu düşünce *Alman İdeolojisi*'nde daha da açık bir hâlde sunulur: Marx üretici güçlerin en üst düzeyde gelişmesinin "komünizmin şüphe götürmeyecek düzeyde gerekli bir pratik öncülü olduğunu çünkü bu olmadan yokluğun genelleşeceğini ve bu yoksullukla da birlikte ihtiyaçlar için verilen kavganın ve tüm eski pis işlerin zorunlu olarak yeniden üretileceğini" söyler (Marx ve Engels 1846, s. 56). Belki de Marx kıtlığın toplumsal etkileri konusunda bu kadar karamsar olmasından ötürü maddi bolluk konusunda bu kadar iyimser olmuştur. Adalet sonrası yaşam görünüşe göre bolluk olmadan mümkün değildir, böyle bir yaşam, bolluğun varlığıyla garanti altına alınmıştır. Duygusal bağlar ve çıkarların özdeşliği, Marx'ın açıklamasında fazla bir rol oynamıyor gibi görünmektedir.

Öte yandan, hikâyenin tamamının bu olamayacağı düşünülebilir: İlişkilerin *yapısı* sömürücü olmasa bile, insanları sınırlı, kişisel ve kısa vadeli ölçekte sömürücü ilişkiler geliştirmeyi seçmekten alıkoyan nedir? İşyerinde ya da toplumda azınlıkları sömürmek için neden bir güç birliği oluşturulmasın? Sömürünün yapısal olmasa da *bireysel* düzeyde yokluğunu açıklamak için kuşkusuz duygusal bağlara ihtiyaç vardır. Eğer Marx, Elster'in (veya Gould'un) "duygusal karşılıklılık" [*affective mutuality*] fikrini benimsememişse neden toplumsal etkileşimin "karşılıklı" olacağını düşündü (Avineri s. 89; Gould s. 175-6; Elster s. 453-4)? Neden insanların birbirlerine eşit davranmayı seçeceklerini düşündü? Çünkü kanımca bolluk, insanların geçim kaynaklarını kaybetme korkusu olmaksızın karşılıklı olmayan ilişkilerden, yani taraflardan bi-

rinin araç muamelesi gördüğü ilişkilerden vazgeçebilmelerini sağlar. Avineri'nin dediği gibi, eğer bir kişinin münasebeti ve bağlılıkları "tek taraflı olursa, bunlar artık ilişki olmaktan çıkar ve diğer kişiyi eşit bir özne olmaktan ziyade sadece bir nesne statüsüne indirger" (Avineri s. 89) ve hiç kimse bu statüyü, ihtiyacı olan kaynakları toplumsal zenginlik stokundan almayı tercih edebilecekken kabul etmez (Elster s. 17).

Engels'in çözümü her halükarda bu gibi görünüyor. Komünizmde cinsiyetlerarası ilişkilerin doğasını tartışırken, eski ataerkil ilişkilerin sona ereceğini söyler ama şöyle devam eder:

> Peki, sonra ne olacak? Bu, yeni bir kuşak yetişince belli olacak: yaşamlarında bir kadını parayla ya da başka bir toplumsal güç aracılığıyla satın almak durumunda asla kalmamış erkeklerden ve gerçek aşktan başka hiçbir güdüyle kendini bir erkeğe vermek, üstelik ekonomik sonuçlardan korkup kendini sevdiğine sunmaktan kaçınmak durumunda asla kalmamış kadınlardan bir kuşak, işte bu insanlar var olunca, bugün yapmaları gerektiğine inanılan şeye hiç kulak asmayacaklar, kendi pratiklerini ve her bireyin pratiğini yargılayacak kamuoyunu kendileri yaratacaklardır. Nokta. (Engels, aktaran Jaggar s. 227-8)

Sömürücü olmayan ilişkilerin gelişmesini sağlayacak gibi görünen şey, erkeklerin toplumsal güç araçlarında herhangi bir avantaja sahip olmamaları ve kadınların da ekonomik açıdan savunmasız bir durumda olmamalarıdır. Bu tür ilişkilerin ne ölçüde özgecil ögeler içereceği ve kurulacak ilişkilerin ne ölçüde farklı hedeflere sahip olacağı yanıt bekleyen sorulardır, nitekim insanlara duygularından ya da hedeflerinden bağımsız olarak dayatılacak bir sosyalist kişisel ilişki modeli yoktur. Maddi refahın garanti altına alınması sadece araçsal ilişkileri savunulamaz kılmaktadır, özgecilik ve uyum düzeyi ise yanıt bekleyen bir soru olarak durmaktadır. Bu tür karşılıklılığa dayanmayan tek taraflı ilişkiler, bir ada-

let teorisine sahip olalım ya da olmayalım, maddi kıtlık nedeniyle kapitalizmde kaçınılmazdır. Ama bu tür ilişkiler komünizmde sürdürülemez ve böyle ilişkileri önlemek için doğal olarak adalete de ihtiyaç yoktur.[6]

Dolayısıyla Marx'ın adaleti aşmak için yaptığı savunu, toplulukçuların tezlerini dayandırdıkları çıkar uyumundan ziyade bolluğa dayanıyor gibi görünmektedir. Elbette bir bolluğun oluşu ve Marx'ın öngördüğü diğer değişimler (şeyleşmenin sonu, siyasi olanın gündelik hayatla kaynaşması vb.), insanların hayatlarında ne yapacakları konusunda gerçekleştirecekleri seçimler üzerinde önemli bir etkiye sahip olacaktır. Sosyal bilimciler olarak, bu değişikliklerin neler olacağını tahmin etmeye çalışabiliriz ve Marx da kendisini böyle bir sosyal bilimci olarak görüyordu. Onun öngörüsü bu değişikliklerin insanları daha işbirlikçi ve üretken yaşam tarzlarını seçmeye yönelteceğiydi (Marx 1844a s. 122). Yani komünizmde insanlar emeği baskıcı ve evlerinin mahremiyetini özgürlük olarak görmek yerine, toplumsal emeği en önemli istekleri ve en önemli tasarıları olarak göreceklerdir. Bu öngörü, Marx'ın insanların şu anda neden aksini tercih ettiklerine dair açıklamasından kaynaklanmaktadır. Marx'a göre, kapitalizmin şeyleştirici etkisi, yabancılaştırması ve yarattığı maddi güvensizlik, işbirlikçi yaşam tarzlarının değerini ya da böylesi yaşam tarzlarının olanağını görmemizi engeller. Marx'ın yaptığı gibi bu tür yaşam biçimlerinin gerçekten değerli olduğunu varsayarsak, kapitalizm bizi bunların değerine karşı körleştirirken, komünizm bunların değerini görmemizi sağlayacaktır ve insanlar da bu tür yaşam biçimlerini kendi iradeleriyle tercih edeceklerdir. Ama bildiğim kadarıyla

6. Ya insanlar –eşit konumda olsalar bile– Marx'ın öngördüğü işbirlikçi, yaratıcı ve üretken yaşamlar yerine sığ ve materyalist yaşam tarzlarını seçerlerse? Marx'ın bu olasılığı hiç tartıştığını sanmıyorum. Belki de Ackerman'a katılırdı: "Gerçek eşitlik, insan yaratıcılığının genişliğini ve derinliğini tüm görkemiyle ortaya çıkaracaktır. Yine de yanılıyor olsam bile, yani ezici bir çoğunluk benim kaba ve dar bulduğum yaşamları tercih etse bile, son kertede insan özgürlüğünün ne anlama geldiğini öğrenmeliyiz" (Ackerman 1980 s. 375).

bu öngörülere rağmen Marx, bu tür değişikliklerin sosyalist gelişmenin amacı ya da önkoşulu olduğunu söylemiyor. Yani Marx'ın öngörüsü yanlış çıksa da bu durum komünizmi savunulamaz hâle getirmeyeceği gibi, bu tür yaşam biçimlerini hayata geçirmeye çalışırken kişileri zorlamamızı veya ayrımcılığa maruz bırakmamızı da gerektirmez. Komünizmin insanların yaptıkları seçimlerde ve sergiledikleri özgecilik biçimleri üzerinde bir etkiye sahip olacağı açık olsa da Marx'ın komünizmi bu tür bir tercih modeli veya özgecilik düzeyi bağlamında tanımladığını düşünmüyorum: Özgecilik düzeyi, komünizmi tanımlayan yapısal ve zihinsel değişiklikler hayata geçtikten sonra bireylerin özgürce yaptıkları seçimler tarafından belirlenecektir. Bu öngörüler, Pashukanis'in "geleceğin toplumsal insanı. . . benliğini bizliğin içine yatıracağı ve en büyük tatmini ve hayatın anlamını bu eylemde bulacağı" (aktaran Lukes s. 36) için komünizmde adaletin olmayacağı iddiasını doğru kılmıyor.

Dolayısıyla Marx'ın adaletin aşılması konusunda toplulukçuların sunduğundan daha farklı bir açıklaması var gibi görünüyor. Ama iki açıklama da makul değildir: Adaletin aşılması, başka yerlerde tartışılan birçok sağlam gerekçeden dolayı makul bir hedef değildir (Lukes s. 63-6; Buchanan s. 165-9). Bencilliği azaltsak ve belirli kaynaklarda bolluk yaratsak bile belirli türden potansiyel çatışmalar ve zararlar kaçınılmazdır. (Başkalarına yardım etme arzusu nedeniyle ortaya çıkan bir örnek, paternalizmin içerdiği potansiyel çatışmalar ve zararlardır.)

Fakat Marx'ın açıklamasındaki farklılık önemlidir çünkü eğer kendisi bireysel çatışmaların komünist toplumda var olmasına olanak tanıyorsa, Marx'ın komünizmi neden daha yüksek bir topluluk biçimi olarak gördüğünün özüne hâlâ ulaşamamışız demektir. Ben komünist toplumun adalet ihtiyacını ortadan kaldırdığı için daha yüksek bir topluluk biçimi olduğunu söylemiştim. Ama hikâyenin tamamı bu olamaz. Çoğu liberalin bolluğun adaleti gereksiz kılacağı ihtimaline

şüpheyle yaklaştığı doğrudur. Liberaller doğaları gereği kıt gibi görünen bazı kaynakları (örneğin mekân, zaman) işaret etmektedirler. Bununa birlikte, liberalizmdeki hiçbir unsur, belirli alanlarda bolluğa ulaşılabileceği ve bunun da adaleti gereksiz kılacağı ihtimalini dışlamaz. Benzer şekilde, Marksizmdeki hiçbir unsur bazı alanlarda bolluğun imkânsız olduğu ve bu imkânsızlığın bu türden alanlarda adaleti gerekli kıldığı ihtimalini dışlamaz. Adaletin gerekliliği meselesi, hakiki bir toplulukta adaletin rolü konusundaki temel anlaşmazlığı yakalayamıyor gibi görünüyor.

Meselenin asıl özü, Marx'ın bolluğun adaleti sadece gereksiz değil, aynı zamanda arzulanmayan bir şey hâline getireceğini düşünmesidir. Buna karşılık, liberal bir toplum bolluk içinde olsa bile yine de adalete değer verecektir. Liberal bir toplum, adalet ilkeleriyle tanımlanan ve yönetilen hukuksal bir toplumdur. Liberalizm topluma ilişkin yetersiz bir açıklamaya sahiptir çünkü adaletin kıtlık koşulları altında en iyi ihtimalle gerekli bir kötülük, en kötü ihtimalle de bolluk koşulları altında daha yüksek bir topluluk biçiminin önünde bir engel olduğunu görememektedir. Yani liberaller gereklilik neticesinde ortaya çıkan bir durumdan (adalet) bir erdem yaratmışlardır ve artık gerekli olmadığı hâlde ona tutunmaya devam etmektedirler.

Peki adaletin nesi yanlış ve nasıl oluyor da daha yüksek bir topluluk biçiminin önünde bir engel teşkil ediyor? Neden adaletin ötesine geçmek, onu aşmak *isteyelim*? Buraya kadar söylediğimiz hiçbir şey işte bu noktayı açıklamıyor. Bir argümana göre adalet sadece çatışma durumu ortadan kalktığında gereksiz olmakla kalmaz, aslında adaletin ta kendisi çatışma yaratma ya da en azından duygudaşlık ve toplumsallığın doğal dışavurumunu azaltmaya meyillidir: Adalet kaygısı sevginin yerini alacağı için insanların kendilerini ve başkalarını hak sahibi olarak görmek yerine birbirlerine duydukları sevgiyle hareket etmeleri daha iyidir.

Ama neden bu ikisi birbirine zıt ve neden ikisinden birini

seçmek zorundayız?[7] Buna ilişkin varsayım sadece şu olabilir: İnsanlara haklar verdiğimiz takdirde, hakların sevdikleri de dâhil olmak üzere başkaları üzerindeki etkilerine aldırış etmeksizin her zaman onları talep edeceklerdir. Peki, neden hakkımı kullanmak sevdiğim insanlara zarar verdiğinde o haktan feragat etmeyi seçemiyorum? Birinin *hak sahibi* olduğunu kabul etmek, ona sevgiyle karşılık vermemi nasıl engeller? Buchanan, hukuk alanını insan ilişkilerini "*hak sahibi özneler* olarak hak sahipleri arasındaki" (Buchanan, s. 13, vurgu eklenmiştir) etkileşimler olarak anladığı için eleştirdiğinde, farkında olmadan hak sahiplerinin *hak sahibi olma özelliklerini yitirmeksizin başka rollerde* (yani arkadaşlar, yoldaşlar, grup üyeleri, vb.) etkileşime girme olasılığını zımnen kabul etmektedir. Fakat Buchanan, "çatışmanın taraflarını hak sahipliğinin getirdiği dar ve inatçı rollere büründürerek sorunları içinden çıkılmaz hâle getiririz" (Buchanan, s. 178) diyerek bu olasılığı reddetmektedir. Sandel'ın hakların sevgi ve ilginin yerini aldığını iddia ettiği tutarsız aile tartışmasını (Sandel 1982 s. 30-3) anlamlandırmak için kişilere "direngen bir rolün biçilmesi"ne ilişkin benzer bir varsayıma ihtiyaç vardır. Ama kimse bana bu rolü "biçmedi" ve farklı bir rol benimsemeyi seçersem de kimse beni bunu yapmaktan alıkoymayacaktır. Belki de buradaki yaklaşım şudur: İnsan psikolojisi göz önüne alındığında, eğer bir şey üzerinde iddiada bulunabiliyorsam, bunu çoğu durumda yapmaya devam ederim. Eğer ben *hak taşıyan* bir özneysem, başkalarının karşısına her zaman bir hak taşıyıcısı olarak çıkacağım ama bunun nedeni birilerinin bana bu rolü biçmesi değil, insan olmamdan ötürü her zaman bu rolü benimseyecek olmamdır. İnsan doğasına ilişkin bundan daha sefil ve yanlış bir görüş tahayyül etmek zor. Buchanan ve Sandel gerçekten

[7] Marx böyle düşünüyordu çünkü tüm hakların özünde sömürücü ve egoist ilişkiler içeren özel mülkiyet hakkına indirgenebileceği fikrindeydi (1843, s. 53). Ama bu indirgeme, Marx'ın zamanında var olan hakları ve hak kavramını genel olarak düşündüğümüzde tamamen yanlıştı (Lukes s. 63-6).

de sadece başka türlü davranma fırsatım elimden alındığında mı sevgiyle hareket edeceğime inanıyor?

Her ikisinin de favori örneği olan aileyi ele alalım. Fransa'da kadınların artık eşlerinin izni olmadan başka bir şehre taşınma ve orada çalışma hakkına sahip olması, kadınların aileyi bir arada tutmak yerine bu hakkı kullanacağı anlamına mı geliyor? (Benzer şekilde, bu hakka her zaman sahip olan erkekler, eşlerinin ve çocuklarının çıkarlarını göz önünde bulundurarak kariyerleriyle ilgili belli fırsatlardan hiç vazgeçmediler mi?) Buchanan, "hak sahipleri arasındaki karşılıklılığa dayanan saygı bağlarının, insani ilişkilerin en iyi taraflarından bazılarını göremeyecek kadar katı ve soğuk bir yapıda olduğunu düşünenler için, Marx'ın topluluk vizyonunun –*sadece hukuki olmakla yetinen bir birliğe kıyasla*– çekici olmaya devam edeceğini" söylemektedir (Buchanan, s. 178, vurgu eklenmiştir). Ama aile insan ilişkilerinde en iyi olanın bir örneğiyse burada dile getirilen karşıtlık yapay bir karşıtlıktır. Aile her zaman hukuki bir birlik olmuştur ve eşler ile çocukların hepsi hak taşıyıcı öznelerdir. Belki de bu, toplulukçular için evliliğin son kertede bir karşılıklılık ve sevgi alanından ziyade, Kant'ın da ifade ettiği gibi "birbirlerinin cinsel organlarını karşılıklı olarak kullanmak" için iki kişi arasında yapılan bir anlaşma olduğu anlamına gelir (aktaran Scruton s. 9). Fakat toplulukçular evliliğin hukuki niteliğinin sevgi dolu ilişkileri engellediğine gerçekten inanıyorlarsa bu, gerçek dünyanın herhangi bir özelliğini değil, onların insan doğasına ilişkin ortaya koydukları görüşlerin zayıflığını yansıtır.

Fakat haklar duygusal bağlarla herhangi bir *çatışma içinde olmasa bile*, liberallerin iddia ettiği gibi neden onları istendik şeyler olarak görmeliyiz? Haklar, insanlara saygı ve ilginin önemli bir biçimini ifade ettikleri için arzu edilmektedirler. Hakların bunun tam tersini ifade ettiği, yani bencilliğe dayanan bir benlik anlayışını ve sıfır toplamlı bir toplumsal dünyada başkalarının olası düşmanlıklarına karşı kendini koruma kaygısını içerdiği sıklıkla dile getirilir. Örneğin Buc-

hanan, kişinin kendisini bir hak sahibi olarak görmesinin, "kendisini diğerlerine karşı hak iddia etmenin gerekli olduğu anlaşmazlıkların (kişilerarası anlaşmazlıklar) potansiyel bir tarafı olarak değerlendirdiği" (Buchanan, s. 76) anlamına geldiğini söyler. Başkalarının taleplerimize nasıl karşılık vereceğinden korktuğumuz için haklara değer veririz. Fakat Buchanan'ın kendisi, haklara sahip olmaya ve hakların tanınmasına değer vermek için başka gerekçeler öne sürmektedir. Bir kişinin kendisini bir hak taşıyıcı olarak görmesinin, "kendisini, hakkı olan şeyi hakkı olmasından ötürü (hakkı olan şeyin sadece arzu edilebilir olmasından ötürü talep ettiği bir şey olmasından ziyade) talep edebilen bir kişi olarak değerlendirdiği" anlamına geldiğini söyler (Buchanan s. 75-6). Bu ikinci benlik anlayışı, talebimizin *temeliyle* ilgilidir. Bu iki benlik anlayışı Buchanan ve toplulukçular tarafından aynı kefeye konmasına rağmen birbirinden epey farklıdır. Örneğin bazı topluluksal pratiklere kendini vermiş bir kişi ilk anlayışa sahip olmasa da ikincisine değer verebilir. İkinci benlik anlayışı, istediğim veya ihtiyaç duyduğum bir şeyi elde etme ihtimalimle değil, ona haklı olarak (bencilce değil) sahip olduğumu düşünmemi sağlayan temellerle ilgilidir.

Adalet, bencilce olmayan bir şekilde neye hakkım olduğunu belirlemek için bir ölçüt görevi görebileceği gibi (başkaları bana hakkımdan fazlasını vermeye hazır olsa bile), başkalarının ihtiyaçlarına nasıl karşılık vereceğimi belirlemek için de bir ölçüt görevi görebilir (yardım etmek istememin nedeni bir yükümlülük yerine sevgi olsa bile). Sevdiğim insanların birçoğu ihtiyaç sahibi olabilir ve yardım etme arzum da bu insanların benim yardımıma hakları olduğu düşüncesinden bağımsız olarak onlara duyduğum derin sevgiye dayanabilir. Peki, bu sevdiğim insanların ihtiyaçları çatıştığında nasıl hareket etmeliyim? Rawls'un vurguladığı üzere, adil bir tavırdan ziyade yardımsever bir tavırla hareket etmem gerektiğini söylemek iyi değildir çünkü "yardımseverlik, nesneleri olan kişilere duyulan sevgiler birbiriyle çatışma içinde oldu-

ğu müddetçe yönünü bulamaz" (Rawls 1971 s. 190). Her ne kadar güdülenimim sevgi olsa da sevginin birbiriyle çelişen buyruklar doğurduğu göz önüne alındığında, başvurabileceğim *ölçüt* ancak adalet olabilir. "Arkadaşlık adaleti bir *güdü* olarak gereksiz kılsa da adaletin bazı taraflarını bir ölçüt olarak almamı gerektirebilir. Çünkü arkadaşlar birbirleri için ne yapmaları gerektiğini kendiliğinden bilmezler" (Galston 1980 s. 289 n. 11). Bir hak talebinde bulunduğumda, başkaları haklarımı göz önünde hiç bulundurmadan taleplerime olumu karşılık verecek olsa bile, neye hakkım olduğunu bilmek isteyebilirim. Benzer şekilde, başkalarının taleplerine karşılık verdiğimde, bu kişilerin taleplerine karşılık vermemin nedeni sevgi olsa bile, neye hakları olduğunu bilmek isteyebilirim. Her iki durumda da adalet öğretilerine olan ilgim "hakkımı savunmamın" gerekliliğiyle ilgili değildir.

Adaletin kamusal ölçekte tanınması başka bir açıdan da değerli olabilir. Bir kişi, saygı duyulan bir toplumsal pratikteki konumundan ötürü (örneğin bir öğretmen ya da ebeveyn) diğerlerinden gördüğü takdir ve sevgi aracılığıyla hayatın doğal akışı içinde istediği şeyleri elde edeceğinden emin olabilir. İlk anlayışa göre bu kişinin haklara ihtiyacı yoktur. Yine de bir kişi olarak kendisine bir şeyler borçlu olunduğunu ortak iyiye katılımından bağımsız olarak bilmek isteyebilir. Bir *kişi* olarak değerinin bu katılımla tükenmediğini bilmek isteyebilir. Hatta bu rolü bırakma arzusu ya da eğilimi olmasa bile bunu bilmek isteyebilir. Kişi, bu ilişkiyi asla bırakma niyetinde olmasa bile, yaşamının ortak iyiyle kurulan ilişkiden bağımsız olarak bir değeri olduğunun kamusal olarak tanınmasını isteyebilir. Böyle bir tanınma, kendisinin yalnızca toplumsal bir rolün sahibi değil, aynı zamanda değerin kaynağı da olduğunu gösterir. Adalet toplumsal düzendeki kusurları giderir ve bu kusurlar toplumsal hayatın ortadan kaldırılamaz bir özelliğidir. Ama o aynı zamanda, bireylerin bir başkasının faydasının ve bir ortak iyinin aracı

olarak değil, kendi başlarına amaçlar olarak sahip oldukları saygıyı da ifade eder.[8]

Peki, adalet hem ortadan kaldırılamaz hem de arzu edilen bir şeyse, komünist adalet neye benzeyecektir? Lukes, Marx'ın komünizmin üstünlüğüne getirdiği açıklamadaki "faydacı", "Kantçı" ve "mükemmeliyetçi" çizgiler saptar ve bu ahlaki yargının temelini oluşturanın "teleolojik, Aristotelesçi, mükemmeliyetçi Marx" (Lukes s. 87) olduğunu söyler. Eğer böyleyse, komünist adaletin, yaratıcı işbirliğine dayalı üretim kapasitemiz gibi "belirgin insan olanaklarının ve kemaiyetlerinin geçekleştirilmesini" (*age.*) bilhassa teşvik etmesini beklerken, farklı hedeflere değer veren iyi yaşam anlayışlarını da caydırmasını bekleyebiliriz. Bu, "komünist toplumun, tüke-

[8] 8. Bu, bu hakların kurumsal olarak en iyi nasıl tanınacağı sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Liberaller tarihsel olarak kamusal tartışma ve karar alma süreçlerinin mahkemeler ya da bürokrasi tarafından engellenmesine karşı koyamamış, hatta bunu teşvik etmişlerdir. Bunlar, toplumda var olan adaletsizlik türleri hakkında kamusal müzakereyi atlamaktadır. Eğer adalet ilkelerinin kamuoyu tarafından tanınması Rawls'un iddia ettiği kadar önemliyse ve iyi bir toplumdaki insanlar sadece mevcut kurallara saygı duyarak değil, bu kuralların altında yatan ilkelere saygı duyarak, yurttaşları için "hakiki ve ortak" bir endişe duyarak hareket ediyorlarsa (Dworkin 1986, s. 213) kapalı ve çekişmeli yordamlar yerine öncelikle kamusal katkıyı, tartışmayı ve uzlaşmayı teşvik eden kararlaştırma yordamlarına bakmalıyız. Hakların içsel olarak çekişmeli ihtilaflar fikrine bağlı olduğunu varsaymak Amerikanvari bir yaklaşım. Öte yandan, rızaya dayalı ya da gayri resmi kararlaştırma yordamlarını savunanlar "gayrıresmî adaletin yargılamaların çekişmeli karakterini ortadan kaldırdığını, karşılıklı fayda sağlayan sonuçlar doğurduğunu ya da temel değerlere kulak kabarttığını çoğu zaman yeterli kanıt olmaksızın varsaymaktadır" (Rosenblum, s. 167). Bence bu sorular çözüme kavuşturulmaktan çok uzaktır ve hakların kamusal olarak tanınmasının farklı biçimleri hakkında daha esnek düşünmemiz gerekmektedir. Hakların kurumsallaştırılmasının bazı biçimlerinin, insanların toplumsal ilişkileri düşmanca algılayabilecekleri çarpık bir "hak bilinci"ne yol açabileceği açıktır. Ancak eleştirmenler hakların böyle bir algı yarattığını söylediklerinde, "haklara yanlış bir gereklilik atfetmektedirler" (Michelman, s. 92). Dolayısıyla hakların insanları "yabancılara" dönüştürdüğüne katılmıyorum (Barber s. 71). Ancak haklar ve yabancılar arasında başka bir bağlantıdan bahsedebiliriz. Çeşitlilik içeren geniş bir toplulukta, hukuk sistemimizden bağımsız olarak "uzak yabancılar" olacaktır. Doğal olarak, "hakların uygulanması" uzaktaki yabancıları ahlaki topluluğa dâhil etmenin ve adaleti sağlamanın iyi bir yoludur (Damico 1986b s. 175-8).

timden pasif zevkler elde etmeyi tercih edenleri dışlayıp dışlamayacağını ya da kınayıp kınamayacağını" değerlendiren Elster tarafından iddia edilmektedir (Elster s. 522). Bu yaklaşım aynı zamanda, komünist adaletin tüm ihtiyaçlarla ilgilenmeyeceğini, ancak "işbirlikçi, yaratıcı ve üretken faaliyetler ve zevklere ilişkin ideali en iyi şekilde ifade eden insani çıkar biçimlerinden bazılarını" içereceğini söyleyen Campbell tarafından da iddia edilmektedir (Campbell s. 138).

Gelgelelim ben bunun bir hata olacağını düşünüyorum. Bu yaklaşım, herkese eşit ilgi ve saygı gösterme hususunda sınıfta kalacağı ve Marx'ın mevcut toplumsal rol ve beklentilerin önceden belirlediği ölçütleri sorgulama ve onların ötesine geçme özgürlüğümüze yaptığı vurguyla tutarsız olacağı için bir tür adaletsizlik yaratacaktır. Marx'ın Kantçı çizgisinin daha umut verici bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum.[9] Bu bağlamda bireyler, her bir bireye eşit muamele eden bir topluluk içerisinde, hayatlarında neyin yapılmaya değer olduğuna kendileri karar vermekte özgür olmalıdırlar. Ama elbette liberaller de bu anlayıştan hareketle işe koyulmaktadırlar. Buradaki sorun şudur: Marx bize insanlara eşit muamele etmenin ne demek olduğu ya da bu soru-

[9] Lukes'un Marx'ın düşüncesinde bulduğunu iddia ettiği faydacı çizgiyi tartışmayacağım, çünkü Marx'ta böyle bir çizgi olduğuna inanmıyorum. Marx, faydacıların her şeyin değerini en düşük ölçüte indirgeme eğilimlerine katı bir tavırla karşı çıkardı. Sevgiye ve iletişime dayalı ilişkilerimizin değeriyle ilgili olan faydacı görüşe göre, "bu ilişkilerin kendilerine özgü özel bir anlamı olmadığı, bu türden ilişkilerin üçüncü bir ilişkinin, yani fayda ilişkisinin bir tezahürü olduğu varsayılır" (Marx ve Engels 1846, s. 110). Bu "maskeli balo", burjuva toplumunun tüm toplumsal ilişkileri "tek bir soyut parasal-ticari ilişkiye" indirgeme eğilimini yansıtır (Marx ve Engels 1846, s. 109). Daha da önemlisi, Marx sırf toplam faydayı arttıracağı için bir kişiye zarar verilebileceği fikrini açıkça reddetmiştir. Başkalarını suç işlemekten caydırmanın bir yolu olarak cezaya ilişkin faydacı gerekçelendirmeden bahsettiği bir yerde şu soruyu sorar: Başkalarını daha iyi kılmak ya da korkutmak için beni cezalandırmaya ne hakkınız var? Sadece Kantçı ceza teorisinin "soyut olarak insan onurunu tanıdığını" çünkü toplumun cezalandırma hakkının bireyin özerkliği tarafından sınırlandığını kabul eder ("Capital Punishment", *New York Daily Tribune*, 18 Şubat 1853; Murphy s. 217-31'de tartışılmıştır).

yu nasıl yanıtlayacağımız konusunda net bir fikir vermiyor. Bireylere eşit muamele edildiğini söyleyebilmemiz için onlara hangi şekilde –veya şekillerde– eşit muamele edilmelidir? Rawls ve Dworkin gibi liberallerin ele aldığı soru işte budur. Her ikisi de başlangıç konumu ya da açık artırma gibi hayali tasarıları kullanarak muğlak ama bir o kadar da zaruri olan "eşit muamele görme" kavramına somut bir içerik kazandırmaya çalıştı. Bu, Marx'ın ve onu izleyenlerin çok az teorik katkıda bulunduğu ya da hiç bulunmadığı bir sorudur. Marx'ın bolluk anlatısını bir kenara bıraktığımızda, komünist adaletin neye benzeyeceği ya da diğer siyasi geleneklerdeki teorisyenlerden farklı bir vizyon sunup sunmayacağı belirsizlik taşımaktadır.

Dolayısıyla liberal adalet, komünistlerin ve toplulukçuların aleyhinde söyledikleri her şeye rağmen, siyasi kurumlarımızın ve uygulamalarımızın yönetimi açısından uygun bir siyasi ahlak olarak görünmektedir. Bu anlayış, bir yandan kişisel gelişimimiz ve bir tercih bağlamına sahip olmamız için kültürel bir topluluğa bağımlılığımızı tasdik ederken, bir yandan da kendi kendini yöneten varlıklar olarak biz insanların toplulukta var olan somut rollerden ve ilişkilerden bağımsız olma iddiamızı da kabul eden çekici bir topluluk anlayışını ifade eder. Dahası, kişileri, değer verdiği insanlar veya tasarıları pahasına haklarını kullanmaya zorlamayan bir adalet anlayışı ile topluluk üyelerinin eşit konumunu da tanır. Liberalizmin kalbinde yatan bireycilik, toplumsal doğamız ya da ortak topluluğumuz pahasına değer gören bir şey değildir. Aksine, bu bireycilik topluluk içinde serpilen her bireyin yaşamının değerini tanımayı ve bu değeri teşvik etmeyi amaçlar. Bu, toplumsal dünyamızın bizim için yadsınamaz önemine karşı çıkmak yerine onunla uyum içinde olan bir bireyciliktir.

Liberal demokrasilerdeki birçok siyasi kurum, bu adalet ve adil toplum anlayışının hayata geçirilmesi kaygısıyla şekillenmiştir. Diğer kurumların ise bu anlayış kapsamındaki yükümlülüklerini yerine getirmeye başlamadan önce (örneğin

sınıfa ve toplumsal cinsiyete ilişkin yerleşik eşitsizliklere saldırarak) baştan aşağı gözden geçirilmeleri gerekecektir. Birçok kişi bunu yerleşik statükonun bir savunusu olarak görse de, bu adalet anlayışının, uygulamada mülkiyet ve güç meselelerine gözlerini kapatarak salt gelir uçurumunun yahut ayrımcılığın ortadan kalkması gibi meselelerle sınırlı olmayı gerektirmediğini savundum. Geleneksel liberal siyasi pratiğe yöneltilen eleştirilerin bazılarını kabul etmiş olsam da Dunn'ın dediği gibi, liberalizmi eleştirenler "liberalizmi yok etmeye mi yoksa onu doğru dürüst gerçekleştirmeye mi geldikleri konusunda temelde kararsızdırlar" (J. Dunn s. 28). Benim kabul ettiğim eleştiriler, liberal adalet ve bireysel özgürlük ideallerini daha iyi yerine getirmeyi amaçlayan eleştirilerdir. Komünistlerin ya da toplulukçuların bize bu idealleri bırakın yok etmeyi, reddetmek için dahi herhangi bir gerekçe sunabildiklerini düşünmüyorum.

III. Kısım

Liberalizm ve Kültüre Üyelik

7
Kültür Çoğulluğuna Sahip Toplumlarda Liberalizm

Buraya kadar liberalizmin topluluk anlayışını ortaya koymaya ve bazı hatlarını incelemeye çalıştım. Ama iki farklı topluluk türü arasında açık bir ayrım yapmadım: Bir yanda, bireylerin liberal adalet çerçevesi aracılığıyla hak ve sorumluluklarını yerine getirdikleri siyasi topluluk vardır. Aynı siyasi topluluk içinde ikamet eden insanlar vatandaşlardır. Diğer tarafta ise bireylerin içinde amaçlarını ve hedeflerini oluşturdukları ve gözden geçirdikleri kültürel topluluk vardır. Aynı kültürel topluluk içindeki insanlar, kültüre üyeliklerini belirleyen bir kültürü, bir dili ve tarihi paylaşırlar.

Bu iki topluluk biçiminin, aynı topluluğun unsurları olabileceği açıktır: Aynı vatandaşlığa sahip olan insanlar aynı kültüre üye olabilirler. Bir siyasi topluluk, "ulus devleti" modelinde tasavvur edildiği gibi, tek bir kültürel toplulukla birlikte var olabilir ve bu durum çoğu çağdaş siyaset teorisinde örtük olarak varsayılan durum gibi görünmektedir. Ama bu iki topluluk biçimi birbiriyle örtüşmeyebilir: Siyasi topluluk farklı kültürlere sahip, farklı diller konuşan ve farklı kültürel gelenekler geliştiren iki ya da daha fazla insan grubunu da içerebilir. Çokuluslu veya kültürel bakımdan çeşitlilik barındıran devletlerdeki durum budur ve bunlar dünyadaki devletlerin büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır (Connor 1972 s. 319-21; van den Berghe 1981b s. 62).

Liberaller kültürel çoğulluğa nasıl tepki vermelidir? Açıkçası bu sorunun cevabı, kültüre üyeliğin liberal teoride oynadığı role bağlıdır. Ama bu basit bir mesele değildir ve he-

men bir dizi soruyu gündeme getirir. İnsanların kültürel bir topluluğa "ait" veya "üye" olması ne anlama gelmektedir? Bireylerin çıkarları yahut kimlik duyguları ne ölçüde belirli bir kültüre bağlıdır? Dahası, insanların farklı kültürlere ait olduğu olgusundan çıkan sonuç nedir? Siyasi toplulukta başka kültürler mevcut olsa bile, insanların kendi kültürlerinin devamını sağlamaya yönelik meşru bir çıkarları var mıdır? Eğer böyle bir çıkarları varsa, bu çıkar bir adalet teorisinde bağımsız olarak tanınması gereken bir çıkar mıdır? Tüm bunlar, kültür çoğulluğuna sahip bir devlette en acil şekilde ortaya çıkan sorulardır ve liberal benlik ile topluluk ilişkisi anlayışının temeline kadar iner. Dahası, önemli bir siyasi meseleyi de gündeme getiriyorlar: azınlık kültürlerinin hakları. Kalan bölümlerde, azınlık hakları meselesini ve özellikle Kanada ile ABD'deki yerli nüfusun haklarını, liberal teoride kültüre üyeliğin rolü açısından bu soruları incelerken bir odak noktası olarak kullanacağım.

Yerli hakları Kuzey Amerika'daki siyasi yaşamın bir parçasıdırlar ve belki de Anglo-Amerikan dünyası açısından azınlık haklarının en bilindik örneğidirler. Yine de bu haklar bazı yaygın algılarımızla çelişmektedir. ABD büyük oranda müstakil azınlık kültürlerinin kalıcı olarak var olamayacağı bir "eritme potası" olarak görülegelmişse de bu durumun yerli nüfusu için geçerli olmadığı aşikârdır. Nitekim Amerikan Kızılderili nüfusu için, belirli Kızılderili topluluklarının üyelerinin kültürlerini az çok koruyabildikleri bir rezervasyon sistemi vardır. Fakat bunu yapabilmeleri, bir topluluk olarak sıradışı birtakım haklara ve yetkilere sahip olmalarına bağlıdır. Rezervasyonlar, Kızılderili topluluklarının güvence altına alınmış belirli yetkilere sahip oldukları, Kızılderili olmayan Amerikalıların ise kısıtlı bir mülkiyet, oy ve hareket hakkına sahip oldukları özel siyasi yetki alanları oluşturmaktadır.

Bir azınlık kültürünün korunmasını hedefleyen bu düzenleme genellikle bir istisna, liberal teoriden önce ya da liberal teorinin sınırları dışında ortaya çıkmış bir mesele ola-

rak ele alınır. Fakat bu, çağdaş liberal demokrasilerde benzerine rastlanmamış bir şey değildir: Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya'da da yerli halklar için özel siyasi ve toplumsal haklar tesis eden mevzuata benzemektedir. Bu haklar da Belçika ile İsviçre gibi Batı Avrupa'daki çokkültürlü ülkelerde yaşayan azınlıklar için siyasi ve kültürel özerklikle ilgili alınan özel önlemlerin çoğuna benzemektedir. Batılı liberal demokrasilerin ötesine geçip birçok Afrika ya da Doğu Bloku ülkesine baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşıyoruz. Tüm kıtalarda ve tüm ideolojik çizgilerdeki ülkelerde, kendilerine özgü bir hukuki ve siyasi statüye sahip kültürel azınlıklarla karşılaşıyoruz. Bu ülkelerde bireyler devlete "evrensel" bir bağlamda (yani ülkedeki her bir vatandaşın devletle aynı doğrudan ilişki içinde olması şeklinde) değil, "oydaşmacı" [*consocotionally*] bir bağlamda (yani kültürel topluluklardan birine veya diğerine üyelik yoluyla) intibak ederler. Oydaşmacı intibak modelleri altında, kişilerin haklarının niteliği ve bu hakları kullanma fırsatları, katıldıkları kültürel topluluğa göre değişmeye meyillidir. Bu uygulamaların gerekçesi, azınlık kültürlerinin kendilerine özgü kültürel yaşamlarını geliştirmelerine olanak tanıyan – ve evrensel intibak modelleri tarafından yeterli ölçüde olanak tanınmayan– bu önlemlerin oynadıkları role odaklanmaktadır.

Liberaller azınlık kültürleri güvence altına alan bu tür önlemlere nasıl tepki vermelidir? Bu önlemler ilk bakışta liberal adalet teorileriyle bağdaşmıyor gibi görünebilirler ve aslında yaygın varsayım da budur. Ama durum gerçekten buysa, ortada ciddi bir mesele var demektir çünkü bu önlemler çokkültürlü ülkelerin birçoğunun siyasi meşruiyeti ve istikrarı açısından önem arz etmektedir. Bu önlemleri elde etmek ya da muhafaza etmek için savaşlar yapılmıştır, dolayısıyla bunların ortadan kaldırılması, bu ülkelerin siyasi kültürü ile azınlık kültürlerinin üyelerinin yaşamları üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olacaktır.

İşte bu yüzden, liberal teorisyenlerin teorilerindeki bu içe-

rimleri açıkça savunmamış, hatta henüz tartışmamış olmaları hayli şaşırtıcıdır. Rawls ve Dworkin gibi yazarların sadece Amerikan kamuoyuna seslendiğini varsaysak bile bu şaşırtıcı bir durumdur. Nitekim ikisinin de vardığı sonuçların çoğu ABD Anayasası'nın hükümleriyle ya tutarlıdır ya da doğrudan onlara başvurmaktadır. Öte yandan Kızılderililerin anayasadaki özel statüsünün kaldırılması ABD'deki mevcut siyasi mutabakatla doğrudan çelişmektedir. Oysa ne Rawls ne de Dworkin bu konudan bahsetmiştir.

Liberallerin azınlık kültürlere özel statü verilmesine karşı çıkmaları gerektiği neden düşünülür? Konuya ilişkin liberal aleyhtarlık, genellikle bireysel haklar ile ortak haklar arasında var olduğu iddia edilen çatışma bağlamında açıklanmaktadır. Bu durum, Kanada'daki yerli halkların (yani Kızılderili, Inuit ve Métis) özel statüsünün anayasal tanımına ilişkin son tartışmalarda kendini göstermiştir. Bu özel statü 1982 Anayasası'nın 35. Bölümünde tanınmış ama tanımlanmamıştır. Bu statünün daha ayrıntılı bir şekilde belirlenmesi için hükümet ve yerli liderler arasında yıllık olarak bir dizi anayasa konferansı düzenlendi. Rezervasyonlar içerisindeki yaşamı detaylı bir biçimde düzenleyen ve onyıllardır süren paternalist mevzuatın aksine yerli halkların kendi kendilerini yönetmeleri gerektiği konusunda genel bir mutabakat vardı. Ama yerli liderler, özyönetim ilkesinin, daha geleneksel bireysel haklara denk olan ve onları dengelemesi gereken bazı ortak hakları içermesi gerektiğini söylediler. Örneğin özyönetim, yerli topluluklarına yerli olmayanların seyahat, mülkiyet ve oy kullanma haklarını kısıtlama yetkisini devretmeyi içerecekti. Fakat birçok hükümet yetkilisi, yerlilerin özyönetiminin anayasanın başka yerlerinde güvence altına alınan bireysel hakların yapısını bozmayacak şekilde işlemesini talep etti. Böylece başlangıçtaki mutabakat kısa süre içinde yerini bireysel haklar ile ortak haklar arasındaki ilişkiye dair anlaşmazlıklara bıraktı. (Bu fikir ayrılıkları üstesinden

gelinemeyecek kadar büyüktü ve Kanada'daki yerli halkların anayasal hakları tanımlanmamadan kaldı.)

Makbul bilgelik, liberallerin ortak haklar adına bireysel hakları sınırlayacak her türlü özyönetim önerisine karşı çıkmaları gerektiğini vazeder. Kanımca bu yaklaşım, Kuzey Amerika'daki yerli nüfusa ve diğer liberal demokrasilerdeki azınlık kültürlerinin üyelerine ciddi zararlar veren bir hatadır. Bu bölümde liberallerin azınlık kültürlerine tanınabilecek ortak haklara karşı çıkmalarının bazı nedenlerini inceleyeceğim.

Ama başlamadan önce terminoloji hakkında birkaç kelam etmek isterim. Çokuluslu devletlerin farklı azınlık kültürlerinin varlığına nasıl yanıt vermeleri gerektiğini ele alan bir dizi tasarıyı betimleyeceğim: Bu tasarılar, bu özgün kültürlere uyum sağlamak adına standart liberal hak ve kaynak dağıtımında birtakım değişikliklerin yapılmasını içermektedir. Bu tür önlemler farklı yazarlar tarafından farklı terimlerle tanımlanmıştır: "azınlık hakları", "özel statü", "ortak haklar", "grup hakları", "oydaşmacı intibak", "azınlık korumaları" gibi. Bu kavramları, azınlık kültürlerine ilişkin tartışmakta olduğum tasarılar için kullanmanın sorunu, bu terimlerin her birinin aşırı kapsayıcı ve çoğu zaman da yetersiz düzeyde kapsayıcı olmasıdır. "Azınlık hakları" terimi, farklı azınlık kültürlerine sağlanacak özel önlemlerden ziyade genellikle kültürel olmayan azınlıklara veya ayrımcılığa maruz kalmama haklarına atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Dahası, genel açıdan "grup hakları" (örneğin engelliler için), "ortak haklar" (örneğin sendikalar için) ya da "oydaşmacilik" (örneğin meslek gruplarına üyelik yoluyla insanları devlete intibak ettirmek) olarak tanımlanan önlemlerin çoğunun kültüre üyelikle hiçbir ilgisi yoktur. Eğer bunlar liberal bir perspektifle uyumlu olarak gerekçelendirilebilirse, bu gerekçeler bizim konumuzdan farklı meseleleri içerecektir.

Bunun tam tersi olarak, azınlık kültürlerinin korunması adına gerekçelendirilebilecek bazı önlemler, grup haklarını, ortak hakları veya azınlık haklarını tanımladığı söylenen ni-

teliklerin tümüne sahip değildir. Örneğin birçok "ortak hak" tanımında ancak topluluğun kendisinin belirli yetkileri kullandığı bir önlem ortak hak sayılmaktadır. Gelgelelim Kanada'daki yerli halkların özel statüsünü tanımlayan bazı önlemler, bu tür ortak kullanılan hakları içermezler. Bunun yerine, sadece bireylerin haklarını modifiye eder ve o grubun üyelerinin kullanımına özgü olacak şekilde dağıtırlar.

Dolayısıyla, yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle "ortak haklar" gibi terimler burada ilgilendiğim meseleler kümesini tam olarak yakalayamıyor. İlgilendiğim politikalar ortaklaşa paylaşılan biçimsel bir nitelikle değil, benzer bir temele sahip olmakla tanımlanmaktadır. Bu politikaların savunucuları, bunların hepsinin insanların farklı kültürel topluluklara ait olduğu gerçeğine uygun yanıtlar olduğunu söylemektedirler. Bu gerçek, liberal demokrasilerde yeterince ikrar edilmemiş veya dikkate alınmamıştır. Azınlık kültürleri tarafından talep edilen önlemler, göreceğimiz üzere, yaygın olarak tanımlandığı şekliyle sıklıkla hem bireyse hem de ortak hakları içermektedir. Dolayısıyla "ortak haklar" gibi terimler, azınlık kültürlerine yönelik özel tedbirlerin değerlendirirken bazı hususları belirsizleştirebilir.

Ne yazık ki bu terimlerden kaçınmanın bir yolu yok gibi görünüyor. Yer yer diğerlerini de kullanacak olsam da "özel statü" ve "azınlık hakları" terimlerinin en az kafa karıştırıcı terimler olduğunu düşünüyorum. Ama bu terimlerin bağımsız olarak oluşturulmuş bir haklar teorisine atıfta bulunmadıklarını, aksine, yukarıda bahsedilen türden önlemler için kullanılan etiketler olduğunu vurgulamak isterim. "Azınlık hakları" etiketi bağlamında tartıştığım mesele, kültürel çoğulluğa ev sahipliği yapan ülkelerdeki insanların kültüre üyeliğe ilişkin taleplerinin içeriği ve temellendirilmesiyle ilgilidir, dolayısıyla bu mesele "ortak haklar" veya "grup hakları" üzerine yapılan beylik tartışmalardan hem daha dar hem de daha geniştir.[1]

[1] Burada somut olarak kullandığım azınlık hakları veya özel statü örneği ile ilgili

Bu tür azınlık haklarına yönelen yaygın liberal muhalefeti nasıl açıklayabiliriz? Liberallerin bunlara neden karşı çıktığını anlamak zor değil. Liberalizm, burada aktardığım şekliyle hem belli bir tür bireycilik (yani bireyler ahlaki değerin nihai birimleri, kendi içlerinde amaçlar olarak ahlaki bir varoluşa sahip, "kendi kendilerine oluşturdukları meşru iddiaların kaynakları" olarak görülürler (Rawls 1980 s. 543)) hem de belli bir tür eşitlikçilikle (yani her birey eşit bir ahlaki statüye sahiptir ve dolayısıyla hükümet tarafından eşit ilgi ve saygı doğrultusunda eşit muamele görmelidir (Dworkin 19834 s. 24; Rawls 1971 s. 511)) ıralanmaktadır. Bireyler nihai ahlaki statüye sahip olduklarından ve devletin bireylere eşit saygı göstermesi gerektiğinden, liberaller her bireyin eşit hakla-

terminolojik bir noktaya değinmem gerek: Azınlık hakları meselesi, birçok ülkede, başka ülkelerden ve kıtalardan gelen yerleşimciler tarafından fethedilen, sömürgeleştirilen veya istila edilen yerli halkların varlığı nedeniyle gündeme gelmektedir. Bu nedenle Kanada'nın yerli halklarının hakları, azınlık haklarına ilişkin meselelerin önemli bir örneğini temsil etmektedir. Ama "yerli hakları" terimi bazen daha kısıtlı bir anlamda, yalnızca toprağın ilk başta kimin tarafından kullanıldığını merkezine alan ve bu "ilk kullanım"dan kaynaklanan haklara atıfta bulunmak için dile getirilir. Bu nedenle bazı yazarlar yerli halkların "yerli hakları" (örneğin toprak talepleri) ile onların "ulusal hakları", "azınlık hakları" veya "insan hakları" (örneğin kültürel özgürlük, kendi kaderini tayin etme, dil hakları vb.) arasında ayrım yapmaktadır. Ancak bu kısıtlı kullanım yaygın değildir ve ben "yerli hakları"nı sadece yerli halkların toprağın asıl ve ilk etaptaki sakinleri olduklarından ötürü sahip oldukları haklara atıfta bulunmak için değil, bu halkların haklarına atıfta bulunmak için kullanacağım. Azınlık hakları taleplerinin en önemli yönlerinden biri, azınlık kültürlerinin, grup dışındakilerin dolaşım veya oy kullanma haklarını kısıtlama yetkisi ilgilidir. Kanada'nın yerli halkları bağlamında, bu her zaman yerli toplulukların "beyazların" haklarını kısıtlayıp kısıtlayamayacakları meselesi olarak ifade edilir. Bu ifade ediliş tarzının tarihsel temeli açıktır ve yerli haklarına ilişkin tartışmanın siyasi diskurunun sorgulanmayan bir parçası hâline gelmiştir. Ama "beyazlar"ın ırksal bir terim olarak kullanılmadığını, ırksal olarak beyaz olan birçok kişinin (evlilik veya evlat edinme yoluyla) yerli topluluklarının üyesi olabildiğini ve yerli topluluklarının üyesi olmayan pek çok başka Kanadalının da farklı ırksal kökenlere (yerli soyu dâhil) sahip olduğunu belirtmek önemlidir. "Yerli" ve "beyaz" terimleri ırka değil, kültürel üyeliğe atıfta bulunmaktadır. "Beyaz", yerli toplulukların üyesi olmayan Kanadalılar için genel bir kullanım hâline gelmiştir. Dolayısıyla, "beyazların" dolaşımının kısıtlanmasını talep eden yerlilerin birçoğu beyaz kökenlidir ve hareket kabiliyeti kısıtlanan insanların birçoğu da yerli veya siyah veya Asyalı vb. kökenlidir.

ra ve yetkilere sahip olmasını talep etmişlerdir. Liberaller insanlara eşit ilgi ve saygı göstermenin ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahip oldukları için bu hakların neler olması gerektiği konusunda kendi aralarında anlaşmazlığa da düşmüşlerdir, Ama çoğu, bu hakların hareket etme, özel mülkiyet ve kişinin ait olduğu topluluğa siyasi katılımı haklarını içermesi gerektiğini kabul edecektir. Kanada'da yeni yürürlüğe giren *Kanada Haklar ve Özgürlükler Bildirgesi* bu liberal ilkeleri somutlaştırmakta ve ırk, cinsiyet, etnik köken, dil vb. farkı gözetmeksizin her vatandaşın bu haklarını güvenceye almaktadır (Asch s. 86-7; Schwartz 1. Bölüm).

Liberalizmin ahlaki ontolojisinde ortak haklar fikrine yer yok gibi görünmektedir. Bireyin aksine topluluk "kendi meşru iddiaların kaynağı" değildir. Bireylere, ahlaki özneler olmaları hasebiyle borçlu olunan saygı gereği eşit muamele edildikten sonra bir de bireylerin ait oldukları topluluklara eşit muamele etme yükümlülüğü bulunmaz. Toplulukların kendilerine ait ahlaki bir varlığı ya da iddiası olamaz. Bu yaklaşım, topluluğun liberaller için önemsiz olduğu anlamına gelmez. Topluluk, sadece bireylerin yaşamlarına katkıda bulunduğu için önemlidir ve bu nedenle de son kertede bireylerin taleplerleriyle çatışamaz. Liberal teoride bireysel ve ortak haklar aynı ahlaki alan uğruna rekabet edemezler çünkü ortak olanın değeri bireysel yaşamların değerine yaptığı katkıdan ileri gelir.

Bu liberal ilkelerin Kanada'da ve başka yerlerde anayasada somutlaştırılması, liberalizmin adil olmayan yasalara karşı verdiği mücadelede elde ettiği muazzam başarıların birçoğunda önemli bir rol oynamıştır. Örneğin *Brown v. Board of Education* davasında ([1954] 347 ABD 483), tüm vatandaşların yasalar tarafından eşit bir biçimde korunmasını güvence altına alan *On Dördüncü Değişiklik*, ABD'nin güneyinde siyahları beyazlardan ayıran mevzuatı iptal etmek için kullanıldı. ABD'de 60 yıldır ırk ayrımcılığı yapan "ayrı ama eşit" [*separate but equal*] öğretisi siyahları yasaların sunduğu eşit korumadan mahrum bırakıyordu. Bu dava yalnızca siyahları

ve beyazları ayıran okullar ile ilgili olsa da 1950'lerdeki diğer ayrımcı yasaların yürürlükten kaldırılmasının, 1960'larda *Medeni Haklar ve Oy Hakkı Yasalarının* kabul edilmesinin ve 1970'lerde otobüslerde beyazlar ile siyahların ayrı koltuklarda oturma ve siyahların beyazlara yer verme zorunluğunun kaldırılmasının, *Head Start* uygulamasının ve pozitif ayrımcılık düzenlemelerinin geliştirilmesinin arkasındaki önemli bir itici güçtü. Bütün bunlar diğer grupların –Hispaniklerin, kadınların, engellilerin vb.– yararına olan benzer düzenlemeler için hızlandırıcı görevi gördü. Aslında bu davanın "kamu eğitimi dışındaki alanlardaki eğitici ve ahlaki etkisi ile tüm insanlar için ortaya koyduğu eşitlik ve fırsata yönelik itici gücü devasa bir öneme sahip olmuştur" (Kaplan s. 228). Bu hareketin "itici gücü", dünyanın dört bir yanındaki ülkelerde ayrımcılık yasağını ve eşit koruma mevzuatını şekillendirecek kadar güçlüydü ve insan haklarına ilişkin çeşitli uluslararası sözleşmelere (özellikle 1965 yılında BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen *Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme*'ye) de model oluşturdu. Aynı zamanda liberal eşitliğin önde gelen felsefi açıklamalarının da temelini teşkil etmektedir.

Bu gelişmelerin tarihi, Batı liberalizminin 20. yüzyıldaki doruk noktalarından birini oluşturmaktadır çünkü bu dönemde topluluğun siyasi ahlakında güçlü bir eşitlik ideali –insanları ayıran geleneksel sınıflandırmaları dikkate almaksızın her vatandaşın ırk, cinsiyet, din ve fiziksel engel gözetmeksizin ülkenin siyasi, ekonomik ve kültürel hayatına tam ve eşit katılım hakkına sahip olduğu fikri– kendini göstermektedir.

Bu liberal ilkelerin mantıksal sonucu "renk körü" bir anayasanın yapılması, yani insanlara ırk, cinsiyet veya etnik köken temelinde farklı muamelede bulunan tüm yasaların (renk körü bir topluma ulaşmak için gerekli olduğuna inanılan pozitif ayrımcılık gibi geçici önlem amaçlı yasalar hariç) ilga edilmesi gibi görünüyor. Liberal eşitlik, vatandaşların devlete "evrensel" biçimde intibak ettirilmesini gerektirir ve bu

yaklaşım gerçekten de Kanada'daki ve ABD'deki mahkemelerin sıklıkla vardığı yer olmuştur.

Bu hareket Kanada'nın Kızılderili politikası üzerinde de muazzam bir etki yaratmıştır (Berger 1984, s. 94). Renk körü bir anayasanın arzu edilmesi, Kanada'daki *Kızılderili Yasası*'nda [*The Indian Act*] reformlara gidilmesi gerektiğini dile getiren 1969 yılındaki önerilerin arkasındaki güdülenimdi. Amerikan siyasi hareketlerinden açıkça etkilenmiş biri olan Pierre Trudeau 1968 yılında Kanada Başbakanı seçildi. Kanada'nın bir siyahları ayırma politikası olmasa da ülkede buna çok benzeyen bir uygulama vardı. ABD'de olduğu gibi, Kanada'da da yerli Kızılderili nüfusu ağırlıklı olarak onlara ayrılmış arazilerde yaşıyordu ve bu insanlar Kızılderililere ve Kızılderili olmayanlara farklı muamelelerde bulunan karmaşık bir dizi mevzuata tabiydi. Her Kızılderili kendi grubunun hayatını sürdürdüğü topraklarda yaşama hakkına sahip olsa da, toprağın kullanımı ya da mülkün uygun görüldüğü takdirde elden çıkarılması konusunda birtakım kısıtlamalar vardı ve toprağın herhangi bir şekilde başkasına devredilmesi tamamen yasaktı. Rezervasyon sistemi aynı zamanda Kızılderili olmayanların Kızılderili bölgesinde dolaşım, ikamet ve oy kullanma haklarına da kısıtlamalar getiriyordu. Oy kullanma hakkı söz konusu olduğunda, Kızılderili olmayan biri Kızılderili topluluğundan biriyle evlense bile bu kısıtlama devam ediyordu. Başka bir deyişle, farklı haklara ve yükümlülüklere, kamu hizmetlerine erişime ilişkin farklı türden mevzuatlara ve Kanada hükümetinin çeşitli kurumlarına katılım için de farklı fırsatlara sahip iki tür Kanada vatandaşlığı bulunmaktaydı: Kızılderili ve Kızılderili olmayan.

Bu sistemin ortadan kaldırılması Trudeau'nun "Adil Toplum" politikasının en önemli önceliklerinden biriydi ve 1969 yılının başlarında hükümet, Kızılderililerin özel anayasal statüsüne son verilmesini öneren *Kızılderili Politikası Üzerine Beyaz Kitap*'ı [The White Paper on Indıan Policy] yayımladı (DIAND 1969). Hükümet, Kızılderili topluluklarını asi-

milasyondan koruyan rezervasyon sisteminin lağvedilmesini önerdi. Ama Kızılderililer elbette asimile olmaya zorlanmayacaklardı. Yaşam tarzlarını muhafaza etmek için birbirleriyle ilişki kurmakta özgür olacaklar ve piyasadaki kaynaklarını kullanma biçimlerini kendileri belirleyecekti. Toplanma özgürlüğü, renk körü bir anayasada evrensel olarak güvence altına alınacak bireysel haklardan biridir. Ama bu çabalarında hiçbir yasal ya da anayasal yardım alamayacaklardı. Mülkiyet hakları, dolaşım hakları veya siyasi haklar açısından Kızılderili olmayanlara karşı ayrımcılık yapan yasalara da artık izin verilmeyecekti.

Bu politika, başlangıcından uygulamaya konmadan önceki son taslakta kullandığı dile kadar, o sıralar ABD ve BM'de gelişmekte olan ırksal eşitlik idealinin kuvvetli etkisini yansıtıyordu. BM insan hakları belgelerinden yararlanan yazarlar, politikanın "Kızılderili halkının kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasi hayata tam ve eşit katılımı hakkına dayandığını" ve dolayısıyla bunun da ayrımcılığın yasal ve anayasal temellerinin ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini belirttiler (DIAND 1969 s. 201-2). Brown kararına göz kırpan bu politika, Kızılderililerin artık ayrı kurumlardan ayrı hizmetler almamasını öneriyordu çünkü "ayrı ama eşit hizmetler gerçekten eşit muamele sağlamıyordu" (DIAND 1969 s. 204). Yargıç Harlan'ın Amerikan Anayasası'nın renk körü olması gerektiği yönündeki kanaatini andıran Kanada'daki bu öneri, "Kızılderililere yapılan özel atıfların anayasadan çıkarılmasının nihai aşamaya varılana kadar biraz zaman alabileceğini ama bunun sürekli göz önünde tutulması gereken bir hedef olduğunu" belirtiyordu (DIAND 1969 s. 202). Belki de tüm bu normatif otoritelerin ağırlığı yazarlara böyle bir haklılık duygusu veriyordu. Onlara göre anayasanın renk körü olması "tartışmasız"dı, Kızılderililerin ortak hizmetlere eşit erişebilmesi "eşitliğin inkâr edilemez bir parçası"ydı ve "Bu konu tartışmaya açık değil . . . Bu doğru olan"dı (DIAND 1969 s. 202-3).

Meselenin, Kızılderililerin toplumun genelindeki dezavantajlı konumlarının üstesinden gelmelerine yardımcı olacak geçici önlemlerle ilgili olmadığını vurgulamakta fayda var. Liberallerin tamamı ırk veya etnik köken temelinde ayrım yapan geçici önlemlere bile izin vermeye hazır olmasa da, hükümetin önerisi pozitif ayrımcılık gibi önlemlerin kabul edilebilir olduğu yönündeki yaygın yaklaşımı devam ettirmiştir. Pozitif ayrımcılık gibi önlemler, renk körü bir anayasa idealinin gerçekleştirilmesi için uygun ya da gerekli araçlar olarak görüldükleri için kabul edilebilirdir. Bu türden bir pozitif ayrımcılık politikası, bu ideallerin dışında kalan değerlere değil, tam da bu idealde somutlaşan değerlere yaslanmaktadır. Dolayısıyla Kanada Kızılderililerinin özel statüsünün ortaya çıkardığı mesele, pozitif ayrımcılık değil, "özel bir vatandaş sınıfına geçici özel haklar yerine kalıcı siyasi haklar verilmesinin, eşitlik ilkesini muhafaza eden bir ideoloji içinde mümkün olup olmadığıdır" (Asch, s. 76). 1969 yılındaki önerinin liberal mimarları için bu soruya verilecek cevap, liberal eşitliğin bir azınlık kültürüne ortak hakların kalıcı olarak tahsis edilmesiyle bağdaşmayacağıydı.

Bu öneri medya, hatta muhalefet partileri tarafından liberal adaletin bir zaferi olarak coşkuyla karşılandı. Fakat Kızılderililer öfkeliydiler: Altı ay süren sert ve zaman zaman şiddet içeren Kızılderili protestolarının ardından bu politikadan geri adım atıldı. Konuya ilişkin açıklama yapan bir yorumcunun ifadesine göre bu politika "Kızılderililerin taleplerine değil, beyaz liberallerin kamuoyundan taleplerine" verilmiş bir yanıttı (Weaver 1981 s. 196). Fakat liberaller, Kızılderililerin bütün karşı çıkışlarına rağmen bu politikadan sadece isteksizce geri adım attılar. Liberaller, eşit bireysel haklar ilkesinden herhangi bir sapmanın *apartheid* sistemine giden yoldaki ilk adım olacağından, yani bazı bireylerin ırkları ya da etnik aidiyetleri nedeniyle birinci sınıf vatandaş, diğerlerinin ise ikinci sınıf vatandaş olarak görüldüğü bir sisteme geçileceğinden korkuyorlardı. Liberaller, Güney Afri-

kalı beyaz liderlerin kendi apartheid sistemlerini savunmak için azınlık hakları retoriğine başvurduklarını ve kendi kabilesel toprak sistemlerini bizdeki Kızılderili rezervasyonları ve toprakları sistemiyle karşılaştırdıklarını gördüklerinde bu korkuları daha da artıyordu (*International Herald Tribune* s. 2; Toronto Star s. B3). Kızılderililerin ortak hakları uğruna Kızılderili olmayanlara karşı ayrımcılık yapmalarına imkân tanırsak, beyaz Güney Afrikalıları ortak hakları uğruna siyahlara karşı ayrımcılık yaptıkları için nasıl eleştirebilirdik?

Bu nedenle liberaller azınlık kültürlerinin ortak hakları fikrini hem teorik olarak tutarsız hem de pratik olarak tehlikeli olarak görmüşlerdir. Birçok yorumcu bu liberal tiksintinin Kanada'daki yerli taleplerinin tatmin edici bir çözüme kavuşturulmasının önündeki en büyük engel olduğunu ileri sürmüştür (Weaver 1981 s. 55-6, 196, 1985 s. 141-2; Ponting ve Gibbins 1980 s. 327-31; Asch s. 75-88, 100-4; Dacks s. 63-79) ve ABD'de (Svensson s. 430-3; Van Dyke 1982 s. 28-30; Morgan s. 41; Barsh ve Henderson 1980 s. 241-8). Schwartz'ın yerli hakları konusunda Kanada'da kısa süre önce yapılan anayasa müzakerelerine dair anlattıkları da bu liberal ilkelerin hükümet ve mahkeme yetkilileri arasındaki geçerliliğinin devam ettiğini ortaya koymaktadır (Schwartz).

Daha önce de belirttiğim gibi, bunun liberal eşitliğin gerekliliklerine ilişkin hatalı bir anlayışa dayandığına inanıyorum, dolayısıyla önümüzdeki iki bölümde azınlık hakları lehine bir savunma yapmaya çalışacağım. Ama önce, siyahların ayrıştırılması ile yerlilerin özyönetimi arasında kurulan analojiyi daha yakından inceleyelim. Bu analoji, liberallerin neden renk körü bir anayasa fikrine bu denli bağlı olduklarını büyük oranda açıklamaktadır. Bu analojiyi yanlışlamak liberallerin renk körü bir anayasaya olan bağlılıklarını ortadan kaldırmayacaktır ama ilerleyen iki bölümde ortaya koyacağım argümanların önünü açacaktır.

Siyahlar ile Kuzey Amerika'nın yerli halkları arasındaki en önemli fark, yerlilerin Kuzey Amerika'nın ana akım yaşa-

mından ve kültüründen ırksal olarak ayrışmış olmaya değer vermeleridir. Irksal olarak ayrışmak her koşulda aşağı olmak ile özdeşleştirilmemektedir. Gerçekten de Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin *Brown* ırksal ayrım davasında bunu kabul ettiği bazen unutulmaktadır. Mahkeme, "ayrı ama eşit" öğretisini herhangi bir evrensel gerekçeye dayanarak reddetmemiştir. Amerika'da çağdaş beyaz-siyah ilişkilerinin özel koşullarını göz önüne alarak ırk ayrımı yapmanın bir topluluğu aşağı görmek şeklinde algılandığına hükmetmiştir. Ayrıştırılmış okullarda siyah çocuklarda görülen motivasyon düşüklüğü bu kararın alınmasında önemli bir etken olmuştur. Buna karşılık Kanada'da ırksal olarak ayrışmış olmak her zaman çok değerli bir kültürel mirasın muhafaza edilmesi olarak görülmüştür. Kızılderililer tarafından bir tür aşağılanma olarak algılanan ve motivasyonlarına zarar veren şey zorla bütünleştirilmektir [*forced integration*]. Rezervasyonlardaki ayrıştırılmış okullarda motivasyonla ilgili özel bir sorun olmasa da, karma liselerde Kızılderililerin okulu bırakma oranı %90'ın üzerindeydi ve çoğu bölgede de lise sonrası eğitim bağlamında bu oran %100'dü (Cardinal 1977 s. 194; Gross s. 238).

Michael Gross, siyahların ve Kızılderililerin durumları arasındaki farkı şöyle ortaya koymaktadır:

> Siyahlar yasalarla beyazların toplumundan zorla ayrıştırılırken (*dışlanırken*), Kızılderililer yani kendi kültürleri, dilleri, dinleri ve bölgeleri olan yerli halklar, yasalarla bu topluma zorla *dâhil* edilmişlerdir. Kızılderili Eğitimi Alt Komitesi'nin zorla asimilasyondan kastettiği de budur: etnik, kültürel ve dilsel bir azınlığı kendi özgünlüğünü ve kimliğini terk etmek suretiyle toplumun geri kalanıyla kaynaşmaya zorlamak. (Gross s. 244)

Gross, "Kızılderili çocukların beyazların çoğunlukta olduğu okullara intibakının Brown'da ayrımcılığın siyahlar üze-

rinde yarattığı olumsuz duygusal ve eğitimsel etkilerin aynısına sahip olduğunu" savunmaktadır (Gross s. 245). Bu nedenle, siyahlara yönelik kanuni ırksal ayrımı ilga eden "temel ilke" (yani bir azınlığa zarar veren ırksal sınıflandırmaların anayasaya aykırılığı) Kızılderililere yönelik yasal intibak uygulamasını da fesh edecektir (Gross s. 248).[2] Tıpkı siyahların ırksal olarak ayrıştırılması gibi Kızılderililer için asimilasyon da Senato Alt Komitesinin ifadesiyle "Kızılderili topluluğunun önemini ve meşruluğunu tanımayan ve dolayısıyla Kızılderili çocukların sınıfı ve okulu kendi kimliklerini ve bütünlüklerini korumak adına onlara dayatılan amaçlara meydan okudukları bir savaş alanı şeklinde gördürten, dolayısıyla da olumsuz bir benlik algısı ve düşük başarıyla sonuçlanan bir aşağılamadır" (Gross s. 242). Benzer durumlar, Kızılderililerin yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde, örneğin iş yerlerinde asimile olmak zorunda kaldıklarında da ortaya çıkmaktadır.

Fakat ırksal olarak ayrışmanın Kızılderililer tarafından tercih edildiğini belirtmek, bunun piyasadaki tercihlerin karşılıklı etkileşiminin doğal sonucu olduğunu ya da olabileceğini söylemek anlamına gelmez. Aksine, Kızılderili topluluklarının yaşayabilirliği hem Kızılderililerin hem de Kızılderili olmayanların dolaşım, ikamet ve siyasete ilişkin haklarının cebri bir biçimde sınırlanmasına bağlıdır. Bu durum, birçok liberal tarafından arzulanmayan azınlık haklarına, yani ayrımcılığa maruz kalmamanın ve pozitif ayrımcılığın ötesine geçen haklara duyulan ihtiyacı gündeme getirmektedir.

Bu özel ihtiyaçlar, Kanada'da yerli topluluklarla ilgili olan iki farklı düzenlemeyle karşılanmaktadır (Asch 7. Bölüm). Nüfusun yoğun fakat arazinin sınırlı olduğu Güney Kanada'daki rezervasyonlarda, Kızılderili topluluklarının kültürel istikrarı, Kızılderili olmayanların –özel izin verilmediği sürece– Kızılderili topraklarını satın alma veya bu topraklarda ikamet

[2] Buna benzer bir örnek için bkz. *Gomillion v. Lightfoot* ([1960] 364 US 339).

etme haklarından mahrum bırakılmasıyla mümkün olmaktadır. Ancak kuzeyde ise bu düzenlemeler Kızılderili ve Inuit nüfusu uğruna bu sınırlamaların hiçbirinin var olmadığı siyasi düzenlemeleri hayata geçiriyorlar. Bu düzenlemelere göre, yerli olmayanlar iş yapmakta, toprak satın almakta ve istedikleri kadar ikamet etmekte özgürdürler. Çevrenin misafirperver bir yapıda olmaması yerli olmayan sakinlerin yerlilerden sayıca üstün olmamasını güvence altına alıyor. Öte yandan, Kuzey Kanada kaynaklar açısından zengindir ve bölgedeki kalkınma projeleri de genellikle büyük miktarda geçici işçi akınını beraberinde getirecektir. Bu işçilerin büyük çoğunluğu kuzey bölgesinde yedi yıldan fazla kalmayacaktır, dolayısıyla yerliler bölgedeki daimi sakinlerin çoğunluğunu oluşturmaya devam edeceklerdir. Öte yandan, herhangi bir zaman diliminde yerli olmayanlar çoğunluğu oluşturabilir. Yerli olmayan geçici işçilerin oy kullanmasına izin verilseydi, muhtemelen kamu ödeneklerinin kendileri için imkânlar (sinema salonları, televizyon yayını için çanak antenler, hatta Las Vegas tarzı bir tatil köyü) yaratacak şekilde kullanılmasına karar verirlerdi. Kuzeydeki birçok yerli, bölgedeki ekonomik faaliyetlerin çoğunun mevsimlik olması nedeniyle kısa dönemli işlere bağımlı olduğundan, böyle bir politika onları beyazların hâkim olduğu bölgelere taşınmaya, yani başka bir kültürle farklı bir dilde çalışmaya ve yaşamaya zorlayabilir. Geçici olarak bölgeye yerleşen sakinler ayrıca oy verme yetkilerini kullanarak kamu hizmetlerinin ve eğitimin kendi dillerinde verilmesini talep edebilirler ve bu da yerli dillerinde sağlanacak hizmetlerin ve eğitimin pahasına olabilir.[3]

[3] 19. yüzyılın ikinci yarısında Manitoba'daki Métislerin ve Amerika'nın güneybatısındaki Hispanik nüfusun başına gelen de tam olarak buydu. Bu gruplar kendi bölgelerinde çoğunluğu oluşturuyorlardı ve kendi dillerinde kamu hizmetleri ve eğitim alma hakları vardı. Ancak bölgeleri daha büyük Kanada ve Amerika federasyonlarına dâhil olduktan sonra bu gruplar, bu haklardan onları hızla mahrum bırakmaya başlayan İngilizce konuşan yerleşimciler tarafından sayısal olarak azınlığa düşürülmüştür (Métisler hakkında bkz. J. Weinstein s. 46-7; Güneybatı'nın İspanyolca konuşan nüfusu hakkında bkz. Glazer 1975 s. 25 ve

Yerli liderler buna karşı önlem olarak, bir kişinin oy verebilmesi, kamu görevlerine seçilebilmesi ya da bu görevlerde bulunabilmesi için üç ila on yıl arasında ikamet şartı getirilmesini ve bölgesel hükümette yerlilerin çıkarlarını etkileyen yasaların veto edilebilme yetkisini de içeren %30'luk bir yerli temsilinin garanti altına alınmasını önermişlerdi. Eğer bu tasarının yerli toplulukları koruyamadığı görülseydi, yerliler büyük oranda göç üzerinde daha da fazla kısıtlamalar getirme yetkisine sahip olurlardı ve bu da yerli olmayanları ikamet etme hakkından mahrum bırakmak suretiyle oy haklarının sınırlanmasının gündeme bile gelmediği güney modeline yaklaştırırdı. Başka bir deyişle, yerli halklara duruma göre daha fazla ya da daha az yetki garantisi veren ve yerli olmayanların dolaşımı ile siyasi haklarına da duruma göre daha fazla ya da daha az kısıtlama getiren bir olasılıklar silsilesi vardır (bu durumu örnekleyen bazı durumlar için bkz. Bartlett ve Lyon s. 48-65). Yerli gruplar, topluluklarını korumak için gerekli olduğuna inandıkları kısıtlamaları talep edegelmişlerdir.

Yerli topluluklarının üzerinde bulunduğu topraklar beyazların yerleşimi için cazip hâle geldiğinde, tarihsel olarak baktığımız zaman topluluğun çözülmesini engelleyen tek şeyin toprağın devredilemezliğinin yasal olarak güvence altına alınması olduğu görülmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Kızılderili topraklarını beyazların yerleşimine açmanın en yaygın yolu, Kızılderilileri devredilebilir topraklar için bireysel tapu almaya zorlamaktı ki bu da kısmen Kızılderililerin mali açıdan yoksul olmaları ve toprak mülkiyetine sahip olmanın ya da onu satmanın sonuçlarını anlayacak kültürel donanıma sahip olmamaları nedeniyle bazıları üzerinde müthiş bir satış baskısı kuruyordu. Bireysel tapuya yönelik bu tür adımlar genellikle Kızılderililere daha fazla tercih

1983 s. 277). Yerlilerin özyönetim önerileri bu tehlikeler ve tarihsel emsaller göz önünde bulundurularak tasarlanmıştır (J. Weinstein s. 47; Purich p. 229).

imkânı tanıdığı fikri üzerinden gerekçelendirilmektedir. Örneğin *Beyaz Kitap* "tam ve gerçek eşitlik, rezerv topraklarının Kızılderililer tarafından kontrol edilmesini ve sahiplenilmesini gerektirir. . . [bu,] toprak üzerinde tasarrufa sahip olma, onu elde tutma ya da elden çıkarma konusunda özgürce tercihlerde bulunabilmeyi beraberinde getirir" diyordu (DIAND 1969 s. 209). Bu politikadan sorumlu Bakan, sadece Kızılderililere diğer Kanadalılar gibi kendi uğraşlarını yönetme özgürlüğü vermeye çalıştığını söylemiştir (Bowles vd. s. 215). Fakat Kızılderililer topraklarının kullanımı konusunda, ortalama bir kiracının oturduğu daire üzerinde sahip olduğu kadar özgür tercihlerde bulunma hakkına zaten sahiptir. Hatta bu özgürlüğün daha da fazla olduğunu söyleyebiliriz çünkü Kızılderili grupları kooperatif olarak yönetilen apartmanlar gibidir. Dahası, kiracıların aksine Kızılderililer rezervasyondan ayrılmayı tercih ederlerse grup sermayesinden kişi başına düşen bir pay da alırlar. Böylece rezervasyon sistemi, kaynakların kullanımı konusunda hatırı sayılır bir bireysel tercih özgürlüğünü ve topluluğu sürdürme maliyetlerinin bireysel olarak karşılanması durumunda ortaya çıkabilecek ortak eylem sorununun topluluğu parçalayıcı etkilerinden korunmasını aynı anda sağlayabilir (bkz. Dokuzun Bölüm). Bireysel tapunun verilmesindeki motivasyon her ne olursa olsun, sonuç Kızılderili olmayan bireylerin özgür dolaşım haklarını muhafaza etmek uğruna Kızılderili topluluğunu feda etmek olmuştur.

Fakat rezervasyon sistemi, karma evlilikler söz konusu olduğunda bir soruna yol açmaktadır. Bir Kızılderili grubunun her üyesinin grup rezervinde ikamet etme hakkı vardır (bu, rezervde arazi satın alma hakkı anlamına gelmiyor çünkü bu araziler alınıp satılamaz. Üyelerin yaşamaları için bir arazi tahsis edilme hakkı vardır). Eğer grup nüfusu tamamen grup içi evliliklerle doğal bir oranda artsaydı, bir sorundan bahsetmemiz mümkün olmazdı. Ama grup dışından olanlarla yapılan evlilikler kayda değer bir sayıya ulaştığında ve bu

tür çiftlerin çoğu rezervde yaşamayı tercih ettiğinde ki ediyorlar, kısa süre içinde aşırı bir kalabalık sorunu ile baş etmek zorunda kalacağız demektir. Arazi tabanını genişletme imkânı olmadıkça üyeliği kontrol etmek için bazı mekanizmalara ihtiyaç duyulacaktır.

ABD'deki Kızılderililer kan bağını temel alan bir ölçüt kullanmaktadırlar: Sadece belirli bir oranda Kızılderili kanı taşıyanlar grubun tam üyesi olabilme hakkına sahiptirler. Dolayısıyla Kızılderili olmayan eşler ve gerekli orandan daha az kana sahip çocuklar da grubun bir üyesi olamıyorlar. Üye olmayanlar hiçbir zaman grup yönetiminde söz sahibi olma hakkına sahip olamazlar ve Kızılderili olan eşin ölmesi durumunda grup rezervasyonlarında ikamet haklarını da kaybederler ki bu nedenle oturdukları yerden çıkartılabilirler. Üye olmayan çocuklar ise on sekiz yaşında rezervi terk etmek zorundadır. Kanada'da kan bağı temelli ölçütlerin yarattığı bariz sorunlardan ötürü akrabalık sistemi tercih edilmektedir: Çekirdek bir ailedeki herkes aynı statüye sahiptir. Eğer aileden herhangi bir kişi gruba üyeyse hepsi aynı şekilde üyelikten yararlanabilmektedir. Doğal olarak bütün ailenin grup yönetimine katılım ve ikamet edebilme hakkı bulunur. Ama bu durum aşırı nüfus yaratacağından ötürü bu türden ailelerin tamamının grup üyeliğine sahip olamayacağı açıktır. Kızılderili olmayan bazı kişiler bir Kızılderili ile evlenerek kendileri ve çocukları için gruba üyelik kazanıyorsa, Kızılderili olmayan biriyle evlenerek kendileri ve çocukları için üyelikten feragat eden bazı Kızılderililer de olmalıdır. Kanada'da yakin zamana kadar karma bir evlilik yaparak grup statülerini geride bırakan kişiler Kızılderili kadınlar olmuştur.

Burada bariz bir dengeleme mekanizması söz konusudur. Üyeliği düzenlemek için içlerinden kimisi daha adil olan başka modeller de bulunmaktadır. Ama bu meseleye ilişkin eldeki bütün seçeneklerin ortak noktası şudur: Eğer arazi sabitse ve aşırı nüfus tehdidini ortaya çıkaracak bir durum varsa bazı Kızılderililer yasal olarak Kızılderili olmayan biriyle evle-

nemeyecek ve evlendiği kişiyi yanına alarak topluluğun tam ve eşit bir üyesi olmasını sağlayamayacaktır. Elimizde yine bir dizi olasılık bulunmaktadır: Konuya ilişkin dile getirilen bazı öneriler Kızılderili olmayan eşlerin oy kullanmasına izin verirken, resmî bir görev almalarına izin vermemekte; diğer bazı öneriler ise Kızılderili eşin ölümünden sonra üye olmayan eşlerin ve çocukların kalmasına izin verirken, oy kullanmalarına izin vermemektedir (DIAND 1982). Hemen hemen her durumda hem Kızılderililerin hem de Kızılderili olmayanların evlilik ve oy kullanma hakları üzerinde belli sınırlamalar getirilmektedir ve bu sınırlamalar, Kızılderili kültür topluluklarını korumak için gerekli olan rezervasyon sisteminin doğal sonuçları olarak görülmektedir.

Dil haklarına ilişkin ihtilaflara sebebiyet veren önlemler de bulunmaktadır *Kanada Haklar* ve *Özgürlükler Şartı* [*Canadian Charter of Rights and Freedom*], tüm Kanada vatandaşlarının ülkedeki iki resmî dilden (İngilizce veya Fransızca) birinde kamu eğitimi alma ve devletin tüm kademeleriyle bu dillerden birinde muhatap olma hakkını güvence altına almaktadır. Yerli liderler bundan muaf tutulmayı talep etmişlerdir. Topluluğa yeni katılanların İngilizce eğitim ve kamu hizmetleri almasına izin verilmesi, topluluğun uzun vadede kültürel sürdürülebilirliğini zayıflatacaktır. Bu tür uygulamalar bölgeye yeni gelenlerin azınlık kültürüne tam olarak intibak etmelerinin önünü keseceği gibi bölgede İngilizce konuşulan bir altyapının kurulması da yerli topluluğuna kısmı bir biçimde bütünleşmekle bile ilgilenmeyecek yeni bir İngilizce konuşan insanlar göçü yaratacaktır. Bu, eyalete taşınan kişilerin İngilizce eğitim veren okullara erişimini sınırlamak isteyen Kebek'teki birçok Fransız asıllı Kanadalının paylaştığı bir endişedir. Ebeveynler ise çocuklarının İngilizce konuşan Kanada'nın tarihsel olarak baskın ve ayrıcalıklı olan toplumsal, siyasi ve ekonomik yaşamına girmeyi tercih etmeleri hâlinde dezavantajlı duruma düşmemeleri için

kamu tarafından finanse edilen İngilizce eğitim görme hakkı talep edeceklerdir.

Bu, Kanada'daki yerli hakları meselesinin bazı yönlerinin sadece kısmi bir incelemesidir. Meseleye ilişkin düzenlemeler ülke genelinde aynı değildir ve henüz nihai bir aşamaya gelinmemiş anayasa müzakerelerinin bir sonucu olarak hepsi değişim hâlindedir. Fakat en azından liberal bir adalet teorisi bağlamında ortaya çıkan temel meseleler hakkında bir fikir edinebiliriz. İncelediğimiz tüm bu önlemlerdeki ortak unsur, liberal vatandaşlık anlayışının tanıdığı haklardan ve özgürlüklerden bazılarının, bir azınlık kültürünü korumak amacıyla sınırlandırılması ve eşit olmayan bir şekilde dağıtılmasıdır. Diğer ülkelerdeki azınlık haklarına ilişkin tasarıların hedefleri ve sonuçları hakkında da benzer bir hikâyeden bahsedebiliriz.

Belirttiğimiz üzere, birçok liberal bu önlemleri açıkça adaletsiz bulduğu gibi, etnik ya da ırksal eşitsizliklerin sürdürülmesi için kullanılan kılıflar olarak da görmektedir. Gelgelelim bu önlemler ile siyahların ayrıştırılmasına ilişkin politikalar arasındaki farkları bir kez anladığımızda, adalet meselesine atıfla dile getirdiğimiz yargılarımız daha karmaşık ve incelikli bir hâle gelecektir. Dahası, bireysel ve ortak haklara ilişkin sezgilerimiz de değişecektir.

Bu sezgi çatışmasının altında yatan ne yatıyor? İlk bakışta, çatışmanın "bireye saygı" ile "gruba saygı" arasında çıktığı düşünülebilir. Bu görüşe göre, bireysel haklar pahasına azınlık haklarını desteklemek, gruba bireyden daha fazla değer vermek anlamına gelecektir. Ama sezgilerimize ilişkin daha doğru olduğuna inandığım bir başka daha görüş vardır. Bu görüşe göreyse söz konusu çatışmanın her iki tarafı da bireye saygıyla ilgilidir. Sorun şu ki, burada bireylere ilişkin iki tür saygı bulunmaktadır ve her ikisi de sezgisel açıdan güçlüdür.

Kızılderililere Kızılderili olarak, yani müstakil bir kültürel topluluğun üyeleri olarak saygı duyuyorsak, o zaman kültürel miraslarının onlar için önemini ve bu kültürün korunma-

sı için dile getirdikleri taleplerin meşruiyetini kabul etmeliyiz. Bu talepler, *Haklar ve Özgürlükler Şartı*'nın bazı gereksinimleriyle çelişse bile dikkate alınmayı hak etmektedir. Örneğin sırf birkaç göçmen işçinin yerel düzeyde geçici olarak bazı haklardan mahrum bırakılmasını gerektirdiği için kuzeyde yerlilerin olduğu bölgelerin ortadan kaldırılması meşru görünmeyebilir. Sırf birkaç beyaz ülke genelinde dolaşım haklarını tam olarak kullanmak istiyor diye Kızılderili ve Inuit nüfusunun kendi kültürel topluluklarından mahrum bırakılması adil görünmemektedir. Yerli halklar, yerli olmayanlar için ikamet etme şartlarına yenilerini ekleyerek veya toprakların devredilebilirliğini kısıtlayarak kültürel yaşamlarını koruyabileceklerse, bu adil ve makul bir talep gibi görünmüyor mu? Yerli toplulukların yerli olmayan çoğunluğun alabileceği kararlara karşı savunmasızlığı göz önüne alındığında, ırk veya etnik kökene bakılmaksızın her Kanadalıya eşit vatandaşlık hakları tanımak, Kızılderililere ve Inuitlere eşit muamele etmek gibi gözükmemektedir çünkü bu yaklaşım, İngiliz asıllı Kanadalıların değil ama yerlilerin karşı karşıya kaldıkları ve yıkıcı olması olası bir riski, yani kültürel üyeliğin yitirilmesi riskini görmezden gelmektedir. Bu riskin tanınması ve adil bir şekilde ele alınması konusunda ısrarcı olmak, ırksal ya da etnik bir ayrıcalık talebi konusunda ısrarcı olmak gibi görünmüyor.

Fakat insanlara Kanadalılar olarak, yani ortak siyasi topluluğun vatandaşları olarak saygı duyuyorsak, eşit vatandaşlık haklarını talep edebilmenin önemini kabul etmeliyiz. Bireysel haklar üzerindeki sınırlandırmalar ve bu hakların eşitsiz biçimde dağılımı açıkça bir yük oluşturmaktadır. Kızılderili bir kadına çocuğu için kamu tarafından finanse edilen İngilizce eğitim alamayacağı söylendiğinde –ya da beyaz bir adama ikamet ettiği ve katkıda bulunduğu toplulukta oy kullanamayacağı söylendiğinde– ortaya çıkan ayrımcılık hissi kolayca anlaşılabilir.

Kanımca burada sezgiler konusunda ciddi bir çatışma var-

dır ve bu çatışma, kişilere saygı gösterilmesiyle ilgili iki farklı yaklaşım arasındaki bir çatışmadır: İnsanlar vatandaşlar olarak ve kültürel toplulukların üyeleri olarak saygı görmelidirler. Birçok durumda bu ikisi birbiriyle tamamen uyumludur, hatta örtüşebilir. Ama kültür çoğulluğuna sahip toplumlarda, kültürel bir topluluğu parçalanma riskinden korumak için gruplara özgü vatandaşlık haklarına ihtiyaç duyulabilir. Eğer durum buysa vatandaşlığın ve kültürel üyeliğin beklentileri farklı demektir. Her ikisi de önemlidir ve biri diğerine indirgenebilir görünmemektedir. (Gerçekten de Charles Taylor, ahlaki değerin nihai çoğulluğunu delillendirmek istediğinde "kültürel bir topluluğun üyeleri olarak Kızılderililer" için eşitlik ile "siyasi topluluğun vatandaşları olarak Kızılderililer" için eşitlik arasında ortaya çıkan bu çatışmayı örnek olarak seçmiştir: (C. Taylor 1988 s. 25.) Yerlilerin özel statüsü, bu çatışmanın kusurlu da olsa kabul edilebilir bir çözümü olarak görülebilir. Böylesi çatışmalar aslında kültür çoğulluğuna sahip toplumların siyasetlerine özgüdür ve azınlık haklarına ilişkin ortaya çıkan çeşitli tasarılar da bu bağlam içerisinde anlaşılabilir ve değerlendirilebilir.

Yaygın olarak düşünüldüğü şekliyle liberalizm, bu ikilemin bir yarısının meşruiyetini tanırken, diğer yarısınınkini tanımamaktadır: Liberalizm kültüre üyeliğimize ayrı bir önem vermez, dolayısıyla azınlık kültürlerinin varlığı için yaratacağı sonuçları göz önüne almaksızın eşit vatandaşlık hakları talep eder. Taylor'ın dediği gibi, "Modern eşitlik kavramı, bireylerin fırsat eşitliği konusunda aralarında bir fark olmasına tahammül edemez" (C. Taylor 1979 s. 132). Bu eşitlik anlayışı bireylerin kültürel üyeliklerini tanımaz. Dahası kültürel bakımda çoğulcu bir ülkede bu eşitlik anlayışı hâkimse siyasi topluluğun tamamı için tek bir kültür üretme ve azınlık kültürel topluluklarının asimilasyonuna yol açmaya meyillidir. Bu tür toplulukların varlıklarını sürdürebilmeleri için bireysel tercihlerin kısıtlanması ve fırsatların da grup farklılıkları temelinde değişime tabi olması gerekebilir. Eğer libe-

ral eşitlik anlayışı eşit vatandaşlık hakları ve ortak bir "fırsat alanına" eşit erişimi gerektiriyorsa bunun neticesinde bazı azınlık kültürleri tehlikeye girecektir ki benim fikrime göre bu, kültüre üyeliğimizin önemine ilişkin sezgilerimize karşılık vermiyor.

Liberal teorilerin kültüre üyeliğin önemine ilişkin sezgilerimize gerekli ehemmiyeti vermemesinden rahatsızlık duyuyorsak, bu duruma iki şekilde yanıt vermek mümkündür. İlk yanıt, kültüre üyeliğin kendi teorilerinde oynayabileceği veya oynaması gereken rolü liberallerin yanlış yorumladıklarını söylemektir. Bu görüşe göre, liberalizmin doğru yorumu devlete evrensel intibakı veya renk körü bir anayasayı gerektirmez, dolayısıyla liberaller azınlık haklarının olası meşruiyetini kabul etmelidir. Diğer yanıt ise liberalizmin kültüre üyeliğe hiçbir rol biçmediğini ve azınlık haklarına engel olduğunu kabul edip ardından liberalizmin eksik bir teori olduğunu veya bir azınlık hakları modeline uygulanamaz olduğunu söylemektir. Bu görüşe göre, kültüre üyeliğin önemini ve azınlık haklarının meşruiyetini tanıyacak başka bir ahlak teorisine veya değerler dizisine başvurmamız gerekmektedir.

Kanada'da yerlilerin özyönetimini destekleyenler, yerli haklarını liberalizme karşı savunmak suretiyle bu ikinci yaklaşımı benimsemeye meyilli olagelmişlerdir. Liberalizmin bir dizi nedenden ötürü eksik ya da uygulanamaz olduğu söylenmektedirler: Bazıları, atalarının çok daha önceleri bu topraklarda yaşamalarından ötürü yerli nüfusun özel haklara sahip olduğunu dile getirmektedir (Cardinal 1969; Dene Nation; Robinson ve Quinney); başkaları Kızılderililerin ve Inuitlerin uluslararası hukuk kapsamında "halklar" olarak görüldüğünü, dolayısıyla kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahip olduklarını iddia etmektedir (Sanders 19834 s. 21-5; Robinson ve Quinney s. 141-2; L. C. Green s. 346); diğer bazıları yerli halkların farklı bir değerler sistemine sahip olduğunu, yani bireyden ziyade topluluğun kendisini ve dolayısıyla bireysel haklardan ziyade grup haklarını vurguladık-

larını iddia etmektedir (Ponting ve Gibbins 1986 s. 216; Little Bear, Boldt ve Long s. xvi; Svensson s. 451-2); başkaları ise bireylerin yanı sıra grupların da meşru ahlaki talepleri olduğunu düşündükleri için yerli toplulukların belirli haklara sahip olduğunu öne sürmektedir (Boldt ve Long 1985b s. 343-5). Bunların hepsi, bu haklar lehindeki sezgilerimizi liberal olmayan bir hak veya değer teorisine yerleştirmek suretiyle yerli halkların haklarını liberalizme karşı savunmanın yaygın yollarıdır.

Gelgelelim azınlık hakları ile liberal eşitliği uzlaştırma girişimi olan ilk yanıtın (kişinin ilk aşamadaki temel bağlılığı ister liberalizme ister azınlık haklarına olsun) dikkate alınmaya değer olduğunu düşünüyorum. Azınlık hakları taraftarları için ikinci yaklaşım iki açıdan zayıftır. Birincisi, liberal olmayan çeşitli argümanlar gerek hukuki gerek de ahlaki açıdan oldukça tartışmalıdır ama bunlar nedeniyle ortaya çıkan tartışmaların tamamına burada değinmeyeceğim.[4]

[4] Son iki argümanın (yerli halkların farklı değer sistemleri ve toplulukların ahlaki statüleri hakkındaki argümanlar) zayıflığını On İkinci Bölümde tartışacağım. İlk ikisi hakkında ne söyleyeceğimden emin değilim çünkü bazılarının diğerleriyle çelişen birçok varyantı bulunuyor. Ancak bunlar hakkında bir şeyler söylemem gerekiyor zira bunlar sadece Kanada'da değil, aynı zamanda yerli haklarına ilişkin ortaya çıkan uluslararası normlar açısından da önem teşkil etmektedirler. İlk kullanım/yerleşim [*original occupancy*] olgusu, en az iki farklı yerli talebini savunmak için kullanılmaktadır. Bunlardan ilki "yerli unvanı" (yani araziler ve doğal kaynaklar üzerindeki mülkiyet hakları), ikincisi ise egemenliktir. Egemenlik konusunu kendi kaderini tayin etme argümanı ile birlikte ele alacağım zira bu ikisi uluslararası hukukta benzer soruları gündeme getirmektedir. "Yerli unvanı" iddiası, "toprak mülkiyetinin, kendi kendini yönetme hakkı da dâhil olmak üzere diğer hakların dayandığı temel kavram olduğu" iddia edilmediği sürece, tek başına özel siyasi statüyü gerekçelendiremez (Sanders 1983b s. 328-9). Aslında bu, toprakları yasal olarak tanınmış olan bazı yerli gruplar arasında dile getirilen argümandır. Bununla birlikte, yerli unvanına yapılan vurgu bir dizi soruyu gündeme getirmektedir. Öncelikle, Nozick benzeri bir adalet teorisine (Lyons; McDonald 1976) meyilli olunmadığı sürece, bir toprak parçasını ilk kimin edindiğinin neden önemli olduğu açık değildir. Yerli topluluklar, beyazlar yerleştiğinde elbette haksız bir şekilde topraklarının çoğundan mahrum bırakıldılar ve bu adaletsizliklerin bir tür tazminatı gerektiren kalıcı etkileri de elbette bulunuyor. Ama bu, nihai hedefin kalıcı bir özel statüden ziyade, ülkenin tüm vatandaşları için bir tür kaynak eşitliği olmaması için

henüz bir neden teşkil etmiyor. İkinci olarak, özyönetimin yerli unvanından kaynaklanması gerekiyorsa, federal hükümetin yerli öz-yönetimini finanse etmesini talep etmek için herhangi bir gerekçe olmayabilir (Lyon s. 13-14). Son olarak, unvan merkezli bir argüman çeşitli (ve genellikle tarihsel olarak keyfi) nedenlerden ötürü herhangi bir tanımlanabilir unvandan yoksun olan bazı yerli gruplar için ne toprak ne de öz-yönetimi gerekçelendiremeyecektir (Robinson ve Quinney s. 51, 86; Opekokew). 51, 86; Opekokew). Egemenlik iddiasına göre, yerli halklar buraya ilk geldiklerinden ve egemenliklerinden resmi olarak feragat etmediklerinden, uluslararası hukukun bir gereği olarak, Kanada iç hukuku yerli halklar için geçerli değildir. Federal hükümet ile yerli topluluklar arasında kurulan herhangi bir ilişki, esasen iki devlet arası anlaşmalarla sonuçlandırılmalıdır. Kendi kaderini tayin etme görüşüne göre, yerli halklar, daha önce sömürgeleştirilmiş halkların Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin 1. Maddesi uyarınca talep ettiği kendi kaderini tayin etme hakkının aynısına sahiptir. Bu iki görüş çoğu zaman el ele gitse de (örneğin Robinson ve Quinney) aslında farklıdırlar çünkü yerli topluluklar uluslararası hukuka göre bir "halk" olmasalar bile egemenliğe sahip olabilirler veya uluslararası hukuka göre egemenliğe sahip olmasalar bile bir "halk" olabilirler. Ancak her iki iddia da bugüne kadar uluslararası hukukta açıkça tanınmamıştır. Yerli hakları bunun yerine Sözleşme'nin azınlık haklarıyla ilgili 27. Maddesi kapsamında değerlendirilmiştir (bkz. örneğin Birleşmiş Milletler 1983 s. 94-104), ki ben de kabaca bu hakları bu bağlamda değerlendiriyorum. Yerli liderlerin pek çoğu bu durumu değiştirmekle ilgilenmiştir (bkz. örneğin Sanders 1983b s. 21-5; Barsh 1983 s. 91-5, 1986 s. 376-7; Kronowitz s. 598- 600; L. C. Green s. 346; Robinson ve Quinney s. 141-2) ancak bazıları ise 27. Maddeyi yeterli bulmuştur (örneğin Svensson s. 438). Yerli hakları savunucuları uluslararası kararların, egemenliğin veya halk olmanın tanınmasını denizaşırı sömürgelerle sınırlandırılmasına ve buradan hareketle de bunları aynı tarihsel ve toplumsal özelliklerin çoğunu paylaşan iç gruplardan esirgediğine dikkat çekmektedir (örneğin Barsh 1983 s. 84-91). Ancak kendi kaderini tayin etme ve egemenlik görüşlerini savunanlar aslında egemen bir devlet arayışında olmadıklarından, 1. Madde ile 27. Madde'deki haklar arasındaki ayrımın neye dayandığı hemen anlaşılamamaktadır. Madde 27 zaman zaman sadece azınlıklara karşı ayrımcılık yapılmamasını gerektirdiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak azınlık haklarının uluslararası düzeyde korunmasına ilişkin yakın tarihli Capotorti raporu bu görüşü kesin bir dille reddetmekte ve azınlık kültürlerine yönelik özel önlemlerin "fiili eşitlik" için gerekli olduğuna ve bu tür önlemlerin "temel insan haklarının savunulmasında" ayrımcılık yapılmaması kadar önemli olduğuna ısrar etmektedir (Capotorti s. 40-1, 98-9). Eğer hedef egemen bir devlet değilse, azınlık kültürlerinin kendi kültürlerini özgürce geliştirme ve ifade etme hakkını savunmak için 27. Madde de 1. Madde kadar iyi olabilir. Wirsing'in belirttiği gibi, 27. Maddenin yorumlanmasındaki son değişiklikler, azınlık kültürlerinin beklentileri ile uluslararası toplumun tavizleri arasındaki "uçurumu kapatma yolunda bir mesafe" kat etmiştir (Wirsing 1980 s. 228). "Halklar" tanımına ilişkin olarak "Mavi Su Tezi"nin ortadan kaldırılması bazı keyfilikleri ortadan kaldıracak olsa da, "azınlıklar" kategorisini de esasen ortadan kaldıracaktır

İkincisi bu argümanlar azınlık haklarına ilişkin liberal endişelerle yüzleşmedikleri için *siyasi açıdan* o kadar güçlü değildirler. Azınlık haklarının *apartheid*'a giden yolda niçin ilk adım olmadığını ya da bireysel hakların grup çıkarları adı altında ihlal edilmesini neyin önleyeceğini açıklayamamakta-

(27. Madde kapsamında özel önlemler talep eden grupların çoğu, bazı yerli gruplar tarafından önerilen tanımlara göre, örneğin Barsh 1983 s. 94'te alıntılanan Mikmaq önerisi gibi, azınlıkları değil halkları oluşturacaktır). Yerlilerin 27. Madde ile ilgili bir endişesi, azınlıklara tanınabilecek hakların içeriğiyle değil, bu hakları kimin devredeceği sorusuyla ilgilidir. Yerliler, öz-yönetimin "bir hak değil, bir bahşiş [gift] olarak. . . bir siyasa ve siyaset meselesi" olarak değerlendirildiği Amerikan yerli hakları sisteminin yarattığı kırılgan yapının farkındadırlar (Kronowitz vd. s. 533, 535; bkz. Barsh 1983 s. 103). Bazı yerli liderler bu kırılgan yapıyı önlemek için egemenlik taleplerinin gerekli olduğuna inanmaktadır (bkz. örneğin Robinson ve Quinney s. 123). Ancak bazı diğerleri ise bu tür taleplerin yanlış anlaşılmaları artırdığını ve yeterli garantilerin müzakere edilmesini engellediğini söylemektedir: Burada hükümet tarafında "egemenlik", yerliler tarafında ise "devredilme" kelimeleri arasında bir durum ortaya çıkıyor ve her ikisinin arasında bir yerlerde potansiyel bir anlaşma alanı bulunmaktadır (M.Dunn s. 37). Madde 1 Kuzey Amerika'nın yerli halklarına uygulanmadığından ve Madde 27 hâlâ çok zayıf olabileceğinden, bazı yerli gruplar "halklar" ve "azınlıklar" arasında bulunan ve kendi kaderini tayin hakkının ne egemen ne de devredilmiş olduğu özel bir yerli kategorisinin tanınması için baskı yapmaktadır (bkz. Moore s. 27-8; Kronowitz vd. s. 612-20; Barsh 1986 s. 376-8; Sanders 1983b s. 28 9). Özyönetimin devredilip devredilmediği sorusu açıkça önemlidir ama benim ele aldığım sorulardan biraz farklıdır. Yerlilerin kendi kaderlerini tayin etme hakları devredilmezse ya da yerli toplulukları yasal egemenliklerini korurlarsa, yerliler Kanada hükümetinin öz-yönetim önerisinin asli hükümlerini adaletsiz buldukları takdirde reddedebilmelidirler. Benim ilgilendiğim şey, hükümlerin adilliğini değerlendirmekle ilgili öncelikli bir sorudur. Burada yerli gruplar ister halklar, ister azınlıklar, isterse de üçüncü bir kategori olarak görülsün, aynı asli hükümler adil olacaktır. Farklı kategoriler, yerlilerin taleplerinin adilliğini değil, bu adil talepler için ulusal ve uluslararası müzakere kabiliyetlerini etkileyecektir. Yerli halkların, yerli unvanı veya yasal egemenlik nedeniyle 27. Maddeden türetilemeyecek asli talepleri olsa bile, liberaller için bu madde kapsamında azınlıklara ne borçlu olunduğunu belirlemek hala önemlidir. Yerli halklar bir azınlık kültürü olarak kendilerine borçlu olunanların ötesinde özel haklara sahip olsalar bile, liberaller onlara (veya diğer azınlıklara) sadece çoğul kültürel üyelik nedeniyle ne borçlu olunduğunu soruşturmalıdırlar. Günün sonunda, tüm Kuzey Amerika yerli gruplarının uluslararası hukuk kapsamında egemen veya kendi kaderini tayin eden halklar olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği şüphelidir. Dolayısıyla azınlık haklarının liberal bir savunusu eğer bulunabilirse, birçok yerli grup için yararlı bir argüman olacaktır ve belki de bazı gruplar için mevcut tek argüman olabilir.

dırlar. Liberalizm karşıtları bu türden argümanları ikna edici bulabilirler ama bu hususta ikna edilmesi gerekenler onlar olmayabilir çünkü öyle ya da böyle yerli haklarını korumak ve uygulamaya geçirmek konusunda nihai güce sahip olanlar çoğunlukla yerli olmayan yargıçlar ve politikacılardır, dolayısıyla yerli hakları konusunda bu insanların tanıyabileceği ve anlayabileceği bir gerekçe bulmak önem arz etmektedir. Yerlilerin kendi deneyimlerinden yola çıkarak oluşturdukları kendi özyönetim anlayışları vardır ve bu elbette önemlidir. Ama siyasi açıdan bakıldığında, yerli olmayan Kanadalıların –örneğin Yüksek Mahkeme Yargıçlarının– yerli haklarını nasıl anlayacaklarını ve bunları kendi deneyimleri ve gelenekleriyle nasıl ilişkilendireceklerini bilmeleri de önemlidir. Yukarıda gördüğümüz üzere, liberalizmin beylik yorumuna göre, yerli hakları bir eşitlik değil, ayrımcılık veya ayrıcalık meselesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla azınlık haklarına her zaman Trudeau gibi liberallerin ilga edilmelerini savunmalarına neden olan türden bir şüpheyle yaklaşılacaktır. Yerli haklarının gerçekten sağlam olan bir biçimi, liberalizme rakip olarak değil ancak liberal siyaset pratiğinin temel bir bileşeni olarak görüldüğünde güvence altına alınacaktır.

Liberaller için ilk yaklaşım iki olası fayda sunmaktadır. Birincisi, ilk yaklaşım kültüre üyelik meselesini incelemek ve böylece bir bireysellik ve topluluk teorisini ayrıntılandırmak için bir fırsat sunmaktadır. Liberallerin kültüre üyeliğin önemine dair temel anlayışımıza hitap etmede başarısızlığı, liberal bireyciliğe muhalefet etme nedenlerini açıklarken bazı toplulukçular tarafından dile getirilmiştir (On İkinci Bölümde göreceğiz). İkincisi, liberallerin bir azınlık hakları savunusu geliştirmelerin için önemli siyasi gerekçeleri vardır. Azınlık hakları ile liberal eşitlik arasındaki olası bir siyasi veya hukuki çatışmada liberalizm kaybedebilir. Örneğin Kanada Yüksek Mahkemesi, yerli toplulukların özel statüsü için liberal bir gerekçe bulunup bulunamayacağından şüphe duyarken, Kanada hukukunun temel bir parçası olan Kızılde-

rili Yasasını ilga etme konusunda da ihtiyatlı davranmıştır. Bu ihtiyatlılık, kanun önünde eşitlik hakkına ilişkin yorumlarını da etkilemiştir.

Gerçekten de Kanada'da yasalar önünde eşitlik hakkına ilişkin en önemli tarihsel davalar Kızılderili Yasası davaları olmuştur (Polyviou s. 148; Morton s. 73-7). 1982 yılındaki anayasa değişikliklerinden önce, Kanada Yüksek Mahkemesi bu hakkın tamamen biçimsel mi (yani yasanın tarafsız bir şekilde uygulanmasını garanti altına alan bir nitelikte mi) yoksa ayrımcılığa karşı yasa içerisinde asli bir güvence oluşturduğu konusunda tereddüt etmiştir. Bu hak ilk olarak 1970 yılında Kızılderili olan ve Kızılderili olmayan suçlular arasında ayrım yapan alkollü içki düzenlemelerine ilişkin bir davada (Regina v. Drybones [1970] SCR. 282) asli bir bağlamda yorumlanmıştır. Bu ayrımı yapan yasa, ırkların eşitliği ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle (*Brown v. Board of Education*'a atıfta bulunarak) yürürlükten kaldırılmıştır. Bazıları bu kararı, adaletsiz ve ayrımcı yasaların yürürlükten kaldırılmasına yol açacak olan yargısal aktivizmde yeni bir çağın başlangıcı olarak görmüştür (Morton s. 73).

Öte yandan Kızılderili Yasası'na başka bir açıdan meydan okunduğunda Mahkeme Kızılderililerin rezervasyonlarını ve özel statülerini koruyan yasanın eşitlik güvencesinin bu renk körü yorumu tarafından tehdit edildiğini fark etmiştir. Bu nedenle Mahkeme tutumunu tersine çevirip Kızılderililerin özel statülerini korumak için asli yorumu terk etmiştir (*Kanada Başsavcılığı v. Lavell* [1974] SCR. 1349). Morton konuya ilişkin şu yorumda bulunmuştur:

> Mahkeme'nin Kızılderili Yasası ile sağlanan ve B.N.A. tarafından da onaylanan özel statüyü "kanun önünde eşitliğin" asli tanımıyla bağdaştıramaması, 1960 Haklar Bildirgesi kapsamında Amerikan tarzı bir *Brown v. Board* eşitlik içtihadı potansiyelini ciddi bir biçimde baltalamıştır. Kızılderili Yasası'nın geçerliliğini reddedecek bir "kanun önünde eşit-

> lik" tanımını benimsemek istemeyen Mahkeme, Drybones'da ifade edilen geniş çaplı ve asli bir "kanun önünde eşitlik" idealini hızla terk etti ve usule ilişkin tanıma geri döndü. (Morton s. 74)

Bu tutum değişikliği bütün Kanadalıların haklarının yargı aracılığıyla uygulanma şeklini etkilemiştir. Dolayısıyla birkaç yıl sonra, kadınlara karşı açıkça ayrımcılık yapan mevzuatın eşitlik hükmünü ihlal etmediğine karar verilmiştir (*Kanada Başsavcılığı v. Bliss* [1979] 1 SCR. 183). Ülkenin azınlık hakları geleneğini korumak ile liberal eşitliği teşvik etmek arasında bir seçim yapmak zorunda kalan Mahkeme, azınlık haklarını korumayı tercih etmiştir.

1982 Anayasası'nın eşitlik bölümü (15. Bölüm) ayrımcılığa karşı açık bir şekilde asli güvenceler sağlamak üzere yeniden gözden geçirilip yazılmıştır. Ama Anayasa'daki bu yeni kısımların hâlâ yorumlanması gerekmektedir ve bu da Kızılderililerin özel statüsüne ilişkin mevzuatın çeşitli yönlerinin detaylı bir biçimde incelenmesini gerektirecektir. Eğer 15. Bölüm'ün daha kuvvetli yorumları yerli halkların ve Fransız Kanadalıların özel statüleri ile bağdaşmazsa, o zaman bölüm gevşek bir biçimde yorumlanabilir. Dolayısıyla cinsel ve dinî ayrımcılığa karşı hukuki koruma için verilen mücadele, azınlık hakları meselesiyle yakından bağlantılıdır.

Dolayısıyla, yerli haklarını liberalizme karşı değil, liberalizm içinde savunmaya çalışmanın hem siyasi hem de felsefi nedenleri bulunmaktadır. Azınlık haklarına yönelik mevcut liberal karşıtlık, önümüzdeki iki bölümde ileri süreceğim üzere, yanlış bir bağlama sahiptir. Ancak, bu karşıtlık basit ya da bariz bir hatanın sonucu değildir ve buradaki sorunu saptamak liberal benlik ve topluluk görüşünü derin bir biçimde tahkik etmeyi gerektirir. Açıkçası, sorunun ne olduğunu bilsek bile, liberal adalet teorisi içinde bunu düzeltmenin basit veya net bir yolu yoktur. Liberal teori için mesele, Trudeau'nun bir zamanlar 1969 yılındaki *Beyaz Kitap* öne-

risini ortaya koyma ve ardından da bu öneriden geri adım atma nedenlerinin ne olduğuna ilişkin bir soruya yanıt olarak öne sürdüğü kadar basit değildir:

> Biz muhtemelen eşitliğin herkes için aynı yasa anlamına geldiğini düşünen 'l' liberallerin ve beyaz erkeklerin önyargılarını taşıyorduk ve bu nedenle de "Kızılderili Yasasını ilga edelim ve Kızılderilileri de herkes gibi Kanada vatandaşı yapalım. Kızılderililerin de diğer Kanadalılar gibi topraklarını elden çıkarmalarına izin verelim ve onların da tıpkı diğer Kanadalılar gibi hükümetten eğitim, sağlık ve diğer benzer hakları alabilmelerini sağlayalım" dedik. Ama bu süreçte biraz fazla soyut bir yerde konumlandığımızı, belki de yeterince pragmatik ya da karşı tarafı anlayabilen bir yapıda olmadığımızı öğrendik. (aktaran Weaver 1981 s. 185)

Ben sorunun sadece pragmatizme ya da önyargılara ilişkin bir durumdan kaynaklanmadığını iddia edeceğim. Azınlık kültürleri için kolektif haklar fikri sadece liberallerin alışkanlıkları ya da önyargıları ile değil, teorik olarak en incelikli ve karmaşık formülasyonlarında bile en temel liberal ilkelerden bazılarıyla doğrudan çatışıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla azınlık haklarının liberal bir savunusunu aramak bizi liberal teorinin kalbine geri götürecektir. Önümüzdeki birkaç bölümde, kitabın ilk yarısında savunduğum liberal argümanları yeni bir perspektiften hareketle tekrar ele alacağım. Bu sürecin sonunda elde edeceğim sonucun bu argümanlarla çelişmeyeceğini, aksine, onları yeni bir bağlama yerleştireceğini ve de birey ile topluluk arasındaki ilişkiye dair daha geniş ve daha yeterli bir liberal teoriye bağlayacağını umuyorum.

8
Kültüre Üyeliğin Değeri

Liberalizmin ahlaki ontolojisinin yalnızca her birine eşit muamele edilmesi gereken bireyleri tanıdığı göz önüne alındığında, liberalizm içerisinde azınlık haklarını nasıl savunabiliriz? Öncelikle iki şeyi gösterebilmemiz gerekir: (1) kültüre üyeliğin liberal düşüncede kabul edildiği şeklinden daha önemli bir statüye sahip olduğunu, yani liberal ahlak ontolojisinin sorgulanamaz bir parçası olan –ve kültüre üye olmayı önemli bir iyi olarak gören– bireylerin, belirli bir kültürel topluluğun müstakil üyeleri olarak görülmelerini ve (2) azınlık kültürel topluluklarının üyelerinin, kültüre üyelikte belirli türden dezavantajlarla –düzeltilmesi azınlık haklarını gündeme getiren ve meşrulaştıran dezavantajlarla– karşılaşabileceklerini gösterebilmemiz gerekir. Bir başka deyişle, kültürel bir topluluğa üyeliğin, liberal bir adalet teorisinin alanına giren nimet ve külfetlerin dağıtımı için uygun bir ölçüt olabileceğini göstermemiz gerekir. Benim fikrime göre, her iki adımı da pekâlâ atabiliriz ama bunun için bireycilik ve eşitlikçilikle ilgili bazı temel liberal önkabullerin yeniden incelenmesi gerekecektir.

Bu iki adım önümüzdeki iki bölümün temelini oluşturacak. Rawls ve Dworkin'in ulus devletinin sınırları içinde eşit haklar ve kaynaklar için sundukları argümanların kültür çoğulluğuna ev sahipliği yapan devletlerde azınlık kültürlerine özel statü verilmesini savunmak için de kullanılabileceğini göstermeye çalışacağım. Bu yüzden ilk olarak liberalizmin birey anlayışını inceleyeceğim. Bireye ilişkin liberal yaklaşım hem vatandaşlığın hem de kültüre üyeliğin öne-

mi hakkındaki sezgilerimizi karşılayacak kaynakları içeriyor mu? Rawls'un teorisi ilk bakışta bu konuda umut verici görünmüyor. Öyle görünüyor ki bireylerin bir kültüre üyelikten çıkarları ne olursa olsun, bu çıkarlar onların Rawls'un "eşit yurttaşlık özgürlükleri" diye adlandırdığı şeyi güvence altına almaktan çıkarlarına tabi kılınmıştır:

> Her birey, bir bütün olarak toplumun refahının bile geçersiz kılamayacağı, adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığa sahiptir. Bu nedenle adil bir toplumda eşit yurttaşlık özgürlükleri sabit kabul edilir; adalet tarafından güvence altına alınan haklar siyasi pazarlığa ya da toplumsal çıkar hesaplarına tabi değildir. (Rawls 1971 s. 3-4)

Bireysel özgürlük o kadar önemlidir ki belirli bir temel özgürlüğü (örneğin siyasete katılma hakkı gibi) herkes için kısıtlamanın tek meşru gerekçesi, herkes için daha kapsamlı bir temel özgürlükler sistemini güvence altına almak olabilir. Dahası, böylesi bir temel özgürlüğün eşit olmayan bir şekilde dağıtılmasının tek meşru gerekçesi de daha az özgür olan kişiye, aksi hâlde sahip olacağından daha kapsamlı bir temel özgürlük sistemi sağlamak olabilir. Bunun dışında "eşit özgürlükler sistemi mutlaktır" (Rawls 1971 s. 506 n.).

İki adalet ilkesinde formüle edildiği şekliyle Rawls'un teorisini azınlık haklarıyla bağdaşmaz kılan unsur, onun yurttaşlık özgürlüklerinin önceliği konusundaki bu ısrarıdır. Rawls'un özgürlüğün önceliğine getirdiği yukarıdaki bu iki ölçüt, kültüre üyeliği korumaya yönelik önlemlerin hiçbirini desteklemeyecektir; hatta bu türden önlemler iki ölçütü de ihlal etmektedir. Bu önlemler daha az temel özgürlüğe sahip olanlara (örneğin Kızılderili rezervlerinde veya topraklarında mülkiyet ve oy hakları kısıtlanan beyazlara) değil, artık daha fazla özgürlüğe sahip olanlara (yerliler) fayda sağlamak adına eşit olmayan özgürlükler yaratırlar. Dahası, genel bir ölçekte özgürlüğü genişletmek için değil, kültüre üyeliği koru-

mak için özgürlüğe kısıtlama getirirler. Dolayısıyla en azından Rawls'un tanımladığı şekliyle düşündüğümüzde temel özgürlükler üzerinde tamamen olumsuz bir etkiye sahiptirler.[1]

Peki, yurttaşlık özgürlükleri neden bu kadar önemlidir? Kültüre üyeliği göz önünde bulundurmaksızın bireylere yurttaşlık özgürlüklerini koruma konusunda bu kadar ciddi bir çıkar sağlayan nedir? Daha önceki bölümlerde tartıştığım üzere Rawls, neyin değerli olduğuna ilişkin inançlarımızı oluşturma ve gözden geçirme özgürlüğünün, iyi bir yaşam sürmeye yönelik esas çıkarımızı sürdürmek için çok önemli bir önkoşul olduğuna inanmaktadır. Rawls'a göre birey, bilinçli ve amaçlı bir faildir; neyin yapmaya ve elde etmeye değer olduğuna dair sahip olduğu inançlara dayanarak belirli hedeflere veya amaçlara ulaşmak için hareket eder. Bu inançlar hayatlarımıza anlam katarlar, yaptığımız şeyi neden yaptığımızı anlamlandırırlar. Fakat bu inançlarımızda yanılıyor da olabiliriz. Kiliseye gitmekten roman yazmaya kadar, yaptığımız birçok şeyin değerini veya kıymetini her an sorgula-

[1] Rawls bazen "haklar" ve "özgürlükler" kavramlarını birbirlerinin yerine kullanılabilirmiş gibi yazar (1971 s. 239n.) ancak tüm temel özgürlükler hak olabilirken, bu tüm hakların özgürlük/serbestlik (liberty) olduğu anlamına gelmez. Örneğin iftiraya uğramama hakkı, "özgürlük uğruna özgürlüğün değil, zarar görmekten veya olanakların ya da diğer fayda unsurlarının kaybından korunmak için özgürlüğün" kısıtlanmasıdır (Hart s. 548). Dolayısıyla, kültürel üyeliğin bir hak olduğu söylenebilse de, bu Rawls'un özgürlük ilkesine dâhil edilebilecek bir özgürlük olmayacaktır. Kültürel üyeliğin özgürlüğün değerini güvence altına almaya yardımcı olduğu söylenebilir, ancak bu da azınlık haklarını Rawls'un özgürlük ilkesiyle uyumlu hale getirmez. Rawls açıkça özgürlük ile özgürlüğün değeri arasında ayrım yapar (1971, s. 204) ve özgürlük ilkesinin birincinin ikinciyle mübadele edilmesine izin verebileceğini reddeder; nitekim özgürlüğün maddi refahla mübadele edilemeyeceği iddiasının bir anlamı olması için bunu yapması gerekir. Refah şüphesiz özgürlüğün değerine katkıda bulunur ama zenginlik özgürlüğün değerini güçlendirdiği için özgürlüğü güçlendiriyor sayılırsa, zenginlik ve siyasi özgürlük arasındaki mübadeleler Rawls'un iddia ettiği gibi özgürlük ve başka bir birincil mal arasındaki mübadeleler değil, birincil bir mal olan özgürlük içerisindeki mübadeleler olacaktır. Bu nedenle Rawls, azınlık haklarının kendi özgürlük ilkesinde tanımlandığı şekliyle özgürlüğe katkıları bağlamında gerekçelendirilebileceğini söyleyemez. Kültürün korunmasına ilişkin önlemleri özgürlüğün önceliği içerisinde ele almanın ve yine de hem anlamlı hem de özgürlükle ilgili bir önceliğe sahip olmanın hiçbir yolu yoktur.

maya başlayabiliriz. Bu inançlar hayatta aldığımız en önemli kararların temelini oluştururlar ve bu inançların doğru ya da yanlış olmalarını önemseriz (kimse yanlışlar üzerine kurulu bir hayat yaşamak istemez). Bu nedenle Rawls, hayatta neyin değerli olduğuna akıllıca karar verebilmemiz için gereken toplumsal koşullara sahip olmamız gerektiğini iddia eder. Bu koşullar, bu tür kararları özgürce vermek için gerekli olan bağımsızlık güvencelerini içerir (bunlar yurttaşlık özgürlükleriyle güvence altına alınmıştır). İnsanlar örneğin sadece mevcut dinî inançları doğrultusunda hareket etmekte değil, aynı zamanda özgürlüklerinden veya ellerindeki kaynaklardan mahrum bırakılmadan, cezalandırılmadan veya toplum tarafından ayrımcılığa uğramadan bu inançları sorgulamakta ve başka inançları benimsemekte de özgür olmalıdırlar (bkz. İkinci Bölüm).

Faaliyetlerimizin değerini anlama fikri bu noktada çok önemlidir. Bu, Rawls'un özsaygı olarak nitelendirdiği "kişinin yaşam planının gerçekleştirilmeye değer olduğu duygusu" açısından ciddi bir önem arz etmektedir. Rawls'un da vurguladığı üzere özsaygı, rasyonel bir yaşam planının parçası olmaktan çok, onun bir *önkoşuludur*. Hayattaki hedeflerimizin peşinden gitmeye değer olmadığını düşünseydik faaliyetlerimizin bir anlamı olmazdı (Rawls 1971, s. 178). Bu özsaygıya sahip olduğumuzdan emin olmak için inançlarımızı inceleme ve değerlerini tasdik etme özgürlüğüne de ihtiyacımız vardır. Rawls için özgürlüğün bu kadar önemli olmasının ve ona maddi faydalar ile makam ve konumlara ilişkin ayrıcalıklar karşısında öncelik vermesinin nedeni budur. Maddi koşullar oluşuktan sonra ve özgürlüğün etkili bir şekilde tatbik edilmesi için gerekli koşulların mevcut olması hâlinde, özgürlüğü daha fazla zenginlikle takas etmek akla aykırı olacaktır.

Buraya kadar buna itiraz edilemez gibi görünüyor. Ama yaşamlarımıza anlam ve amaç kazandırdığı söylenen ve neyin değerli olduğunu belirleyen bu inançları daha yakından incelememiz gerekiyor. Bu inançlar nereden geliyorlar? Li-

beraller bize sunulan belirli seçenekleri kabul etmekte ya da reddetmekte özgür olmamız gerektiğini, dolayısıyla sürdürdüğümüz inançların, benimsemeyi tercih ettiğimiz inançlar olduğunu söylüyorlar. Fakat seçenekler yelpazesinin kendisi tercih edilebilen bir şey değildir. Hayatımızı nasıl sürdüreceğimize karar verirken, *sil baştan* yola koyulmayız. Bunun yerine "sayısız insan tarafından, nesiller boyunca geliştirilmiş ve denenmiş belirli idealleri ve yaşam biçimlerini" inceleriz (Rawls 1971 s. 563-4). Hayatımızı nasıl sürdüreceğimize dair verilecek karar nihai olarak yalnızca bize ait olmalıdır ama bu karar her zaman mevcut çeşitli seçenekler arasından en değerli olduğuna inandığımızı tercih etme, yani bize farklı yaşam biçimleri sunan bir tercih bağlamı aracılığıyla tercihte bulunma meselesidir.

Bu önemlidir çünkü seçenekler yelpazesi kültürel mirasımız tarafından belirlenir. Farklı yaşam biçimleri basitçe farklı olan somut faaliyet kalıpları anlamına gelmez. Somut faaliyetler, *kültürümüz tarafından* önemi haiz şeyler olarak tanımlandıklarından, yani kişinin hayatını sürdürmesinin bir yolu olarak kültürel bir bağlamda tanınan bazı faaliyet kalıplarına uyduklarından bizim için bir anlam taşımaktadırlar. Bu faaliyet kalıplarını, başkalarının gerçek ya da hayal ürünü yaşamları hakkında duyduğumuz anlatılar içerisindeki varlıkları aracılığıyla öğreniriz. Bu faaliyetler bizim için olanaklı modeller hâline gelirler ve benimseyebileceğimiz olanaklı rolleri tanımlarlar. Çocukluk yıllarımızdan itibaren, hem hâlihazırda belirli yaşam biçimlerinin (ailevi, dinî, cinsel, eğitimle ilgili vb.) katılımcıları olduğumuzun hem de zaman içerisinde onaylama potansiyelimiz olan alternatif modeller ve roller sunan başka yaşam biçimlerinin olduğunun farkına varırız. Kendimizi bu kültürel anlatıların içine yerleştirerek, bize değerli gelen ve yaşamaya değer bulduğumuz rolleri benimseyerek hayatımızı nasıl sürdüreceğimize karar veririz (elbette bu yaşam biçimleri, içinde yetiştiğimiz mevcut rolleri de pekâlâ kapsayabilirler).

Seçeneklerin ve tercihlerin bizim için anlamlı hâle geldiği süreçler dilsel ve tarihsel süreçlerdir. Bir faaliyetin bizim için bir önemi, dilimizin bu faaliyetin amacını bizim için etkili kılıp kılmadığına ya da nasıl etkili kıldığına bağlıdır. Dilin bu faaliyetleri nasıl etkili ya da canlı kıldığı ise kültürel mirasımızla ilgilidir (Sparham, s. 335). Dilimiz ve tarihimiz, bize sunulan seçeneklerin ve bunların öneminin farkına varmamızı sağlayan araçlardır ve bu, yaşamlarımızı nasıl sürdüreceğimiz konusunda akıllıca yargılarda bulunma kabiliyetimizin önkoşuludur. Bu tür yargılarda bulunmak için, her türlü kültürel yapıdan ilkece soyutlanarak değerlendirilebilecek bir dizi farklı faaliyet kalıbını keşfe çıkmayız. Bunun yerine bu yargılara tam olarak kültürel yapıyı inceleyerek, yani kültürel yapının sahip olduğu olanakların ve önemli olarak tanımladığı farklı faaliyetlerin farkına vararak ulaşırız.

Buradan ne sonuç çıkar? Liberaller kültürel yapıların kaderiyle ilgilenmelidirler: Kültürel yapıların kendilerine ait ahlaki bir statüleri olduğu için değil ama zengin ve güvenli bir kültürel yapı aracılığıyla insanlar kendilerine sunulan seçeneklerin bilfiil farkına varabildikleri ve bunların değerini akıllıca inceleyebildikleri için ilgilenmelidirler. Böyle bir kültürel yapı olmadan çocuklar ve ergenlik çağındaki gençler yeterli rol modellerinden yoksun kalmaktadırlar. Bu durumsa Seltzer'in İnuit topluluklarındaki gençlere ilişkin kaleme aldığı yakın tarihli bir makalesinde dokunaklı bir şekilde betimlediği durumlara, yani melankoliye ve kaçış psikolojisine yol açmaktadır. İhtiyaç duydukları ve değer verdikleri kültürel yapı aşınmaktadır ve İnuitler bu yapıyı koruyamamışlardır.

Fakat kültür Rawls'un özgürlüğe ilişkin argümanının önemli bir bileşeni olsa da Rawls kültüre üyeliği asla adaletin ilgilendiği birincil mallardan biri olarak görmez. Rawls özgürlüğün diğer birincil mallar karşısındaki önemini soruştururken, onun birincil mallardan biri olan kültüre üyelikle ilişkisine değinmez. Daha sonra da iddia edeceğim üzere, belki de Rawls siyasi topluluğun zımnen kültürel olarak ho-

mojen olduğunu, dolayısıyla topluluğun temel yapısı içerisinde tatbik edilen hiçbir özgürlüğün kültüre üyeliği etkileyemeyeceğini varsaymaktadır. Yine de kültüre üyeliği birincil mallardan biri olarak görmektedir ve onun göz ardı edilmemesi bireylere eşit muamelede bulunmanın önemli bir parçasıdır. Bu önem Rawls'un başlangıç konumundaki taraflarca da kabul edilirdi. Kültüre üyelik ile özsaygı arasındaki ilişki, başlangıç konumunun taraflarına kültürel üyeliğe birincil mal statüsü vermek için kuvvetli bir teşvik sağlar. Nitekim Rawls'un da bizzat ifade ettiği gibi, "başlangıç konumundaki taraflar özsaygıyı zedeleyen toplumsal koşullardan ne pahasına olursa olsun kaçınmak isteyeceklerdir" (Rawls 1971, s. 440) ve kültüre üyeliğin kaybı işte bu koşullardan birini teşkil etmektedir. Rawls'un özgürlüğün birincil bir mal olarak önemine dair ortaya koyduğu argüman aynı zamanda kültüre üyeliğin birincil bir mal olarak önemine dair ortaya konan bir argümandır.

Kültürel yapının bir *tercih bağlamı* olarak tanınması bu argüman için belirleyici bir öneme sahiptir. Eğer kültüre üyeliği Rawls'un adalet tasarısındaki birincil mallardan biri olarak görürsek, kültürel üyeliğin bizim için anlamlı seçenekler sunma ve hayattaki planlarımızın değerini yargılayabilme yeteneğimize yardımcı olma kapasitesine sahip bir mal olduğunu da unutmamamız gerekir. Bu durum "kültürel yapı" ya da "kültürel topluluk" gibi tanımlanması epey zor olan terimleri nasıl anlamamız gerektiğini de etkilemektedir. Yaygın bir kullanıma göre kültür, tarihsel bir topluluğun *irasına* atıfta bulunur. Bu görüşe göre, kişinin topluluğundaki normlar, değerler ve bunlara bağlı kurumlardaki (örneğin kilise üyeliği, siyasi partiler vb.) değişimler o kişinin kültürünü kaybetmesi anlamına gelecektir. Ama ben kültürü çok farklı bir anlamda, kültürel topluluğun ya da kültürel yapının kendisine atıfta bulunmak için kullanıyorum. Bu görüşe göre, kültürel topluluk, üyeleri topluluğun geleneksel yaşam biçimlerini ar-

tık değersiz bulduklarında kültürün ırasını değiştirmekte özgür olsalar bile var olmaya devam eder.

Örneğin Fransız Kanadalı kültürünün ırası 1960'larda radikal bir dönüşüme uğramıştır. Bu, yukarıdaki ilk anlamında kullanılan "kültür"ün sonuydu. Geleneksel olarak Fransız Kanadalı yaşamını ıralayan eden kurumların çok azı (örneğin Roma Katolik Kilisesi, kilise okulları, Ulusal Birlik Partisi), grup üyelerinin büyük çoğunluğunun bağlılıklarını sürdürdüklerinde güvende kalabildi. Fransız Kanadalılar geleneksel olarak yaptıklarından çok daha farklı tercihler yapmaya başladıkları için Fransız Kanadası'nda buna "Sessiz Devrim" denmesi yerinde olmuştur. Fakat bu yaşananlar Fransız Kanadalı kültürel topluluğunun varlığına ilişkin mevzular değildi ve bu kültürel topluluk hiçbir zaman yerli toplulukların şu anda deneyimlediği bir yok olma veya asimilasyon tehdidi altında olmadı. Burada benim ilgilendiğim anlamıyla kültüre üyeliğe yönelik bir tehlike söz konusu değildi, yani insanların tercih bağlamının varlığına yönelik bir tehlike olmadığı gibi kültürel yapılarının onlar için anlamlı kıldığı seçenekleri gözden geçirme becerilerine yönelik bir tehlike de yoktu. Rawls'un özgürlüğe ilişkin ortaya koyduğu argümanda oynadığı rol ve önem göz önüne alındığında, Rawls'un teorisinde birincil mal olarak görülmesi gereken, bu daha temel, ikinci anlamdaki kültüre üyeliktir. İnsanları kültürün ırasındaki değişikliklerden korumak, onların tercih yapabilme becerilerini korumak olarak görülemez. Aksine, bu onların tercihte bulunma yeteneklerine yönelik bir sınırlama olacaktır. Öte yandan, bir tercih bağlamı olarak kültürel yapıdan çıkarımız ile planlarımızın değerini yargılama yeteneğimizden ve özgürlüğümüzden –liberal– çıkarımızla çatışmak şöyle dursun, onunla düpedüz uyum içindedir. Nitekim bu örnekte ilk anlamıyla bir kültürün ölümü, Fransızca konuşan topluluğun kendi tercih bağlamları *içinden* yaptıkları tercihler *nedeniyle* gerçekleşmiştir. İkinci anlamıyla kültürün

ölümü ise yerli halkın tercihlerine *rağmen* gerçekleşmekte ve onların tercih bağlamını zayıflatmaktadır.

Birincil mallardan biri olan kültüre üyeliğin öneminin tanınmasına dayanan "kültürlerin üyeleri *olarak* bireylere saygı gösterme" fikri bu nedenle liberalizme ters düşen bir fikir değildir. Bu, topluluğun onu oluşturan bireylerden daha önemli olduğunu ya da devletin kültürün saflığını korumak için vatandaşlara en mükemmel iyi yaşam anlayışını dayatması gerektiğini ima etmemektedir. Argüman basitçe, kültüre üyeliğin iyi bir yaşam sürmeye ilişkin esas çıkarımızı sürdürmede önemli olduğunu, dolayısıyla bu üyeliğin dikkate alınmasının, toplumun her üyesinin çıkarlarının eşit şekilde dikkate alınmasının önemli bir parçası olduğunu söylemektedir.

Fakat bu argümanın suiistimal edilmesine karşı dikkatli olmak zorundayız çünkü insanlar benzer argümanları genellikle topluluğu korumak için değil, topluluğun nasıl bir ıraya sahip olması gerektiğine dair kendi tercih ettikleri belirli anlayışları korumak için kullanmaktadırlar. Bu nedenle Müslüman köktendincilerin, kendi üyelerinin ifade, basın, din, cinsel pratikler vb. özgürlüklerine kısıtlama getirilmediği takdirde kültürlerinin parçalanacağını ve bu parçalanma neticesinde bireylerin kültüre üyelikten elde ettikleri özsaygının altının oyulacağını iddia ettiklerini sık sık duyarız. Her toplumun, o toplumun istikrarı için gerekli olan ve saygı gösterilmesi gereken bir genel ahlaka sahip olduğu söylenir; bu nedenle dinsel ve cinsel konularda sapma, ancak toplumun yapısını tehlikeye atmak pahasına hoş görülebilir. Elbette bu noktaya değinmek için Müslüman köktendincilere başvurmamıza gerek yok. Lord Devlin de İngiliz toplumu hakkında benzer bir argüman sunmuştur.

Her iki durumda da bu argümanın sorunu, tehlikeli bir belirsizlikten mustarip olmasıdır. Bir yoruma göre, "kültür" şu anda onu ıralayan normlar üzerinden tanımlanır. Dolayısıyla tanım gereği, insanların dinî bağlılıklarındaki herhangi bir önemli değişiklik eski "kültürü" "yok eder". Fakat bu

bütünüyle yavan bir sonuçtur çünkü kültürel topluluğun varlığının tehdit altında olduğunu, dolayısıyla birincil bir mal olan kültüre üyeliğin tehdit altında olduğunu hiçbir şekilde öne sürmez. Diğer bir yoruma göre ise "kültür" bu amaçlar için tanımlanması gerektiğini düşündüğüm şekliyle, ortak bir mirasa (dil, tarih vb.) sahip bireylerden oluşan canlı bir topluluğun varlığı açısından tanımlanmaktadır.[2] Demek ki bi-

[2] Bu, bir azınlık kültürel topluluğunu (ya da sosyal bilimlerde veya uluslararası hukukta bazen adlandırıldığı şekliyle "etnik-kültürel uluslar" ve "ulusal azınlıklar"ı) neyin tanımladığı sorusunu gündeme getirmektedir; terminolojik çeşitliliklere ilişkin bir tartışma için bkz. Capotorti s. 95-6. Bu çetrefilli bir sorundur ve meseleye dair gerekli ve yeterli koşulları belirlemeye yönelik tüm girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Azınlık kültürel topluluklarına ilişkin herhangi bir tanım iki bileşen içerecektir: (1) ortak miras ve dil gibi unsurları kapsayan nesnel bir bileşen; (2) bireyin grupla kendini özdeşleştirmesini kapsayan öznel bir bileşen. Ancak bu kendi başına çok muğlaktır ve böyle bir durumda Seton-Watson'a katılmaya meyilli olabiliriz: bir ulusun "bilimsel bir tanımı" yapılamaz ancak bu olgu var olmuştur ve vardır (Seton-Watson s. 5). Bu tür toplulukların gerçekten de var olduğunu biliyoruz ve bir azınlık ulusunun veya kültürünün doğru tanımı konusunda ne kadar anlaşmazlığa düşersek düşelim, hepimiz bazı örnekler üzerinde (Fransız-Kanadalılar veya Inuitler gibi) hemfikir olabiliriz. Bu nedenle, bazı kişilerin öne sürdüğü gibi, "genel kabul görmüş bir tanımın olmaması, Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin 27. Maddesinin uygulanmasına engel teşkil etmemelidir" (Capotorti s. 10). Aslında Capotorti, asıl güçlüğün, birçok hükümetin topraklarında azınlık varlığını tanımamak için tanımı daraltmak istemesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Hükümetler bu durumun bir sonucu olarak da azınlık kültürlerinin korunmasıyla ilgili olarak hiçbir uluslararası yükümlülüğün doğmayacağını düşünüyorlar. Ancak sorun siyasi önyargılardan uzak ve gerçekten evrensel bir bakış açısıyla incelendiğinde, bir azınlığın temel unsurlarının iyi bilindiğinden şüphe edilemez (Capotorti, s. 96). Benzer şekilde Wirsing de kilit meselenin bir "azınlık" tanımı bulmak değil, bu tanımı uygulayacak nihai güce kimin sahip olduğuna karar vermek olduğunu iddia etmektedir (Wirsing 1980 s. 222-6). Bu biraz fazla iyimser olabilir ve her zaman kavramsal bir açıklığa ulaşabileceğimizi umabiliriz. Ancak, bir azınlık kültürüne ilişkin yeterli ve gerekli koşulları belirleme girişimlerinin umutsuz olduğu bu alandaki yazarların neredeyse evrensel olarak ulaştığı bir sonuçtur (örnek bir tartışma için bkz. Sigler 1. Bölüm). Bu nedenle, Ernest Gellner'in ifadesiyle söylemek gerekirse: Bu soruna (kültürel ulusları tanımlama), bu terimi biçimsel bir tanımlama çabasına girişmeden kullanarak ve kültürün ne yaptığına bakarak yaklaşmak muhtemelen en iyisidir (Gellner s. 7). Gellner'in yaklaşımına katılıyorum zira azınlık haklarıyla ilgili tartışmaların çoğunda can alıcı mesele gerçekten de budur. Örneğin Kanada'daki tartışmada mesele Fransız Kanadalıların ya da Inuitlerin azınlık kültürleri oluşturup oluşturmadığı değil, bir kültürün üyeleri için ne yaptığı ve ne anlam ifade ettiğidir.

reylere dinsel veya cinsel pratik özgürlüğü tanınmasının, ister İngiltere'de olalım ister İran'da, topluluğun parçalanmasına yol açacağını varsaymak son derece mantıksızdır. Nitekim Devlin de daha sonraları, bu tür özgürlüklerin örneğin cinayetlerde, intiharlarda ve alkol bağımlılığında büyük artışlara ve kamu otoritesinde bir krize yol açarak topluluğun varlığını zayıflatma *olanağını* asla göz ardı edemeyeceğimizi basitçe söylemek istediğini belirtmiştir. Dworkin'in de belirttiği gibi, buradaki sorun Devlin'in değişimden rahatsız olanların tercihlerini toplumun yaşamının tehlikede olduğunu düşünmek için yeterli bir gerekçe olarak almasıdır (Dworkin 1977 10. Bölüm).

Dworkin'in Devlin'e verdiği yanıt, tam da benim kültürel bir topluluğun istikrarı ile belirli bir andaki ırası arasında yaptığım ayrımı gerektirmektedir (Beşinci Bölümde tartışılan Taylor'a yukarıda verdiği yanıt gibi). İngiltere'de eşcinsellik yasalarının liberalleştirilmesi kültürel yapının ırasını değiştirmiş ama varlığını tehlikeye atmamıştır. Bu ayrım, ister tek bir kültürel topluluğa sahip bir ülkeden, ister kültür çoğulluğuna sahip bir ülkeden bahsediyor olalım, gereklidir. Bu ayrımı yapmayı reddetmek, sadece liberalizm içinde azınlık haklarını savunma ihtimalinden vazgeçmek değil, liberalizmin kendisini savunma ihtimalinden vazgeçmek demektir. Liberal değerler hem bireysel tercih özgürlüğünü hem de bireylerin tercihlerini yapabilecekleri güvenli bir kültürel bağlamı gerektirirler. Dolayısıyla liberalizm, kültüre üyeliği birincil bir mal olarak tanımlayabilmemizi, koruyabilmemizi ve teşvik edebilmemizi gerektirir ama Devlin'in bunun belirli bir kültürel topluluğun ırasını korumayı gerektirdiği iddiasını reddeder. Bir tercih bağlamı olarak görülen kültürel bir topluluğun varlığı birincil bir maldır, dolayısıyla liberaller için meşru bir kaygı konusudur. Kültürel tercih bağlamlarına değer vermek için sahip olduğumuz nedenler Devlin'in belirli bir kültürel topluluğun ırasını korumamız gerektiği iddiasını reddetmektedir. Sırf insanların cinsel yaşam tarzlarını öz-

gür biçimde tercih etmelerine olanak tanımanın İngiltere'nin kültürel yapısının homofobik karakteri üzerinde etkisi olacağından, kültürel karakteri bu etkilerden korumak, kültürel yapının korunması için dile getirdiğimiz ana nedeni (anlamlı tercihler yapabilmemiz için olanak sağlamasını) tahrip etmektedir.

İşte bu nedenle kültüre üyeliğin değerini ikrar etmek liberalizmle bağdaşmayan bir tavır değildir. Belki bazı kültürel topluluklar uygulamalarını liberalleştirme konusunda İngilizlerden daha az yeteneklidir (İngilizler genellikle bu konuda diğer uluslardan daha yetenekli olduklarını varsaymışlardır). Ama İngilizler kendi kültürel topluluklarını yok etmeksizin kültürlerinin ırasının değişmesine (cinsel yaşam tarzı hususunda bir özgürlük tanıyarak) izin verebiliyorlarsa diğer kültürler neden veremesin? Yine de bu potansiyel sorunun azınlık kültürlerine has olmadığını görmek önemlidir. Bu liberalleşme sorunu çoğunluk kültürleri veya ulus devletleri için de aynı şekilde ortaya çıkabilir. Yani liberaller bir ulus devleti içindeki liberalleşme sorunlarına nasıl yanıt veriyorlarsa, sorun bir azınlık ulusu içinde ortaya çıktığında da aynı şekilde yanıt verebilirler ve vermelidirler. Güvenli bir kültürel tercih bağlamının önemini kabul ettiğimizde, kültürel bir topluluğu yok etmeksizin liberalleştirmenin bir yolunu bulmak, liberallerin dünyanın neresinde olursa olsun karşılarına çıkan bir görevdir. Bazı azınlık kültürleri söz konusu olduğunda bu görev zor görünebilir ama insanlar bu zorluğa, kültürel bir topluluğun ırasını onun varlığından ayırt edebileceğimizi reddederek yanıt verirlerse, Devlin'in İngilteresi dâhil olmak üzere herhangi bir ülkede liberalizmi savunma ihtimalinden vazgeçmiş olurlar.

Kuşkusuz, toplumun varlığını sürdürebilmesi için üyelerinin tercih özgürlüğüne bazı kısıtlamalar getirilmesini gerektiren durumlar vardır. Endonezya'da dünyanın geri kalanından tecrit olmuş bir kabilede çok sayıda çocuğun televizyonda yeni gördükleri Süpermeni taklit etmek amacıyla bir uçu-

rumdan ölüme atlaması gibi vakalar zaman zaman duyulmaktadır. İçkinin bir topluma denetimsiz bir şekilde sokulmasının yetişkinler üzerinde de benzer etkileri olabilir. Aslına bakılırsa bireyler olarak, görünüşte sınırsız olanaklara sahip modern dünyada yolumuzu çizme becerimiz elimizdeki kaynakların tehlikelerini ve sınırlarını işaret eden bir *toplumsal anlayış yapısı*nın varlığına bağlıdır. Bu yapının olmadığı yerlerde, bu tür kaynakların denetimsiz bir şekilde piyasaya sürülmesi ve serbestçe kullanılması kelimenin tam anlamıyla ölümcül sonuçlar doğurabilir. Eğer bir kültürel topluluğun, bireylerin davranışları üzerinde bu tür geçici özel kısıtlamalara sahip olmasına izin vermeyi reddediyor ve bunlar olmadan üyelerinin büyük çoğunluğunun öleceğini, hapse gireceğini ya da işsiz kalacağını çok iyi biliyorsak, böyle bir reddediş liberalizmin zaferi değil, kasıtlı bir soykırım girişimi olacaktır. Eğer bazı özgürlükler gerçekten de topluluğun varlığına zarar verecekse, liberal olmayan önlemlere izin vermeliyiz. Ama bu önlemler sadece *geçici* önlemler olarak meşru görülebilirler çünkü bunlar kültürün ırasındaki çok hızlı değişimlerden (ister iç ister dış kaynaklı olsun) kaynaklanabilecek şoku hafifleterek kültürün liberal bir toplum olma yolundaki ilerleyişine yardımcı olurlar. İdeal olan hâlâ her bireyin kültürel yapının sunduğu zengin olanaklar arasından kendisi için en iyi olduğunu düşündüğü hayatı tercih etmekte özgür olduğu bir toplumdur. Gerçekten de Kanada'daki bazı Kızılderili liderleri, ellerinde tuttukları daha kısıtlayıcı özel hakları üyelerinin modern dünyanın tüm kaynaklarına sahip olduğu bir duruma (arzu edilen) geçmeyi tercih ettikleri bir durumda kullanırlar. Bu kısıtlamaları, üyelerin modern dünyada hayatta kalmaları için yeterli güce ve bütünlüğe sahip olmalarını sağlamak adına bu türden geçici önlemler olarak savunmaktadırlar. Kızılderili toplulukları, beyaz çoğunluk tarafından şu anda her bir Kızılderili'nin, kültürel yapı normal sağlıklı gücüne ve esnekliğine kavuştuğunda ya-

rarlanacağı tüm özgürlüklerden yararlanmasına izin veremeyecek kadar zayıflatılmıştır ve aşağılanmıştır.[3]

Uzun vadede liberal ideali teşvik etmek için özgürlükleri kısıtlamayan bu kısa vadeli stratejinin tehlikeleri vardır. Başlangıçta bireysel özgürlükler üzerinde kaçınılmaz geçici kısıtlamalar olarak savunulan önlemler, daha sonra *kendi başlarına* arzu edilmeleri gereken şeyler olarak savunulabilir. Geçici kısıtlamaların, toplulukların hâlihazırda sahip olmadıkları ideal duruma ulaşmak için gerekli önlemler olarak değil de kendi başlarına arzu edilen şeyler olarak görülmeleri durumunda bu strateji yeniden değerlendirilmelidir. Kültüre üyeliğe saygı duyulması gerektiği gerekçesinden hareketle özgürlüğü kısıtlayıcı önlemlerin hangi aşamada meşru görülebileceğine dair genel bir açıklama sunmadan önce toplumların nasıl parçalandığı ve liberalleşmenin doğum sancılarını nasıl azaltabileceğimiz hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacımız var. (Bu soruya Dokuzuncu Bölümün sonunda döneceğim).

Öte yandan, nadir durumlarda özgürlüğü kısıtlayıcı bazı geçici önlemlerin kültüre üyeliğin önemine atıfta bulunularak gerekçelendirilme olanağı, bu üyeliğin öneminin tanınması konusunda yaygın olan liberal endişeyi haklı çıkaracak bir şey değildir. Bu olanağın gerçekleşmesi çoğu kültür için uygulanabilir değildir ve uzun vadeli hedefin –ideal olarak adil bir kültürel topluluk– her bireyin kendisi için uygun gördü-

[3] Raz azınlık kültürlerine ilişkin tartışırken kültürlerin liberalleştirilebileceği olasılığını göz ardı etmiştir. Üyelerine otonom seçim koşulları sağlamayan bazı yerli topluluklarından bahsettiği tartışmasında Raz, "azınlık grubunu asimile etmek için adım atma" ya da onların liberal olmayışlarını "hoş görme" ve "kendi yollarında devam etmelerine" izin verme seçenekleriyle karşı karşıya olduğumuzu söyler (Raz 1986, s. 424). Peki, neden bir yerli topluluğunu asimilasyondan korurken, aynı zamanda da kurumlarını liberalleştirmesini beklemiyoruz? Raz, yerli topluluklarının "parçalanmasının", liberalleştirme girişiminin "kaçınılmaz bir yan ürünü" olduğunu söylemektedir (Raz 1986 s. 423). Ancak Fransız-Kanadalılar Sessiz Devrim sırasında kendilerine has okul sistemlerini liberalleştirebildilerse, neden yerli Kanadalılar bunu yapamasın? Raz, yerli halkların liberal kurumlar geliştirme konusunda diğer kültürel gruplardan daha yeteneksiz ya da daha az yetenekli olduğunu düşünmek için hiçbir neden sunmamaktadır.

ğü yaşamı sürdürmek için kapsamlı sivil ve siyasi özgürlüklere sahip olduğu bir topluluk olduğu görüşüne de meydan okumaz. Kuşkusuz, en iyi topluluğun bireylerin tercih ettikleri dinî, cinsel ya da estetik pratiklerin yasaklandığı bir topluluk olduğunu düşünen her siyasi ve dinî görüşten pek çok köktenci vardır. Fakat bir birincil mal olarak kültüre üyelik düşüncesi onlara bu hususta herhangi bir destek sağlamayacaktır. Herkes kendi hakkı olan kaynaklardan adil bir pay aldığı ve kendi kültürel topluluğu içinde hayatını istediği gibi yaşama özgürlüğüne sahip olduğu sürece, birincil bir mal olan kültüre üyelik doğru düzgün bir şekilde tanınmış olacaktır. Bu koşullarda köktenci siyasetin desteklenmesi, birincil bir mal olan kültüre üyelikle uyuşmak şöyle dursun, kültürel üyelikle ilgilenme nedenimizin –anlamlı bireysel tercihlere izin vermesinin– altını oyduğu için onunla çatışır.

Elbette köktenciler şu ana kadar sunulan argümana çok daha derin bir bağlamda itiraz edebilirler. İnsanların kimliklerinin yalnızca bir tercih bağlamı olarak görülen kültürel bir topluluğa üyelikle değil, aynı zamanda mevcut topluluk içerisindeki uygulamaların ortak amaçlarına katılımla da bağlantılı olduğunu iddia edebilirler. Bu itiraza göre, bir kültürün bazı üyeleri kültürün ırasını değiştirmeye çalışırlarsa (örneğin geleneksel yaşam biçimlerini eleştirebilirler) bu, bir yerli topluluğunun varlığının yerli olmayanların eylemleriyle baltalanmasına benzer bir şekilde üyelerin özsaygısına yönelik bir saldırı anlamına gelecektir. Köktenciler bireylerin kimliklerinin, şu anda kültürü ıralayan ortak amaçlar tarafından oluşturulduğunu ifade ederler. Bu nedenle İran toplumunun sekülerleştirilmesi ya da İngilizlerin eşcinsellikle ilgili yasalarının hafifletilmesi bireyler olarak hâlâ kaynaklardan kendilerine düşen adil paya ve kendi toplulukları içinde yaşamlarını sürdürme konusunda eşit bir kapasiteye sahip olsalar da İranlıların ya da İngilizlerin özsaygılarına bir saldırıdır.

Liberalizmin toplulukçuluğa yönelttiği eleştiriyi anlamanın bir yolu, toplulukçuluğu bireysel kimliklerin topluluğun

amaçları tarafından oluşturulduğunu savunan bir konum olarak görmekten geçer. Fakat kitabın Dördüncü Bölümünde savunduğum üzere, bence bu pek de makul bir konum değildir. Kültürel topluluğun iyi yaşam anlayışımızı tercih edeceğimiz ve sürdüreceğimiz bir tercih bağlamı sağlayarak benlik anlayışımızla yakından ilişkili olduğunu iddia eden benim önerdiğim kültüre üyelik anlayışı, herhangi bir anda kültürü ıralayan ortak amaçlarla zorunlu bir bağlantıyı içermez. Çünkü tanınan birincil mal, topluluğun ırası ya da insanların sürdürmekte ya da reddetmekte özgür oldukları geleneksel yaşam biçimleri değil, bir tercih bağlamı olarak kültürel topluluktur.

Fakat azınlık kültürlerine ilişkin başka bir önemli mesele daha vardır. Kültüre üyelik birincil bir mal olsa bile, bunun belirli bir kültürel topluluğa üyelik anlamına gelip gelmediğini tartışmadık. İnsanlar yaşamlarını anlamlandırmak için kültürel bir yapıya ihtiyaç duyabilirler ama bu, onların birer parçası oldukları somut kültürleriyle ilgilenmemiz gerektiği sonucunu doğurmaz. Kanada'nın yerli halklarını düşünelim: Yerli halkların neden basitçe İngiliz Kanadası'na taşınmalarına ve oranın dili ile kültürünü öğrenmelerine yardımcı olmuyoruz? Neden azınlıktaki kültürel topluluklarının parçalanmasına izin vermiyor ve bu parçalanma sürecinin sonunda başka bir kültüre asimile olmaları için yardımcı olmuyoruz?

Bu, Schwartz'ın Kanada'nın yerli halkların haklarını liberal teori içinde savunmaya yönelik yakın tarihli girişiminde ortaya attığı bir sorudur. Schwartz, kültürel yapının insanlara bir tercih bağlamı sağladığını kabul etse de somut bir kültürel topluluk ile insanlar arasında herhangi bir kurucu bağ olduğuna inanmaz. Belki de Ernest Renan'ın "İnsan ne diline ne de ırkına aittir: o sadece kendisine aittir çünkü o özgür bir faildir ya da başka bir deyişle ahlaki bir faildir"' iddiasına o da katılacaktır.[4] Sonuç olarak, yerli halkların kendi be-

[4] Bu, bir zamanlar Trudeau'nun azınlık haklarına saldırırken başvurduğu en sevdiği alıntılardan biriydi. Bkz. Gwyn s. 221.

lirli, somut kültürlerini koruma konusunda özel bir talepleri olamaz. Bu insanların başka bir kültüre asimilasyonunu kolaylaştırırsak, birincil bir mal olan kültürel üyeliğe saygı gösterme konusunda meşru yükümlülüklerimize aykırı hareket etmiş olmayız. Schwartz'a göre yerlilerin hakları, ancak tüm Kanadalılara sunulan seçenekleri zenginleştirip genişleterek *herkese* fayda sağlamalarından hareketle meşrulaştırılabilir.

Bu, yerli haklarını savunmanın epey alışılmamış bir yoludur. Aslında şu aşamada neden "yerli hakları" terimini kullanmaya devam etmemiz gerektiğini de anlamak oldukça zor çünkü bu terimin olağan anlamı, yerli halkların (genel olarak Kanadalıların değil) kültürlerinin korunmasına ilişkin belli haklara sahip olduklarıdır. Bu hakları *hak* yapan şey ise başka bir politika Kanada siyasi topluluğunun geri kalanının çıkarlarına daha iyi hizmet edecek olsa bile bunların saygı gösterilmesi gereken talepler olmalarıdır. Özel haklar, yerli olmayan Kanadalıların yaşamları bu şekilde geliştirilsin ya da geliştirilmesin, yerli halkların kültüre üyeliklerinin korunması konusunda meşru bir talepleri olduğu için gerekçelendirilmektedir. (Bu nedenle anayasal güvence istenmektedir.[5]) Oysa Schwartz'a göre, bir kişinin kültürel topluluğunu korumak, onun tercih yelpazesini korumanın olanaklı yollarından yalnızca biridir. Kişi başka bir kültüre asimile edilerek de tercih yelpazesi korunabilir. Schwartz'ın ileri sürebileceği en güçlü iddia, yerli halkların özel statüsünün liberal ilkelerle uyumlu olduğu ama bu ilkelerin bir gereği olmadığıdır. Peki o zaman yerli halkların bu özel önlemleri almaya nasıl bir bağlamda hakkı vardır?

Schwartz, yerli hakları lehinde dile getirdiği savunun

[5] Berger'in de belirttiği gibi, yerli haklarının sağlamlaştırılması "Parlamentonun ve eyaletlerin yetkilerini sınırlayacaktır. Zaten bütün mesele budur. Bu haklar asla çoğunluğun iradesine tabi olmamalıdır. Bunlar azınlık haklarıdır" (Berger 1981 s. 261). Schwartz'ın Kızılderililerin özyönetiminin "bir hak değil, bir bahşediş olduğu ve dahası, onlara tanınan özyönetim ve mülk edinme yetkilerinin sadece bir politika meselesi olduğu" (Kronowitz vd. s. 533, 535) Amerikan usulünü niçin desteklemediği açık değildir.

bu haklara ilişkin alışılagelmiş anlayışa uymadığını kabul etmektedir. Azınlık haklarının genellikle tarihsel topluluklara üyeliğin önemine yapılan atfa dayandırıldığını kabul etmektedir. Ama bu "tarih temelli grupçu" taleplerin liberal olmadığını ve bu taleplerin Kanada'yı "tarihsel gelişimden neredeyse bağımsız olan haklara sahip eşit bireylerden oluşan bir topluluk" olarak değerlendiren "liberal bireyci" perspektifle çeliştiğini düşünmektedir. Bireylerin tarihsel topluluklara ait olmaları, adalete ilişkin talepleriyle ilgisizdir. Kendisinin de belirttiği üzere, "Kanada'yı tarihsel toplulukların bir araya geldiği bir kümeden ziyade *eşit bireylerden oluşan siyasi bir topluluk olarak görmek* daha iyidir" (Schwartz s. 17, vurgular eklenmiştir). Tarih temelli grupçu adalet anlayışını reddedersek yerli hakları bir azınlık grubunun kültüre üyeliğini korumakla gerekçelendirilemez. Bu haklar yurttaşların kültürel üyeliklerine bakılmaksızın ancak tüm yurttaşlara sağladıkları faydalar açısından gerekçelendirilebilirler.

Peki, Kızılderililerin özel statüsü herkesin tercih yelpazesini zenginleştiriyor mu? Kuşkusuz zenginleştiriyor ama birçoğu bunu daha da verimli bir şekilde yapabilecek bir dizi başka kültürel politika da bunu yapabilir. Neden Kızılderililerin veya Inuitlerin İngiliz-Kanada kültürüne asimilasyonu için bir kamu harcaması yapılmasın ve ardından da yerli topluluklar hakkında eğitim sübvanse edilerek kültür zenginleştirilmesin? Bu, daha az maliyetle daha fazla seçenek sağlayabilir çünkü bu başkalarının özgürlüklerinin kısıtlanmasını gerektirmeyecektir ve bilgiye genel nüfus tarafından (ayrılmış Kızılderili rezervasyonlarının ve ücra kesimlerde yaşayan Inuit topluluklarının aksine) kolayca erişilebilecektir.

Hakkını teslim etmek gerekir ki Schwartz yerli haklarının Kanadalıların seçeneklerini zenginleştirmenin en iyi yolu olduğunu iddia etmiyor. O yerli haklarını, liberal bireyci ilkeler açısından gerekli ya da uygun oldukları için değil, tarih temelli grupçu talepleri karşılanmadığı takdirde azınlık topluluklarının kendilerini kazıklanmış hissedecekleri için sa-

vunmaktadır. Kendi cümlelerinde de vurguladığı üzere "liberal bireycilik ideallerini ilerletecek ama anayasal izlenceleri tarih temelli grupçuluk üzerine kurulu olanları da tatmin edecek ya da mümkün olduğunca az rencide edecek anayasal düzenlemeler için çalışmalıyız" (Schwartz s. 39). Ama bu "rencide ediş" hatalı bir adalet teorisine dayanıyorsa neden insanların hatalı görüşlerine boyun eğmek yerine onları değiştirmek için çabalamıyoruz?

Schwartz'ın yanıtı muhtemelen tarih temelli grupçuluğun siyaset kültürümüze ve kurumlarımıza tartışılamayacak kadar derin bir şekilde yerleşmiş olduğu yönünde olacaktır. Ben de aynı fikirdeyim ama Schwartz, tarih temelli grupçuluğun siyasi kültürümüzün –ve diğer birçok Batılı demokrasinin– neden bu kadar yaygın bir özelliği olduğunu açıklayan asıl hususu kaçırıyor. İnsanlar kendi kültürel topluluklarına ciddi oranda bağlıdır. İnsanlara başka bir dili ve kültürü öğrenme fırsatı sağlasak bile onları bir kültürden diğerine nakledemeyiz. Bir kişinin yetiştirilme biçim öyle kolayca silinebilecek bir şey değildir, onun kimliğinin kurucu bir parçasıdır ve öyle kalacaktır. Kültüre üyelik kişisel kimlik duygumuzu ve kapasitemizi etkiler.

Kişisel kimlik ile kültüre üyelik arasındaki bağlantı birçok husus tarafından da ortaya konmaktadır. Dil sosyologları, dilimizin yalnızca belirli faaliyetlerin içeriğini saptamak için kullandığımız tarafsız bir araç olmadığını belirtmektedirler. Dil aynı zamanda "arzuladığımız bağlılıklara ve düşmanlıklara içerik teşkil eden bir nirengi noktası" ve "toplumsal hedeflerin bir nişanesi ile her dilsel topluluğu biricikleştiren değer yüklü bir etkileşim alanıdır" (Fishman, s. 4). Benzer şekilde kültürel miras, yani kültürel bir yapıya ve tarihe ait olma duygusu, sıklıkla duygusal açıdan güvende olma ve kişisel bir güç kaynağı olarak değerlendirilir. Yani dil, faillik hissimizi de etkileyebilir. Bu durum sadece sosyologlar tarafından değil, aynı zamanda baskı altında tuttukları insanların özne olma duygusunu zayıflatmak için kültürel miras-

larını yok etmeye ve aşağılamaya çalışan dünyanın dört bir yanındaki ırkçı ve baskıcı rejimlerin liderleri tarafından da kabul edilmiştir. Bu durum Güney Afrikalı bir siyah olan F. Mkhwanazi'nin şu ifadelerinde kendini göstermektedir: "Rejim bizi halkımızın bir tarihi olmadığına inandırmaya çalıştı. . . kendimize ilişkin acınası, tamamen yenilmiş, bağımlı, aciz ve güçsüz bir imgemizin olmasını istedi" (Mkhwanazi, s. 18). Harold Cardinal da Kanada'daki beyazların hayata geçirdikleri "etkisizleştirme" [*pacification*] izlencelerinin bir parçası olarak Kızılderili mirasını nasıl aşağıladıklarını tartışırken benzer bir noktaya değinmektedir (Cardinal 1969 s. 53). Gelgelelim böyle bir strateji ancak kişinin bireysel faillik duygusu kültürel mirasına bağlıysa anlamlıdır. Yoksa bir kişiye güçsüz olduğunu telkin eden bir imge aşılamak için halkının bir tarihe sahip olmadığını söylemenin bir anlamı olmazdı. Bu durum, kültürel yapının yalnızca seçtiğimiz amaçların peşinden gitmemiz için değil, aynı zamanda bu amaçları etkili bir şekilde gerçekleştirebilme duygusu için de çok önemli olduğunu göstermektedir.

Aynı sonuç Svensonn tarafından dile getirilen tarihsel kanıtlarda da mevcut:

> İnsanlar kültüre üyeliğin olumsuz maliyetleri (ayrımcılık gibi) karşısında bile kültürel birliklerini gözden çıkarmada isteksiz olagelmişlerdir. Bunun nedeni, grubun bireyi genel ölçekteki toplumsal durumlarda harekete geçiren bir mekanizma olarak işlemesi, ihtiyaç ve arzuları ile bunlara ulaşma yollarını tanımlama sürecine yardımcı olması ve özkimlikte belirgin bir şekilde kendini gösteren güçlü duygusal bağların odağını oluşturmasıdır. Ayrıca grup, üyelerinin onuru ve özsaygılarıyla da yakından bağlantılıdır. (Svensson s. 436)

Bu eğilim özellikle Kuzey Amerika'nın yerli halklarının tarihinde belirgin olmakla birlikte, dünyanın her yerinde görülmektedir. Öte yandan, zorla asimilasyon önlemleri trajik

sonuçlar doğurabilir. Genellikle iyi niyetle tasarlanmış olsa da, 1950'lerde ABD hükümeti tarafından benimsenen Kızılderililerin özel statüsüne son verme politikası gibi bu tür önlemler çoğu zaman berbat sonuçlanmıştır (Kronowitz vd. s. 533-4). Kültüre üyeliği korumakla kıyaslandığında asimilasyonu kolaylaştırmak iyi sonuçlara ulaştırmamakla kalmıyor, çoğu zaman hiç işe yaramıyor.

Görüldüğü üzere, kültüre üyelik kişisel faillik ve gelişim için çok önemli görünmektedir: Birey kültürel mirasından mahrum bırakıldığında bireyin gelişimi de sekteye uğrayacaktır (Claydon s. 134-6). Dolayısıyla insanların kültüre üyeliklerine saygı duymak ve başka bir kültüre geçişlerini kolaylaştırmak eşit derecede meşru seçenekler değildir. Azınlık gruplarının ikinci öneriden duydukları rahatsızlığın temelinde gerçek bir zarar görme algısı yatmaktadır.

Kültürel kimliğimizin kurucu niteliği, insani gelişimin evrensel özelliklerinden ziyade toplum hayatının mevcut biçimleriyle ilgili olumsal durumların bir sonucu olabilir. Ama evrensel olsun ya da olmasın, bu olgu dünyamızda mevcuttur ve hem insanların kültüre üyeliklerinden elde ettikleri faydalarda hem de zorunlu asimilasyonun zararlarında kendini göstermektedir. Dahası, birkaç onyıl öncesine kadar yaygın bir varsayım olan, modernleşme koşulları altında kültürel kimliğin öneminin azalacağı varsayımının hayret uyandırıcı bir şekilde yanlış olduğu kanıtlanmıştır (Gellner; Nicholls s. 58). Dolayısıyla birincil bir mal olan kültüre üyeliği bireylerin kendi kültürel topluluklarına atıfta bulunarak yorumlamamız gerekiyor gibi görünüyor.

Peki, kültüre üyelik liberallerin bireyin özerkliğine gösterdiği hassasiyetin önemli bir parçasıysa Rawls neden bunun birincil bir mal olduğunu açıkça belirtmemiştir? Bazıları Rawls'un insanların eylemlerinin kültürel bağlamına ilişkin bu meseleye yeterli dikkati göstermemesinin nedenini, çoğu liberal gibi onun da bireylerin toplumsallıktan bağımsız olarak kendilerine yeterli olduklarına, dolayısıyla ahlaki irade-

lerini kullanmak için kültürel tercih bağlamına ihtiyaç duymadıklarına inanan bir "atomcu" olmasına bağlamaktadır. Fakat Beşinci Bölümde de tartıştığım gibi, Rawls bu anlamda bir atomcu değildir. Rawls, yaşam planlarımıza sil baştan değil, bizden öncekilerin modellerini ve yaşam biçimlerini inceleyerek karar verdiğimizden bahseder (Rawls 1971 s. 563-4). Dahası, Mill'in bireysel gelişimimiz için çevremizdeki kültürel yapıya bağımlı olduğumuz gerçeğine dayanan özgürlük argümanını da onaylar (Rawls 1971 s. 209-10; bkz. İkinci Bölüm). Keza Dworkin de kişinin hayatını nasıl sürdüreceğini belirleyecek yaratıcı kararları verebilmesi için gerekli koşulları sağlamada kültürel yapının önemine değinir. Dworkin "bir topluluğun kültürel yapısının merkezî unsurunun ortak bir dil olduğunu" ve bu dil ile yapının bireylere sağladığı fırsatlarla zenginleşebileceğini veya yoksullaşabileceğini söyler ve şu sonuca varır: "Biz kültürel bir yapıyı miras aldık ve adaletin gereği olarak da bu yapıyı hiç değilse bulduğumuz ölçüde zengin bırakmak gibi bir yükümlülüğümüz var" (Dworkin 1985 s. 230, 233).

Ama ne Rawls ne de Dworkin kültürel tercih bağlamının önemini görmezden geliyorsa neden her ikisinin de kültüre üyeliği birincil bir mal ya da meşru talepler için bir zemin olarak kabul etmediği daha da büyük bir bilmece hâline gelecektir. Bence cevap, liberalizmdeki derin ve temel bir kusurda değil, Rawls ve Dworkin'in, savaş sonrası siyaset teorisyenlerinin çoğu gibi, siyasi topluluğun tek bir kültürel toplulukla özdeş olduğu çok basitleştirilmiş bir ulus devlet modeli içinde hareket etmelerinde ve iş görmelerinde yatıyor. Elbette kültürel açıdan homojen bir ülkede kültüre üyelik hâlâ birincil bir maldır ama bu bir tür kamu malıdır; yani herkes için eşit olarak mevcuttur ve gruplara göre farklılaşan hak taleplerinin kaynağı değildir. Tüm vatandaşlar için tek bir kültürel yapı olduğundan, kültüre üyeliğin böyle bir ülkede eşitsizliklerin kaynağı olması olası değildir.

Kültürel homojenlik varsayımı, Dworkin'in yukarıda alın-

tılanan ortak bir dilin merkezî unsur olduğu "kültürel bir yapıyı miras aldık" iddiasında görülebilir. Bu pasajda söz konusu olan "biz", Amerikan siyasi topluluğudur ama Amerikan siyasi topluluğu hiçbir şekilde tek bir kültürel yapıya veya ortak bir dile sahip değildir. Rawls da "temel yapı, toplumsal sistemin zaman içinde belirli bir kültür biçimini üretme tarzını şekillendirir" (Rawls 1978, s. 55) derken siyasi ve kültürel toplulukları aynı şekilde birbirine karıştırmaktadır. Temel yapı siyasi topluluğun bir niteliğidir ve hiçbir şey Rawls'un bu topluluğun içinde sadece tek bir kültürel yapı olacağı varsayımını haklı çıkarmaz. Dolayısıyla hem Dworkin hem de Rawls kültürün herhangi bir andaki ırasından (insanların tercihlerinin ürünüdür) ayrılabilen bir kültürel yapı (insanların tercihlerinin bağlamıdır) kavramına başvurmaktadır. İkisi de tercih bağlamı sağladığı için kültürel yapıyı korumanın önemini kabul ediyorsa da Devlin'in bunun bir kültürün herhangi bir zaman dilimi içindeki ırasını korumayı gerektirdiği iddiasını reddetmektedir. Her ikisi de yukarıda tartıştığım anlamda kültüre üyeliğin birincil mal olduğunu zımnen kabul etmektedir. Kültüre üyeliğe meşru talepler için zemin teşkil eden bir statü vermemelerinin tek nedeni, her siyasi toplulukta yalnızca bir kültürel yapı olduğunu varsaymalarıdır. Bu varsayımdan vazgeçtiğimiz takdirde haksız eşitsizliklerin olası bir kaynağı olarak kültüre üyeliğin birincil bir mal oluşu açıkça tanınmalıdır. Bir sonraki bölümde tartışacağım gibi bu birçok ülkede gerçekleştirilebilecek sahici bir olanaktır.

9
Azınlık Kültürleri İçin Eşitlik

Eğer önceki bölümde yer alan argümanları doğruysa liberallerin adalet teorilerinde kültüre üyeliğe önemli bir rol vermeleri gerekir. Ama bunun, destekledikleri adalet ilkelerini veya önerdikleri politikaları nasıl etkilemesi gerektiği açık değildir. Kültüre üyeliğin güvence altına alınması gerekse bile, neden kaynaklara ve özgürlüklere ilişkin renk körü bir eşitlikçi dağılımdan başka bir şey gereksin? Ne de olsa liberal eşitlik, muhtemelen farklı kültüre üyelikler de dâhil olmak üzere, farklı grupların farklı şeylere değer verdiği gerçeğini kabul etmelidir. Değer verdikleri şeylerin peşinden gidebilmesi için her kişiye özgürlükten ve kaynaklardan eşit pay verilir. O hâlde Kanada'nın yerli halkları gibi azınlık kültürlerinin üyeleri, değer verdikleri kültürel mirası korumak için neden eşit paydan fazlasına sahip olmalıdır?

Kanada bağlamındaki sorunun bir parçası, yerli gruplarının toplumsal kaynaklardan eşit paya sahip olmamalarıdır. Fakat bu itiraz kesinlikle geçerli olsa da renk körü bir toplum yaratma hedefimizin kusurlu olduğunu bu hedefe ulaşmada başarısız olduğumuzu dile getirmektedir. Dahası bu grupların farklılıklarının anayasal düzeyde kalıcı olarak tanınmasını değil, yerli grupları yararına alınan *geçici* önlemleri meşrulaştırmaktadır. Liberallerin bu tür pozitif ayrımcılık tasarılarına itirazları yoktur. Hatta daha önce de gördüğümüz gibi, bu tür tasarılar Kanadalı Kızılderililerin özel anayasal statüsünü kaldırmaya çalışan 1969 önerisinde yer almışlardır.

Öyleyse yerli halklar neden eşit hakların ve kaynakların ötesine geçen özel bir anayasal statüye sahip olmalıdır?

Bu hususta liberal eşitlik anlayışı daha derinlemesine incelenmelidir. İkinci ve Üçüncü Bölümlerde tartıştığım liberal adalet anlayışı "soyut bir eşitlikçi düzlüğe", yani topluluğun her üyesinin çıkarlarının önemli olduğu ve eşit derecede önemli olduğu iddiasına dayanır. Rawls'un adalet ilkeleri ve Dworkin'in kaynakların eşitliği şeması, bu ahlaki eşitlik kavramının gerekliliklerinin cazip ve ikna edici bir şekilde geliştirilme girişimleridir. Teorileri arasındaki farklılıklara rağmen ikisinin de liberal bir eşitlik anlayışının temeli olarak aldıkları bazı önemli unsurlar saptanabilir. İkisine göre de iki toplumsal kurumda veya yordamda eşit önem verilmektedir. Bunlar ekonomik piyasa ve çoğunluk hükümetinin siyasi sürecidir. Elbette bu kurumların hiçbiri mükemmel değildir ve her ikisi de adaletsiz sonuçlar doğurabilir. Fakat fırsat eşitliği ve eşit siyasi güce sahip bir toplumda faaliyet gösterirlerse ve adalet ilkeleriyle kısıtlanırlarsa eşitliğe riayet ederler. Riayet ederler çünkü genel olarak toplumsal çıktıları, her bireyin tercihlerine eşit ağırlık verilen kararlaştırma yordamlarının sonuçları hâline getirirler. Bireysel haklara saygı gösterme ve siyasi eşitsizliğin ve toplumsal önyargının yozlaştırıcı etkilerini ortadan kaldırma konusundaki çeşitli kısıtlamalara tabi olan bu kurumlar, insanların tercihlerini adil biçimde toplumsal çıktılara dönüştürürler (örneğin bkz. Dworkin 1978 s. 128-36).

Ama Yedinci Bölümde tartıştığımız gibi, bu kurumların Kuzey Kanada'daki yerli nüfusu üzerindeki sonuçlarını unutmamak gerekir. Çoğunluk tarafından alınan piyasa kararlarının ve siyasi kararların etkisi, yerli grupların kültürel bir topluluk olarak varlıklarını sürdürmeleri için hayati önem taşıyan konularda yetersiz kalmaları olabilir. Yerliler önemli kaynaklar (örneğin topluluklarının bağlı olduğu arazi veya üretim araçları) veya önemli siyasi kararlar (örneğin hangi dilin kullanılacağı) konusunda müşkül duruma düşebilirler. Bu olası tehditler ışığında, yerli liderler, yerli olmayan-

ların dolaşımı, mülkiyeti ve oy hakları üzerinde kısıtlamalar olmasını savunmuşlardır.

Bu, azınlık hakları iddialarının temelinde bir çatışmayı gündeme getirir. Teklif edilen önlemler, tercihleri çıktılara dönüştüren ekonomik ve siyasi yordamlarda bazı insanları dezavantajlı duruma getirecektir. Yine de bu, Kanada'nın kuzeyindeki geçici işçiler ve yerli toplulukları söz konusu olduğunda, insanların kültüre üyeliğine saygı duymak için gerekli görünmüştür. Kültüre üyelik birincil bir mal olduğundan, yerli halka kültürel bir topluluğun üyesi olarak borçlu olunan bir saygıyla muamele edilmesi için özel haklara ihtiyaç vardır. Ama bu özel hakların sonucu, siyasi ve ekonomik kararlaştırma yordamlarının adaletinden ödün vermektir.

Bu noktada çoğunlukçu karar almanın kötü bir modelini örnek olarak kabul ettiğim ve daha iyi bir modele sahip olduğumuzda renk körü bir liberal eşitliğin yeterli olacağı düşünülebilir. Belki de Kanada'nın yerli halkları için sorun münhasıran kültüre üyelik değil, tüm siyasi azınlıkların karşı karşıya olduğu genel bir sorun, yani adil pay alma sorunudur. Bu tür azınlıklar, bölgesel bir talebe (örneğin çoğunluk her zaman belirli bir bölgeye destek için oy verirken başka bir yere devlet yatırımı istemek), faaliyetlere ilişkin taleplere (örneğin çoğunluk her zaman yüzme havuzlarına oy verirken opera istemek) veya kültürel taleplere (örneğin, çoğunluk İngilizce konuşulan okullar ve tatil beldeleri isterken kendi dillerinde okula gitmek ve çalışmak isteyen yerliler) bağlı olabilir. Bu azınlıklar nüfusun %40'ını oluşturuyorlarsa oylamaların %40'ında onların kazanmaları gerekir. Her oylamayı 60'a 40 kaybetmeleri adil değildir. Ama bu, kültüre üyeliği koruma fikrine dayanmadan da önlenebilir. Herkese istedikleri gibi kullanabilecekleri 100 oy verilebilir. Kişiler her meselede bir oy harcayabilirler ya da kendileri için gerçekten önemli olan birkaç mesele için hepsini biriktirebilirler. Böylece yerli halk, Las Vegas tarzı bir tatil beldesinin inşasını öneren veya İngilizceyi kamu okullarında resmî öğ-

retim dili hâline getirmeyi öneren yasayı bertaraf etmek için tüm oylarını biriktirebilir. Elbette böyle yapmakla çıkarları olan birkaç meselede güç kaybetmiş olurlar ama zaten neden kaybetmesinler? Bu türden bir döngüye girmiş bir çoğunlukçuluk engellendikten sonra bile tercihlerinin neden yerli olmayanlarınkinden daha fazla sayılması gerekirsin?[1]

Bunun yerine soruyu tersine çevireyim. Bireylerin bu yordamlarda dezavantajlı *olmamaları* neden önemlidir? Bu tür yordamlar neden ilk etapta eşit ilgiyi ve saygıyı zorunlu kılar? Cevap bariz görünebilir ama daha ayrıntılı bir açıklamasının olması gerekir. Bu kararlaştırma yordamlarının bütünlüğüne ilişkin liberal yaklaşımda eşitliğe dair kuvvetli bir görüş bulunmaktadır. Bu görüş, daha önce Üçüncü Bölümde bahsedilen, amaçlarımızdan ve dolayısıyla amaçlarımızı ve hırslarımızı başkalarının meşru çıkarları ışığında düzenlemekten sorumlu olduğumuz görüşüdür. Birliklerimiz ve bağlılıklarımız da dâhil olmak üzere planlarımızı oluşturmaktan sorumluyuzdur. Bu nedenle,

> ilk etapta bize uygun şekilde atanan kaynaklarla ilgili olarak bu tür kararlar vermekte özgürüzdür. Ama elbette başkalarına atanmış veya daha doğrusu uygun şekilde atanmış kaynakları elden çıkarmakta özgür değilizdir. Eşitlik bize neyin bizim elimizin altında olduğunu öğreterek planlarımıza dâhil olur. (Dworkin 1983a s- 31)

[1] Kalıcı siyasi azınlıklar sorunu genellikle azınlık haklarını tanımanın bir nedeni olarak ortaya çıkar (örneğin Boulle; Sigler; McRae 1975; Lijphart; Van Dyke 1985). Bu, demokratik siyasi eşitlik ilkesi ile demokratik çoğunluk yönetimi yordamı arasındaki olası çatışma konusunda önemli noktaları gündeme getirmektedir. Kültürel olarak çoğul ülkelerde siyasi temsil biçimleri hakkında daha yaratıcı düşünmemiz gerekir. Westminster'in veya Amerikan demokratik yönetim modelinin eleştirel olmayan bir şekilde benimsenmesi uygunsuz olabilir. Ancak herhangi bir güçlü demokratik teori, kalıcı azınlık tehlikesini kabul eder. Oydaşmacıların azınlık hakları konusundaki tartışmalarında yeterince savunmadıkları şey, azınlıkların genel geçer talepleri için özel kurumsal korumaların aksine, özel haklara sahip olmaları gerektiği görüşüdür.

Amaçlarımızın sorumluluğunu üstlenmeye yapılan bu vurgu, Amerika'da siyahlara uygulanan yasal ayrımcılığın adaletsizliğini açıklamamıza yardımcı olur. Beyazlar, siyahları topluluklarından dışlamak isteyebilirler. Ama tercih ettikleri yaşam tarzını teşvik etse bile bunu yapamazlar. Çünkü bu talepleri eşitliğin öngördüğü çizgide değildir. Burada ırkçıların ortak amaçlarının siyahların haklarına kıyasla daha az ağır bastığını kastettiğim anlaşılmasın. Bu yanlış bir şekilde burada ahlaki bir çatışmamız olduğunu, ırkçıların taleplerinin başkalarının haklarına karşı dengelenen meşru bir ağırlığa sahip olduğunu gösterir. Bu, refahçılık yanlısı bir eşitlik teorisinin portresi olabilir. Ama kaynakların eşit paylaştırılması şemasında ırkçıların iddialarının ahlaki bir ağırlığı yoktur çünkü onlar başkalarının haklı taleplerine saygı duymazlar. Rawls'un dediği gibi, "Adaletin önceliğini, kısmen, adaleti ihlal eden çıkarların hiçbir değerinin olmaması gerekçelendirir" (Rawls 1971 s. 31).

Sorumluluk ile eşitlik arasındaki ilişkinin bu portresi, refah temelli eşitlik görüşünün aksine, kaynak temelli görüşün merkezinde yer alır. Bu açıkça liberal bir görüştür. Bana kalırsa cazip bir görüştür ve her türlü kuşatıcı eşitlik teorisinde yer almalıdır. Bu, liberalizm için piyasanın cazibesini açıklamaya da yardımcı olur.[2] Belirli arka plan koşulları göz önüne alındığında, piyasa kişinin tercihlerinin başkalarına maliyetini değerlendirir. Bu koşullar altında, kaynaklara ilişkin verimli bir piyasa dağılımı adil olacaktır (Dworkin 1981 s. 305). Liberaller piyasaya –veya piyasanın sonuçlarını veren bir şeye– değer verirler. Bunun sebebi zenginliği veya tercih-

[2] Elbette liberallerin piyasaya ilgi göstermesinin tek nedeni bu değildir. Piyasa, insanların amaçlarına ve hırslarına en iyi uyacak şekilde mal varlıklarını düzenlemelerine izin verir (Dworkin'in "soyutlama ilkesi" dediği şeye ilişkin yaptığı tartışma ve bunun adalet idealleriyle ilişkisi için bkz. Dworkin 1987). Piyasanın bu işlevlerinin her ikisi de, az ya da çok verimli bir şekilde, devlet tarafından işletilen piyasa dışı mekanizmalarla da yapılabilir. Ancak piyasaya ilişkin liberal desteğin üçüncü bir nedeni, devlet gücünün bu türden bir merkezileşmesine karşı bir blok görevi görmesidir.

leri en üst düzeye çıkarmanın kendi içinde iyi olması değil, piyasaların gerçekte neyin adil olduğunu ölçmenin bir yolunu sağlamasıdır.

Ama insanların tercihlerinin şekillenmesinde ve toplanmasında adalete yapılan bu vurgu, liberal anlatının sadece yarısıdır. Bu, tercihe konu olmayan şeylerin, yani insanların tercihleriyle değil koşullarıyla ilgili şeylerin daha fazla açıklanmasını gerektirir. Tercihler ile koşullar arasındaki ayrım aslında liberal tasarının merkezinde yer almaktadır. İnsanlar arasında kaynaklara erişim imkânları bakımından var olan farklılıklar bireylerin *tercihlerinin* meşru bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu tür farklılıklar farklı beğenileri ve tercihleri, "iyi bir yaşamın nasıl olacağını tanımlayan farklı inançları ve tutumları" meşru biçimde yansıtır (Dworkin 1981 s. 303). İnsanların tercihlerinden kaynaklanan farklılıklar kendi sorumluluklarıdır (bu seçimlerin maliyetleri ve sonuçları hakkında yeterli bilgi ile vb. özgürce seçildikleri varsayılırsa).[3]

[3] İnsanların tercihlerinden sorumlu oldukları iddiası nitelikli olmalıdır. Koşullarından ziyade kişiye iyi yaşamla ilgili inanç ve tutumları atamak, o kişi ancak kendisine açık olan çeşitli seçenekleri kavrayabilecek kadar geniş bir eğitim almış olma şansına sahipse ve dahası, iyi yaşamla ilgili rakip anlayışlara ve bu anlayışların taraftarlarıyla özgürce tartışmaya izin veren bir toplumda yaşıyorsa mantıklıdır. Taylor'ın dediği gibi, özgürlük "insanların alternatifler tasarlayıp gerçekte ne istediklerinin bir tanımına varabilmelerinin yanı sıra bağlılıklarını neyin sağladığını ayırt edebilmeleridir. . . bu, ufku dar olan ve yalnızca bir yaşam biçimini kavrayabilecek biri için erişilemezdir" (C. Taylor 1985 s. 204). Bu nedenle, bu tür inanç ve tutumların kişiye atanabileceği iddiası, ideal teorinin bir parçası olarak, yani ideal olarak adil bir liberal toplumda insanları sorumlu tutabileceğimiz bir durum olarak anlaşılmalıdır ve ben de bu kullanımı takip ediyorum. İdeal olmayan düzeyde değinmediğim pek çok ilginç soru ortaya çıkacaktır. Örneğin ideal olarak adil bir liberal toplumda, ekonomik olmayan kömür madenlerinde çalışmak isteyen insanlar, birinin bütün gün tenis oynama arzusundan farklı olmayan pahalı bir zevke sahip olacaktır. Bu insanlar seçimlerinin masraflarını ödemek için toplumun geri kalanından onları finansal olarak desteklemesini isterlerse o zaman bunu yasal olarak reddedebiliriz. Ancak mevcut koşullar altında, İngiliz kömür madencilerinin kamunun cebinden daha az şey talep eden eğitim ve kariyer türlerine tam ve eşit erişimden zamanında yoksun kaldıklarına inanabiliriz. Birisi, Kanada'daki geleneksel Kızılderili ve Inuit ekonomilerinin verimsiz avlanma mesleklerinin finansal olarak desteklenmesi konusunda da benzer şekilde kolayca argüman kurabilir. Bunlar, kısmi riayet

Buna karşılık insanların koşullarından –toplumsal çevreleri veya doğal yetenekleri gibi koşullarından– kaynaklanan farklılıklar bariz biçimde onların sorumluluklarının dışındadır. Hiç kimse hangi sınıfta veya ırkta doğduğunu veya hangi doğal yeteneklerle doğduğunu seçmez ve hiç kimse bu durumlardan ötürü dezavantajlı olmayı hak etmez. Rawls'un da iddia ettiği üzere, bu tür şeyler ahlaki açıdan rastlantısaldır. Hiç kimse dezavantajlı bir toplumsal grupta veya engelli olarak doğmayı seçmez, bu nedenle hiç kimse bu dezavantajlı koşulların getirdiği bedelleri ödemek zorunda kalmamalıdır. İşte bu gerekçeyle liberaller, toplumsal çevreleri veya doğal yetenekleri nedeniyle dezavantajlı olan insanların durumlarını telafi etmekten yanadırlar. (Bu, piyasanın adil işleyişine ilişkin arka plan koşullarından birini tanımlar: Rawls 1971 s. 74-102; Dworkin 1981 2. Bölüm)

Dolayısıyla bir liberalin, özel haklara veya kaynaklara ilişkin taleplerin farklı tercihlere mi yoksa eşit olmayan koşullara mı dayandığını bilmesi gerekir. Pahalı bir şarap zevkine sahip olan birinin, özel bir kamu ödeneği konusunda meşru bir talebi olamaz çünkü tercihinin maliyetinden kendisi sorumludur. Doğuştan gelen bir sakatlık nedeniyle pahalı bir ilaca ihtiyacı olan birininse, dezavantajlı koşullarının maliyetinden sorumlu olmadığı için, kamudan dezavantajını giderecek özel bir ödenek talep etmesi meşrudur.

Şimdi, gördüğümüz gibi, yerli hakları, yerli olmayanların haklarını ve kaynaklarını kısıtlayarak diğer insanlar için özel masraflara yol açarlar. O hâlde tercihler-koşullar ayrımı bağlamında bu hak taleplerini nereye yerleştirmemiz gerekir? Eğer yerli hakları, yerlilerin tercih ettikleri tasarıları teşvik ettiği gerekçesiyle savunulsaydı, liberal görüşe gö-

adalet teorilerindeki ilginç ve önemli sorulardır. Ama ben de Rawls ve Dworkin gibi ideal teorinin nasıl görüneceğine dair net bir fikre sahip olduğumuzda bu sorunların en iyi şekilde çözüleceğine inanıyorum.

re bu, yerlilerin tercihlerini piyasa baskısından muaf tutmaya yönelik haksız bir siyasi güç kullanımı olurdu. Yerli halktan, yaşam planlarını piyasa tarafından ölçülen ve başkalarına uygulanan maliyetleri göz önünde bulundurarak oluşturmalarını istemek pekâlâ meşrudur. Yerli halkın pahalı bir yaşam tarzı seçtiğini, mesela toplumdaki birçok grup tarafından değer verilen geniş bir arazinin ayrılmasını ve el değmeden veya ıslah etmeden bırakılmasını gerektiren bir yaşam tarzı seçtiğini varsayalım. Böyle bir durumda yerli halkın, araziyi daha verimli kullanmayı planlayanlardan daha fazla şey vermesi gerekir. Arzu ettikleri araziyi güvence altına almak için kaynaklarını bir araya getirmeleri gerekecektir, bu da onlara diğer tercihlerinin peşinde koşmak için çok az şey bırakacaktır (örneğin operalar yerine yüzme havuzlarını tercih etmeleri için çok daha az paraları kalacaktır. Eğer yerlilerin el değmeden bırakılmasını istedikleri topraklar başkaları için değerliyse, bu arzuları başkaları için maliyetli olacaktır ve bu maliyetli arzunun bedelini, toplum için maliyeti olan diğer arzuların peşinden gitme becerilerinin azalmasıyla ödemeleri adil olacaktır. Böyle bir durumda yerlilerin özel siyasi haklarının varlığı, arzularının bedelini ödemek zorunda olmadıkları veya hangi yaşamı sürdürmeleri gerektiğine dair alacakları kararların başkalarına maliyetlerini hiç hesaba katmamaları anlamına gelecektir.

Öte yandan, yerli haklarını tercihlere değil, eşit olmayan koşullara verilen bir yanıt olarak da savunabiliriz. Baskın Fransız veya İngiliz kültürlerinin aksine, yerli kültürel toplulukların varlığı, çevrelerindeki yerli olmayan çoğunluğun aldığı kararlara karşı savunmasızdır. Topluluklarının hayatta kalması için son derece önemli olan kaynaklar söz konusu olduğunda oy üstünlüğü açısından yetersiz kalabilirler. Bu yetersizlik, çoğunluk kültürlerinin üyelerinin yüzleşmediği bir ihtimaldir. Bunun sonucunda, kaynaklarını hayatlarını anlamlı kılan kültürel üyeliği güvence altına almak için harcamak zorunda kalırlar. Yerli olmayanlar ise hâlihazırda

hiç bir bedel ödemeden kültürel üyeliklerini edinirler. Bu durum, yerli olan veya olmayan bireylerin yaptığı belirli seçimlerin maliyetlerinden bağımsız olarak geçerlidir.

Dworkin'in kaynakların eşitliği şemasını kullanarak bu eşitsizliğin nasıl ortaya çıktığına daha yakından bakalım (benzer bir sonuç Rawls'un fark ilkesinde de görülebilir). Dworkin'in şemasında, ıssız bir adada bir geminin battığını ve mevcut toplumsal kaynakların varsayımsal olarak aynı kültürden olan yolcular arasında açık artırmaya çıkarılacağını düşüneceğiz. Her insan eşit miktarda parayla başlar (Dworkin herkese 100 istiridye kabuğu vermeyi düşünür). Malların nihai fiyatları, bireylerin hayatlarını nasıl sürdürecekleri konusunda yaptıkları tercihlerin başkalarına maliyetini yansıtacaktır. Ve hiç kimse, herhangi bir kişinin sahip olduğu kaynak paketini kendisininkine tercih etmeyecektir çünkü her kişi çeşitli kaynaklar için teklif verme konusunda eşit bir güce sahiptir ("kıskançlık sınavı").

Bunu bir kere de daha eğlenceli ve daha gerçekçi bir senaryoyla karşılaştıralım. Biri çok büyük diğeri oldukça küçük iki gemi adada batar ve kişiler sorunsuz bir açık artırma sağlamak için gemiden hiç ayrılmadan gemilerin bilgisayarlarına teklifler girerek ilerler. Açık artırma devam eder ve iki geminin yolcularının, seçilen farklı yaşam biçimlerinin dağılımında çok benzer olduğu ortaya çıkar. Örneğin düşünsel bir yaşam tarzına uyan kaynaklar için her gemi teklifinden kabaca %10, girişimci bir yaşam tarzına uyan kaynaklar için ise %20 teklif verilmiştir. Sonunda kaynakların hepsi açık artırmaya sunulur ama gemiden indiklerinde, ortak bir bilgisayar dilinin kullanılmasıyla gizlenmiş olan gerçeği, yani iki geminin farklı milletlerden olduğunu ilk kez keşfederler. Azınlık kültürünün üyeleri o noktada çok istenmeyen bir durumdadırlar. Makul şekilde kaynaklarının ada genelinde eşit olarak dağıldığını varsayarsak, gelinen noktada tercih ettikleri yaşam tarzlarını yabancı bir kültürde, örneğin iş

yerlerinde ve devlet üst yapısı inşa edildiğinde mahkemelerde ve okullarda yürütmeye çalışmak zorunda kalacaklardır.

Belki de tekliflerini tekrar gözden geçirmek için açık artırmanın yeniden başlatılmasını talep etmelerine izin verilecektir. Ama burada sorunun şu olduğuna dikkat etmek gerekir: Azınlık üyeleri, çoğunluk üyelerinin sahip olduğu toplumsal kaynaklar demetini kıskanmamaktadır. Aksine, şu anda sahip oldukları kaynaklar, tercih ettikleri yaşam tarzını gerçekleştirmelerine en fazla hizmet edenlerdir. Kıskandıkları şey, çoğunluk üyelerinin kaynaklarına belirli bir bağlamda, yani kendi kültürel toplulukları içinde sahip olmaları ve kullanmalarıdır. Azınlık üyeleri, kendi kültürlerinde de yaşayabilmelerini ve çalışabilmelerini garantilemek için açık artırmanın yeniden başlatılmasından önce, adanın bir bölgesindeki kaynakları satın almaya karar verebilirler. Bu karar, mevcut çoğunluğun tercih ettiği hayat tarzı için daha az gerekli olan kaynaklara yüksek teklifler yaparak mümkündür. Azınlıkların, kültürel topluluklarının varlığını güvence altına almak için bu fazladan maliyeti üstlenmeleri gerekir. Bu, çoğunluk kültürünün üyelerinin ödemediği bir bedeldir.

Başka bir deyişle yerli halkın talep ettiği özel muamele, tercihlerini mali açıdan desteklemek veya ayrıcalıklı kılmak yerine, yerli olmayanların tercihlerini yapmadan önce sahip oldukları bir avantajı düzeltmeye hizmet eder. Kuzey Kanada'daki kaynaklar için teklif vermek isteyen beyazlar için kültürel topluluklarının güvenliği söz konusu değildir. Yalnızca, takip etmeyi seçtikleri hedefleri takip etmede neyin yararlı olduğuna dayanarak bir teklifle gelirler. Buna karşılık yerli halk açısından, tekliflerinde kültürel yapılarının ayakta kalmasını sağlamak için yerli olmayanları yenmeleri şarttır. Bu da onlara bu yapı içinden tercih ettikleri belirli hedefleri takip etmeleri için çok az kaynak kalacağı anlamına gelir.

Bu, yerli halkının tercihleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir eşitsizliktir. Herhangi bir tasarısı olmayan iki yaşındaki bir Inuit kız çocuğu bu eşitsizlikle karşı karşıyadır. Geçici işçile-

rin haklarına getirilen kısıtlamalar gibi özel bir siyasi koruma olmaksızın, on sekiz yaşına geldiğinde, içinde büyüdüğü kültürel topluluğun varlığının, topluluk dışındaki insanların kararlarıyla baltalanması muhtemeldir. Bu, hangi tasarıyı sürdürmeye karar verirse versin doğrudur. Bunun aksine İngiliz Kanadalı bir çocuk ise hangi tercihleri yaparsa yapsın bu sorunla yüzleşmeyecektir. İşte bu eşitsizliğin düzeltilmesi, yerli haklarının ve genel olarak azınlık haklarının liberal bir şekilde savunulmasının temelini oluşturur.

Buradaki argüman, Yedinci Bölümün sonunda bahsettiğim yerli hakları için liberal olmayan argümanlardan birinin tam tersidir. Mesele yerli halkın kültürel topluluklarına diğerlerinin kendi kültürel toplulukların verdiğinden daha fazla önem vermesi değildir. Herkes kendi kültürel topluluğunun kaderini önemser. Fransız Kanadalılar, ayrı bir topluluk olarak varlıklarını tehdit eden her şeye karşı her zaman son derece hassas davranmışlardır ve birçok İngiliz Kanadalı, Trudeau tarafından getirilen iki dillilik politikasının kendi kültürlerini Fransız Kanadası'nın gerisinde bırakacağı paranoyasına kapılmıştır. Oysa yerlilerin kültürel yapılarının kaderi hakkındaki korkuları bir paranoya değildir. Bu konuda gerçek tehditler mevcuttur. Buna karşılık Kanada'daki İngilizler ve Fransızlar kültürel yapılarının kaderi hakkında nadiren endişelenmek zorunda kalırlar. Onlar yerli halkların satın alması gereken şeyi, yani güvenli bir kültüre üyeliği bedavaya alırlar. Bu son derece önemli bir eşitsizliktir ve görmezden gelinirse önemli bir adaletsizliğe dönüşür. İşte bu noktada özel siyasi haklar, yerli toplulukların yerli olmayanlar kadar güvende olmasını sağlayarak bu eşitsizliği düzeltebilir. İnsanlar tercihlerinin bedelini ödemek zorundadırlar ama insanlar tercihlerini yapmadan önce tercih bağlamının koşulları nedeniyle ortaya çıkmış eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için özel siyasi haklara ihtiyaç vardır.

Çağdaş liberal eşitlik teorileri, Dworkin'in terimleriyle "doğuştan gelen niteliklere duyarsız" kalırken "hırslara du-

yarlı" olmaya çalışır. Yani hiç kimsenin doğal veya toplumsal becerileri nedeniyle dezavantajlı duruma düşmemesini sağlamaya çalışır ama insanların kaderlerinin hayatlarını yönlendirirken yaptıkları tercihlere göre değişmesine izin verir. (Dworkin 1981 s. 311). Dolayısıyla azınlık kültürlerinin üyelerinin, tercihlerinin veya hırslarının değil, koşullarının veya doğuştan getirdikleri niteliklerin ürünü olan eşitsizliklerle karşı karşıya kalabilecekleri kabul edilmelidir.[4] Bu eşitsizlik, yerli toplulukların üyeleri maddi kaynaklardan yoksun bırakılmasa bile devam edeceğinden, hakiki bir eşitliği sağlamak için geçici pozitif ayrımcılık programları yeterli değildir. Bu hususta ortak haklara ihtiyaç duyulabilir.

Dolayısıyla azınlık hakları, liberal bir eşitlik teorisinin önemli bir parçasını oluşturabilir. Öyleyse Kanada Anayasası'nın yerli haklarını güvence altına alan bölümünün (35. Bölüm), eşit korunmaya ilişkin güvencenin verildiği bölümle (15.1. Bölüm) çatışıyormuş gibi görülmesine gerek yoktur. Bu farklı bölümler aynı eşitlik teorisinden çıkıyor gibi değerlendirilebilirler. 15.1. Bölüm ile 35. Bölüm arasındaki ilişki, dezavantajlı grupların konumunu iyileştirmek için pozitif ayrımcılık sağlayan 15.1 ile 15.2 arasındaki ilişkiye benzer olarak görülebilir. Dezavantajlı grupların özel koşulları göz önüne alındığında (Tarnopolsky s. 259) tıpkı pozitif ayrımcılık hükmünün 15.1'de güvence altına alınan temel eşitlik hakkının bir ifadesi olarak görülebildiği gibi, yerli haklarına ilişkin güvence de yerlilerin özel durumları göz önüne alındığında onlara eşit muamele etmenin bir ifadesi ola-

[4] Azınlık kültürlerinin üyelerinin karşılaştığı eşitsizlikler seçilmiş olmadığından, kültüre üyelik, Rawls'un Toplumsal adaleti değerlendirirken kullandığı ölçütleri açıkça karşılamaktadır:" Adaletin asıl konusu . . . toplumun temel yapısıdır. Bunun nedeni, temel yapının etkilerinin çok derin ve doğumdan itibaren var olmasıdır. Bu yapı, toplumsal işbirliğinin faydalarının dağılımında bazılarını diğerlerine kıyasla desteklemektedir. İki ilkenin düzenlemesi gereken işte bu eşitsizliklerdir. Bu ilkeler yerine getirildikten sonra, insanların gönüllü eylemlerinden dolayı türeyecek eşitsizliklerin ortaya çıkmasına izin verilir" (Rawls 1971 s. 96).

rak görülebilir. Eşit olmayan koşulları, pozitif ayrımcılık ve azınlık hakları yoluyla telafi etme zorunluluğu, herkesin yasalar önünde eşit muamele görmesi talebiyle çelişmez. Aksine, hukuki karar alıcılara bu temel gerekliliği nasıl yorumlayacaklarını öğretmeye yardımcı olur.

Bazı uzmanlar azınlık hakları taleplerinin 15. Bölüm ile uzlaştırılamayacağı konusunda ısrar ederler. Yüksek Mahkeme Yargıçlarının, Fransız Kanadalıların ve yerli halkların ortak haklarını Kanadalıların bireysel haklarıyla "tek bir eşitlik ilkesi" altında uzlaştırırken "imkânsız bir görev" ve "felsefi bir çelişki" ile karşı karşıya kaldıkları söylenmektedir (Morton s. 81; krş. Knopff 1982 s. 35-6; Penton; Weinfield s. 70). Gerçekten de azınlık haklarının "belirli bir yaşam tarzı adına insanların hayatlarını şekillendirme konusundaki geleneksel özgürlüğü kısıtlayıcı talebin" bir çeşit kılık değiştirmiş hâli olduğu söylenir (Knopff 1982 s. 29; krş. Knopff 1979 s. 72-6). Azınlık hakları, hükümetin iyi yaşamla ilgili bazı tercihleri aktif olarak teşvik ettiği liberal siyaset öncesi politikanın bir parçasıdır (Morton s. 80-1). Fakat bunun böyle olması gerekmez ve bunu iddia edenler azınlık haklarının neden eşit olmayan koşullara bir yanıt olmaktan ziyade belirli tercihleri teşvik etmek için bir araç olmak zorunda olduğunu da açıklayamamaktadırlar.

Aslında Knopff ve Morton'un bahsettiği örneklerin çoğu, tercihlere değil, koşullara verilen tepkilerdir. Knopff, Fransız Kanadalıların dil hakları konusundaki asıl endişelerinin "grup üyelerinin o dil içerisinde belli türden bir yaşam sürmeleri gerektiği" olduğunu göstermez (Knopff 1979 s. 75). Morton da yerlilerin grup üyeliğine kimlerin dâhil edilip kimlerin edilemeyeceğine ilişkin denetimi konusundaki endişelerinin "özgül bir yaşam tarzı tercihine" dayandığını göstermez (Morton s. 81). Yedinci Bölümde bahsettiğim ve Morton'un da kabul ettiği üzere, yerlilerin bu bu hususta talepleri sınırlı sayıdaki arazide aşırı nüfus tehlikesinden kaçınmak için tasarlanmıştır (Morton s. 76). Fransız Kanadalıların veya yerli halkların

talep ettikleri azınlık hakları, iyi yaşamla ilgili bir dizi somut seçeneği diğerlerine tercih etmek üzere tasarlanmamıştır. Bu haklar, geleneksel olmayan yaşam tarzları yerine geleneksel uygulamaları veya dinî olmayan yaşam tarzları yerine dinî olanları tercih etmezler. Azınlık kültürlerinin üyelerine belirli bir hayat tarzını dayatmazlar veya muhalif fikirleri cezalandırmazlar. Morton ve Knopff'un liberal eşitlik ile liberallik öncesi azınlık hakları arasında bulduğu kaçınılmaz çatışma ne teorik olarak ortaya konmuştur ne de verdikleri örneklerde sergilenmektedir. Aksine, bu azınlık hakları, azınlık kültürlerinin üyelerinin kendileri için bu tür tercihlerde bulunacakları güvenli bir kültürel yapıya erişebilmelerini sağlamaya yardımcı olur ve böylece liberal eşitliği teşvik eder.

Bütün bunlar, kültüre üyeliğe ilişkin eşitsizliğe verilecek uygun cevabın, bu eşitsizliğin ortaya çıkmasını önlemeye çalışmak olduğunu varsayar. Fakat piyasayı bozan koşullardaki eşitsizliklerle başa çıkma şeklimiz her zaman bu değildir. Örneğin piyasa adil bir şekilde faaliyet göstermeden önce fiziksel ve zihinsel engellerle adil bir şekilde ilgilenilmesi gerekir. İnsanların sırf engellerle doğdukları için piyasa gücünü kaybetmeleri haksızlıktır. Bu durumda çözüm, eşitsizliğin ortaya çıkmasını önlemek değil, engelli bireyleri bir sigorta tasarısına göre tazmin etmektir (böyle bir plan Dworkin 1981 s. 297-9'da açıklanmıştır). Aynı şekilde, doğal afet mağdurlarına, kendi tercihler dâhilinde olmayan yerinden edilme masraflarını karşılamak için sigorta öderiz. Eşit olmayan koşullara, bunların oluşmasını engelleyerek değil, bir tür sigorta düzenlemesi kurarak yanıt veririz. O hâlde neden insanları kültürel asimilasyona maruz kalmanın maliyetlerine karşı sigortalamayalım? Dworkin'in öngördüğü varsayımsal sigorta piyasasının, hangi kültürel konuma sahip olduklarını henüz bilmeyen insanların, toplumun politik ve ekonomik süreçlerinin işleyişinin kültürel topluluklarını baltalama olasılığına karşı ne ölçüde sigortalanmaları gerektiğine karar verdikleri bir örneğini kullanabiliriz. Daha sonra bu sigorta şemasına

uygun olarak tehlike altında olan azınlık kültürlerinde doğanların eşitsizliklerini tazmin edebiliriz.

Fakat Yedinci Bölümde tartıştığım gibi, bu tazminat önerisi kültüre üyeliğin özel doğasını yanlış anlamaktadır. Mali yardımlar doğal engeller veya doğal felaketlerden kaynaklanan dezavantajlar için adil bir tazmin yöntemidir çünkü kişinin amaçlarına ulaşma kapasitesinin haksız sınırlamalarını başka bir dizi yolla genişleterek telafi ederler. Ama kültüre üyelik, kişinin amaçlarının peşinde koşması için kullanılan bir araç değildir. Bundan ziyade, amaçlarımızı seçtiğimiz ve onların değerini onayladığımız bağlamdır ve bu, kişinin amaçlarının peşinden gitmeye değer olduğu hissine bağlı olan özsaygısının bir önkoşuludur. Doğal olarak bu, bizim kişisel kimlik duygumuzu etkiler. Kültürel kimliği ciddiye almamız durumunda, birinden kültürel kimliğini bir miktar parayla mübadele etmesini istemenin, onun özsaygısını bir miktar parayla mübadele etmesini beklemek gibi bir şey olduğunu anlarız. Eğer teklif edilen fiyat amaçların peşinde koşmaya değer olduğu bağlamdan vazgeçmeyi gerektiriyorsa o amaçların peşinden koşmak için paraya sahip olmak kişiye fazla yardımcı olmaz. İnsanların böyle bir mübadeleyi kabul etmelerini beklemek mantıksızdır ve bunu kabul etmelerini talep etmek ise haksızlıktır. (Kanada'daki Kızılderililer, arazi taleplerinden vazgeçsinler diye kendilerine yapılan ve bu tür bir sigorta poliçesine benzeyen büyük ödeme tekliflerini sürekli reddetmektedirler.)

Bu nedenle, yalnızca kültür kaybının tazminini sağlamak, belirli bir kültürel topluluğa üyeliğimizin önemine hak ettiği değeri vermez. Ama bu, azınlık haklarının bir sigorta biçimi olarak görülemeyeceği anlamına gelmez. Sigorta, zorlukları telafi etmenin yanı sıra onları önlemeyi de amaçlayabilir. Doğal engeller söz konusu olduğunda, tazminatın yanı sıra önleyici tedbirleri karşılamak için de sigorta alırız. Keza yerli toplulukların, topraklarının kullanımı için topluluklarını baltalayacak teklifleri önlemelerini sağlayan bir sigor-

ta planı da tasarlayabiliriz. Fakat sigorta ödemeleri bireyler için tek başlarına yararsız olduğu için bunun bir tür ortak sigorta olması gerektiğine dikkat etmek gerekir. Önemli olan, bir grup olarak yerli toplulukların üyelerinin, toplulukların etkileyen önerileri aşabilmeleri için yeterli kaynağa sahip olmaları gerektiğidir. Sigorta bu amaçla tasarlanır. Dolayısıyla yeterli bir düzeydeki herhangi bir sigorta planı için, belirli bir ortak örgütlenmenin olması gerekir çünkü yerli halkın sigorta yardımlarını toplu olarak almaları ve kullanmaları gerekecektir.

Bu ortak sigorta fikri ile şu anda Kanada'da var olan ortak siyasi haklar arasındaki fark büyük değildir. Her iki kültür koruma biçimi de aynı temel özelliği paylaşır: Yerli toplulukların bireysel üyeleri, bireysel yaşam planlarını sürdürmek için diğer Kanadalılardan daha fazla kaynağa sahip değilken, topluluk, topluluğun varlığını baltalayan çoğunluk kararlarını önleme konusunda ortak bir kabiliyete sahiptir.

Teorik olarak, ortak sigorta planının bazı yanları ortak siyasi haklar kullanılmadan uygulanabilir. Sigortanın bir kısmı, hükümet dışı bir yerli kurumuna verilen tamamen parasal bir sigorta olabilir ve yerli halkın, önemli kaynaklara yönelik tekliflerde aşağıda kalmamalarına olanak tanır. Ama yine de önem arz eden siyasi meselelerde oy çoğunluğu neticesinde dezavantajlı bir durumda olmamaları için kolektif haklara ihtiyaç olacaktır. Piyasa bir koruma sağlasa bile, siyasi önlemlere yönelik argüman çok güçlüdür. Bir topluluğu siyasi olmayan bir biçimde örgütleme girişimleri pratik değildir ve verimsizdir. Özellikle nüfusun dağınık olduğu yerlerde bu türden girişimler ortak eylem sorunlarıyla karşılaşır. Dahası, özel siyasi statü yerli topraklarının piyasa dışı etmenler –örneğin kamulaştırma– neticesinde düşecekleri savunmasız durumlardan korunması anlamına gelir. Gerçekten de Kanada hükümetinin Kızılderili topraklarını devredilebilir hâle getirme önerisine yapılan esas itirazlardan biri, Kızılderili bireylerin arazilerini Kızılderili olmayanlara satması de-

ğil, arazilerin artık eyalet hükümetleri tarafından topluluğu yok edecek düzeyde bir kamulaştırmaya tabi tutulması ihtimali olmuştur. Böyle bir durumda hükümet her kamulaştırmayı telafi etmek zorunda kalacaktı ama mülkiyet üzerindeki bireysel pay sahiplerine verilen normal tazminat, topluluğun yeniden kurulabilmesini sağlamayacaktı (Kardinal 1977 s. 91-2, 127). Topluluğu yeniden kurabilmelerini sağlamak için, yerli halkın siyasi olmayan herhangi bir sigorta modelinde öngörülenden farklı bir yasal statüye ihtiyacı olacaktı.

Bu nedenle, yerli halkı ortaklaşa etkileyen koşullardaki eşitsizliklerin düzeltilmesi için belirli ortak hakların uygun önlemler olarak savunulabileceğine inanıyorum.[5] Ama bu sa-

[5] 5. Bu eşitsizliği yasal olarak "özel bir vatandaş sınıfına kalıcı siyasi haklar" vermeden düzeltmenin çeşitli yolları vardır (Asch s. 76). Örneğin hükümet, yerli kültürlerini tehlikeye attığı zaman belirli bir ekonomik veya politik gelişmeyi yasaklayan bir yasayı kolayca kabul edebilir. Bu, nesli tükenmekte olan türler yasasına eşdeğer olacaktır. Sorun şu ki üyelerin seçimlerinin bir sonucu olarak yerli kültürü gelişmektedir. Dolayısıyla onu tehlikeye atan şey zaman içinde değişecektir ve örneğin belirli bir arazi kullanım modelini kalıcı hâle getirmek, yerli halkların yeni koşullara uyum sağlamalarını ve canlı bir kültüre sahip olmalarını engeller. (Aynı zamanda kültürlerini gönüllü olarak yok etmeyi isterlerse, bunu da engelleyebilir.) Saliş Kızılderilileri söz konusu olduğunda bu tür bir politikanın sonucu, geleneksel balıkçılık uygulamalarını korumak için tasarlanan özel önlemlerin "kültürel sürekliliği güvence altına alma yükümlülüğünün merkezinde bir unsuru fetişleştirme vardı." Bu yöntemdeki sıkıntı, "canlı bir kültürü fosilleşmiş bir kültür hâline getirebilme riskiydi" (Anderson s- 139). "Bu, ABD Kızılderili İşleri Bürosu, Brezilya Kızılderili Koruma Servisi ve diğer benzer kurumların zamanında yaptığı "paternalizmi" tekrarlayabilir (van den Berghe 19814 s. 343). Bu tehlikeden kaçınmak, yasal önlemlerin azınlık kültürlerinin haklarına uygun bir bağlama getirilmesini gerektirecektir. Biraz farklı olarak, "dolaylı oydaşmacılık" yoluyla –yani siyasi birimlerin sınırlarını yeniden çizerek ve yetkileri yeniden dağıtarak– azınlık kültürünün topluluğu korumak için yeterli yetkiye sahip bir siyasi birimi kontrol etmesini sağlamak suretiyle özel bir vatandaş sınıfına hiç gerek kalmayabilir (Asch s. 79; van den Berghe 1981a s. 348). Federal rejimlerde, bir azınlık kültürünün üyelerinin çoğunlukta olduğu bir eyalet hükümetine haklar vermek, azınlığın korunmasını sağlamanın bir yolu olabilir (örneğin Berger 1981 s. 259). Ancak ilk çözümde olduğu gibi, dış koşullar ve iç gelişmeler, azınlık kültürlerinin hakları ile uyumlu olarak bölgesel birimlerin sınırlarının ve yetkilerinin gözden geçirilmesini gerektirebilir. Bunların her ikisi de azınlık haklarının yasal olarak uygulanmasının olası yollarıdır. Asch ve Dacks, "Önemli olan belirli modellerin detayları değil, hepsinin altında yatan mantıktır" demektedir (Asch ve Dacks, s. 51). Van den Berghe,

vunma Yedinci Bölümde tartışılan tüm önlemleri kapsamamaktadır. Özellikle, dil haklarının reddedilmesi meselesi savunulmamıştır. Azınlık kültürlerinin üyelerinin (örneğin Kızılderililer, Fransız Kanadalılar) kendi kültürel toplulukları içindeki kaynaklardan adil bir pay alabilecekleri bir toplumda, insanların kamu tarafından finanse edilen İngilizce eğitime erişimini reddetmenin nasıl meşrulaştırılabileceği belli değildir. Azınlık kültürlerinin bazı üyeleri o dilde eğitim almayı tercih ediyorlarsa, kültürel bağlamı koruma fikri, onları bu fırsattan mahrum bırakmaya hiçbir gerekçe sağlamaz. Ama kamu tarafından topluluğunkinden başka herhangi bir dilde finanse edilen eğitim haklarının neden var olması gerektiği açık değildir. Azınlık kültürlerinin üyeleri neden İngilizce kamu eğitimi alma hakkına sahip olmalıdır da mesela Yunanca olarak alma hakkına sahip olmamalıdır? Elbette kendileri karşıladıkları sürece istedikleri dilde eğitim almakta özgür olmalılardır. Asıl mesele neden bu hakka kamu kaynakları pahasına sahip olduklarıdır? İngilizce öğretimin olması için iyi idari sebepler olsa da bu farklı bir meseledir ve eğitim dilinin İngilizce olmasını değil, yalnızca İngilizcenin okullarda öğretilmesini garanti eder. İnsanlar, bir kültürel topluluğun üyeleri olarak kendilerine borçlu olunan saygının bir parçası olarak, topluluklarının dilinde bir kamu eğitimi alma fırsatına sahip olmalıdırlar. Başka bir dilde kamu tarafından fi-

azınlık kültürlerini korumak amacıyla tasarlanmış olsa bile, azınlık gruplarının yasal olarak tanınması söz konusu olmadığından, dolaylı oydaşmacılığa dayalı çözümün "temelde farklı" bir mantık içerdiğini düşünmektedir (van den Berghe 19814 s. 348). Bir bölgesel hükümetin yetkilerini ve sınırlarını bir azınlık kültürünün korunmasını sağlayacak şekilde tanımlamak başka bir şey (dolaylı oydaşmacılık), yasanın bu düzenlemelerin nedeni olarak söz konusu azınlığın varlığını göstermesi başka bir şeydir (azınlık hakları). Ama bu çok tuhaftır. "Temelde farklı olan mantık", amaçlanan ve öngörülen sonuçlar arasındaki ayrım değildir, çünkü her iki durumda da düzenlemelerin azınlık kültürlerinin talepleri ışığında tasarlandığını kabul etmektedir. Bölgesel hükümet tarafından kullanılan yetkilerde de herhangi bir farklılık yoktur. Aradaki fark sadece bu düzenlemelerin gerekçelerinin yasal olarak açık olup olmamasıdır. Bu farkın ahlaki ya da siyasi açıdan ne gibi bir önem taşıdığını anlamak zordur.

nanse edilen bir eğitim alma fırsatına sahip olup olmadıkları ise bir politika meselesidir. İnsanların ne buna hakkı ne de bunu engellemeye hakkı vardır. [6]

Kanada'daki eski Kızılderili Yasası'nın en sıkıntılı tarafı, belirli evlilik tercihlerinin cezalandırılması ve bunun ayrımcılığı merkezine alan bir şekilde uygulanması olmuştur. Ama bu sorunlar gereksiz yere ortaya çıkmaktadır çünkü bunlar yerlilere ayrılmış arazilerin sadece devredilemez değil, aynı zamanda genişletilemez de olmasından kaynaklanmaktadır. Genişleyen bir nüfusun genişleyen topraklarda bulunması gerekebilir ama Kızılderililer genellikle kısmen bunu yapacak kaynaklara sahip olmadıkları için (adil paylarından yoksun oldukları için) mevcut topraklarının dışında topluluklar kurmaya çalışmazlar. Hatta belki de bunun sebebi, yeni toplulukları asimile olmadan geliştirme stratejilerinin olmamasıdır. Bense aşırı nüfus mevcut çekincelere yol açtığında hükümetin yeni toplulukların kurulmasına ve korunmasına yardım etmemesi için hiçbir neden görmüyorum (Robinson ve Quinney s. 147; M. Dunn).

ABD'deki Kızılderili politikasının (Kanada'da bulunmayan) tartışmadığım bir yönü, belirli bölgelerde inanç özgürlüğünün reddedilmesidir. Amerikan Kızılderili gruplarından bazıları esasen resmî bir dine sahip olan teokrasilerdir. Diğer dinî mezheplere mensup kişiler ibadet özgürlükleri bakımından kısıtlamaya tabidir ve bazen barınma yardımları gibi konularda da ayrımcılığa maruz kalırlar. (Van Dyke 1985 s. 72-4; Weston; Svennson s. 431-3). Bu genellikle Kızılderili uluslarının ABD'deki özel yarı egemen statüsü bağlamında savunulur. Yani din özgürlüğü üzerindeki kısıtlama adil olsa da olmasa da müdahale etme hakkımız yoktur. Bu, yarı bağımsız bir ulusun egemen bir eylemidir. Kızılderili gruplar, ken-

[6] Kebek'teki Fransız Dil Şartı (Kebek'te İngiliz Kanadalıların çocukları hariç herkes için kamu tarafından finanse edilen İngilizce eğitimi sona erdiren yasa tasarısı) gibi tasarıları hükümsüz kılacak dil "hakları" konusunda şüpheciliğin ifade edildiği makaleler için bkz. Hanen, Braybrooke ve Davis.

dilerini haklı hissederlerse belirli anayasal hakları reddetme hakkına sahiptir. Bu durum Amerikan Anayasası tarafından güvence altına alınan eşit muamele hakkını ihlal edebilir ama Kızılderili grubunun bireysel üyeleri bu hakka başvuramazlar zira egemen Kızılderili grupların eylemleri bu güvenceye tam olarak tabi değildir (*Elk v. Wilkins* [1884] 112 ABD 94).[7]

Bu nedenle, bu durum, siyasi eşitliğin en iyi yorumunun bir parçası olan özel kültürel koruma önlemlerinin savunulduğu düşüncemden temel olarak farklıdır. Amerika'da bulunan ayrılmış bölgelerdeki teokrasiler genellikle eşitlik güvencesinin bir yorumu bağlamında değil, bu güvenceden muaf olmaları bağlamında savunulur. Yine de, din özgürlüğü üzerindeki kısıtlamanın neden benim azınlık haklarına ilişkin yaklaşımımda savunulamayacağı incelemeye değerdir. Basitçe söylemek gerekirse, kültüre üyelik açısından din özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalarının meşru bir yanıt olarak görülebileceği bir eşitsizlik bulunmamaktadır. Örneğin Pueblo bölgesi üyelerinin toplulukları içerisindeki yaşamı, Protestan üyelerin dini inançlarını ifade etmelerine izin vermekle tehdit altına girmez. Din özgürlüğüne izin vermek, Pueblo'yu Pueblo olmayan nüfusun önemli siyasi meselelerde oy üstünlüğü kurabileceği bir durumlardaki gibi dezavantajlı hâle getirmez veya grup içi parçalanma riski doğurmaz.

Pueblo topluluğundaki çoğu kişinin gözünde "dinî normların ihlal edilmesinin tüm topluluğun varlığını tehdit ettiği" doğrudur. (Svensson s. 434). Ama aslında Pueblo "ör-

[7] Amerikan Kızılderilileri, 1968 Kızılderili Sivil Haklar Yasası sayesinde artık kısmen eşit koruma güvenceleri kapsamındadır. Kızılderililerin "egemenliğine" güya saygı duyduğu iddia edilen federal hükümette ciddi bir ikiyüzlülük vardır. Amerikan devleti, Kızılderililerin işlerine her zaman müdahale eder. Kızılderili ulusları "egemen" olsalar bile "bağımsız değillerdir" (*Cherokee Halkı v. Georgia* [1831] 30 ABD 1). Amerikan devleti, Kızılderililere ilişkin sorumluluklardan kaçınmak istediğinde eski statüye, Kızılderili nüfusunu kontrol etmek istediğinde ise ikinci statüye başvurur. Kızılderililer üzerindeki federal "gücün" tutarsız ve genellikle ilkesiz bir biçimde uygulanmasının kapsamlı bir incelemesi için bkz.s. 522-56 (egemenliğin federal gaspı), 561-83 (eyalet gaspı).

gütlü bir Protestan azınlığa sahip değilken olduğu gibi şimdi o azınlık varken de var olmaya devam edecektir" (Weston s. 249). Devlin'in eşcinselliğin suç olmaktan çıkarılmasının İngiliz toplumunu tam anlamıyla baltalayacağı iddiasında olduğu gibi, burada sunulan tek kanıt çoğunluğun grup normlarının dışındaki uygulamaya duyduğu hoşnutsuzluktur. Amaç, her bireyin kendi kültürel topluluğu içinde seçtiği yaşamı eşit olarak sürdürebilmesini sağlamaksa, dini kısıtlamak bunu hiçbir şekilde desteklemez. Teokrasi sona ermiş olsaydı, çoğunluk kültüre mensup Pueblo üyeleri, kendi kültürel deneyimlerini muhalif azınlığın üyeleri kadar kullanma ve yorumlama yeteneğine hala sahip olmaya devam ederdi. Böyle bir durumda hiç kimsenin topluluğu içerisinde kendi yaşamını başka birinden daha az sürdüremeyeceğini söylemek doğru olmaz ve bu nedenle de hiç kimsenin kültüre üyelik bağlamında eşit muameleye tabi tutulmadığını söylemenin de bir dayanağı yoktur. Bunun aksine, Sekizinci Bölümde savunduğum gibi, kültürel bir topluluğun hoşgörüsüz mizacını desteklemek, kültüre üyeliği desteklemek için ortaya koyduğumuz temel nedeni baltalayacaktır. Azınlığa inanç özgürlüğü sağlamayı reddeden bir Kızılderili bölgesinde çoğunluğu desteklemek, başkalarına haksız zarar verilmesini desteklemek demektir.

Dolayısıyla azınlık haklarına ilişkin benim yaklaşımımdaki hiçbir şey, kültürel azınlık içindeki egemen bir grubun, topluluğun geri kalanının topluluğun kültürünü nasıl kullanacağına veya yorumlayacağına karar verme hakkına sahip olduğu iddiasını haklı çıkarmaz. Benim teorim, bir azınlık kültürü içindeki bireylerin haklarından ödün vermek yerine onları desteklemektedir. Bu, elbette, Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin Pueblo'nun dinî haklarını belirleme veya uygulama yetkisine sahip olması gerektiği anlamına gelmez. Yüksek Mahkeme'nin Amerikan Kızılderililerinin bireysel veya ortak haklarına saygı duyma konusundaki korkunç sicili göz önüne alındığında, Pueblolar kendi kabile mahkeme-

lerine güvenmek isteyebilirler. Eğer Pueblolar arasındaki fikir birliği bu yöndeyse kesinlikle buna saygı gösterilmelidir. (Bu, yakın zamanda Amerikan Yüksek Mahkemesi tarafından Kızılderililerin, Kızılderili Sivil Haklar Yasası'nın yorumlanması ve uygulanması için kabile mahkemelerine başvurmaları gerektiğine karar verirken alınan bir tutumdur (*Santa Clara Pueblo v. Martinez* [1978] 436 ABD 49).) Öte yandan, mahkeme korumasına ihtiyaç duyan Pueblolar bir tür dışarıdan inceleme isterlerse, sorun çok daha bulanık hâle gelir. Kanada'daki durum bu gibi görünmektedir zira yerli grupların çoğu, yerli özyönetiminin dışarıdan incelenmesine karşı çıkmıştır. Ama yerli grupları içerisindeki bazı kadınlar dış inceleme talebinde bulunmuşlardır. Yerli haklarının en iyi nasıl sağlam kılınacağına dair bir mutabakat ihtimalini geçersiz kılmak yanlış olur ama bir mutabakat gerçekten de yoktur ve bu nedenle de dile getirilen herhangi bir çözüm birtakım yerlilerin istekleriyle çelişecektir. Bununla başa çıkmak için ancak bir mutabakatın sağlanmasını teşvik etmek dışında açık bir formül görmüyorum. Her halükarda benim endişem, ilkeleri belirleme, yorumlama ve uygulama yetkisine kimin sahip olması gerektiğiyle değil, uygulanmakta olan bu ilkelerin ne olması gerektiğiyle ilgilidir. Ve liberal bir eşitlik teorisi içerisinde azınlık gruplarının kültürel üyeliğinin önemini destekleyen bir ilkeye saygı duyulmasının nedeni, aynı zamanda bu grupların bireysel üyelerinin haklarını da destekleyen bir ilkeye saygı duyulmasının da nedenidir.

Dolayısıyla azınlık kültürlerinin korunmasını amaçlayan önlemlerin meşruiyetine yönelik herhangi bir liberal argümanın belli sınırları vardır. Her insan kültürel deneyimlerini kendi tercih ettiği şekilde kullanabilmeli ve yorumlayabilmelidir. Bu kabiliyet, kültürel yapının, kültürel grubun parçası olmayan insanların tercihlerinin kötü etkilerinden korunmasını gerektirdiği gibi, topluluk içindeki her bireyin, onlara sunulan seçeneklerden en değerli gördüklerini tercih et-

mekte özgür olmasını da gerektirir (istisnai kültürel kırılganlık koşullarında geçici kısıtlamalara ihtiyaç duyulmadıkça).

Peki ya Pueblo topluluğu din özgürlüğünü kısıtlamadığı için gerçekten kötü etkilenirse, hatta parçalanırsa ne olur? Bu, din özgürlüğünü kısıtlamayı haklı çıkarır mı? Eğer öyleyse, kültürel üyeliğin korunması uğruna neler yapılabileceği konusunda herhangi bir sınır var mıdır? Bunlar yanıtlanması zor sorulardır ama Sekizinci Bölümde tartıştığım gibi, azınlık haklarını eleştiren liberallerin iddia ettiği kadar sık ortaya çıkmazlar ve azınlık kültürlerine özgü de değildirler. İdeal olmayan veya "kısmi riayet" [*partial compliance*] durumlarında uygulanacak ve her biri şu ana kadar sunulan argümanlarla tutarlı olan bir dizi olası ilke vardır. Kısmi riayet önlemlerinin ardındaki ilke, meşru taleplere ilişkin ihlalleri (Nozick'in "haklar konusunda faydacılık" dediği şeyi) en aza indirmek veya sonuç, genel talep ihlallerinin artması olsa bile (Nozick'in "yan sınırlamalar" dediği şey) belirli meşru talepleri dokunulmaz addedip onlara saygı göstermek olabilir. Bunların arasında, hiçbir bireysel hak talebi dokunulmaz olmasa bile, belirli bir tür hak talebinin diğer türlere göre mutlak önceliği olduğunu söyleyebiliriz: Kültüre üyeliğin gruptaki bireysel üyelerin haklarına göre önceliği olduğunu söyleyebiliriz çünkü kültüre üyelik bireysel tercihler için bağlam sağlar ya da tam tersine, bireysel hakların her zaman kültüre üyelikten önce geldiğini söyleyebiliriz çünkü kültüre üyeliği değerli kılan şey onun bireysel tercihi olanaklı kılmasıdır. Ya da kültürel üyeliğin bireysel haklara göre bazen öncelik taşıdığını ve bazen taşımadığını söyleyebiliriz (bu durum yalnızca talep ihlallerini en aza indirecek olan şeye bağlı değil, aynı zamanda hak ihlallerinin ne kadar adil bir şekilde dağıtılacağına ve bireysel üyelerin başka bir kültüre asimile olmayı seçmeleri için ne tür yollar olduğuna bağlıdır).[8] İdeal teori konusunda hemfikir olan kişiler, hangi

[8] Svensson, iç ayrımcılığın meşruiyetini (Pueblo vakasında iddia edildiği gibi)

kısmi riayet ilkesinin kullanılacağı konusunda hemfikir olmayabilirler ve ideal teori konusunda hemfikir olmayan kişiler aynı kısmi riayet teorisini paylaşabilirler.

Bu meselelerin çözülmesi için, hem talep edilen belirli fedakârlık türlerine hem de ideal teori ile kısmi riayet teorisi arasındaki ilişkiye dair genel meselelerle ilgili zor soruların incelenmesi gerekecektir. Bu durumda, çatışan değerler gerçekten birbirine bağlı olduğundan, herhangi bir talebin veya talepler kümesinin diğerlerine göre mutlak önceliğe sahip olması mümkün görünmemektedir. Azınlık üyelerinin iç faaliyetlerine –topluluğun varlığını tam anlamıyla tehdit edecek faaliyetlere– bazı meşru kısıtlamalar getirilebileceğini varsayarsak, kesin sınırları bulmak son derece zor olacaktır ve belirli durumlar hakkında makul derecede ayrıntılı bilgi olmadan yararlı bir sonuca ulaşılabileceğinden de şüpheliyim. Bunlar sezgilerimizin farklı yönlere çekildiği karmaşık konulardır ve basit bir formülün ilgili tüm senaryoları nasıl kapsayabileceğini bilmiyorum.

Fakat geliştirmekte olduğum azınlık hakları fikri bu soruyu açıkta bıraksa da bu, kültüre üyeliğin liberal bir değer olduğunu reddetmek için bir gerekçe olarak görülmemelidir. Aksine, kültüre üyelik birincil bir değer olmasa bu sorular liberaller için böylesine geniş bir çatışma alanı yaratmazdı. Burada gerçek bir sorun vardır ve gerçek çatışmaları gözardı etmeyen bir teoriye ihtiyacımız vardır. Burada bir çatışma

bireyler için gruptan çıkma hakkının mevcudiyetine bağlar. Kültürel üyelik adına ayrımcılığa uğrayan bireyler, son çare olarak, haklarını korumak için daha geniş toplumla birleşebilirken, ayrımcılık yapması engellenen bir topluluğun ise kültürel üyeliği korumak için sığınacak hiçbir yeri yoktur. Bu nedenle, bu iki olası adaletsizlikten ilki, grup üyelerine geniş ve açık bir fırsatlar zinciri sunduğu için ikincisinden daha kabul edilebilir görünmektedir. Aynı zamanda bu, klasik demokratik teorinin altında yatan eşitlik formülasyonunun en azından bazı yönlerini korur (Svensson s. 437). Ama çıkış olasılığının kültürel üyeliği korumak için gerekli olabilecek herhangi bir ayrımcılığı meşrulaştıracağını düşünmüyorum. Meşrulaştırma, ayrımcılığın yarattığı yüklerin ciddiyeti ve dağılımı gibi diğer etkenlere de bağlıdır.

olduğunu inkâr eden her teori, büyük önem taşıyan bir şeyi gözden kaçırmaktadır.

Her halükarda, uygulama biçimleri değişime tabi olsa ve belli sınırları tanımlanmamış olsa bile, bazı kültürel koruma önlemlerinin meşru olduğu görülmektedir. Kültüre üyeliği, tercihlerimizin altında yatan önemli bir birincil mal olarak kabul ettiğimizde, azınlık kültürlerine özel siyasi haklar ve statüler sağlanması gerekebilir. Homojen bir toplumda, bir tür kamu malı olarak değerlendirilecek bu tercih bağlamı herkes için eşit derecede mevcuttur (en azından eğitimde büyük eşitsizliklerin olmadığı adil ve düzenli bir toplumda). Kültüre üyeliği birincil mal olarak kabul etmek, bu tür toplumlarda Rawls veya Dworkin'in kaynakların eşitliği konusunda ulaştığı sonuçlarda bir fark yaratmaz ama kültür çoğulluğuna sahip toplumlarda bir fark yaratır. Bu tür toplumlarda, bu tercih bağlamının korunmasını ayrı bir siyasi haklar kaynağı –veya ekonomik sigorta– olarak görmemiz gerekir. Bu, kültür çoğulluğuna sahip her toplumun bu tür haklara ihtiyaç duyacağı anlamına gelmez. Daha ziyade, tercih bağlamının savunmasız ve tehlikede oluşu, azınlıkların hak talep ederken her zaman başvurabilecekleri bir zemin olacaktır. Taleplerinin başarıya ulaşıp ulaşmaması birçok etkene bağlıdır. Bu etkenlere örnek olarak, iddia edilen eşitsizliğin gerçekten var olup olmadığı ve varsayılan hakların aslında eşitsizliği düzeltmeye hizmet edip etmediği verilebilir. (Her ikisinde de başarılı olmayan bir talep için bkz. On Üçüncü Bölüm). Sigler'in belirttiği gibi, bir azınlık hakları teorisi geliştirmenin pratikte radikal değişiklikler talep etmesi olası değildir. Bu, kültür çoğulluğuna sahip birçok ülkenin hâlihazırda var olan ve teorinin yokluğunda ortaya çıkan pratiğini doğrulayacaktır (Sigler s. 196).

Bu, Dworkin'in siyasi ahlakında bir değişiklik gerektirecektir, ancak kendisi değişime direnmemelidir. Sekizinci Bölümde bahsettiğim gibi, Dworkin kültürel yapının önemini vurgulayarak, "temel adaletin gereği olarak, [kültürel] yapıyı

hiç değilse en başta bulduğumuz kadar zengin bırakmak gibi bir görevimiz olduğunu" iddia eder Dworkin 1985 s. 233). Durum buysa azınlık kültür yapılarını parçalanmadan korumak kesinlikle önemlidir. Azınlık kültürlerinin savunmasızlığı bir tercih değil, koşul meselesi olduğundan, Dworkin'in eşitlik teorisi, azınlık grubu üyelerinin bu korumanın masraflarını karşılamamasını gerektirir. Kanada'daki yerli hakları sistemi, kültüre üyeliğin değerini kabul etmemizden kaynaklanan maliyetleri adil bir şekilde dağıtma girişimi olarak görülebilir.[9]

[9] Azınlık hakları konusundaki argümanım, Dworkin'in hak talepleri için ortaya koyduğu genel çerçeveyle biçimi ve içeriği itibarıyla paralellikler taşır. Dworkin, hak taleplerinin yalnızca arka planda işleyen bir eşitlik çerçevesiyle anlamlı olduğunu savunur. Örneğin, demokratik karar alma ye ekonomik piyaşalar, bir eşitlik anlayışını modellemeyi amaçlayan arka plan yordamlarıdır. Haklar, bu arka plan yordamları, bu eşitlik anlayışına uyma konusunda başarısız olduğunda devreye girer. Benim sunduğum argüman bu şekildedir. Liberal demokratik arka plan yordamlarının doğuştan gelen niteliklere duyarsız, hırslara ise duyarlı bir dağıtım sağlamayı amaçladığını ama bazen azınlık kültürlerinin eşitsiz koşullarıyla adil bir şekilde başa çıkamadığını göstermeye çalıştım. Kolektif haklar bu başa çıkamama halini düzeltmeye hizmet edebilir. Dolayısıyla inkârı eşitsizlik yaratan kolektif bir ortak üyelik hakkı yoktur. Aksine, kültürel azınlıkların üyeleri, düzeltilmesi kolektif haklar gerektirebilecek bir eşitsizlikle karşı karşıya kalabilir.

10

Azınlık Hakları ve Liberal Gelenek

Azınlık kültürlerine yönelik hakların liberal ilkeler bağlamında gerekçelendirilebileceği iddiasının, liberalizmin birçok eleştirmeni ve savunucusu tarafından şüpheyle karşılanması muhtemeldir. Çünkü liberalizmi eleştirenler sıklıkla liberalizmi tanımlayan şeyin, onun tercih bağlamına ve seçimlerimizin kültürel topluluklar içinde yerleşik olma biçimlerine aldırış etmemesi olduğunu söylerler. Kanada'nın Kızılderili politikasını liberal bir tepki olarak değerlendirirken Weaver'in dile getirdiği gibi, "Liberalizm toplumun temeli olarak toplumsal sistemi göz ardı ettiği için, liberal bireysel tercih kavramı genellikle bir yanılgıdan ibarettir. Bu kavram, seçeneklerin ancak belirli koşullar altında mümkün olduğunu algılayamaz" (Weaver 1981 s. 55). Dahası, önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi Taylor, liberal atomculuğun bireylerin seçeneklerini anlamlandırmak veya tercih kabiliyetlerini kullanmak için herhangi bir kültürel bağlama ihtiyaç duymadıklarını ima ettiğini düşünür (C. Taylor 1985 s. 197).

Gerçekten de liberaller kültürel bir topluluğa üyeliğin bir tercih bağlamı olarak önemini küçümsüyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla Rawls, adil bir toplumda özsaygımızın, kültürel bir topluluğa üyelikle değil, eşit vatandaşlar olarak tanınmamızla güvence altına alındığını söylemektedir (Rawls 1971 s. 544- s). Porter "etnik farklılıkların belirginliğinin, insanlığın birliği hakkında geliştirilmiş liberal fikirlerden bir geri adım olduğunu" söyler (Porter s. 303). Porter, liberalizmin altında yatan "eşitlikçiliğin" bireylere ırk veya etnik köken gözetmeksizin eşit vatandaş muamelesi yapılmasını gerektirdiğini

düşünür. Diğer liberaller gibi o da Inuitlerin ortak hak taleplerinden bahsederken, azınlık haklarının sadece "üzücü" değil, aynı zamanda "gerici" de olduğunu söyler (Porter s. 298).

Dolayısıyla liberalizmin hem eleştirmenleri hem de savunucuları, liberalizmin altında yatan bireyciliğin ve eşitlikçiliğin, insanların kültürel topluluklarıyla ilişkilerini görmezden gelmeyi gerektirdiğini söylüyor gibi görünmektedir. Ponting ve Gibbins, liberalizmi, bireylerin kültüre üyelikten bağımsız olarak devlete intibat ettirilmesi gerektiği görüşüne bağlı olduğu için eleştirirken (Ponting ve Gibbins 1980 s. 330), Schwartz ise, bireyleri tarihsel topluluklarda herhangi bir şekilde konumlanmış olarak görmeyi reddetmesinin liberalizmin bir meziyeti olduğunu düşünür (Schwartz b. 1).

Bu kanıtlar karşısında, azınlık haklarını desteklemenin, liberal değerlerin reddini içermesi gerektiği anlaşılmaktadır. Gelgelelim tüm bu savunucuların ve eleştirmenlerin savaş sonrası yazarlar olduğuna dikkat etmek gerekiyor. Eğer daha önceki liberallerin, özellikle Mill, Green, Hobhouse ve Dewey'nin yazılarına bakarsak daha farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu yazarlar kültüre üyeliğin bireysel özerklik için taşıdığı önemi vurgulamışlardır ve bu nedenle kültüre üyelik konusunda daha farklı bir görüşe sahiptirler. Örneğin Dewey, yalnızca sivil toplum içerisindeki etkileşimleri ve karşılıklı bağımlılıkları değil, aynı zamanda bir ortaklık olma bilincini de içeren "topluluğa" ait olmanın önemini vurgulamıştır. Bu ortaklık kültüre üyeliğe dayanır ve bu nedenle gençlerin "bir topluluğu ıralayan gelenekler, bakış açıları ve çıkarlar gereğince yetiştirilmesini" gerektirir (Dewey s. 153-4). Green, iyi bir toplum için gerekli olan birliğin önemli bir bölümünün "ortak bir meskenden, ortak anılardan, geleneklerden ve göreneklerden ve ortak bir dil ile ortak bir edebiyatın somutlaştırdığı ortak duygu ve düşünce biçimlerinden" kaynaklandığını söyler (T. H. Green pp. 130 ~ 1). Aynı şekilde Hobhouse da "ortak bir duyguya ve bir çıkara" sahip "yüksek toplulukları" övmüştür (Hobhouse 1966 s. 41). Buna en iyi örnek "dilin, ge-

leneğin, dinin ve görgü kurallarının, yani bazı insanların kendilerini diğerleri ile bir arada ve dünyanın geri kalanından ayrı hissetmesini sağlayan şeylerin birleşik bir etkisi olan" "milliyet duygusu"dur. "Gurur ve özsaygı bu duyguyla yakından bağlantılıdır ve bir milliyeti yok etmek, bir noktada ona bağlı olanların gururunu yaralamak ve insanlığını alçaltmak anlamına gelecektir" (Hobhouse 1928 s. 146).

Mill "birçok sebepten kaynaklanan bir duygu" olan "milliyet duygusu"nun önemini vurgulamıştır. Bunlar, ulusal bir tarihe sahip olmak ve bu tarih sonucunda biriken hatıralar; geçmişte yaşanan olaylarla bağlantılı ortak bir gurur ve utanç, beğeni ve pişmanlık olabilir (Mill 1972 s. 360). Bu yazarlar için insanın özgürlüğü, ortak bir kültüre üyeliğin varlığına ve bilincine bağlıdır.

Gerald Gaus, kültürün ortaklığına yapılan bu vurgunun bu yazarların liberal tasarılarını tehlikeye attığına inanır ve bireysellik ile toplumsallığın uzlaşmasının bu yazarlar için önemli bir tema olduğunu savunur. Onların eserlerinde liberalizm "rekabetçi bir bireycilik öğretisinden işbirlikçi bir bireysellik arayışına dönüştürülmüştür" (Gaus s. 270). Fakat istenen bu uzlaşmanın, bu yazarların toplulukla özdeşleşmeye [*communal identification*] yönelik ilgileri nedeniyle tehlikeye atıldığını düşünmektedir. Bireysellik arayışının "birbiriyle temas hâlindeki 'farklılıklardan' kaynaklanan toplumsal birlikle uyumlu olduğunu (örneğin kendi bireyselliğini geliştiren her bireyin, başkalarının yararlanabileceği bir katkı yaptığı bir toplumsal birlik) ama ortaklık ve ayniyet üzerine inşa edilen bir topluluktan doğacak birlikle uyumsuz olduğunu" savunur. Topluluğun ve bireyselliğin "dinamikleri, nihayetinde birbirinin karşıtıdır" çünkü ilki "gücünü ortaklıktan alırken bireysellik. . . çeşitlilik üzerine kuruludur" (Gaus s. 108-9). Fakat burada herhangi bir çatışma olmasına gerek yoktur çünkü söz konusu ortaklığın türü –yani dilin ve kültürün ortaklığı ile kültürel bir topluluğa ortak üyelik– bireyselliği kısıtlamaz. Aksine, kültürel bir yapıya üyelik, bire-

yin özgürlüğünü sağlayan, kişinin hayatını nasıl sürdüreceği konusunda anlamlı seçimleri mümkün kılan şeydir. Nitekim Hobhouse "gerçek özgürlüğün" ancak bu tür "yüksek topluluklarda" mümkün olduğunu (Hobhouse 1966 s. 35), Dewey ise "kardeşlik, özgürlük ve eşitliğin" bu tür toplulukların dışında "umutsuz soyutlamalar" olarak kalacağını söylemiştir (Dewey s. 149). Aynı şekilde Mill, bireylerin yalnızca özgür olmasını değil, aynı zamanda alışılmadık yaşam tarzlarını denemeye teşvik edilmesi gerektiği düşüncesi ile toplulukların ortak duygulara dayalı bir milliyet duygusuyla birlik olması gerektiği düşüncesi arasında hiçbir çelişki görmemiştir. Mill'in, bireylerin bireyselliklerini alışılmadık ve beklenmedik şekillerde ifade etme özgürlüğüne ilgisi, Dewey'ye Mill'in bireyselliği tuhaf bir egzantriklik ile eş tuttuğunu düşündürmüştür (Gaus s. 16); Yine de Mill, dil ve miras ortaklığı olmayan bir ülkede bu tür bir özgür bireyselliğin "neredeyse olanaksız" olduğunu savunmuştur (Mill 1972 s. 361). Mill için, diğerleri için olduğu gibi, kültüre üyeliğin ortaklığı bireysel özgürlükle çelişmez, aksine onun önkoşuludur.

Mill, Green, Hobhouse ve Dewey toplulukla ilgilenmişlerdir ama Gaus'un kaygılarına rağmen toplulukçu değillerdir. Bireysel özgürlüğün değeriyle, önceleri ya da o zamandan beri ilgilenen herkes kadar ilgilenmişlerdir. İyi düzenlenmiş ve adil bir toplumun düzgün işlemesi için kültüre üyeliğimizin önemini kabul etmişlerdir ve bu nedenle kültürel azınlıklar için özel önlemlerin meşruiyeti konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Örneğin Hobhouse, kısmen bağımsızlık talebine yol açtığı için "azınlık ulusuyla başa çıkma sorununun devlet adamlarının çözmesi gereken en zor sorun olduğunu" düşünmüştür (Hobhouse 1928 s. 146). Aslında bunu yapmasına gerek yoktur çünkü "azınlık ulusunun talepleri kültürel eşitlikle karşılanırsa bağımsızlık sorunu ortaya çıkmaz. Fakat eşitliğin reddedilmesiyle [talepleri] ulusal arenaya çıkmaya zorlanabilir" (Hobhouse 1966 s. 297 n.). Azınlıkların eşit muamele taleplerine eğilirken,

> Modern zamanlardaki daha liberal devlet adamlığı, ortak bir birlik olarak ele alınabilecek her grubun (ister egemen bir devlet altında örgütlenmiş olsun, ister sömürge olsun, ister tanımlanabilir bir milliyete sahip bir teba grubu olsun) eşit hak ilkelerine göre bir *Rechts-subjekt olarak* ele alınması gerektiğini savunmuştur. (Hobhouse 1966 s. 299)

Azınlık ulusların üyelerinin meşru olan kültürel koruma talebini karşılamanın farklı yolları vardır ama

> görüldüğü üzere bu, hak eşitliği ile elde edilmez. Daha küçük olan ulus sadece diğerleriyle aynı olan eşit haklar istemez. Bu ulus, devletin birliğini zedelemeyen ulusal haklar için ve bir şekilde ortak yaşanması gereken yaşamın kendisini tahrip etmeksizin ulusal farklılıklarının tanınması için ısrar eder. Bu durum, modern devletin kendisini korumak istiyorsa çözmesi gereken bir sorundur. Çözüm sadece bireylere uygulanan ortak vatandaşlık haklarını genelleştirmek değil, aynı zamanda çeşitliliğe yer açılması ve bir ölçüde birbiriyle çelişen ortak duygulara bir miktar alan açılmasıdır. (Hobhouse 1928 s. 146-7)

Gelgelelim Hobhouse ve onun zamanının "daha liberal devlet adamları" için açık olan şey –yani insanlara hem siyasi yurttaşlar hem de kültürün üyeleri olarak saygı duyulmasının gerekliliği– günümüzün liberal devlet adamları ve teorisyenleri için belirsiz hâle gelmiştir.[1] Bu açıdan bakıldığında

[1] Bu bazen daha önceki liberallerin yanlış yorumlanmasına yol açar. Örneğin Dworkin, Mill'in özgür bir topluluk için ortak bir kültürel mirasın önemi konusundaki tutumunu yanlış yorumlar. Mill, özgür bir topluluğun üç önkoşulu olduğunu söylemiştir: eğitim, millet duygusu ve kamusal bir siyasi ahlaka ortak saygı. Dworkin, Mill için ikincisinin ancak 'bireysel özgürlük ve sosyal eşitlik' ilkelerine saygıyla ayakta kalmaya devam edeceğini söyler (Dworkin 1977 s. 264, Mill 1962 s. 122-3'ten alıntı). Ancak Mill aslında üçüncü önkoşulun ancak bu biçimde ayakta kalacağını söylemiştir. Burada ya da başka bir yerde, ortak bir kültürel yapı olan ikinci önkoşulun kendi başına önemli bir şey olma niteliğini kaybedeceğini söylememiştir (Mill 1962 s. 124-5). Ortak kültürel bağlam, adalet ilkelerinin ortak olarak tanınmasının ötesinde bireysel özgürlük için bir öneme

Rawls'un her devletin kendi işlerini yürütme ve kendini dış müdahalelerden koruma hakkına sahip olduğu (Rawls 1971 s. 378) ama devletin içerisinde barındırdığı ulusların kültürlerinin korunmasına yönelik benzer bir hakka sahip olmadıkları şeklindeki biraz düşüncesiz yorumu, önemli bir adalet ve saygı sorununun liberalizmin gündeminden kaybolduğunu ortaya koymaktadır. (Rawls 1971 s. 378).[2]

Rawls ve Dworkin'in bu konuyu tartışmamaları, savaş sonrasında düşünce dünyasına meydana gelen daha kapsamlı değişimin bir parçasıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, azınlık kültürleri ve onların korunmasıyla ilgili meseleler Milletler Cemiyeti için büyük önem taşıyordu. Ama savaştan sonra dikkatler kültüre üyeliğine bakılmaksızın her birey için sağlanacak "insan haklarına" kaymıştı. (Thornberry; Robinson; Hauser; Kelly s. 255-66; Kunz). Savaştan önceki dönemde, Cemiyetin Avrupa'nın çokuluslu ülkelerindeki azınlık grupları için özel siyasi statü sağlamayı başarması liberalizmin bir zaferi ve erdemi olarak kabul edilirken, artık herhangi birinin hükümet tarafından gördüğü muamelenin etnik kökeninden, ırkından veya grup üyeliğinden etkilenmesi liberalizm için bir yenilgi ve liberal ideale ihanet olarak kabul edilmektedir.[3] Bu nedenle Milton Gordon, liberal ideali şöyle ıralamıştır:

sahiptir. Hobhouse gibi Mill de, özgürlük için yalnızca sivil toplumun (adalet ilkeleriyle yönetilen) karşılıklı bağımlılıklarının değil, aynı zamanda kültürel kimliğe dayalı olan bir ortaklık bilincinin de gerekli olduğunu düşünmüştür. Liberallerin özgür bir topluluğa sahip olmak için ortak bir kamusal kültürün önemini vurgulamadaki başarısızlığı Raz tarafından tartışılmaktadır (Raz 1986 s. 251). Bu başarısızlığa ilişkin açıklaması, ortak kültürümüzün fazla doğal bir arka plana sahip olmasından ötürü bireysel özgürlüğün uygulanmasına olan katkısının çoğu zaman fark edilememesidir. Öte yandan, ben bunun doğal bir şekilde fark edilemediğini sanmıyorum. Liberaller arasında kültürün öneminin küçümsenmesinin çok daha olumsal ve tarihsel bir açıklaması vardır. Liberaller, kültürel bağlamı vurgulamayı insanların kültürleri adına ne korkunç şeyler yapabileceklerini gördükten sonra bırakmışlardır.

[2] Rawls'un ulusların bu hakları ancak devlet olduklarında elde ettikleri iddiasında yer alan keyfiliğin tartışması için bkz. Van Dyke (1975 s. 614).

[3] Liberal ideale ilişkin son zamanlardaki nitelendirmeleri (örneğin Porter s. 295;

> Liberalizm ırksal, dini, dilsel veya [etnik-milliyetçi] grupların yasal süreçlerde bir statüye sahip tüzel kişiler olarak hukuki olarak görülmemesi ve her türlü etnik ölçütün ayrımcı yahut kayırmacı amaçlar için kullanılmasının yasaklanmasıyla ıralanmaktadır. (M. Gordon s. 105)

Lijphart'a göre gruplara özgü önlemler, ancak "gruplara ilişkin eşit muameleyle bireysel eşitliğe kıyasla daha çok ilgileniyorsak" uygundur (Lijphart s- 49). Glazer ise bu önlemlerin, (bireyin birey olarak muamele görmediği, ancak bir grubun üyesi olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına gelse bile) adil bir toplumun yalnızca grupları eşit şekilde temsil etme görevi olması durumunda uygun olduğunu savunmaktadır (Glazer 1978 s. 97).

Alternatifi bu şekilde ifade edildiğinde, liberal ilginin, gruplara eşit davranılması yerine, herhangi bir grup üyeliğine bakılmaksızın bireylere birey olarak ve eşit davranılmasıyla ilgili olması şaşırtıcı değildir. Ama bu savaş sonrası liberal klişelerin artık gözden geçirilmesi gerekiyor çünkü bunlar konuyu ve liberal geleneğin kendisini yanlış tanıtıyorlar. Bir kültürel topluluğun üyelerine özel haklar veren bir hükümet hâlâ onlara birey muamelesi yapıyor olabilir. Bu tür hakların sağlanması, onlara birey ve eşit özneler olarak nasıl davranılacağına dair farklı bir yaklaşımı yansıtır, hepsi bu. Glazer'in da doğru bir şekilde ifade ettiği gibi, devletin bu tür hakları sağlamasının gerekip gerekmediği "farklı grupları federe bir toplumun kalıcı bileşenleri olarak görüp görmediğine veya bu grupları son kertede ortak bir topluma asimile olacak yapılar olarak görüp görmediğine" bağlıdır (Glazer 1978 s. 98). Glazer, liberallerin bu ikinci asimilasyoncu görüşü tercih etmeleri gerektiğini söyler. Bu görüş "devletin, grup üyeliği-

Ajzenstat 1984a s. 251-2; Knopff 1979 s. 68-70; van den Berghe 19814 s. 347; 1981b s. 81), Thornberry'nin İkinci Dünya Savaşı öncesindeki liberal devlet adamlarının hedefleri ve idealleri hakkındaki açıklamasıyla (Thornberry s. 428-33) karşılaştırınız.

nin tamamen özel bir kişisel tercih ve derece meselesi olduğu bir model yarattığını" varsayar (Ajzenstat 1984a s. 251). Ama bu "modeli" kabul etmek, gruplardan ziyade bireylere eşit muamele etmek üzere alınan bir karar değildir. Bireylere kültürel topluluklarıyla belirli bir ilişkileri varmış gibi davranma kararıdır. Burada kültürel topluluğa ait olmak yerel bir kulübe ait olmak gibi bir ilişkiye indirgeniyor, yani tamamen özel bir "kişisel tercih" meselesinden ibaret (Svensson s. 426, 433). Ama bireylere yaklaşmanın tek yolu bu değildir. Daha önceki liberallerin de fark etmiş oldukları gibi başka, daha iyi yollar da vardır. Glazer'in görüşü kültürel topluluğumuzla ilişkimizi yanlış yorumladığından, bireylere eşit muamele etmede başarısız olur çünkü bu, yerli halkların "tamamen kişisel tercihleri" dolayısıyla olmayan bir eşitsizliğe maruz kaldıkları anlamına gelir. Eğer eşitsizliğin yukarıda tartışılan ortak önlemlerle düzeltilmesi gerektiğine karar verirsek, bunu yapmamız gerekir çünkü bireylere eşit muamelede bulunmak için gereken şey budur. Her iki görüş de bireylere bir diğerinden daha eşit muamelede bulunmakla ilgili değildir. Sadece bireylerin ne olduğuna ve dolayısıyla onlara eşit muamele etmenin ne olduğuna dair farklı görüşleri yansıtırlar.

Azınlık haklarının savunucuları genellikle bir tür bir "grup merkezli düşünme" ile suçlanırlar. Öte yandan, bu haklardan etkilenen bireyleri değerlendirirken azınlık haklarının grup merkezli doğasının ötesine bakamayanlar esasında bu hakların eleştirmenleridir. Ortak hakları eleştiren savaş sonrası liberal literatür içerisinde, ortak hakların bireyleri nasıl etkilediğini gerçekten inceleyen birini bulmak zordur. Bu eleştirmenler, görünüşe göre, grubun devlete intibak ettirilmesinin, içerdiği bireysel fayda ve maliyetleri göz önünde bulundurmadan bir tür özgürlük karşıtlığını dışavurduğuna inanıyorlardı.

Liberalizm ile azınlık hakları arasındaki tarihsel ilişkiyi daha kapsamlı bir şekilde incelemek ilginçtir. İkinci Dünya Savaşı liberal düşüncenin gelişiminde açıkça önemli olsa da, hikâye bundan ibaret değildir. Azınlık haklarının genellikle, toplum-

sal adaletin daha incelikli sorularını öne çıkaran devletin güvenliği veya sivil barış gibi konulara ilişkin önemli meseleleri gündeme getirdiği düşünülmüştür. Kültür çoğulluğuna sahip bir ülkede, siyasi bir mutabakatın geliştirilmesinin çoğu zaman olanaksız olduğu düşünülmüştür (örn. Mill 1972 s. 361). Bu nedenle çoğunlukçu demokrasinin kaçınılmaz olarak bir kültürel grubun diğerine egemen olmasına ve ardından iç savaşa veya uluslararası müdahaleye yol açtığı düşünülmektedir.

Bununla birlikte liberaller, azınlık haklarının, siyasi bir mutabakata varılamaması olduğu iddia edilen bu yetersizliği nasıl etkilediği konusunda hemfikir değillerdir. Bazı 19. yüzyıl liberalleri, azınlık haklarının bu sorunu daha da kötüleştirdiğini düşünmüştü. Bu tür haklar çoğunluk kültürünün baskınlığını engelleyemezdi ve azınlık kültürünü korumak, homojen bir kültürün yaratılmasını engelleyerek kaçınılmaz adaletsizliğin vadesini uzatırdı. Eğer çokuluslu bir ülke adalet ilkeleriyle istikrarlı bir şekilde yönetilebilseydi, azınlık hakları bu hususta değerli bir rol oynayabilirdi. Ama farklı kültürler arasında adil ilişkilerin kurulması imkânsız olduğu için azınlık hakları kaçınılmaz olarak sömürüyü ve baskıyı daha da şiddetlendirirdi. Acton bu görüşe şiddetle karşı çıktı ve liberal çağdaşlarını, özgürlüğü ulus devletinin taleplerine tabi kıldığı için eleştirdi (Acton; krş. Cameron 5. Bölüm). Gelgelelim bu, 19. yüzyılın İngiliz liberalleri arasında çok yaygın bir görüştü ve onların Kanada'daki Fransız azınlığın kaderi hakkındaki düşüncelerini derinden etkiledi. (Son zamanlarda bazı uzmanlar, azınlık haklarının doğası gereği adaletsiz olduğu yönündeki savaş sonrası liberal iddiayı bu görüşle beraber ele almaya başladılar.[4])

[4] Örneğin Ajzenstat, Lord Durham'ın Fransız-Kanadalılara transfer edilecek azınlık haklarını reddettiğini iddia eder çünkü bu türden haklar, kültürel kimliklerin resmî olarak tanınmasını yasaklayan "liberal felsefenin kurucu ilkelerine" karşı çıkmaktadır. Bu haklar, doğaları gereği adaletsizdir (Ajzenstat 19844 s. 251, 243). Ama Ajzenstat bu modern görüşü, Durham ve diğer liberallerin öne sürdüğü iki farklı argümanla birleştirir. Birincisi, bu liberaller dezavantajlı azınlıkların üyelerinin asimile olmayı seçeceklerine ve dolayısıyla azınlık haklarının muhtemelen

Öte yandan Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ve sonra birçok liberal, azınlık kültürlerinin meşru taleplerini karşılamayı reddetmenin iç ve dış barış için tehlike oluşturduğuna inanıyordu. Barış ve istikrarla ilgili düşünceler, azınlık haklarına ilişkin argümanı güçlendirdi. Azınlıkların hem bireysel haklarına hem de ortak haklarına saygıya dayanan bir kültürlerarası karşılıklı saygı, uluslararası barışın temelini oluşturacaktı (Claude 2. Bölüm).

Bu iyimser liberal görüş, İkinci Dünya Savaşı'ndan sağ çıkamadı. Azınlıkları Koruma tasarısının Naziler tarafından suiistimal edilmesi, azınlıkların sadakati konusunda geniş çapta korkulara yol açtı. Böylece Birleşmiş Milletler tarafından azınlık haklarının tanınmasına yönelik talepler uluslararası barış ve istikrarla bağdaşmadığı gerekçesiyle reddedildi.

> Azınlık taleplerinin Nazilerce çarpıtılması, kendi azınlık kültürlerini sürdürmek isteyen gruplara karşı genel bir güvensizlik ve [ulusal azınlıkların] uluslararası bir düzlemde korunması fikrine karşı güçlü bir tepki yarattı. . . . [A]cı gerçek, irredentist ve sadakatsiz azınlıkların ihaneti fikrinden derin bir biçimde etkilenen bir kamuoyu algısı tarafından desteklenen devletadamlarının, azınlıkların haklarını genişletmek yerine kısıtlama eğiliminde olmasıydı. (Claude s. 57, 69)

Azınlık haklarının kısıtlanmasına yönelik bu ısrar, adalete ilişkin bir argümana dayanmıyordu:

ileride ortadan kalkacak olan bir seçeneği koruduğuna inanmışlardır (Ajzenstat 19846 s. 105-6; 1984a s. 251). İkincisi, azınlık kültürlerinin kaçınılmaz olarak alt ekonomik rollere sürüklendiğine ve böylece sömürüye maruz bırakıldığına inanmışlardır (19844 s. 243, 252; 1984b s. 106). Bu argümanların hiçbirinde grupların devlete dahlinin doğası gereği adaletsiz olduğu iddiası yoktur ve her iki argüman da, azınlık kültürlerinin üyelerinin kültürel üyelikleri ile kaynaklardan adil bir pay edinme arasında seçim yapmak zorunda kalmamaları için önlemler alınmasının en adil seçenek olacağı iddiasıyla uyumludur. Durham, adaletsizliğin çoğunluk ve azınlık kültürleri arasındaki ilişkiye özgü olduğunu savunur. Azınlık hakları adaletsizliği çözememiştir ama adaletsizliğin sebebi de değildir.

> Devlet adamları tarafından dile getirilen bu argümanların atıf çerçevesini ulus devletinin çıkarlarının en yüce değerler olarak görülmesi teşkil ediyordu. Azınlıklar zayıflatıldıkları için istedikleri kadar acı çekebilir ve kültürel değerlerinin ihlal edildiğini protesto edebilirlerdi ama devletin refahı ve güvenliği öncelikli hususlardı . . . [Çoğunluk milliyeti], azınlık kültürlerini yok etme ve zorla homojenleştirme pahasına da olsa, ulus devletini güvenli ve kurumlarını istikrarlı kılmak gibi bir çıkara sahiptir. (Claude s. 80-1)

Bu, azınlık haklarının uluslararası alanda reddedilmesinde hâkim olan güdülenimdi. Bu güdülenim, adaleti zımnen ve genellikle açıkça "uluslararası toplumun siyasi ilişkilerin istikrara kavuşturulması ve barışçıl bir hale getirilmesindeki çıkarı" meselesine tabi kılıyordu (Claude s. 83). Bu düşünce Amerikan iç siyasetinde de baskındı (Claude s. 81-2).

İç ve dış unsurların bu birleşiminden, azınlık haklarına yönelik mevcut liberal karşıtlık doğdu. Bu hiçbiri hiçbiri tamamen önemsiz değildir ama bunlar azınlık haklarının doğası gereği adaletsiz olduğunu da ima etmezler. Aksine, bu savaş sonrası argümanlar, devlete intibak sürecinde azınlıklara karşı adaletsizlik olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte, BM'nin kuruluşundan sonraki 10 yıl içerisinde "renk körü" mevzuat ideolojisi gelişmiştir. Bu ideolojiye göre azınlık haklarının reddi ilkesel nedenlerle, yani tüm ırk ve kültürlerden bireylere saygı nedeniyle gerçekleşmiştir. Bu ideoloji ABD'de o kadar başarılı olmuştur ki 1970'lerde birçok yorumcu, bunun liberal geleneği tanımladığını ve azınlık hakları konusundaki taleplerin liberal yaklaşım karşıtı bir sapmadan ibaret olduğunu iddia edebilmiştir.

Öte yandan, doğrusunu söylemek gerekirse, renk körü ideolojinin Batı liberal geleneğiyle yalnızca olumsal bir ilişkisi vardır. İdeolojinin savaş sonrası gördüğü rağbet aslında 1950'lerde ve 1960'larda ABD'deki siyah-beyaz ırk ilişkilerinin durumundan kaynaklanmaktadır. Bu ideolojinin geli-

şimi, liberal geleneğin yeniden yorumlanmasına veya azınlık kültürlerinin durumunun kapsamlı bir biçimde incelemesine değil, Güney'deki siyahların ayrımcılığa uğramasına karşı verilen mücadeleye dayanmaktadır. Etnik gruplara özel statü verilmesine karşı çıkmak artık klasik liberalizmin belirleyici unsuru olarak kabul edilmektedir ve siyah-beyaz ırk meselelerini aşan durumlara (örneğin Amerikan Kızılderilileri) uygulanmaktadır (Svensson s. 430-3; Sigler s. 77; Van Dyke 1985 s. 93, bkz. 14. Bölüm).

Azınlık haklarının tarihine ilişkin bu güncel ve yanlış yorumlamaların ötesine baktığımızda, gerek ülke çapında gerekse uluslararası çapta azınlık kültürleriyle ilgili liberal politikanın altında yatan tutarlı bir ilkeden bahsedemeyeceğimizi görürüz. Kunz'un dediği gibi, "Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda en moda olan şey 'azınlıkların uluslararası ölçekte korunmasıyken', son zamanlarda bu yaklaşımın modası geçmiştir. Bugün iyi giyimli uluslararası düzeydeki hukukçular 'insan haklarıyla' kuşanmışlardır" (Kunz s. 282; krş. van den Berghe 19816 s. 4). Fakat bu teorik değişiklikler "iyicil bir değişimi yansıtmaktan ziyade, dış politikadaki gereksinimlerine göre kendilerini uyarlayan muhtelif devletlerin çeşitli siyasi meselelerdeki üstünlüklerindeki değişimleri yansıtmaktadır" (Dench s. 204). Azınlık politikası, grupların devlete dahline karşı açık ve basit bir ölçütle değil, azınlıkların meşru taleplerine saygının rol oynadığı sayısız iç ve dış etkenle belirlenmiştir. Mevcut liberal gelenek, tüm bunları, sahip olduğu aldatıcı derecede basit ve bildik yaklaşımının altında gizler.[5]

Bu renk körü modelin çağdaş liberalizm içerisinde kurdu-

[5] Marksist geleneğin aynı sırada olmasa da benzer dönüşümlerden geçtiğini belirtmekte fayda vardır. Marx ve Engels, söze ulusların özyönetim haklarına sahip olduklarını inkâr ederek başlamışlardır ve aslında Avrupalı azınlıkların çoğunun, "ciddi bir vicdansızlığa" kapı aralanacak olsa bile büyük uluslardan birine veya bir diğerine asimile edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Ama Sovyetler Birliği, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, genellikle azınlık haklarına ilişkin liberal dirence karşı bu hakların uluslararası düzeyde korunmasını savunmuştur (Sigler s. 186-8). Liberal devletlerde olduğu gibi, Komünistlerin azınlık hakla-

ğu hegemonyaya karşı çok az sayıda itiraz gelmiştir. Dikkate değer bir istisna olarak, bu itirazlar içerisinde oydaşmacı demokratik teoriyi takip eden bazı yazarlar bulunur. Bu yazarlar, hem azınlık haklarının hem de grupların devlete intibakının kültür çoğulluğuna sahip bir toplumda liberal demokratik değerleri nasıl teşvik edebileceğini göstermeye çalışmışlardır (örneğin McRae 1975; Asch ve Dacks s. 37-41; Boulle 1-3. Bölümler). Ama kapsamlı bir liberal eşitlik teorisi açısından, oydaşmacılar, adalete ilişkin meseleleri *reelpolitiğe* tabi kılma konusunda benzer bir eğilime sahiptirler. Azınlık hakları onların görüşünde de hâlâ iç ve dış barışın korunması açısından temel görülmektedir. Bununla birlikte, BM'nin kurucularının aksine oydaşmacılar, istikrarı tehlikeye atan asıl şeyin kültürel azınlıkların varlığı olduğunu düşünmezler. Aksine, istikrarı tehlikeye atan şey, devletin çoğunluk milliyetiyle denk tutulmasıdır. Kültür çoğulluğuna sahip bir toplumda bir "ulus devleti" yaratma girişimleri azınlıkları tehdit eder. Bu noktada azınlıklar daha sonra devletle ilişkilerini değiştirmeye çalışırlar. Azınlık hakları, devlete yönelik bir tehdit yaratmak yerine bu tehdidi önler (Sigler s. 188-92; C. Young s. 523-5; McRae 1979 s. 688; Maybury-Lewis 19846). Asıl kaygılarının siyasi istikrarsızlığı önlemek olduğu göz önüne alındığında, oydaşmacılar renk körü bir rejimi terk etmeyi gerekçelendirecek daha kuşatıcı bir liberal teori geliştirmeye çalışmazlar. Azınlık haklarını liberal teori içerisinde olumsal etkenlerden bağımsız olarak meşrulaştırılması gereken bir zorunluluk olarak ele almaktan ziyade, ahlaki mutabakat eksikliğine bir yanıt olarak, yani mutabakat eksikliğinin siyasi bir istikrarsızlığa evrilmesini önlemenin bir yolu olarak ele alırlar.

Azınlık hakları bazı durumlarda istikrarsızlığı gerçekten önleyebilse de, bu türden bir gerekçelendirme azınlık hakla-

rına ilişkin iç ve dış meseleler konusundaki tutumu, siyasi çıkarlar ve ihtiyaçlar algısıyla dalgalanmıştır (Connor 1984 1. Bölüm).

rı lehine çok sınırlı bir argüman sağlar.[6] Azınlık haklarına en çok ihtiyaç duyanlar, yani devlete karşı en güçsüz olan azınlıklar, bu durumda ellerinde en zayıf argümanla kalakalırlar. Dahası bu argüman, azınlıkların yeterli bir güce sahip olunca ısrarcı oldukları bu hakların elde edilmesini bir tür güç siyasetinin sonucu olarak sunar. Renk körü liberal eşitlik modelinin hegemonyasına meydan okuyacaksak, azınlık haklarının kültürel üyeliğin değerini ve azınlıkların özel taleplerinin haklılığının tanıyan liberal bir teoriye nasıl dayandırılabileceğini göstermemiz gerekir.[7]

[6] Oydaşmacılığı eleştirenler, iç barış ve istikrar hakkındaki bu iddiayı reddederler. Bazı yazarlar, tıpkı 19. yüzyılın liberalleri gibi, azınlık haklarına ilişkin güvenceler olsa bile çoğunluk hâkimiyetinin kaçınılmaz olduğunu iddia ederler (örneğin, MG Smith 1969; Rabushka ve Shepsle s. 62-92; van den Berghe 1981b 2. Bölüm). Dolayısıyla en iyi ve en nihai tek çözüm, azınlıkların devletin "iyi niyetli ihmal" politikaları yoluyla asimile edilmesi (van den Berghe 1981a s. 354) veya azınlıklar ile egemen ulus arasında bir çeşit müşteri ilişkisinin kurulmasıdır (Dench s. 259-60). Gerek oydaşmacılık savunucuları gerek de eleştirmenleri arasında geçerli bir varsayım gibi görünse de azınlık haklarının siyasi istikrar üzerindeki etkileri hakkındaki tek bir teorinin tüm durumlar için geçerli olması olası görünmemektedir. Ulusal çoğunluğun azınlıkların meşru taleplerini nasıl karşılayacaklarına ilişkin bu meseleler, herhangi bir ülkedeki azınlık haklarına dair ümitlerin değerlendirilmesinde açıkça önemlidir. Ama benim ilgilendiğim en büyük şey, azınlıkların meşru taleplerinin ne olduğudur.

[7] Van Dyke ve Berger, oydaşmacılara ek olarak azınlık hakları ile liberal değerler arasındaki ilişkiyi tartışmışlardır ve ben de bu ilişki hakkında bir şeyler söylemek isterim. Benim teorimle Van Dyke'ınki arasındaki farkların tam olarak ne olduğunu açıklamak kolay değildir. Van Dyke bazen azınlık haklarının bireyler için bir eşit muamele meselesi olduğunu kabul ediyor gibi görünür (örneğin "Bunu söylemek belki garip gelebilir ancak bireylerin haysiyetine ve eşit özneler olduklarına inananların bazı durumlarda grup statülerini ve haklarını onaylamaları gerekebilir", Van Dyke 1985 s. 219, 221). Ama başka yerlerde grupların, bireylerin çıkarlarına indirgenemeyen kendine özgü çıkarlara sahip olduğunu düşünmeye hazırdır (Van Dyke 1982 s. 24). Böylece Van Dyke azınlık haklarını, komünalizm ve bireycilik olmak üzere iki ilkenin ikircikli bir dengelenmesi olarak tanımlar ve ilki ikincisini kısıtlar (örneğin Van Dyke 1985 s. 89-90). Ama iki farklı ilkenin ikircikli bir şekilde dengelendiğini düşündüğü şey bana tek bir ilkenin tutarlı bir şekilde işlemesi gibi görünmektedir: bireylerin kültürel toplulukları içinde gelişme özgürlüğüne ve kültürel mirasını kullanıp yorumlama özgürlüğüne saygı. Eğer komünalizm burada meşru bir rol oynayacaksa, bireycilikle rekabet etmez. Bunlar belki de sadece sözsel (verbal) farklılıklardır. Temel fark, azınlık haklarının bireysel hakların yapısından ne ölçüde bağımsız olarak belirlenebileceğiyle ilgilidir. Van Dyke'ın azınlık haklarına ilişkin somut

11
Walzer ve Azınlık Hakları

Liberalizmin kültüre üyeliğe saygıyı barındıran bir yapıda olduğunu gösterebilmiş olmayı umuyorum. Ama burada yaptığım savununun azınlık haklarını savunan herkesi tatmin edeceğinden şüpheliyim. Mesele hakkında öne sürdüğüm liberal tez, bazılarına çok soyut görünebilir: Azınlıkların taleplerini, topluluğun tikel yapısına çok sınırlı bir ölçekte önem atfeden bir eşitlik teorisine dayandırıyor gibi görünebilir. Birbirinden çok farklı ortak anlamlara veya ortak pratiklere sahip iki azınlık kültürü, içinde bulundukları koşullar açısından

örneklere dair gerçekleştirdiği tartışmalar genellikle bu hakların bireysel hakların yapısından kaynaklanan eşitsizlikleri nasıl düzelttiğini gösterirken, gerçekleştirdiği teorik tartışma ise, bireysel hakların ve kaynakların dağılımının meşru çıkarları ihmal edip etmediğini bilmemize gerek olmadan grupların haklarını belirleyebileceğimizi ima etmektedir. Bir grubun kolektif haklara ne zaman sahip olacağını belirlemek için Dyke'ın sunduğu ölçütler, diğer gruplara göre bir grubun dezavantajlı olmasını gerektirmez, böylece çoğunluk kültürünün de azınlık kültürü kadar özel haklara sahip olabileceği görülür (Van Dyke 1982 s. 32-4; 1985 s. 213-15). Benim düşünceme göre, azınlık hakları ancak koşullarda eşitsizlik varsa gerekçelendirilebilir. Berger ise muhalefet etme bağlamında azınlık haklarını savunur: Birçok dilsel, ırksal, kültürel ve etnik azınlığa sahibiz. Her birinin, yeni Anayasa uyarınca kolektif ve bireysel güvencelere ve çoğunluğun iyi niyetine ilişkin bir talebi bulunuyor. Bütün bu azınlıklar için muhalefet hakkı, özgürlüklerinin dayanağıdır. (Berger 1981 s. xiv) Ama çoğunluğun iyi niyetine yönelik talep, birçok kolektif hakkın uygulanması sonucunda oluşan durumla, yani diğerlerinin siyasi gücünü veya sosyal kaynaklarını kısıtlama talebi ile aynı şey değildir. Muhalefetin hoşgörüyle karşılanması hakkını "basit bir kayıtsızlık" politikası olarak ele almasak bile, bu negatif bir haktır. Bu hakkı en pozitif biçimiyle ele aldığımızda ise bu, çeşitliliğin ve muhalefetin faziletlerine ilişkin inancın bir yansıması olur. En pozitif biçiminde bile, bu bize herhangi bir grubun üyelerinin niçin hâlihazırdaki bireysel hak ve kaynaklarından daha fazlasına ihtiyaç duyduğunu ya da niçin bazı grupların özel önlemlere ihtiyaç duyarken diğerlerinin duymadığını söylemez.

benzer bir eşitsizlikle karşı karşıya kalırlarsa, benzer ortak haklara sahip olabilirler. Kültüre üyeliğin liberal bir perspektiften tanınması, topluluksal uygulamaların ve değerlendirme süreçlerinin "güçlü" yapısını göz ardı ederek kimisi için "zayıf" görünebilir. Elbette bu, teorinin yalnızca olumsal veya tesadüfi bir özelliği değildir: Herhangi bir liberal teori, bir topluluğun kültürel yaşamını tarihsel olarak ıralayan amaçların ve değerlerin her birinin, herhangi bir belirli değeri onaylamakta veya reddetmekte özgür olması gereken bireylerin (haklarını veya kaynaklarını kaybetmek zorunda kalmaksızın) değerlendirmesine tabi olmasını tercih ve talep edecektir.

Eleştirmenler, liberalizmin, topluluğun kültürel yaşamını karakterize eden ortak anlamlar ve uygulamalarda somutlaşan belirli bir kültürün tarihsel değerlerine yeterince önem vermediğini düşünebilirler. Toplulukçu görüşe göre, kültüre üyeliğin bu topluluksal uygulamalara ve değerlendirme süreçlerine bağlılığı veya bu uygulamalara yerleşik olmayı beraberinde getirdiği anlaşılmalıdır. Dolayısıyla azınlık kültürlerinin haklarının gerekçelendirilmesi, üyeliği belirleyici topluluk değerleriyle daha yakından ilişkilendirilmelidir. Bu genişletilmiş kültüre üyelik anlayışı "daha güçlü" bir azınlık hakları kümesi için bir argüman sunmaktadır. Dahası, kültüre üyelik böyle genişlemiş bir anlama sahip olduğundan, azınlıkların üyeliklerini korumak için gereken haklara sahip olmalarını sağlamak daha da önemli bir hâle gelmektedir.

Önümüzdeki iki bölümde, toplulukçuluğun belirli ortak anlamlara ve uygulamalara yaptığı vurgunun azınlık haklarına ilişkin argümanı zayıflattığını savunacağım. On İkinci Bölümde bu hakları topluluk içindeki belirli ortak uygulamaların teşvik edilmesine bağlamak suretiyle azınlık haklarına ilişkin liberal görüşün ötesine geçmeyi amaçlayan toplulukçu iki tezi inceleyeceğim. Bu bölümdeyse Michael Walzer'in azınlık hakları konusundaki tartışmasında kullandığı "ortak anlamlar" mefhumunu nasıl ele aldığını inceleyeceğim. Her iki bölümde de toplulukçuların ortak anlamlara ve uygula-

malara yaptıkları vurgunun, kültüre üyeliğin önemine katkıda bulunuyor gibi dursa da aslında azınlık haklarına ilişkin argümanı nasıl zayıflattığını savunacağım.

Bir yanda genişletilmiş bir kültüre üyelik kavramı talebi ile diğer yanda bu üyeliği korumada başarısızlık arasındaki bu zıtlık, Michael Walzer'in *Adaletin Sınırları* adlı eserinde çok açıktır. Walzer'ın kullandığı teorik çerçeve, kültüre üyeliği kurucu bir değer hâline getiriyor gibi görünmektedir. Walzer, kendi adalet teorisinin insanların kültüre üyeliğine saygıya dayandığını söylemektedir. "Her şeyden önce bir ıralayıcı özelliğimiz bakımından birbirimize eşitizdir. . . (hepimiz) kültür üreten yaratıklarız. Anlamlı dünyalar yaratırız ve o dünyalarda yaşarız" (Walzer 1983 s. 314). Diğer insanların bizden farklı anlamlı dünyalar yarattıklarını ve o dünyalarda yaşadıklarını anlamazsak, onlara eşit muamelede bulunmayız. Walzer'e göre, insanları kültür üreten varlıklar olarak görüp onlara saygı duymak için adalet ilkelerini verili kültürdeki toplumsal iyilerin "ortak anlayışlarından" adalet ilkelerini türetmek gerekir. "Bu dünyaları toplumsal iyiye ilişkin kendi anlayışlarına göre sıralamanın ve tasniflemenin bir yolu olmadığından, onların bu kendi 'tikel yaratımlarına' saygı göstererek erkekler ve kadınlar için adaleti sağlarız. Bu anlayışları bastırmaksa (daima) adaletsizce hareket etmek anlamına gelir" (Walzer 1983 s. 314). Walzer, kültür üreten varlıklar olarak insanlara ne borçlu olunduğunu belirlemeye yönelik bu yaklaşımla, adalet ilkelerini herhangi bir kültürü ıralayan belirli değerlerden veya yaşam tarzlarından soyutlayarak tespit etmeyi amaçlayan Rawls ve Dworkin'in liberal eşitlikçi çerçevesini karşılaştırır (örneğin "Walzer 1983 s. xiv).

Dolayısıyla Walzer, kültüre üyeliğe siyaset teorisi içinde daha büyük bir rol veriyor gibi görünmektedir. Ama kültüre üyeliğe yapılan bu belirgin vurgu, kültüre üyeliği korumak için gereken önlemleri gerekçelendirecek bir şey sunmuyor. Walzer aslında azınlık kültürlerine [özel] haklar tanımaya tamamen karşıdır. Bunun nedeninin onun Rawls ve Dworkin

tarafından kullanılan liberal eşitlikçi çerçeveyi terk etmesinin öngörülebilir bir sonucu olduğunu savunacağım. Walzer'in, bireylerin kültürel üyeliğine saygı duymanın ortak anlamlarına saygı duymayı gerektirdiği iddiası, elverişli bir azınlık hakları kuramının geliştirilmesini engeller.

Walzer, kültür üreten varlıklar olarak insanlara saygı duyulmasına ilişkin teorisini detaylandırmaya başlar başlamaz azınlık kültürleri için birtakım sorunlar ortaya çıkar. Eğer bir kültürün ortak anlamlarını ihlal etmek her zaman haksızlıksa bu kültürün taşıyıcısı olan topluluğu tanımlamak çok önemli hâle gelir. Walzer, siyasi topluluğun anlamları görünür kılmak ve dağıtıma ilişkin alanları saptamak için uygun bir ortam yarattığını söyler:

> Siyasi topluluk, bulabileceğimiz ortak anlamlar dünyasına muhtemelen en yakın topluluktur. Dil, tarih ve kültür, ortak bir bilinç üretmek için bir araya gelir. . . . [B]ir tarihsel topluluk üyeleri arasındaki hassasiyetlerin ve sezgilerin paylaşılması hayatın bir gerçeğidir. (Walzer 1983 s. 28)

Oysa bu doğru değildir. Dünya ülkelerinin %10'undan daha azı Walzer'ın iddia ettiği kültürel homojenliğe sahiptir. Geri kalan ülkelerse çok sayıda tarihsel topluluğu barındırmaktadır. Walzer şunu kabul etmektedir:

> Bazen siyasi ve tarihsel topluluklar örtüşmezler ve bugün dünyada hassasiyetlerin ve sezgilerin hâlihazırda paylaşılmadığı artan sayıda devlet olabilir. Bu sezgilerin ve hassasiyetlerin paylaşılması daha küçük birimler içerisinde gerçekleşmektedir. Belki de dağıtıma ilişkin kararları bu birimlerin gereksinimlerine göre ayarlamanın bir yolunu aramak gerekir. (Walzer 1983 s. 28-9)

Öyleyse, tarihsel ve siyasi toplulukların örtüşmediği yerlerde adaletin, tarihsel topluluk içerisinde paylaşılan anlam-

lara saygı duymamızı gerektirmesi beklenir çünkü bu, ortak anlamların serpildiği gerçek dünyadır; yani dilin, tarihin ve kültürün ortak bir bilinç ürettiği yerdir. Ama burada Walzer farklı bir yönde ilerlemeye devam eder:

> Ancak [dağıtım kararlarının tarihsel toplulukların gereksinimlerine göre] ayarlanması siyasi olarak ele alınmalıdır ve bu ayarlanma sürecinin özellikleri, vatandaşlar arasında kültürel çeşitliliğin değeri, yerel özerklik vb. hakkında paylaşılan anlayışlara bağlı olacaktır. Argümanlarımızı sunarken başvurmamız gereken şey bu anlayışlardır. (Walzer 1983 s. 29)

Gelgelelim bu son derece kafa karıştırıcıdır. Walzer'ın deyimiyle, bir ülkedeki farklı tarihsel topluluklar arasında hassasiyetler halihazırda paylaşılmıyorsa, yerel özerkliğin ve kültürel çeşitliliğin değeri üzerinde ortak anlamlar olacağını düşünmek için hiçbir neden de yok demektir. Dahası, eğer bu ayarlamalar tüm vatandaşların (var olmayan) ortak anlamlarına başvurarak çözüme kavuşturulacaksa, bu aslında, kendiliğinden, çoğunluk kültürünün azınlık kültürel topluluklarının ortak anlamlarını ihlal edebilecek anlamlarını yansıtacaktır ki bu da Walzer'ın ilk baştaki ilkeleriyle temelden çatışacaktır. Yukarıdaki alıntı, kararların neden siyasi topluluk içindeki (yani, kararların verilmesi gereken birim içindeki) vatandaşların ortak anlamlarına dayanması gerektiğine dair bir argüman suna ama bu argüman da hiçbir sonuca varmaz çünkü bu kararların alınmasında kimin anlayışlarının geçerli olduğu sorusunu tamamen cevapsız bırakılmıştır. Siyasi karar alıcılar, Kızılderililerin anlayışlarını, tarihsel topluluklarıyla ilgili kararlar açısından hüküm verici bir merci olarak mı yoksa basitçe siyasi topluluk içerisinde yer edinmekle yetinen ve bu nedenle de daha büyük kültürel grupların anlayışları tarafından lağvedilebilecek diğer anlayışların bir parçası olarak mı ele almalıdır? Eğer Kanada hâlâ Britanya'nın bir sömürgesi ya da BM'nin himayesi altında olsaydı, Lond-

ra'daki ya da New York'taki karar alıcıların, yerel özerklik hakkında Britanya'daki ya da tüm dünyadaki anlayışları benimsemeleri meşru olur muydu? Bir kararın belirli bir siyasi topluluk düzeyinde çözülmesi gerektiği gerçeği, o topluluğun anlayışlarının tarihsel bir topluluğun anlayışlarından öncelikli olmasına izin vermede bir argüman olarak kullanılamaz.

Walzer'ın ikinci argümanı, tarihsel toplulukların ortak bilinciyle çatışsalar bile, vatandaşların (paylaşılmayan) anlayışlarının hükmedici olarak kabul edilmesini savunur: "Siyaset kendi ortak bağlarını yaratır" (Walzer 1983 s. 29). Bu iddiada gerçeklik payı vardır. Nitekim siyaset gerçekten de ortak bağlar kurar. Ulusal siyasi yapılarla bütünleşmek, onlara intibak etmek azınlık kültürlerini asimile etmek için ulusal ekonomi ve eğitim yapılarına intibak etmek kadar önemlidir. Kanada'daki Kızılderililerin federal siyasi kurumlarda kendilerine özel temsil verilmesi önerilerini sürekli olarak reddetmelerinin nedeni budur. Bu karar gerçekten de onları diğer vatandaşlarla beraber ortak bağlara tabi kılacak ve egemen kültürün kararlarına karşı savunmasızlıklarını artıracaktır. İşte tam da bu yüzden Walzer'ın salık verdiği şekilde tüm vatandaşların anlayışlarına başvurmak adaletsiz olacaktır. Bir ortaklık yaratmak için (azınlık kültürünün tikel yaratımlarına kayıtsız bir ortaklık), tarihsel bir topluluğun ortak anlamları ve gereksinimleri ihlal edilir.

Siyasi olarak ortak bağlar kurmak istemenin başka nedenleri de olabilir. Örneğin Machiavelli, prensine nüfustaki kültürel farklılıkları ortadan kaldırmasını ve kültürel grupları homojen bir siyasi yapıda eritmeyi tavsiye etmiştir çünkü o zamanlar ulusal birlik, vahşi bir uluslararası ortamda cumhuriyetin ayakta kalması için çok önemliydi (Machiavelli s. xxxiv). Milli savunma kültürlere saygıdan önce geliyordu. Açıkça sadakatsizlik olmasa da kayıtsızlık korkusu, "ulus devletinin" yükselişinden bu yana kültürel azınlıkların genellikle acımasız bir biçimde bastırılması için kullanılan bir bahane olagelmiştir (Claydon s. 138; Claude s. 43-7). Bu

bahane bilhassa İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da, Milletler Cemiyeti'nin azınlıkları koruma programının Naziler tarafından suiistimal edilmesi nedeniyle ayan beyan ortaya çıkmıştır ve bugün Latin Amerika'da ve Afrika'da da aynı şekilde devam etmektedir (Maybury-Lewis s. 222-7; W. Weinstein). Gelgelelim Machiavelli ve mirasçıları, "ulus yaratma" politikalarının yalnızca olağan *reelpolitik* gerekçelerle değil, Walzer'in kültür yaratıcılar olarak insanlara saygı gösterilmesini dile getirirken kullandığı tezleriyle de gerekçelendirilebileceğini öğrenince şaşırabilirler.

Walzer'in gerçekten de ortak vatandaşlık uğruna tarihsel toplulukların feda edilmesini düşünmeye hazır olduğu, göç ve hareketlilik meselesine ilişkin yaptığı tartışmada açıkça görülmektedir. Walzer'a göre siyasi bir topluluğa üyelik kendi başına iyidir ve bu üyeliğe kimin kabul edileceği ve kimin hariç tutulacağı konusunda karar verebilecek bir topluluğun olması gerekir. Walzer açısından hareketliliğe kısıtlamalar getirilmelidir çünkü devlet merkezli veya yerel çaplı bir kısıtlamayla sınırlanmayan tam bir hareketliliğin olduğu bir dünya şöyle olacaktır:

> [K]öklerinden koparılmış kadın ve erkeklerden oluşan bir dünya. Bir arada yaşanan bölgeler, gönüllülük esasına dayalı olarak bir veya iki kuşak için bütüncül bir kültürü sürdürebilir ancak insanlar bu bölgelere taşındıkça (yahut oradan taşındıkça) kısa zamanda bu bütüncül yapı ortadan kalkacaktır. Kültürlerin ve grupların müstakilliği, yani birbirinden ayrılığı kapalılığa bağlıdır ve kapalılık olmaksızın ne kültürler ne de gruplar insan yaşamının istikrarlı bir özelliği olarak düşünülebilir. Çoğu insanın inandığı üzere, bu müstakillik değerliyse bir aşamada kapalılığa olanak tanımak gerekir. Bir siyasi örgütlenme düzeyinde, egemen devlet benzeri bir şey şekillenmeli ve kendi kabul politikasını yapma, göçü kontrol etme ve bazen de kısıtlama yetkisini talep etmelidir. (Walzer 1983 s. 39)

Bu noktada Walzer, bir kabul politikasına duyulan ihtiyaç konusunda açıkça haklıdır. Ama bu kararların alınmasında kimin anlayışı yetkili olmalıdır? Kızılderili, Inuit ve Fransız Kanadalı topluluklarının anlayışları, kötü etkilendikleri yerlerde göç ve hareketlilik haklarının nasıl olacağına karar vermede yetkili olmalı mıdır? Önceki bölümlerde gördüğümüz üzere bu, Kanada'da hassas bir konudur: Kebek, eyalete göçü kısıtlama hakkı talep etmektedir. Yerli halklarsa sadece göçmenlerin değil, yerli olmayan Kanadalıların da girişini kısıtlama hakkı talep etmektedirler. Bu hakları talep etmelerinin nedeni, Kanada'daki daha geniş siyasi topluluğun çok daha fazla hareketlilik yanlısı olmasıdır. Eğer bir kabul politikasında söz konusu olan değer müstakil kültürel grupların korunmasıysa, kültürel toplulukların kabul konusunda son sözü söylemesi beklenir.

Walzer, göç akışını kısıtlayan egemen bir devlet benzeri bir şeyin olması gerekmediğini kabul eder. Bunun aksine, bir ülkedeki farklı grupların üyeleri "yerel siyaseti ve kültürü yabancılara karşı savunmak için örgütleneceklerdir." Hatta Walzer mahalle topluluklarını, oraya girmeyi seçen kişilere açan şeyin yalnızca "kültür ve siyasetin millileştirilmesi" olduğunu kabul eder (1983 s. 38). Başka bir deyişle egemen devlet, farklı kültürel grupları korumaya verilen bir doğal tepki değildir. Bunun yerine o, farklı kültürel gruplardan biri hariç tümü asimile edildiğinde ve kültür millileştiğinde kimin kabul edilip kimin edilmeyeceği üzerinde nihai yetkili hâline gelir. Gelgelelim Walzer, bu kültürü millileştirme sürecine karşı çıkmaktan çok, daha fazla hareketlilik için makul bir bedel olduğunu düşünmektedir. Çünkü yalnızca devlet kabul konusunda nihai yetkili olduğunda,

> yerel topluluklar yalnızca kişisel tercihler ve piyasa kapasitesi tarafınca belirlenen "kayıtsız" birlikler olarak şekillenebilir. Bireysel tercih en çok yerel hareketliliğe bağlı olduğu için, bizimki gibi bir toplumda tercih edilen düzenleme

bu gibi görünmektedir. Modern bir demokrasinin siyaseti ve kültürü, muhtemelen devletlerin sağladığı bir tür esnekliğe ve aynı zamanda bir tür sınırlılığa ihtiyaç duyar. Burada keşisimsel kültürlerin ve etnik toplulukların değerini inkâr etmek istemem. Sadece hem içleyici hem de koruyucu devletlerin yokluğunda yürürlüğe konacak hiçbir esnekliği olmayan katı uygulamalardan söz etme amacındayım. Devletin duvarlarını yıkmak, Sidgwick'in endişeyle belirttiği gibi, duvarsız bir dünya yaratmak değil, bin küçük kale yaratmaktır. (Walzer 1983 s. 39)

Walzer, yukarıda Rawls ve Dworkin'e karşı savunduğum şeyleri burada tanımaktadır: Hareketliliğin genel biçimi "yalnızca kişisel tercih ve piyasa kapasitesiyle belirlenirse" kültürün millileşmesi –veya millileşme sürecinde olması– gerekir. Ama sorunu fark ettikten sonra, baskın –"modern"– kültürün üyelerinin arzusundaki hareketliliğin (gelişmemiş?) azınlıkların kendi kültürlerini korumak için küçük topluluklar kurma arzusunu aştığını belirtir.

Walzer'ın buradaki konumunu anlamak zordur. Eyaletlerin göç politikaları, Walzer için müstakil kültürel grupların korunması amacıyla gerekçelendirilmiştir. Ama bunun, peripatetik bir yaşam sürdürme arzusunda olan ve bu arzuları azınlıkların kültürlerinin korunmasına ilişkin taleplerden daha ağır basan baskın kültür için geçerli olduğu ortaya çıkmıştır. Kültürün millileşmesi, çok açık bir biçimde baskın (ve yakında homojen olacak) kültürün üyelerinin hareketliliği için ödenmesi gereken makul bir bedeldir. Hareketliliğin baskın önemine ilişkin böyle bir değerlendirmenin hangi gerekçelere dayandığından bağımsız olarak, bu yaklaşımın farklı kültürel grupların korunmasına yönelik bir ilgiyi veya insanlara kültürel failler olmaları hasebiyle gösterilecek saygıyı nasıl barındırabileceğini anlayamıyorum. Walzer'in açıkça belirttiği ilgiye ve saygıya rağmen, bu görüşler, millileşmiş bir kültür içinde bireysel hareketliliği maksimize etme hedefi karşı-

sında herhangi bir ağırlığa sahip gibi görünmemektedir. Başlangıçta dile getirdiği önermeler ile nihai olarak ulaştığı sonuçlar arasındaki aynı çelişki Walzer'ın vatandaşlık ile beraber gelen haklara ilişkin tartışmasında da ortaya çıkmaktadır. Cümlelerine şöyle söyleyerek başlar:

> Kabul ve dışlama, topluluğun bağımsızlığının özünde yer alır. Bunlar olmadan, toplulukların *irası*, birbirlerine özel bir bağlılıkları olan ve ortak yaşamlarına dair özel duygular taşıyan erkek ve kadınların tarihsel olarak istikrarlı bir biçimde oluşturdukları birlikler olamazdı. (Walzer 1983 s. 62)

Görüldüğü üzere, Walzer, tarihsel toplulukların üyelerinin ortak yaşamlarının sürekliliğini korumakta özgür olmaları gerektiğine dair sezgimizden yola çıkarak ve bunu savunarak işe koyulur. Ama buradan hareketle çok farklı bir sonuca ulaşır; tarihsel toplulukların böyle bir koruma için hiçbir ahlaki iddiası olamaz:

> Bu [kabul ve dışlama] hakları, yalnızca bir bütün olarak topluluk tarafından (*pratikte karar alma süreçlerine ulusal olarak çoğunluk olanlar hâkim olsa bile*) kullanılmalıdır. Dahası, bu haklar topluluk üyeleri tarafından birbirlerine karşı değil, yalnızca yabancılara karşı kullanılacaktır. Hiçbir topluluk yarı metik, yarı vatandaş olamaz ve böylesi kabul politikalarının bir tür kendi kaderini tayin etme biçimi olduğunu yahut bu politikanın demokratik olduğunu iddia edemez. (Walzer 1983 s. 62, vurgular eklenmiştir)

Başka bir deyişle, Kanada bir kişiyi vatandaş olarak kabul etmeye karar verdiğinde, Fransız Kanadalılar ya da Kızılderililer, kültürlerini korumak için gerekli olsa bile, bu kişinin topluluğun olduğu bölgeye kabul hakkını reddedemez, siyasi haklarını kısıtlayamaz ya da resmî bir makama gelmesini engelleyemez (Walzer 1983 s. 148). Bu kısıtlamalar "bir bü-

tün olarak topluluk" tarafından bu kişiye tam ve eksiksiz olarak verilen vatandaşlık haklarının ihlali anlamına gelecektir.

Kültürel topluluktan siyasi topluluğa bu geçişin sonucu, bir kültürün üyeleri ve ortak yaratıcıları olan bireylerin arzuladıkları eşitliğinin yerini, kendi kaderini tayin eden bir devletin vatandaşları olan bireylerin kurgusal eşitliğinin almasıdır. Eşit vatandaşlık kurgusal bir şeydir çünkü Walzer'in vurgulayarak verdiğim pasajında da kolayca kabul ettiği gibi, eşit vatandaşlık hakları çoğunluk kültürünün egemenliğini maskelemektedir. Görüldüğü üzere, tarihsel bir topluluğun korunması bağlamında gerekçelendirilen bir politika, çoğunluk kültürünün azınlık kültürlerini zayıflatan kararlarının meşrulaştırılmasıyla sonuçlanıyor. Walzer'ın ulaştığı sonuç, başlangıçta koyduğu önermeyle çelişmektedir. Ama Walzer bu hususta bir istisna tanımaktadır. Kültürel olarak çeşitli bir toplumdaki bir grup, ancak ve ancak 'yabancı' bir siyasi topluluk statüsüne ulaşır veya bu statüyü kabul ederse, diğer vatandaşların hareketliliğini/dolaşımını ve topluluğun bir parçası olma haklarını kısıtlayabilir. Dolaşım hakları açısından bakıldığında, azınlık toplulukları tam bağımsız devletler hâline gelmelidirler: Eğer topluluk tek bir vatandaşlığı imkansız kılacak kadar radikal bir biçimde bölünmüşse, kabul ve hariç tutma haklarının kullanılabilmesi için topraklarının da bölünmesi gerekir. (Walzer 1983, s. 62) Walzer, bu tür toplumlarda adalete ilişkin meselelerin ortaya çıkmayacağı fikrine tutarlı bir şekilde bağlı kalmamaktadır çünkü ABD'nin bir "yurttaşlar topluluğundan ziyade gruplar federasyonu" hâline gelmesi durumunda, eşit muamele ilkesinin federe gruplar içinde ve arasında hâlâ geçerli olacağını ama birininkinin diğerine uygulanamayacağını söylemektedir (Walzer 1983 S. 150)

Walzer bunu bir olasılık olarak değerlendirmekle birlikte, ABD bağlamında bunu reddetmektedir çünkü bu "tarihsel geleneklerimiz ve ortak anlayışlarımızla tutarsızdır - çağdaş yaşam kalıplarıyla da aynı şekilde tutarsızdır ve derin bir

biçimde bölücü bir yapı barındırır" (Walzer 1983 s. 151). Başka bir deyişle, azınlıklar ya hiçbir özel koruma olmaksızın çoğunluk kültürünün kurallarına göre oynamalı ya da oyunun dışına çıkıp kendi oyunlarını kurmalıdırlar. Bu görüşün birden fazla nedenden ötürü sağlıksız bir görüş olduğuna inanıyorum.

(1) Azınlıkların kültürlerini koruma hakkının, bağımsız veya federe bir devleti elde etme becerilerine bağlı olduğunu düşünmek sağlıksızdır. Walzer'ın şemasına göre, azınlıkların hak iddia edebilmeleri için sayıca yeterince fazla ve bir devlet olacak kadar coğrafi olarak belli bir bölgede yoğunlaşmış olmaları (Kanada Kızılderilileri ve Inuitlerin olmadığı gibi) ya da ortak vatandaşlığı imkânsız kılacak ve karşılıklı uzlaşma sürecini başlatacak kadar yeterli ekonomik ve siyasi güce sahip olmaları gerekmektedir. Bunlar ahlaki açıdan keyfi unsurlardır. Bir azınlığın, çoğunluğun tarihsel geleneği olan kültürü millileştirici ve asimilasyoncu eğilimlerini savuşturacak güce sahip olması halinde kendini koruma hakkına sahip olduğu fikri yanlıştır. Bu ahlaki değil, *reelpolitik* bir argümandır. Burada azınlık haklarının meşru bir biçimde elde edilmesini bağımsız veya federe bir devlete sahip olmakla ilişkilendirmek için sunulan ahlaki bir neden göremiyorum.

(2) Vatandaşlık haklarını bu şekilde fetişleştirmek sağlıksızdır. Walzer, Kızılderili ve Inuit topluluklarının, Kanada'nın geri kalanından ayrılmadıkları ve yabancı statüsüne sahip olmadıkları sürece diğer Kanadalıların hareketini ve topluluğun bir parçası olma haklarını kısıtlamalarına olanak tanımayı reddeder. Walzer'in bakış açısına göre bu, insanların (toplumumuzda) ortak vatandaşlar olmaları hasebiyle eşit muameleye tabi tutulduklarına ilişkin sunduğu teorisini güvence altına alma erdemine mazhar bir yaklaşımdır. Başkasının bakış açısından bakıldığında ise burada hiçbir erdem yoktur. Bu, ilk etapta kültürel topluluklarının korunmasına ilişkin haklarını Kanada içerisinde kullanmayı tercih eden ve sonrasında ise yerli topraklarının dışındaki Kanada topraklarında da Ka-

nada vatandaşlarının haklarına sahip olmayı arzulayan yerli halkları açısından ise ikincil olarak değerlidir. Yerli topraklarında hiç değilse kısmi vatandaşlık haklarına sahip olmayı tercih eden yerli olmayan Kanadalılar açısından ise optimal değildir. Başkalarının topraklarında kısmi vatandaşlık haklarına sahip olmak yerine hiç bir hakka sahip olmama durumuna geçildiğinde her iki taraf da bir şey kazanmaz. Walzer teorisini, teorinin güvence altına alması gereken değerler pahasına savunur (Van Dyke 1985 s. 207-11).

Bu teori, ortak vatandaşlık ile bağımsız/federasyon statüsü arasındaki seçimin pratikte geçerliliği olan bir tercih olmadığını bildiğimiz zaman çoğunluğun bakış açısı bağlamında anlamlı olmaya başlar: Eğer azınlıkların pratikte bir bağımsızlık elde edemeyeceklerini biliyorsak onları ortak vatandaşlık ve bağımsızlık arasında "tercih yapmaya" zorlamak çoğunluğun tercih ettiği çözümü güvence altına alacaktır. Bu, azınlıkları kültüre üyeliklerinin korunması taleplerinden vazgeçmeye zorlayacak, dolayısıyla çoğunluğun sınırsız hareket edebilme kabiliyetini güvence altına alacaktır. Bu stratejideki erdemlerin ne olduğuna vakıf olmasam da adalet kesinlikle bunlardan biri değildir.

(3) İki uluslu ya da çok-uluslu bir devletin kalıcı unsurları hâline geldikten sonra kültürel topluluklar arasındaki ilişkinin bir adalet teorisinin konusu olmadığını söylemek sağlıksızdır. Bu ilişki "pozitif adalet" yerine sadece "karşılıklı uzlaşı" ile yönetilmek zorunda değildir ve yönetilmemelidir. Kanadalılar, İngiliz Kanadalı bir çocuğun Kebek'teyken İngilizce eğitimi alma hakkına sahip olup olmadığını veya yerli olmayanların kuzey Kanada'daki belli başlı bölgelerdeki yerli topraklarında tam oy hakkına sahip olup olmayacağını bir karşılıklı uzlaşı meselesine indirgemezler. Kanada'daki insanlar, adaletin, bir ulusal grubun üyelerinin diğer ulusal grubun topraklarındayken onların vatandaşlık hakları üzerine belli sınırlamalar getirdiği konusunda hemfikirdir (tabii bu sınırlamaların ne olması gerektiği konusunda kendi araların-

da ihtilafa düşmüyor değiller). Walzer'in iki uluslu ülkelerde "iki ulusun üyelerinin aslında birbirlerine yabancı oldukları" iddiasına rağmen, bunun doğru olmadığı birçok iki uluslu veya çokuluslu toplum bulunmaktadır. İnsanlar kendilerini "pozitif adaletin" taleplerinden *ziyade* "karşılıklı uzlaşıya dayanarak" birbirlerine bağlı hissetmezler; kendilerini "bir yurttaşlar topluluğundan" *ziyade* "bir gruplar federasyonu" olarak görmezler, kendilerini "bireylere eşit muamele etme meselesi" ile ilgileniyor görmekten *ziyade* "ırkların ve dinlerin eşit statüde olmasıyla yahut topluluğun bütünlüğü ve üyelerin üye olmaları hasebiyle ellerinde tuttukları özsaygıları" ile ilgileniyor görmezler. (Walzer 1983, s. 150, vurgular eklenmiştir). Aksine, "üyelerin üye olmaları hasebiyle ellerinde tuttukları özsaygı", "bireylere eşit muamelede bulunmanın" bir parçasıdır. İnsanlar aynı ülkenin vatandaşları oldukları için ve vatandaşlar arasındaki adaletin, üyelere, üye olmaları hasebiyle saygı gösterilmesini gerektirdiğini kabul ettikleri için vatandaşlık haklarının uygulanmasını federe gruplardaki üyeliğin ihtiyaçlarıyla uzlaştırmaya karar verirler. Bu, vatandaşlık eşitliğinin, üyelere üye olmaları hasebiyle gösterilecek eşit saygı ile nasıl adil bir şekilde dengeleneceğine dair meseleler gündeme getirir ve Walzer bu meselelerle yüzleşmez. Bu meseleler kültür çoğulluğuna sahip toplumlarda sürekli olarak ortaya çıkar ve ortaya çıkmadıklarını veya çıkmamaları gerektiğini söylemek en hafif tabirle sağlıksız bir tavırdır.

Walzer, insanların homojen devletlerin vatandaşları olduklarını varsaydığı için bu meselelerle yüzleşmez. Kültürel azınlıkların var olduğu yerlerde onun teorisi egemen kültüre asimilasyonu öngörür. Bunun mümkün olmadığı durumlarda ise teorisi sadece üyeleri herhangi bir ortak vatandaşlık bağıyla bağlı olmayan ulusal gruplardan oluşan bir federasyon öngörür. Bunun sonucunda Walzer, insanların vatandaşlık haklarının kendi –veya yakında kendilerinin olacak– kültürlerinin ötesine geçmesine asla izin vermez ve dolayısıy-

la bir grubun üyelerinin bireysel vatandaşlık haklarının başka bir grubun üyelerinin kültürel üyeliklerinin korunmasına ilişkin haklarıyla çatışmasına asla izin vermez. İşte bu yüzden, dünyanın birçok ülkesindeki siyasetçiler ve hukukçular tarafından her gün kaçınılmaz olarak karşılaşılan bir soruna teorisinde yer vermemektedir.

Walzer neden bu soruların gerçekliğini ve meşruiyetini inkâr eder? Belki de bunun nedeni, onun teorisinin siyasetçilerin ve hukukçuların bu çatışmalarla nasıl başa çıktıklarını anlamlandıramamasıdır. Yerel bir düzeyde ortaklaşa paylaşılan anlamlara başvurmak konusundaki ısrarı, kamu görevlilerinin başvuracağı standartlara yer bırakmaz. Vatandaşlık hakları bir kültürle sınırlı kalmalıdır çünkü Walzer için ahlak bir kültüre ve o kültürün ürettiği toplumsal anlamlara içkindir. Toplumsal anlamlar her türlü ahlaki tartışma için "gerekli yapı"dır: "bunun yerini alabilecek hiçbir dışsal ya da evrensel ilke yoktur. Dağıtıcı adalete dair ortaya konacak hakiki bir yaklaşım yerel bir yaklaşım olmalıdır" (Walzer 1983, s. 314). Çokuluslu devletlerde adalete ilişkin hassasiyetler ve sezgiler paylaşılmadığı için gruplar arasındaki ilişkiler adalete dayandırılamaz. Bu nedenle azınlık ilişkilerine "karşılıklı uzlaşı" (yani rasyonel kişisel çıkarlara dayalı işbirliği) temel alınarak veya (Walzer'in kabul edeceği gibi) çoğunluk gücünün kullanılmasıyla karar verilmelidir.

Azınlıklar ile kurulacak ilişkiler adalete dayandırılamaz çünkü Walzer bu tür ilişkiler bağlamındaki adalet konusunda kültürlerarası argümanlara yer vermez. Eğer insanlar arasındaki adalet anlayışları ortak değilse ve ortaklaşa başvurabilecekleri –ve nihai kararın bağlayıcı olarak ortaklaşa kabul edildiği– kültürlerin dışında hiçbir şey yoksa tartışma yürütmenin bir anlamı yoktur. Öte yandan, bu tür tartışmalar kültürel olarak çeşitli toplumlarda her gün süregelmektedir. İnsanlar, farklı kültürel gruplar için kendi ortak anlamlarından bağımsız hükmedici standartlar olduğunu düşünmektedirler.

Doğal olarak bu, Walzer'ın bir kültürün "ortak anlamı"

diye belirttiği bu terim açısından temel bir belirsizlik ortaya koymaktadır. Bu terimin bir anlamıyla, insanlara hangi koşullar altında ne türden mübadelelerin meşru kabul edildiğini soran bir anket hazırlayarak ve ardından da elde edilen veriler üzerinde çalışarak rakip görüşlerin bir taslağını yahut işlevini ortaya çıkararak bir topluluğun, örneğin ekonomik adalet konusundaki ortak anlayışını belirleyebiliriz. Topluluk, dağıtım meselesine ilişkin adaletin liyakat ve ihtiyaca göre dağıtım anlamına geldiğini düşünebilir. Öte yandan, insanlar bunların göreceli ağırlıkları konusunda anlaşmazlığa düşebilirler. Hatta incelediğimizde, ilk başta birbirinden farklı olan cevaplar arasında gelinen noktada artık daha derin bir birlik bile bulabiliriz. Ancak bu görüşe göre ortak anlamlar her zaman mevcut inançlara bağlıdır.

Ama ahlak ve adalete ilişkin "ortak anlayışımızın" ikinci bir yönü daha vardır. İlkece, şu anda meşru olduğuna inandığımız kurumların adaleti ve genel olarak adalet hakkındaki inançlarımızda yanılabileceğimizin bilincindeyizdir. Dworkin'in belirttiği gibi, Walzer'in teorisi,

> bizden saygı duymamızı istediği geleneklerden çok daha temel bir geleneğin "toplumsal anlamını" görmezden gelmektedir. Eğer adalet bizim ortak siyasal hayatımızın bir parçasıysa görevi bir ayna olmak değil, eleştirelliktir. Meydan okunan gelenekler ne kadar sağlam olursa olsun, her zaman yerleşik bir kurumsal şemanın adaletini sorgulama hakkımız vardır. Böylece herhangi bir malın dağıtımıyla ilgili alınan herhangi bir karar. . . yeniden tartışılabilir. (Dworkin 1985 s. 219)

Bir topluluk kendi toplumsal mallarının doğasını ve bunların nasıl dağıtılacağını nasıl anlarsa anlasın, ortaya çıkan ortak anlamların o topluluğun adalete ilişkin çerçevesini belirlemede meşru olduğunu düşünmüyorum. Adaletin hakiki olarak bizden talep ettikleri, bu taleplerin ne olduğuna ilişkin mevcut anlayışımız tarafından belirlenmez. Örneğin gelecek-

teki ortak anlayışımız bir kast sisteminin yeniden yürürlüğe girmesini desteklemeye başlarsa, bunun ne adaletle tutarlı olduğunu ne de adalet tarafından talep edildiğini kabul ederiz.

Dolayısıyla hâlihazırda bazı dağıtımların adil ya da adaletsiz olduğuna inanıyor olmamız kesin bir biçimde belirlenmiş değildir. Adalet bizim için hâlihazırda ne olduğunu düşündüğümüzden bağımsız bir şeyi ifade eder. Dworkin'in sözlerini başka bir şekilde söylemek gerekirse, adalet, adalet hakkında ileri sürülen rakip iddiaların bir işlevi ya da bileşimi değil, rakip iddiaların her birinin iddia ettiği şeydir (Dworkin 1977 s. 128-9). İlk görüşe göre, adaletin ortak anlamı, adalete ilişkin mevcut iddiaların bir bileşimi ya da yorumudur. İkinci görüşe göre adaletin ortak anlamı ise, mevcut iddiaların her birinin olduğunu iddia ettiği şeydir.

Siyasi argümanı temellendiren de adaletin bu ikinci görüşteki şekliyle ortak anlamıdır. Adalet hakkındaki mevcut inançlarımız adaletin doğasını belirlemediğinden ve bu mevcut inançları kabul etme nedenlerimizi yeniden gözden geçirmeye hazır olduğumuzdan, iki kültürün adalet hakkında aynı inançları paylaşmaması (birinci görüş), adalete ilişkin bir siyasi argüman getirmenin önünde bir engel teşkil etmez. Birinci görüşteki şekliyle adaletin ne anlama geldiğine ilişkin farklılıklar, tartışmayı baltalamaktan ziyade başlatır çünkü her iki kültür de bu temel olan ikinci görüşteki şekliyle adalete ilişkin aynı anlamı paylaşır. Her iki kültür de adaletin, kendi rakip iddialarının iddia ettiği şey olduğu görüşünü paylaşır.[1]

[1] Bu, "toplumsal anlamlar" ve bu anlamların "yaşam biçimleri" ile ilişkisi hakkındaki toplulukçuluk içinde ya da diğer başka tartışmalarda ortaya çıkan bir belirsizliği işaret ediyor. "Anlamlar" terimi bu şekilde genellikle "görüşler" yahut "inançlar" anlamına gelen hâli ile daha genel "anlayışlar" anlamına gelen hâli arasında bir belirsizlik yaratır. Örneğin Nozick ve Marx'ın adaletin anlamı konusunda makul bir şekilde anlaşamadıkları söylenebilir ama başka bir bağlamda, her ikisi de adaletin "ne anlama geldiği" konusunda tamamen hemfikir olabilirler: Adalet, insanların meşru taleplerinin (örneğin kaynaklar ve özgürlüklerin) toplumsal olarak tanınmasını talep edebilecekleri haklar sistemidir. Her ikisi de günün sonunda aynı adalet "kavramını" paylaşabilseler de adaletin neyi gerektirdiğine dair çok farklı "kavrayışlara" sahip olabilirler

Walzer'ın adalete ilişkin argümanların yerel bir topluluğun ortak anlamlarına başvurması gerektiği iddiası, bu nedenle, toplumsal mallara ilişkin farklı anlayışları rasyonel bir şekilde tartışma ve eleştirme yeteneğimiz hakkında yersiz bir şüpheciliğe dayanmaktadır. Yerel çaplı ortak anlamlara başvurmamız gerektiği talebi, kültüre üyeliğin önemini güçlendirmenin umut verici bir yolu gibi görünmüş olsa da, bunun

(bkz. Dworkin 1977, s. 134). Bir yaşam biçimi içerisinde anlamların ortaklaşa paylaşıldığını söylemek bu nedenle belirsizdir. Adalet kavramı, aynı adalet kavrayışını paylaşmayan birçok insan tarafından paylaşılır. Bu muğlaklık çoğu zaman zararsızdır çünkü anlamların yaşam biçimleri içerisinde ortaklaşa paylaşıldığı iddiası bazen sadece anlamların hiçbir yere bağlı olmadığını belirten karşıt tezleri reddetmek için dile getirilmektedir. Ama bu tezleri reddetmek, ilgili yaşam biçiminin sınırlarını somutlaştırmadan da yapılabilir. Walzer ise çok daha belirli, somut bir şey iddia etmektedir. Siyasi argümanlar için temel olacak bir bağlamda kullandığı toplumsal anlamların sadece tarihsel topluluklar içerisinde paylaşıldığını iddia etmektedir. Ancak paylaşılan anlamların ne olduğunu ve aklımızdaki toplulukların ne türden topluluklar olduğunu netleştirdikten sonra, bu topluluklar içinde ortaklaşa paylaşılan ya da bu topluluklar arasında farklı anlayışlar olup olmadığı çok şüpheli hâle gelir. İnançlar, tutumlar ve görüşler olarak anlaşıldığı zaman "anlamlar", tarihsel topluluklardan çok daha küçük birimlerde paylaşılır. Daha genel bir düzeyde anlaşıldığında ise "anlamlar" büyük olasılıkla tek bir kültürden çok daha büyük birimlerde paylaşılmaktadır; örneğin Batı demokrasileri aynı adalet kavramını paylaşmaktadır. Elbette "yaşam biçimleri"ni bir yandan Brooklyn'deki işçi sınıfı ağırlıklı bir göçmen mahallesini, diğer yandan da modern Batı dünyasını kapsayacak kadar geniş bir anlamda kullanarak bu sorunun üstünü örtmek mümkündür. Rosenblum'un da dediği üzere, "Romantik hassasiyetler göz önüne alındığında, [bağlamın] bir arkadaş topluluğu ya da bir karşı kültür olması daha muhtemeldir. Ya da ortaklaşa paylaşılan anlamlar o kadar genel olabilir ki mevzubahis topluluk Batı Avrupa entelektüel geleneğinden başka bir şey olmayabilir" (Rosenblum, s. 172). Hem "anlamları" hem de "yaşam biçimlerini" bu şekilde belirsiz bırakırsak ve gerektiğinde kapsamlarını genişletmemize veya kısıtlamamıza olanak tanırsak, o halde anlamların ortaklaşa paylaşıldığı, hatta yalnızca bir yaşam biçimi içerisinde ortaklaşa paylaşıldığı bir durumdan bahsedebiliriz. Ama bu türden bir iddia Walzer'ın bir ahlaki argümanın yerel standartlara dayanması gerektiği inancını desteklemeyecektir. Siyaset felsefecileri, "ortak anlamlar" ve "yaşam biçimleri" hakkındaki bu tür belirsiz iddialardan vazgeçerek ve ahlaki inançların incelendiği gerçek alana, yani insanların gerçekte sahip oldukları ihtilaflara ve mevcut konumlarını savunmak için sundukları argümanlara daha yakın durarak en iyisini yapacaktır. Böyle yaparsak, Walzer'ın adaletin siyasi bir topluluğun ortak anlamları tarafından belirlendiği iddiası hiçbir zaman zemin bulamaz.

azınlık kültürlerine adaleti sağlama olasılığını zayıflattığını artık görebiliyoruz.

Azınlık haklarını savunmak, kültürel üyeliğin değerine ilişkin yeterli bir açıklama (azınlıkların, kendi kültürlerinin dışındaki insanların hem iyi niyetine hem de toplumsal kaynaklarına yönelik taleplerini meşrulaştıracak bir açıklama) getirebilmemizi gerektirir. Walzer'ın teorisi bu hususta bize yardımcı olmaz. Walzer, kültürel üyeliğin önemli olduğunu, "her şeyden önce bir nitelik açısından birbirimize eşit olduğumuzu. . . hepimizin kültür üreten yaratıklar olduğumuzu" söyler (Walzer 1983, s. 314). Ama bu iddiayı azınlık kültürlerinin perspektifi açısından yetersiz olacak şekilde savunmaya devam eder. Walzer için kültürel üyeliğin önemli olmasının nedeni, "Bu dünyaları toplumsal iyiye ilişkin kendi anlayışlarına göre sıralamanın ve tasniflemenin bir yolu olmadığından, kendi "tikel yaratımlarına" saygı göstererek erkekler ve kadınlar için adaleti sağlarız. Bu anlayışları bastırmak (her zaman) adaletsizce hareket etmektir" (*age.*).

Kültürel üyeliğe yönelik ilgiyi bu şekilde temellendirmenin siyaset açısından bir faydası yoktur. Kültürel üyeliğin önemine olan açık bağlılığına rağmen, bu temellendirme, azınlıkların kültürel üyeliğine ilişkin savunuyu, çoğunluğun çeşitlilik ve kültürel otonomi gibi malların değeri hakkındaki hissiyatlarına bırakmaktadır. Eğer çoğunluk topluluğu kültürel üyeliğin rolünü görmezden gelen ya da küçümseyen bir toplumsal mal anlayışına sahipse, Walzer azınlığa kültürel yapılarının korunmasını talep edebilecekleri bir zemin sunmamaktadır (çoğunluk grubunu karşılıklı uzlaşmaya zorlamak dışında).

Daha önceki bir çalışmasında Walzer, argümanlarının "çağdaş erkek ve kadınların tarihi bir topluluğun üyeleri olarak yaşama hakkına" dayandığını söylemektedir (Walzer 1980 s. 211). Ama gördüğümüz üzere, Walzer'ın şüpheciliği bu hakkı temellendirmek bir yana, aslında ona yönelik bir tehdit barındırmaktadır çünkü azınlık kültürlerinin korunmasını güç politikalarının ve karşılıklı uzlaşının belirsizlik-

lerine terk eder.[2] Eğer insanlara kültürlerin üyeleri olmaları hasebiyle ellerinde tuttukları eşit statülerinden ötürü eşit muamele etmek önemliyse, bunun nedeni herhangi bir kültürün ortak ahlak anlayışını eleştirmek için hiçbir yol bulunmaması değil, kültüre üyeliğin toplumsal iyilerin ne olduğuna ilişkin doğru bir anlayışın önemli bir parçası olmasıdır. Kültüre üyelik, farklı kültürel anlayışları bir tasnife ve sıralamaya tabi tutamadığımız için değil, en savunulabilir olarak tasnife ve sıralamaya tabi tuttuğumuz bu toplumsal iyi anlayışına uyduğu için önemlidir.

Walzer'ın tarihsel toplulukların toplumsal anlayışlarına

[2] 2. Diğer bağlamlarda Walzer, azınlık kültürlerinin haklarını kabul etmeye daha istekli olmuştur. Etnik çoğulculuk üzerine kaleme aldığı bir makalesinde, azınlık haklarının sadece ABD gibi, nüfusun yeni bir ulusa dâhil olmak için eski kültürlerini gönüllü olarak terk eden bireylerin gelmesiyle oluştuğu göç uluslarında tanınmasına karşı çıkmaktadır. "Eski Dünya'nın kendi kaderini tayin etme çağrısı burada yankı bulmamıştır: göçmenler (siyah köleler hariç) gönüllü olarak bu ülkeye gelmişlerdir" (Walzer 1982 s. 6-7). Dolayısıyla göçmen gruplar azınlık uluslarla aynı taleplere sahip değildir zira onlar anayurtları daha büyük bir siyasi oluşum tarafından yutulmuş ve üyeleri de asimilasyonu reddeden tarihsel topluluklar değildirler. Walzer, azınlık ulusların var olduğu durumlarda, bunların siyasi statü hakkına sahip olabileceklerini kabul etmektedir. Azınlık haklarının Eski Dünya'daki azınlık kültürleri açısından meşru bir yaklaşım olduğunu düşünürken, nüfusları gönüllü göç ve asimilasyona dayanan Yeni Dünya ülkeleri için bu hakların geçerli olmadığını savunmaktadır. (Öte yandan, Amerikan yerlileri ve Porto Rikolular gibi ulusların varlığı ABD'nin azınlık uluslardan yoksun olduğu iddiasına önemli istisnalar sunmaktadır ve Walzer bunları tartışmaya dâhil ederken oldukça çekimser görünmektedir-Walzer 1982 s. 18, 27-8.) Walzer'ın etnik çoğulculuk makalesine göre, azınlık etnik grupların hak taleplerinin haklılığı, bu grupların kendi tercihleriyle azınlık olup olmadıklarına ve üyelerinin kültürel üyeliklerinden gönüllü olarak feragat edip etmediklerine bağlıdır. Bu yaklaşım, azınlık haklarının sadece karşılıklı uyum değil, pozitif adalet meselesi olduğunu ima etmektedir. Gönülsüz azınlık kültürleri, bu taleplerinde ısrar etme gücüne sahip olsalar da olmasalar da meşru taleplere sahiptir. Ancak Walzer'ın *Adaletin Sınırları*'nda kullandığı "ortak anlamlar" çerçevesi, azınlık haklarının pozitif adaletle değil, karşılıklı uzlaşıyla ilgili bir mesele olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Walzer, gönüllü göçmen grupları ve azınlık ulusal grupları arasında ayrım yapmaktan, karşılıklı uzlaşmayı zorlayabilen etnik gruplar (gönüllü göçmen gruplar olsalar bile) ve zorlayamayanlar (fetih yoluyla azınlık uluslar olsalar bile) arasında ayrım yapmaya geçmektedir. İkinci yaklaşım, azınlık hakları sorunlarını Walzer'in göreceli çerçevesine uydurmak için gerekli olabilir ama başka bir cazibesi yoktur.

yaptığı vurgu, kültüre üyelik meselesine ilişkin son dönemlerdeki liberal kayıtsızlığa karşı faydalı bir çareymiş gibi görünebilir. Öte yandan, Walzer'ın yaklaşımı aslında kültürel üyeliğin bizim için neden önemli olduğuna yahut hayatımızın daha iyiye ya da daha kötüye gitmesine nasıl yardımcı olduğuna dair ikna edici bir açıklama getirmediği gibi, kültüre üyeliği korumak adına kültürel açıdan çeşitli olan ülkelerde gerekli olabilecek önlemlere ilişkin bir savunuyu da baltar. Walzer'in kültüre üyeliğin önemine ilişkin getirdiği açıklama bu sebeple teorik açıdan zayıf ve siyasi açıdan da yıkıcıdır.

12
Azınlık Hakları ve Toplulukçuluk

Toplulukçuların benlik hakkında çizdikleri resim azınlık haklarının liberal savunusunun topluluğun tikelliğine yeterince duyarlı bulmayanlar için daha uygun bir başlangıç noktası gibi görünebilir. Bu bölümde bireylerin kültürel bir topluluğu ıralayan ortak pratiklere ne tür bir bağlamda yerleşik olduklarını vurgulamak suretiyle liberal azınlık hakları anlatısını aşmayı amaçlayan iki toplulukçu yaklaşımı inceleyeceğim. Daha önce (Dördüncü Bölümde) toplulukçuluğun benlik anlayışının benlik anlayışımızla çeliştiğini ve kültüre üyeliğin bizim için taşıdığı önemi yanlış konumlandırdığını ileri sürmüştüm. Bu bölümdeki amacım benliğe ilişkin bu kusurlu tablonun toplulukçuluğun kültüre üyeliği korumak için gerekli olan önlemlere ilişkin ortaya koyduğu savunuyu nasıl zayıflattığını göstermek olacak. Liberal eşitlik çerçevesini terk eden azınlık hakları savunularının, azınlık haklarına ilişkin sezgilerimizi güçlendirmek yerine onlarla çatıştığını ileri süreceğim. Söz konusu savunular meşru talepleri destekleyemeyecekleri gibi, gayrimeşru taleplere karşı çıkmada da başarısızdırlar. Toplulukçuların ortak pratiklere yaptıkları özel vurgu, kültüre üyelik argümanını güçlendiriyor gibi görünse de onu zayıflatmaktadır.

Ele alacağım ilk toplulukçu argüman Michael McDonald tarafından ileri sürülmüştür. Mcdonald, benlik duygumuzu edinmede kültüre üyeliğin önemini vurgulayarak işe koyulur ve Sandel'ın şu iddiasını takip eder:

> Bir ıraya sahip olmak ne tarafımca yönlendirildiği ne de komuta edildiği hâlde tercihlerim ve davranışlarım açısından

> sonuçlar doğuran bir tarihin içinde hareket ettiğimi bilmektir. . . . Kendini yorumlayabilen bir varlık olarak, tarihim üzerine eleştirel düşünebilir ve buradan hareketle onunla arama bir tür mesafe koyabilirim ama bu mesafe her zaman istikrarsız ve geçicidir. Kendi üzerime düşünme noktası, tarihin dışında bir noktada asla nihai olarak güvence altına alınamaz. (Sandel 1984a s. 90-1)

Bu, toplulukçuların ortak temasıdır. MacIntyre da benzer bir şekilde tarihsel bir topluluğa üyeliğin kimliğimizi kısmen tanımladığını, bize özgürce tercih etiğimiz değil, "hâlihazırda bulunan" bir parçamızı sağladığını ve tercih ettiklerimizin bağlamını da belirlediğini vurgular (MacIntyre s. 204-6). Dolayısıyla toplulukçular açısından, tarihsel bir topluluğa üyelikten kopmak, kişinin benliğinin ve ırasının bir kısmından kopması demektir.

McDonald, kültüre üyeliğin rolüne dair bu tablodan yola çıkarak azınlık haklarına ilişkin bir savunu geliştirmektedir. Kültüre üyelik insanların kimliğinin temelini oluşturduğu için bu üyeliğin güvence altına alınması insanlara saygı göstermenin önemli bir parçasıdır. Bu hususta McDonald, MacCormick'in iddiasını onaylayarak onu alıntılar: "Kişilere saygı duymaya dönük Kantçı ideal. . . her birimizin, başkalarının kendi kimliklerine ilişkin duygularının bir boyutunu oluşturan şeylere saygı gösterme yükümlülüğünü ifade eder" (McDonald 1987 s. 37-8). Belirli koşullar altında, kişilere duyulan bu saygı, azınlık haklarına saygı gösterilmesini de gerekçelendirmektedir. Kültüre üyelikleri yerli halkın kimliğinin bir parçasıdır ve bu parçaya saygı duyulması, belirli koşullar altında özel siyasi statü gerektirir. Azınlık hakları, insanlara eşit muamele etmenin bir parçasıdır (McDonald 1987 s. 38).

Buraya kadar anlatılanlar, Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerdeki azınlık hakları savunumla paralellik göstermektedir. Ama can alıcı soru hâlâ yanıt beklemektedir: Azınlık hakları

hangi koşullar altında meşrulaştırılabilir? McDonald'ın buna cevabı, insanların bir "yaşam biçimi" ile özdeşlik kurması gerektiğidir (*age.*). Bu çok muğlak bir terimdir ve açıkça detaylandırılması gerekir. McDonald, bir yaşam biçimini tanımlamak için iki ölçüt ortaya koyar ve bu ölçütlerin biri liberal savunuda da bulunurken, diğeri ise belirgin bir şekilde toplulukçu niteliktedir.

İlk ölçüt bir yaşam biçimiyle özdeşleşmenin "tercih edilen ya da yaratılan değil, hâlihazırda bulunan" bir özdeşleşme olması gerektiğidir (McDonald 1987 s. 36). McDonald'a bakılırsa bu olgu "argüman açısından çok önemli olan bir durumu" tanımlamaktadır. Bu, diğer özdeşleşmelerimizi seçerken ve yaratırken verili olarak kabul ettiğimiz bir özdeşleşmedir. Ama McDonald bu yaşam biçimi fikrine "toplulukçu bir yorum" getirmek istediğini söyleyerek devam eder: Yaşam biçimleri ortak tasarılar, amaçlar ve iyiye ilişkin ortak anlayışlar tarafından tanımlanmış şeyler olarak düşünülmelidir (McDonald 1987, s. 38).

McDonald burada Sandel ve MacIntyre'ı takip ederek belirli, somut toplumsal rollerin ve tasarıların özgür tercihlerden bağımsız olan toplumsal bağlamımızın bir parçası olduğunu söylemektedir. Kendimi belli bir tarihsel topluluğun içinde bulurken, aynı zamanda "şu ya da bu loncada ya da uğraşıda" da buluyorum (MacIntyre s. 204). Belirli bir tarihsel topluluğa bağlı olmakla, kimliğim aynı zamanda belirli toplumsal pratikleri yöneten "amaçlara ve çıkarlara da bağlı" hâle geliyor (Sandel 1984a s. 86). Başka bir deyişle, kültüre üyeliğimin bir parçası olarak verili olan ve tanınan belirli kurucu tasarılarım veya amaçlarım vardır. Dolayısıyla ortak haklar bu mevcut pratiklerin korunmasına ve desteklenmesine bağlanmalıdır. (McDonald bu konuya değinmese de Pueblo Kızılderililerinin dinî homojenliği korumamak adına dinî muhalefeti cezalandırma [ortak] hakkı buna bir örnek olabilir.)

Dördüncü Bölümde de tartıştığım üzere, kişisel düşünü-

mün bu toplulukçu tasviri yanlıştır. Kültüre üyeliği paylaşan iki kişi hiçbir amaç veya tasarıyı paylaşmayabilir (bir Fransız Kanadalı kendini Tanrı'ya hizmet etmeye adamış olabilir, diğeri ise kendini tüm dinî mistisizm biçimlerini ortadan kaldırmaya adamış olabilir. Bu iki kişinin yaşam planları çatışsa da Fransız Kanadalı kimliğini paylaşırlar. Katolik bir Fransız Kanadalı, "tarihin dışında bir düşünme noktası" (Sandel 19844 s. 91) bulmak zorunda kalmadan yahut "köksüzleşmeden" (McDonald 1987 s. 31 n. 24) eleştirel bir düşünüşle ateist olabilir. Bu tür kararlar kişinin kendi kültürel topluluğuna üyeliğini reddetmesini gerektirmez. Aynı durum mesleki, cinsel, sanatsal veya ailevi pratiklerimizi gözden geçirirken verdiğimiz kararlar için de geçerlidir. Bunlar, tarihsel bir topluluk dışında gerçekleşen düşünümler ve yargılar değil, kültürel yapı tarafından bize sunulan çeşitli seçenekler hakkında verilen yargılardır. Düşünümlerimiz kültürel yapımızda mevcut olan planlar ve tasarılar hakkındaki düşünümlerdir ama hiçbir plan veya tasarı bu düşünüm temelinde olası bir reddedişten muaf değildir. Bir Fransız Kanadalı olmak tercih edilmiş bir kimlik değildir ama Fransız Kanadalılar yine de kendilerini özdeşleştirdikleri dinsel, cinsel, mesleki ve eğlence pratiklerini tercih etmek zorundadırlar ve bunları gözden geçirmek de isteyebilirler.

Dokuzuncu Bölümde tartıştığım gibi, amaçlarımızın bir bireysel tercih meselesi olması, ortak pratiklerin ve tasarıların azınlık haklarının savunulması için zayıf bir zemin sağladığı anlamına gelmektedir. Hangi pratikleri yaratacağımız ve hangi birliklere katılacağımız dâhil olmak üzere amaçlarımız hakkında tercihlerde bulunurken başkalarının meşru taleplerine saygı göstermeliyiz. Dolayısıyla kendi toplulukları içindeki siyahların ve Yahudilerin haklarını reddetmek isteyen ırk üstünlükçüleri, benimsedikleri ortak tasarıları güçlendirecek olsa bile bunu yapamazlar. Çünkü bu talepler eşitlikten yoksundur. Yerli halkların özel statüsünün savunulması da benzer şekilde belirli ortak tasarıların varlığına dayan-

dırılsaydı bunu da benzer şekilde hiç ikna edici bulmazdık. Her iki durumda da insanların yaşam planlarını başkalarının hak taleplerini göz ardı etmeden oluşturmalarını beklemek meşrudur. Her iki grup da kendisini başkalarının kaynakları veya özgürlükleri üzerinde meşru bir hak sahibi olarak görmemelidir çünkü kişinin kendi tercihlerinin bedelini başkalarının ödemesini beklemek adil değildir.[1]

Buna rağmen, çoğu insan bu iki vaka hakkında çok farklı düşünmektedir. Yerli haklarının tatmin edici bir şekilde savunulabilmesi için, yerlilerin durumunun ırkçıların durumuna uygulanamayacak özelliklerinin tespit edilmesi gerekecektir. Burada gördüğüm temel fark, ırkçılardan farklı olarak Kanada'nın yerli halklarının, hangi tasarıların peşinden gidecekleri hususunda bir tercih yapmadan önce bile eşitsiz

[1] Bu, yerli haklarına ilişkin Yedinci Bölümde bahsedilen liberal olmayan argümanlardan birine dayanmaktadır. Yerlilerin "yaşam biçimi" bireyci ve materyalist İngiliz Kanadalı kültürüne kıyasla komünal ve manevi olana daha fazla vurgu yaptığı için yerlilerin ortak hakları hak ettikleri sıklıkla dile getirilmektedir. Métisleri ve Statüsüz Kızılderilileri İnceleme Komitesi'nin sözleriyle aktarmak gerekirse: "Kanada'daki hâkim toplumsal-kültürel sistemin değer sistemi, bireye, bireysel haklara ve özel mülkiyete vurgu yapan liberalizmdir. Bu durum, ortak varoluşa ya da topluluğa çok daha fazla değer veren yerli halkların değer sistemiyle tezat oluşturmaktadır" (Ponting ve Gibbins 1986 s. 216). Bireyci yapısı itibariyle liberalizm, topluluğun yerli halk için taşıdığı değeri görmezden gelir; kolektif haklar, böylesine ortak hareket eden bir yaşam biçiminin üyeleri için bireysel haklardan daha uygun olacaktır (Little Bear, Boldt ve Long s. xvi; Van Dyke 1985 s. 83; Svennson s. 431-2). Bence bu, McDonald'ın iddiasından farklı olarak, ortak hakların ortak amaçlara sahip olan her yaşam biçimi için değil, yalnızca belirli türden ortak amaçlara sahip olan yaşam biçimleri için meşrulaştırılabileceğini söylemektedir. Ama gerek bu gerek de McDonald'ın argümanı aynı kusuru paylaşmaktadır. Neden yerli halk kendi ortak amaçlarını gerçekleştirmek için yerli olmayan halkların amaçlarını gerçekleştirmek için sahip olduklarından daha fazla kaynağa sahip olmalıdır? Yerli halklar için ortak haklar, farklı değer sistemleri temelinde savunulursa ortak haklar, tıpkı aristokratik bir yaşam sürmeyi arzulayanlara pahalı ideallerini sürdürmeleri için kaynaklardan eşit olmayan bir pay vermek ya da ırkçılara ortak ideallerinin peşinden gitmeleri için eşit olmayan bir güç vermek gibi olacaktır. Ortak hakları bu şekilde gerekçelendirmek, insanlara adaletsiz ayrıcalıklar vermek anlamına gelecektir. Eşitlik, bireylerin ne tür tasarıların peşine düştüklerine ilişkin alacakları kararları ve dolayısıyla bu tasarıları sürdürmek için talep ettikleri kaynakları ve özgürlükleri etkilemelidir.

koşullarla karşı karşıya olmalarıdır. İngiliz Kanadalıların aksine, yerlilerin kültürel topluluklarının varlığı, çevrelerindeki yerli olmayan çoğunluğun kararlarına karşı savunmasız durumdadır. Dolayısıyla bu, hangi tasarıların peşinden gideceklerinden bağımsız olarak geçerli bir durumdur. Tıpkı Fransız Kanadalılar örneğinde olduğu gibi, iki İnuit çocuk da ortak hiçbir tasarıya sahip olmayabilir. Biri Tanrı'ya hizmet ederken diğeri de yanlış olduğunu düşündüğü dinî bilinçle savaşabilir. Fakat tüm İnuitler aynı eşitsizlikle karşı karşıyadırlar ve bu eşitsizliğin giderilmesi, azınlık haklarının liberal bir bağlamda savunulmasının temelini oluşturur.

Dolayısıyla liberal savunu, tercihler ile koşullar arasındaki farka ilişkin sezgilerimizle uyumludur. McDonald'ın savunusu da aslında bu farka başvursa da hatalı bir şekilde amaçlarımızı ve rollerimizi bu çizginin tercihlerden bağımsız olan tarafına yerleştiriyor ve bunun sonucunda insanların tercihleri artık eşitliğe ilişkin öğretilere kapalı hâle geliyor. Bu, yerli haklarının savunulmasını iki şekilde zayıflatmaktadır. Eğer kültürel grupların ortak hakları özünde terchi edilmiş tasarılara dayanıyorsa "yerli hakları" diye nitelendirdiğimiz şey yerli halkların seçimlerinin adaletsizce sübvanse edilmesi gibi görünmektedir. Öte yandan, ortak tasarıların ortak haklar için meşru bir zemin olduğunu kabul etmemiz durumunda, yerli halkların durumunu, taleplerini eşitliğe ilişkin öğretileri ihlal eden seçimlere dayandırdıkları için hiçbir ahlaki ağırlığı olmayan diğer grupların (azınlık olmayan gruplar dâhil) durumundan ayırt etmenin hiçbir yolu yoktur. Ama ortak hakları eşitsiz koşullara dayandırmamız durumunda yerli haklarının meşruiyetini, çeşitli ırk, din, sınıf veya cinsiyet gruplarının kendi tercih ettikleri hedef ve pratikler için özel statü kazanma girişimlerinin gayrimeşruluğundan ayırt edebiliriz.

Yerli haklarına ilişkin yaptığı kısa bir tartışmada Charles Taylor, azınlık haklarını insanların seçimlerine dayandırmaktan kaçınmaya çalışmaktadır. Bireysel eşitliğin gereklilikleri ile tarihi toplulukların hayatta kalması arasındaki bariz ge-

rilimi tartışmakta ve toplulukları korumaya yönelik tedbirlerin "bu insanlara paylarından fazlasını vermek, onların anlaşılması güç beğenilerine boyun eğmek" gibi görünebileceğini belirtmektedir (C. Taylor 1988, s. 24). Taylor bu adaletsizlik görüntüsüne katılmamaktadır. Taylor'ın burada insanların seçimleri ile içinde bulundukları koşullar arasında bir ayrım yapması beklenirdi zira kültürel koruma koşullardaki eşitsizliği düzeltmeye hizmet eder. Fakat McDonald gibi Taylor da tarihsel topluluğa üyelik tanımına insanların "iyi anlayışlarını" dâhil etmek istemektedir. Yine de McDonald'dan farklı olarak, topluluk üyelerinin bu tasarıları sadece seçimden azade bir biçimde bulduklarını söylemek istemez.

Dolayısıyla Taylor, bu tasarıların insanların koşullarının tercih etmedikleri bir parçası olduğunu iddia etmek istememesine rağmen, tarihsel bir topluluğun üyelerinin ortak tasarılarını korumak için özel önlemler almanın adilliğini savunma sorunuyla karşı karşıyadır. Bu önlemler neden sadece bazı bireylerin beğenilerine yönelik haksız sübvansiyonlar olarak değerlendirilmiyor? Taylor'ın çözümü, meselenin bireysel eşitlikle ilgili olmadığını söylemektir. Bu önlemlerin savunulabilirlik derecesi, hedeflediğimiz eşitliğin "bir alan içinde yaşayan bireyler arasında bir eşitlik olup olmadığına bağlıdır. Yoksa yaptığımız şey bu tarihsel topluluklar arasındaki refahı eşitlemeye mi çalışıyor?" (C. Taylor 1988, s. 24). Taylor "farklı iyi türlerinin beklentilerinden kaynaklanan bir ikilemle karşı karşıya olduğumuzu söylemektedir: ihtiyaçların eşitliğine karşı tarihi toplulukların sağlığı" (C. Taylor 1988 s. 25). Üyelerinin ortak tercihleri dâhil olmak üzere bir tarihsel topluluğun özel olarak korunması, bireylere eşit muamele edilmesiyle gerekçelendirilemez. Aksine, topluluğun kendisi eşit muamele görme konusunda bağımsız bir iddiaya sahiptir.[2]

[2] Bu da yine yerli haklarını desteklemek için öne sürülen liberal olmayan argümanlardan birine dayanmaktadır. Birinci notta tartışılan argümandan farklı olarak bu iddia, topluluğun yerli halk için yerli olmayan halka kıyasla daha önemli olduğu değil, topluluğun bireyler için ne kadar önemli olduğundan bağımsız

Eğer gerçekten kelimenin tam manasıyla böyle kastediliyorsa, ben bu görüşü hayli tutarsız buluyorum. Grupların üyelerinden bağımsız olarak refah konusunda ahlaki bir iddiası yoktur çünkü gruplar ahlaki bir statüye sahip olabilecek varlıklar değildir. Gruplar acı çekmezler ya da zevk almazlar. Hayatı daha iyiye ya da daha kötüye giden, acı çeken ya da gelişen varlık bireydir ve bu nedenle ahlakın konusu da bireylerin esenliğidir. Adalet taleplerini gündeme getirecek şekilde acı çekmesi veya serpilmesi mümkün olmayan bir şeyin "sağlığını" teşvik etmek için bireylerin feda edilebileceğini meşru varsaymak tuhaf görünmektedir. Her bireyin eşit derecede önemli olduğunu kabul ediyor ve tarihsel toplulukların üyelerinden bağımsız bir ahlaki statüye sahip olduğunu reddediyorsak, kültürel grupların haklarının kabul edilebilir her savunusu bu hakların insanlara eşit muamele edilmesinde nasıl bir rol oynadıklarını göstermelidir. Bireysel eşitlik temelinden yola çıkmayarak topluluğun taleplerini gündeme getirmek, ortak amaçlara dayalı bir azınlık hakları modelinin bireylerin adil olmayan taleplerde bulunmasına olanak tanıdığı suçlamasını bertaraf etmede kullanışlı olabilir. Ama bu yaklaşım, *bireylerin* adaletsiz taleplerde bulunduğu suçlamasını bertaraf etse de kimin bu taleplerde bulunduğunu tamamen belirsiz hâle getirerek bertaraf etmek dışında bir şey yapmamaktadır.[3]

olarak önemli olduğudur. Tarihsel kültürler, üyeleri için taşıdıkları değerin ötesinde bir ahlaki statüye sahiptir, dolayısıyla bireysel eşitliğe ilişkin iddialara karşı bir ağırlığa sahip olması gereken kendinden menkul meşru ahlaki iddialara sahiptirler. Bu nedenle bazı yorumcular, bireysel eşitlik ile grubun hayatta kalma (Ponting ve Gibbins 1980 s. 27) veya kendi kaderini tayin etme (Dacks s. 78) "ihtiyacı" arasındaki çatışmadan bahsetmektedir. Ayrıca bkz. Boldt ve Long 1985 s. 343.

[3] 3. Muhtemelen Taylor sadece topluluğun bireyler için araçsal olduğu kadar içsel olarak da önemli olduğunu vurgulamak istemiştir. Bireyler, kültürel pratikler ağındaki diğer bireylerle girdikleri etkileşim tarafından ve bu etkileşim aracılığıyla oluştukları için, toplumdan önce birey diye bir şey yoktur. Toplumun bireyler için taşıdığı değer, olumsallık taşımayan bir değerdir. Bunların hepsi doğru olsa da, bu Taylor'ın bireysel eşitlik düzlemini terk etmesini gerektirmez çünkü değerin nihai taşıyıcılarının topluluklar değil bireyler olduğu iddiası,

Toplulukçular kültüre üyeliğin önemini, yani kendi tercihimiz olmayan bir tarih ve dil içinde hareket ettiğimiz gerçeğinin önemini vurgulamaktan hoşlanırlar. Bunun liberalizmin ötesinde bir kavrayış olduğu varsayılır. Gerçekten de toplulukçular, Rawls ve Dworkin gibi çağdaş liberallerin yapmadığı bir biçimde kültüre üyeliğin önemini vurgulamışlardır. Fakat suçu Yedinci ve Onuncu Bölümlerde tartıştığım tarihsel etkenler yerine liberalizmin temellerine atma girişimleri, sorunu yanlış bir yerde konumlandırmaktadır. Dahası, liberal eşitliğin sözde "soyut" ve "atomcu" doğasına ilişkin yersiz korkuları, toplulukçuların bireylerin kültüre üyeliklerini somut toplumsal ilişkilere yerleşik olmakla ya da topluluk içindeki toplumsal iyilerin ortaklaşa paylaşılan anlamlarıyla özdeşleştirmelerine yol açmıştır. Bunların her biri bazı azınlık haklarını gerekçelendirebilir. Ama bunlar aynı zamanda bazıları için kültürel özgürlüğü reddeden ve diğerleri için de kültürel yok oluşa izin veren bir siyaseti de gerekçelendirebilir. Toplulukçu yaklaşım kültüre üyeliğin önemini tasdik ettiğini iddia etse de bu üyeliği güvenli bir şekilde koruyacak zemini sunamaz.

basitçe bilinçlerin birbirinden ayrılığının veya müstakilliğinin tanınmasıdır. Bir topluluğa olan üyeliğim kimliğimi kısmen tanımlıyor, dolayısıyla gelişmemin koşullarını belirliyor olabilir ama kötü bir biçimde etkilenecek olan yahut süreç içinde gelişecek olan yine de benim ve topluluğa ahlaki statüsünü veren de tam olarak benim kötü etkilenmem veya gelişmemdir. Galston'un dediği gibi, "Toplumun biçimlendirici gücü kesinlikle belirleyici olsa da, şekillenmekte olan yine de bireylerdir. Hayattaki her şeyi başkalarıyla paylaşıyor olabilirim ama günün sonunda onları paylaşan; bağımsız bir bilinç sahibi, hazların ve acıların odak noktası ve teşvik edilecek çıkarlara sahip bir varlık olarak benim" (Galston 19864, s. 91). Bilinçlerin müstakil olduğu gerçeğinin kabul edilmesi, topluluğun çıkarlarımızı ve kimliğimizi nasıl şekillendirdiği meselesini ortadan kaldırmaz. Eğer Taylor'ın kaygısı topluluğun bireysel refah için önemi ise eşitlikçi düzlemi terk etmesi için bir neden yoktur.

13
Güney Afrika'da *Apartheid*

Son altı bölüm boyunca, liberal bir azınlık hakları teorisinin ana hatlarını ortaya koymaya ve kültürel çoğulculuğun mevcut olduğu yerlerdeki koşullara yönelik diğer yaklaşımlardan nasıl farklılaştığını göstermeye çalıştım. Siyasi yurttaşlık ve kültüre üyeliğin meşru taleplerini tanıma ve uzlaştırma konusundaki felsefi zorluklara odaklandım ve söz konusu uzlaşıyı liberal felsefi gelenek içinde konumlandırmaya çalıştım. Ama Onuncu Bölümde gördüğümüz gibi, adalet konusundaki algılar bazen azınlık haklarının olası sonuçlarına ilişkin önceden var olan korkulara uyacak biçimde şekillenmektedir ve günümüzde adalete ilişkin algılar, Güney Afrika'daki *apartheid*'dan duyduğumuz korkudan güçlü bir şekilde etkilenmektedir. *Apartheid*, azınlık haklarının meşruiyetine karşı çıkanların en sık kullandığı örnektir. Hakikaten, *apartheid* benzetmesi bir kez yapıldığında birçok kişi yerlilerin özel statüsünün adaletsiz olduğunu tartışmasız görmektedir (bkz. Yedinci Bölüm).

Azınlık haklarını ele alan her argümanın *apartheid* olgusuyla yüzleşmesi gerekmektedir çünkü kültürel koruma yurttaşlık hakları üzerinde bir sınırlandırmayı haklı çıkarıyorsa Güney Afrika'nın beyazlarını eleştirmek için elimizde ne türden gerekçeler bulunuyor? Botha yakın bir tarihte şöyle demiştir: "Eğer diğer nüfus gruplarının hakları ve insani muameleye tabi tutulma konusunda haklı talepleri varsa, kendi azınlıklarına sahip olan beyazların da adalet ve yaşam hakkı olduğunu beyan ediyorum" (*International Herald Tribune* s. 2). Ve *apartheid*'ın gerekçesinin ırksal değil kültürel ol-

duğunu, yani beyazların "Birinci Dünya kültürünün" Güney Afrika'daki diğer halkların Üçüncü Dünya kültürlerinin içine gömülmesini önleme ihtiyacı olduğunu sık sık vurgulamıştır. Dahası, kendisi *apartheid*'ın gerekçesinin ırksal değil kültürel olduğunu, yani beyazların Birinci Dünya kültürünün Güney Afrika'daki diğer halkların Üçüncü Dünya kültürleri tarafından yutulmasını önleme ihtiyacı olduğunu sık sık vurgulamıştır.

Afrikalıların bu politikalarını savunmak adına azınlık kültürünün korunması fikrini kullanma olasılığı, diğer ülkelerde koruyucu önlemler almaya çalışan hukukçuları zorlamış ve buradan hareketle Güney Afrika'daki beyazların kültürel korumaya ilişkin taleplerini reddedecek açık bir ilke arayışına girmişlerdir (Thornberry s. 423; Van Dyke 1975 s. 613). Ama bana kalırsa bu arayış nafileydi çünkü azınlık haklarının beyaz Güney Afrikalılara *prima facie* bir biçimde uygulanabilirliğini reddedemeyiz.

Öte yandan, kültüre üyelik merkezli bir perspektif mevcut politikaların meşrulaştırılmasında bize asla yardımcı olmayacaktır. Her şeyden önce, bu perspektifte hiçbir şey etnik kökene dayalı *adi apartheid* sistemini, yani tuvaletlerin, yüzme havuzlarının, restoranların, trenlerin ayrılmasını ve de siyahların "beyaz" ambulanslarla hastaneye sevk edilmesinin reddini meşrulaştıramaz. Güney Afrika hükümetinin de artık itiraf etmeye başladığı üzere, burada kültürel güvenlik mevzubahis değildir. Burada, *apartheid*'ın varlığının daha geniş olan sistemi değerlendirmemizle ilgisiz olduğunu söylemek istemiyorum. Aksine bu, varlığı zaten aşikâr olan Güney Afrika *apartheid*'ının kültürel gruplara eşit saygı gösterilmesi ilkesine değil, apaçık bir ırkçılığa dayandığını göstermektedir. Diyeceğim, kültüre üyeliğin korunmasının hiçbir zaman *apartheid*'ı meşrulaştıramayacağıdır.

İkinci olarak, Güney Afrikalılar gerçekten de Kızılderili rezervasyonları örneğine başvurmuş olsalar da, bunu çok tuhaf bir şekilde yapmışlardır. Botha'dan tekrar alıntı yap-

mam gerekirse "İkiyüzlü bir Batı dünyasıyla karşı karşıyayız. ABD Başkan Ronald Reagan, *apartheid* hakkında yanlış bir biçimde söyleyecek çok şeye sahipken Kızılderilileri rezervasyonlara itmekle meşguldür" (*International Herald Tribune* s. 2). Öte yandan, elbette Kızılderililer rezervasyonlara itilmediler, aksine "[Amerikan] hükümetinin baskın politikası zorla asimile etmek olmuştur" (Kızılderili Eğitim Alt Komitesi, aktaran Gross s. 242). 1880'den bu yana ABD'deki eğilim, Kızılderilileri toplum geneline asimile olmaya ve kendilerine ayrılmış topraklarından vazgeçmeye teşvik etmek olmuştur (MacMeekin s. 1239-40). Bu benzetme başka bir açıdan daha yanlıştır. ABD'deki beyazlar hem baskın hem de sayısal olarak çoğunluktadırlar ve bu nedenle kültürel güvenlik gerekçesiyle kimseyi herhangi bir yere itmeye hakları yoktur. Eğer Botha gerçekten bizim ahlaki ikiyüzlülüğümüzü eleştirirken *apartheid*'ı savunmak istiyorsa değinmesi gereken ilgili nokta bunun tam tersi olmalı: Kızılderililerin kendilerini yabancı bir çoğunluk kültüründen gönüllü olarak ayırma ve kültürlerinden olmayan kişileri dışlama hakkını tanırken, beyaz Güney Afrikalıların aynı şeyi yapma hakkını tanımayı reddediyoruz. Ama elbette bu da Botha'nın kafasındaki amaca pek hizmet etmeyecektir: Kızılderililer gönüllü olarak ayrışmış kültürel topluluklar oluşturma hakkını talep etmişlerdir ama Güney Afrikalı beyazların aksine, onlar ülkenin toprak kütlesinin %87'sini talep etmemişlerdir yahut ırksal sınıflandırmalarla nüfusun geri kalan %84'ünü kendi iradeleri dışında ayrı topraklarda yaşamaya zorlamaya ilişkin bir hak talèpleri de olmamıştır.[1] Botha'nın gerçekten de insan-

[1] Adam'ın da belirttiği gibi, "Güney Afrika haricinde tüm çoğul ya da bölünmüş toplumlarda, alt grupların üyeleri gönüllü olarak kendilerini etnik birimleriyle özdeşleştirirler. Bu aslında onların benliklerine ilişkin bir şeydir" (Adam s. 288). Beyaz Güney Afrikalılar "grup kimliklerini koruma adına uyguladıkları politikaları insan haklarının en can alıcı meselelerinden biri olarak savunmaktadırlar." Öte yandan, siyahlar söz konusu olduğunda bu "kültürel kimlikler ve yaşam tarzları Güney Afrika'da esas olarak yönetici grubun tanımına göre varlıklarını sürdürüyorlar." (age.) Bu durum, tamamen yapay bir kategori olan "Renkliler"de

ları bir yere itmeyi haklı çıkaracak bir analojiye ihtiyacı vardır ama Kızılderililerin özel statüsüne başvurmak bu amaca asla hizmet etmez.

Dolayısıyla kültüre üyelik ve eşit kültürel koşullar ilkesi, Güney Afrika'nın mevcut uygulamalarını savunanlara hiçbir şekilde gerekçe sunamaz. Güney Afrika devletine intibak ettirilen gruplar, kültüre üyelik ile çelişen ırksal sınıflandırmalarla tanımlanmaktadırlar. Dahası, grupların devlete intibakı hususunda uygulanan yöntem, koşulların eşitlenmesine ilişkin gereklilikle çelişen bir ırksal ayrıcalık sistemini muhafaza etmek üzere tasarlanmıştır. *Apartheid*, bir adalet teorisinin bir parçası olarak kültüre üyeliğe saygı göstermek şöyle dursun, tam da adaletsizliği korumak için kültüre üyeliği ihlal etmektedir.

Bununla birlikte, kültüre üyelik fikri, *apartheid*'a karşı sunduğumuz bazı argümanların gözden geçirilmesini de gerektirmektedir. Güney Afrika'daki çok sayıdaki radikal adaletsizlikler göz önüne alındığında, asıl hedefi ıskalamak için hiçbir gerekçe ya da mazeret yoktur. Ama BM Genel Kurulu'nun ve genel olarak uluslararası toplumun birden fazla kez tam da bunu yaptığını düşünüyorum. *Apartheid* karşıtlarının kültürel üyelik meselesini ihmal etmesinin, *apartheid*'ın bölgede estirdiği dehşeti yanlış teşhis etmelerine, hatta belirsizleştirmelerine yol açtığı bir örneği ele alacağım.[2]

Güney Afrika'daki duruma yönelik uluslararası eleştirile-

ve kentli siyahların Güney Afrika vatandaşlığından feragat etmekten başka seçenekleri olmadığı gerçeğinde kendini göstermektedir: "Kendilerine seçim hakkı tanınmış olsaydı, kendi kaderini tayin etme kavramı inandırıcı olurdu. . . etnisite, dayatıldığı ve etnik grupların üyelerinin benlik algılarıyla uyuşmadığı sürece, bu dayatma sürecinden etkilenenler tarafından her zaman bir ırkçılık biçimi olarak görülecektir" (Adam s. 289). Apartheid ve meşru oydaşmacılık arasındaki farklara ilişkin tartışmalar için bkz. Adam s. 288-97; Van Dyke 1985 7. Bölüm; Asch ve Dacks s. 40-1; Boulle s. 36-8, 64-6; Degenaar 1978 s. 239-41; Purich s. 223-4; Simkins s. 28-9. Grupların devlete "çoğulcu" intibakı ile "hegemonik" intibakı arasındaki daha genel karşıtlığa ilişkin tartışmalar için bkz. M. G. Smith 1969 s. 434-6; Worsley s. 188-92; Lustic.

[2] Başka bir örnek için bkz. Van Dyke 1985 s. 194.

rin çoğu kendi kaderini tayin hakkı bağlamında dile getirilmektedir. BM Genel Kurulu, Güney Afrikalı siyahların yabancı boyunduruğundan kurtulma hakkını –dolayısıyla bu bağlamda kendi kaderini tayin hakkını– teyit eden ve anavatan (eski adıyla "Bantustan") politikasını bu hakkın ihlali olarak değerlendirip kınayan kararlar almıştır. Bu iddialar tartışma götürmezdir ama uluslararası toplum, siyahların kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahip tek ve bütüncül bir halk olduğu varsayımıyla hareket etmiştir. Dolayısıyla BM bu kararları alırken, anavatan politikasının kendi kaderini tayin hakkını ihlal etmesinin nedeninin, bu politikanın *tek bir halk olarak* siyahları "toprak bütünlüğü korunmuş doğal bir mirası kontrol etme" hakkından mahrum bırakması olduğunu söylemiştir. (Richardson s. 198). Somut olarak anlatmak gerekirse bu, Transkei anavatanına bağımsızlık verilmesinin "uluslararası toplumun, kendi kaderini tayin hakkına sahip olan halka toprakların hukuki ve umulduğu bir biçimde teslim edilmesine ilişkin beklentilerini" ihlal ettiği anlamına gelmektedir (Richardson s. 199). Başka bir deyişle, anavatan politikasıyla ilgili sorun, uluslararası toplumun, hükümetin Güney Afrika topraklarını tek bir paket halinde, *tek bir halk olarak* siyahlara teslim etmesi yönünde "hükmedici" bir beklentiye sahip olmasıdır. Ama hükmedici olsun ya da olmasın bu beklentiler yeterince savunulmamıştır ve anavatanlarla ilgili sorunun bu şekilde açıklanması tuhaftır.

Siyahlar aslında her biri kendi diline ve siyasi geleneklerine sahip farklı ulusların üyeleri olmalarına rağmen, neden tek bir halk olarak görülmek zorundadır? Ya uluslardan biri ayrı bir kalkınma süreci, dolayısıyla da bağımsız bir vatan isteseydi? Bu, herhangi birinin kendi kaderini tayin etme hakkını nasıl reddedebilir? Güney Afrika rejiminin siyah anavatanlar sistemini savunma şekli budur. Örneğin Xhosaların özgür bir seçimle Transkei anavatanları için bağımsızlık yolunda bir tercihte bulunduklarını söyleniyor. Bu son derece saçmadır ve BM de haklı olarak seçimleri hileli sayıp kına-

mıştır (Richardson s. 212). Anavatanlar politikasının, Xhosa gibi siyah ulusların kendi kaderlerini tayin etme hakkına dönük bir saygıyı barındırdığını söylemek mümkün değildir çünkü anavatanlar özgürce seçilmemiş, zorla dayatılmıştır ve sözde bağımsız hükümetler tamamen Pretorya'nın siyasi, ekonomik ve askeri baskısına tabidir (Richardson s. 204-13). Tüm bu politika, siyah ulusların eşit statülerine duyulan saygıdan değil, tam da bu uluslara yönelik ırkçı rahatsızlıktan kaynaklanıyordu. Bu politikalar, işçilere ya da ailelerine Güney Afrika siyasi topluluğunda vatandaşlık, hatta daimi ikamet ile gelen avantajlardan herhangi birini sağlamak zorunda kalmaksızın ucuz siyah işgücü sağlamanın bir yoluydu (Richardson s. 187).

BM'nin, anavatan politikasının siyahların kendi kaderlerini tayin hakkını reddettiğini söylemesi oldukça yerindedir. Ama bunun tek bir halk olarak siyahların kendi kaderlerini tayin etme hakkını ihlal ettiği için olduğunu söylemek tuhaf görünüyor. Böyle değerlendirildiğinde bu hak, toprağı tek ve bütüncül bir paket olarak devralma ve daha sonra da tek bir grup olarak görülen siyahların arzularına uygun olarak dağıtma hakkını da içerir. Bu hem anavatanlarla ilgili sorunu sulandırmakta hem de farklı siyah ulusların gerçek statülerini inkâr etmektedir. Görünüşe göre Transkei anavatanı, Xhosaların topraklarını nasıl elden kullanacaklarına özgürce karar vermelerini engellediği için değil, diğer siyah ulusların üyelerinin Xhosaların topraklarıyla ne yapacaklarına karar vermelerini engellediği için kendi kaderini tayin hakkını ihlal etmektedir. BM'nin itirazı, Xhosa gibi siyah bir ulusun gerçekten özgür bir seçim aracılığıyla bir öz-yönetimi seçmesi halinde bile, bunun siyahların kendi kaderini tayin hakkının reddi sayılacağını ima etmektedir.

Fakat tasavvur ettiğimiz bu koşullarda Xhosa neden diğer dokuz kabile grubunun onayını almak zorunda (tabii Xhosa'ya verilen toprağın meşru olarak başka bir gruba ait olmadığını varsayarsak)? Çin Batı Avrupa'yı işgal edip tek

bir vilayet altında birleştirdikten sonra şu anda Danimarka olan bölgeye bağımsızlık vermeye karar verseydi bunun Batı Avrupa'daki "beyaz halkın" kendi kaderini tayin hakkını ihlal ettiğini söyleyen olur muydu? Danimarkalıların bu tek ve bütüncül "beyaz halkın" çoğunluğunun onayını almasını talep eden biri çıkar mıydı? Hiç sanmıyorum. Danimarkalılar tek bir halk ve kültürel bir ulustur, dolayısıyla da "beyaz halkın" kendi kaderini tayin etme hakkının bir parçası olarak bu hakka sahip değildirler. Danimarkalılar, kendi başlarına kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahiptirler, Xhosa'nın da kendi başına kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Tekrar etmek gerekirse bu hak, Güney Afrika'daki mevcut anavatan politikasının saygı duymak şöyle dursun, açıkça ihlal ettiği bir haktır. Eğer beyaz Güney Afrikalılar bu politikayı farklı siyah ulusların kendi kaderini tayin hakkına saygı gösterdiği gerekçesiyle savunuyorlarsa, buna verilecek yanıt siyah ulusların kendi kaderini tayin hakkı olduğunu inkar etmek değil, bu blöfe meydan okumak olmalıdır. BM'nin yanıtı ilkece yanlış ve siyasi olarak da uygunsuzdur çünkü *apartheid* savunucularına Xhosa'nın kendi kaderini tayin hakkını BM'den daha fazla ciddiye aldıklarını iddia etmek için hiç de hak etmedikleri bir fırsat vermektedir.

BM, Güney Afrikalı siyahların kendi kaderlerini tayin hakkını ancak birlikte elde etmeleri halinde gerçekten elde edecekleri beklentisinde kuşkusuz haklıdır. Mevcut koşullarda, hepsi birden bu hakkı kullanmaksızın sadece siyah uluslardan birinin kendi kaderini tayin hakkını kullanması mümkün değildir. Güney Afrika rejiminin gücü ve *apartheid*'ın temellerini koruma hususunda kararlılığı, hiçbir grubun kendi bağımsızlığını talep edecek ya da bunu savunacak konumda olmadığı anlamına gelmektedir. *Apartheid*'ın korunması ve sürdürülmesi, anavatanların Güney Afrika devleti ve ekonomisinin uzantıları olarak görülmesini gerektirmektedir. Doğal olarak, Güney Afrika rejimi anavatanlara bu işlevi aşan yahut bu işlevle tutarsız olan yetkiler vermeyecektir. *Apartheid*'a

bağlılık devam ettiği sürece, anavatanlar siyahların kontrolünü ve sömürülmesini sağlayan mekanizmalar, yani siyahların kendi kaderlerini tayin etme haklarını kullanmalarını engelleyen mekanizmalar olacaktır. (Doğrusu, mevcut anavatanlar, üzerlerindeki *apartheid* kontrolü kaldırılsa bile sömürücü bir nitelik taşımaya devam edecektir zira her bir anavatanı oluşturan toprak çok düşük bir kalitededir, parçalara bölünmüştür ve nüfusa oranla da çok küçüktür.[3])

Fakat anavatan politikasının siyahların kendi kaderini tayin etme hakkını reddetmesinin nedeninin, bu politikanın ülkeyi parçalara ayırmayı içermesi olduğunu söylemek bana kalırsa bir hatadan ibarettir. Tek bir ülke içinde farklı anavatanlardan oluşan bir sistemde prensipte yanlış bir şey yoktur. Bunu Güney Afrika'da yaşanan bir şeytanlık olarak değerlendirmek, *apartheid*'ın gerçek dehşetini gözden kaçırmaktır (sistemin siyah ve diğer beyaz olmayan nüfusa uyguladığı acımasız baskı, farklı ırkların üyelerinin sağlık ve eğitim kaynaklarına erişimindeki geniş çaplı eşitsizlikler ile temel sivil ve siyasi özgürlüklerin bastırılması vb.) Bunların hiçbiri ayrışmayla değil, Güney Afrika politikasının arkasında yatan ırkçılıkla, yani siyahların ve diğer beyaz olmayanların daha az insan ve daha az saygıya değer oldukları inancıyla ilgilidir. Güney Afrika'da siyahlar, beyaz azınlığın amaçları için bir araç olarak görülüyorlar. Ülkedeki anavatan sistemi tam da bu ırkçılığı yansıtmakta ve sürdürmektedir ki bu yüzden de *apartheid* adaletsizdir.

Güney Afrika'da adil bir anayasa bu sistemi ortadan kaldıracaktır. Ama bu anayasanın farklı topluluklardan oluşan başka bir sistem içerip içermeyeceği, şimdiden cevaplanması mümkün olmayan bir sorudur. Bütüncül bir siyasi topluluk içinde eşit haklar ve ortak vatandaşlık sistemi, farklı ulusal

[3] Kültürel gruplar özel siyasi statü ile devlete intibak ettirilmeden önce kaynak dağılımında adaletin sağlanması gerekliliği için bkz. Adam s. 295 ve Erkens s. 28-9.

topluluklardan oluşan bir federasyon içinde çoğul vatandaşlık ve özel haklar sisteminden *prima facie* daha adil değildir. Her iki sistem de vatandaşlara eşit muamele edebileceği gibi bunu ihlal de edebilir. Bu, farklı toplulukların hangi tercihlerde bulunduğuna ve kendilerini kültürel açıdan kırılgan koşullar içinde bulup bulmadıklarına bağlıdır.

Herhangi bir kültürel özyönetim sisteminin gerçekten de bir eşit saygı ilkesine riayet edip etmediğini anlamak istiyorsak klasik anlamıyla eşit vatandaşlıktan daha fazlasına bakmalıyız. Vatandaşlığa yaptığımız vurguyu, bireylere saygının siyasi dışavurumu hususunda önemli bir odak noktası teşkil eden kültüre üyelik idealiyle tamamlamalıyız. Bu iki bakış açısının doğru bir şekilde dengelenmesi, ister bugünün Kanadası'nda isterse geleceğin Güney Afrikası'nda olsun, kültür çoğulluğuna sahip ülkelerde adil ve hakkaniyetli bir anayasanın sınırlarının belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Sonuç

Liberalizmle ilgili son yıllardaki literatürün çoğunda, bizden özünde "bireyci" olan liberal teoriler ile özünde "sosyal" olan karşıt teoriler arasında bir tercih yapmamız beklenmektedir. Bireylerin hakiki insani kapasitelerini geliştirdikleri ve kullandıkları toplumsal koşullar ile ilişkiler pahasına bireyi merkeze aldığı için, liberalizmin bireyci olduğu söylenmektedir. Liberaller topluluksal ve kültürel birlikleri bireylerin doğal özgürlüklerini sınırlayan yapılar olarak görürken, toplumsal doğamızı tanıyan teoriler ise topluluk ile kültürün hakiki bir özgürlüğün önkoşulları olduğunu anlar. Böyle değerlendirildiğinde, liberalizmin modern demokrasilerin siyasi ahlakını tanımlamak şöyle dursun, nasıl olur da bir avuç taraftardan fazlasını kazanmayı başardığını anlamak bile zordur.

Ancak liberaller ve muarızları arasındaki asıl anlaşmazlıklar "bireyci" ve "sosyal" teoriler arasındaki bir zıtlık olarak görülemez. En az tatmin edici biçimlerinde bile, liberalizm her zaman toplumsal bağlamımıza olan temel bağımlılığımızın bir açıklamasını içermiştir. Dahası, kişisel gelişim için bir bağlam sağlayan ve hedeflerimizi ve onları takip etme kapasitemizi şekillendiren insan topluluğu ve kültür biçimlerine ilişkin de açıklamalar sunmuştur. Asıl soru, hangi topluluk ve kültür biçimlerini yaratmaya veya sürdürmeye çalışmamız gerektiğidir?

Bu kitap boyunca liberalizmin toplum ve kültüre ilişkin oldukça makul ve ikna edici bir açıklama getirdiğini göstermeye çalıştım. Liberalizm, toplumsal yaşamın topluluksal ve kültürel taraflarının değerlerin peşinden gitme imkânı sağladığını ve bu değerlere bir güzergâh tayin ettiğini kabul eder.

Ama aynı zamanda liberalizm, bu değerlerin son kertede her bir bireyin onları anlama ve değerlendirme biçimine bağlı olduğunda da ısrar eder. Varoluşumuzun topluluksal ve kültürel yönlerinin değeri, büyük ölçüde, bireylerin sosyal yaşamımızın bu özellikleri etrafında bağlılıklar ve projeler oluşturma ve bunları gözden geçirme biçimine bağlıdır. Dolayısıyla "toplumsal olan"ın değeri, insanların kendi iyi anlayışlarını oluşturdukları ve takip ettikleri "bireyci" anlatı ile çatışmak yerine ona bağlıdır.

Bu görüşe göre liberal bireycilik, sevgi yerine kişisel çıkara ya da kültürel olarak şekillenmiş çıkarlar yerine toplumsallaşmayı önceleyen çıkarlara inanmak olmadığı gibi, bireysel tercih ile bireysel ayrışmaya toplumsal bağlılıklar karşısında değer vermekle ilgili de değildir. Eğer böyle olsaydı, bunların hiçbiri, bir yanda kamusal olarak kendini ifade etme ve toplanma hakları ile diğer yanda kişisel özgürlük ve mülkiyet haklarının liberal karışımını temellendiremezdi. Liberal bireycilik daha ziyade her bireyin kendi eylemlerini anlama, değerlendirme, içinde bulunduğu topluluksal ve kültürel koşulların değeri hakkında yargıda bulunma kapasitesine saygı gösterilmesi konusunda ısrarcı olmak demektir. Hakikaten, bireyler bu tür yargılarda bulunmak için sadece bir kapasiteye değil aynı zamanda sorumluluğa da sahiptir; başkalarının meşru taleplerine saygı, amaçlarımızı ve hedeflerimizi oluşturduğumuz sürece dâhil edilmelidir. Liberal bireycilik, adil bir toplumda bireylerin kendi hayatlarını yönetmelerinin (özyönetim) ve sorumluluğun rolüne ve her ikisinin de temelinde yatan ahlaki eşitlik ilkesine olan bu indirgenemez bağlılığa dayanır.

Bu türden bir liberal bireycilik topluluk idealiyle çatışmak şöyle dursun, aksine ona ilişkin bir yorum sunar. Bu bireysel sorumluluk anlayışının sonucu insanları birbirine düşürmek değil, tüm yurttaşları karşılıklı saygı bağlarıyla birbirine bağlamaktır. Bu bireysel öz-yönetim anlayışının sonucu da benzer şekilde insanları birbirinden uzaklaştırmak değil, farklı

ve belki de çatışan hedefleri olan grupları cezalandırmadan veya marjinalleştirmeden çeşitli grupların ortaklaşa paylaştıkları topluluksal ve kültürel amaçları özgürce takip edebilmelerini sağlamaktır. Bunlar, toplumun tüm üyelerinin kendi iyi anlayışlarını oluşturabilecekleri (ister bireysel olarak, ister de diğerleriyle birlikte oluşturabilecekleri iyi anlayışları) ve rahat bir şekilde takip edebilecekleri en iyi koşullardır.

Liberalizmin bir topluluk ve kültür teorisine sahip olduğu kaynaklar, eleştirmenleri tarafından hafife alınmıştır. Öte yandan, çağdaş liberaller de kendi görüşlerinin barındırdığı imaları ve sonuçları etraflıca ele almakta başarısız olmuşlardır. Liberal teori, bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri bağlamı tanımlama sürecinde kültürel üyeliğin önemine zımni veya açık bir şekilde atıfta bulunurken, çeşitli faktörler liberalleri kültürel üyeliğin siyasi teorileriyle olan ilgisine ilişkin çıkarımlar ortaya koymaktan alıkoymuştur.

Kültüre üyelik meselesinin liberaller için hem felsefi bir fırsat hem de siyasi bir meydan okuma teşkil ettiğini düşünüyorum. Buradaki felsefi fırsat, kültüre üyeliğin ihmal edilmesini liberalizme sığ özellikler atfederek açıklayan eleştirmenleri çürütmektir. Bazıları bu ihmali grup bağlılıklarına karşı liberal bir düşmanlık açısından (örneğin Worsley s. 188) ya da en azından bunları aşma arzusu açısından açıklarken (örneğin Adam s. 265-6); diğerleri bireylerin dış ilişkilerin dışında gelişebileceğine dair liberal bir inanç açısından açıklar (örneğin Degenaar 1978 s. 241). Bazı diğerleri ise insanların yalnızca maddi çıkarlar doğrultusunda hareket etmesi açısından bir açıklama ortaya koyarken (örneğin Rich 1976 S. 239-40; Svennson s. 425) bir kısım teorisyen ise insanların tamamen rasyonel ve duygusuz yaratıklar olduğu (örneğin Adam s. 266-7) şeklindeki liberal inanca dayalı açıklamalar getirir. Ortaya konan bu açıklamaların hepsi son dönemde liberalizmi hedef alan toplulukçu eleştirileri besleyen aynı tür yanlış yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır ve kültü-

re üyelik meselesi liberallerin bu şikâyetlere sağlam bir yanıt vermesi için mükemmel bir fırsat sunmaktadır.

Fakat kültüre üyelik meselesi liberalizm için siyasi zorluklar da yaratmaktadır. Kültüre üyelik, birçok ülkede liberal siyasi pratiğin temel özelliklerinden biri olan hukuk önünde eşitlik ilkesine ilişkin anayasal güvencelerin yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir. Hâlihazırda yorumlandığı şekliyle, azınlık hakları genellikle eşitlik güvencesinin ihlali olarak görülmektedir ve bu nedenle yerli halklar ve Fransız-Kanadalılar bazen Kanada Bildirgesi'nin eşitlik hükümlerinden muafiyet talep etmişlerdir. Yedinci Bölümün sonunda tartıştığım gibi, azınlık hakları ile liberal eşitlik arasındaki bu çatışma, her ikisinin de hukukta uygulanmasını zayıflatmıştır. O hâlde siyasi ödevimiz kültüre üyeliğin meşru taleplerine izin verecek kadar esnek olan ama ırksal veya kültürel baskı sistemlerine izin verecek kadar esnek olmayan anayasal hükümler –veya mevcut hükümlerin yeni yorumlarını– tasarlamaktır.

Bu alanda Kanada ve Amerikan hukuk sisteminin gelişimini karşılaştırmak ilginçtir. ABD'de eşitliğe ilişkin güvencelerin yorumlanmasındaki son değişiklikler açısından en önemlilerinin ayrımcılık davaları olduğu (örneğin Polyviou bölüm 6, 7), Kanada'da ise en önemlilerinin Kızılderili Yasası davaları olduğu (Polyviou bölüm 4) yaygın olarak belirtilmektedir. Yorumcular ikisi arasındaki gelişmeyi karşılaştırdıklarında, Kanadalı Yargıçlar genellikle Amerikan Yüksek Mahkemesi kadar titiz veya geniş bir yorum getirmedikleri için eleştirilirler. Ama Amerikan hukukunun bu konudaki gelişimine yerli halkın durumunun ihmal edilmesinin eşlik ettiği genellikle az dile getirilir. Yerli halkın talepleri ve istekleri yeni içtihat içinde yer bulamamıştır.

Örneğin Thurgood Marshall, *Brown v. Board of Education* davasında NAACP'nin avukatı olarak siyahların ayrıştırılması aleyhine bir savunu gerçekleştirdiği sırada, kendisine, dile getirdiği renk körü anayasa talebinin Amerikan yerlileri için ayrıştırılmış eğitim tesisleri için de geçerli olup ol-

mayacağı soruldu. Marhsall'ın cevabı şu olmuştu: "Onların özel bir kategoride olduklarını düşünmüyorum. Ama bence Kızılderililerin en büyük sorunu, dava açmak için gerekli muhakemeye ya da güce sahip olmamalarıdır" (Friedman s. 50'de alıntılanmıştır). Yüksek Mahkeme'nin *Brown* davasındaki kararının Marshall'ın buradaki cevabına bağlı olması büyük bir şans. Amerikan Kızılderilileri, Kanada'nın yerli halkı gibi, özel statülerini eyalet ve federal hükümet ihlallerinden korumak için davalar açmışlardır. Ama renk körü bir anayasa ilkesini benimseyen Marshall, Amerikan yerlilerinin özel durumlarını ve isteklerini görmezden gelerek ve yanlış tanıtarak bu yanlışı savunmak zorunda kaldı.

Amerikan Yüksek Mahkemesi, Marshall'ın Kızılderililerin özel statüsünün gayrimeşru olduğuna ilişkin görüşlerini kabul etmemiştir. Öte yandan, bu özel statüyü eşit koruma maddesinin mevcut yorumlarıyla uzlaştırmak için de herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Amerikalı Yargıçların, eşitlik hükümlerinin Kızılderili topluluk yaşamını nasıl etkilediğini dikkate alma yükümlülüğü bulunmamaktadır zira Kızılderililer On Dördüncü Değişikliğin koruması altında değildir (Elk v. Wilkins [1884] 112 US 94). 1968 tarihli Kızılderili Sivil Haklar Yasası Kızılderililere eşit haklar konusunda bazı güvenceler getirmiş olsa da, Yüksek Mahkeme bunların yorumlanmasını ve uygulanmasını kabile mahkemelerine bırakmıştır. Bu ilerici bir hareket olarak değerlendirilebilse de aynı zamanda Mahkemeyi, eşit koruma maddesine ilişkin getirdiği beyanları Kızılderililerin özel statüsüyle uzlaştırma zorunluluğundan da kurtarmaktadır. Amerikan Yüksek Mahkemesi, ırk veya etnik kökene bakılmaksızın herkese ait haklar olduğunu açık bir biçimde ilan ederken, bu hakları Kızılderililere kadar genişletmeyi ise sessizce reddetmiştir. Buna karşılık Kanada Yüksek Mahkemesi, ırk veya etnik kökene bakılmaksızın herkese ait olduğu söylenen güvencelerin ırk veya etnik kökene bakılmaksızın herkese ait olması gerektiği varsayımıyla hareket etmiştir. Amerikan Yüksek Mahke-

mesi, Kızılderililerin özel statüsü ile siyahların ayrıştırılmasını tek bir eşitlik ilkesi altında uzlaştırma göreviyle karşı karşıya kalsaydı nasıl bir tepki verirdi bilemiyoruz. Ancak Kanadalı yargıçlar tutarlı bir eşitlik ilkesi ortaya koymakta daha fazla zorluk çektiyse, bunun nedeni kısmen bu zor görevi üstlenmiş olmalarıdır.

Kızılderililerin münhasır durumunu göz önünde bulundurmayı reddetmek, modern Amerikan liberal düşüncesinde yaygın bir hastalıktır. Nitekim Nathan Glazer, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 'azınlıkların korunması' tartışmasına şöyle başlar: "Burada siyahlara odaklanmamız çok karmaşık bir olguyu basitleştirse de, onların deneyimi diğer etnik ve ırksal azınlıklar için temel bir koruyucu mekanizma sağlamakadır" (Glazer 1981, s. 23). Elbette bu Amerika'daki Kızılderili politikası bağlamında yanlış bir değerlendirmedir. Dahası, Amerikan Kızılderililerin durumu Glazer'ın Amerika'da "hakların gruba değil bireye ait olduğu ve kamu politikasının ırk, renk ya da ulusal köken ayrımı yapılmaksızın uygulanması gerektiğine dair açık ve basit bir anlayış" olduğu iddiasıyla da çelişmektedir (Glazer 1975, s. 5). Marshall gibi Glazer da renk körü hukuka ilişkin argümanını, Amerikan Kızılderililerinin durumunu sadece bir anomali olarak ele alarak oluşturmaktadır (örneğin Glazer 1975 s. 28). Van Dyke'ın dediği gibi, belki de Kızılderililerin özel statüsü etnosentrik bir perspektiften bakıldığında çok az ilgi çekmektedir. Ancak "diğer ülkelerin durumu ve uygulamaları göz önüne alındığında, yerlilere yapılan muameleyi bir istisna olarak ve dolayısıyla herhangi bir entelektüel önemi veya sonucu olmadan reddetmek çok daha zordur" (Van Dyke 1985 s. 108). Aslında, azınlıkların korunmasıyla ilgili meseleleri anlamak için en uygun olan fenomen Amerika'daki siyahların değil Kızılderililerin durumudur (Van Dyke 1985 s. 93). Uluslararası arenada anormal olan Amerikalı siyahların özel durumlarıdır. Öte yandan, dünyadaki azınlıkların çok daha fazlası Amerikan Kızılderililerine benzer bir konumda-

dır (yani fetih, göç ya da siyasi sınırların yeniden çizilmesiyle azınlık hâline getirilen, ayrı bir dil ile kültüre sahip olan ve coğrafi olarak münhasır tarihsel topluluklar).

Amerikalı liberaller, siyahların sivil hakları için verilen mücadelede oynadıkları rolle ilgili haklı olarak gurur duymaktadırlar. Bu, hem siyahlar hem de onlardan ilham alan diğer tüm ötekileştirilmiş ve dezavantajlı gruplar için dikkate değer bir zaferdi. Ama siyahlarla ilgili ilkelerin düşüncesizce ve duyarsızca Amerikan Kızılderililerin ya da başka bir azınlık kültürünün üyelerinin durumuna uygulanması ise bu zaferin niteliğini azaltmaktadır. Marshall ya da Glazer'ın, Kızılderililerin zorunlu bütünleşme sonucunda kendi toplulukları içerisinde yaşama özgürlüğünden mahrum bırakıldıklarında, siyahların zorunlu ayrıştırma sonucunda kendi topluluklarında yaşama özgürlüğünden mahrum bırakıldıklarında hissettikleriyle aynı zararı ve aynı aşağılanmayı hissettiklerini anlaması için çok fazla kafa yorması gerekmezdi. Dahası, her ikisinin de Kızılderililerin durumunun anormal olmak yerine aslında oldukça yaygın olduğunu fark etmeleri için ya da Kızılderililerin statüsünün ortaya çıkardığı bireysel ve kolektif haklarla ilgili sorunların dünyanın her yerinde her gün karşılaşılan sorunlar olduğunu anlamaları için de çok kafa yorması gerekmezdi.

Kültüre üyeliğin doğası ve değeri üzerine düşünmek bizi sadece liberal bir benlik teorisinin derinliklerine götürmekle kalmaz, aynı zamanda modern dünya içerisindeki adalet ve adaletsizliğe ilişkin ortaya çıkan en hayati meselelere de götürür.

Kaynakça

Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State.* Yale University Press, New Haven.

——, (1983). 'On Getting what we Don't Deserve.' *Social Philosophy and Policy.* Vol. 1.

Acton, J. (1922). 'Nationalism.' In *The History of Freedom and Other Essays.* Ed. J. Figgis and R. Laurence. Macmillan, London.

Adam, H. (1979). 'The Failure of Political Liberalism.' In *Ethnic Power Mobilized: Can South Africa Change?* Ed. H. Adam ve H. Giliomee. Yale University Press, New Haven.

Ajzenstat, J. (1984a). 'Liberalism and Assimilation: Lord Durham Revisited.' In *Political Thought in Canada: Contemporary Perspectives.* Ed. S. Brooks. Irwin Publishing, Toronto.

——, (1984b). 'Collectivity and Individual Right in "Mainstream" Liberalism: John Arthur Roebuck and the *Patriotes.*' *Journal of Canadian Studies.* Vol. 19.

Alexander, L., and Schwarzschild, M. (1987). 'Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 16 .

Anderson, M. (1987). 'Law and the Protection of Cultural Communities: The Case of Native American Fishing Rights.' *Law and Politics.* Vol. 9.

Asch, M. (1984). *Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution.* Methuen, Toronto.

——, ve Dacks, G. (1985). 'The Relevance of Consociation co the Western Northwest Territories.' In *Partners for the Future.* Ed. S. Iveson. Western Constitutional Forum, Yellowknife, NWT.

Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge University Press, Cambridge.

Barber, B. (1984). *Strong Democracy.* University of California Press, Berkeley.

Barry, B. (1973). *The Liberal Theory of Justice.* Oxford University Press, Oxford.

——, (1984). 'Review of *Liberalism and the Limits of Justice.*' *Ethics.* Vol. 94.

Barsh, R. (1983). 'Indigenous North America and Contemporary International Law.' *Oregon Law Review.* Vol. 62.

——, (1986). 'Indigenous Peoples; An Emerging Object of International Law.' *American Journal of International Law.* Vol. 80.

——, ve Henderson, J. Y. (1980). *The Road: Indian Tribes and Political Liberty.* University of Toronto Press, Toronto.

——, (1982). 'Aboriginal Rights, Treaty Rights and Human Rights: Indian Tribes and Constitutional Renewal.' *journal of Canadian Studies.* Vol. 17.

Bartlett, R. (1986). *Subjugation, Seif-Management and Self-Government of Aboriginal Lands and Resources in Canada.* Institute of Intergovernmental Relations, Kingston, Ont.

Bentham, J. (1982). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Ed. J. Burns and H. Hart. Methuen, London.

Berger, T . (1981). *Fragile Freedoms: Human Rights and Dissent in Canada.* Clarke Irwin and Co., Toronto.

——, -(1984). 'Towards the Regime of Tolerance.' In *Political Thought in Canada: Contemporary Perspectives.* Ed. S. Brooks. Irwin Publishing, Toronto.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty.* Oxford University Press, London.

Bernstein, R. (1987). 'One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy.' *Political Theory.* Vol. 15.

Boldt, M., and Long, J. A. (1985a). *The Quest for Justice: Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights.* University of Toronto Press, Toronto.

——, (1985b). 'Tribal Philosophies and the Canadian Charter of Rights and Freedoms.' In Boldt and Long (1985a).

——, (1985c). 'Tribal Traditions and European-Western Political Ideologies: The Dilemma of Canada's Native Indians.' In Boldt and Long (1985a).

Boulle, L. (1984). *South Africa and the Consociational Option: A Constitutional Analysis.* Juta and Co., Cape Town.

Bowles, R., Hanley, J., Hodgins, B., and Rawlyk, G. (1972). *The Indian: Assimilation, Integration or Separation?* Prentice-Hall, Scarborough, Ont.

Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital.* Monthly Review Press, New York.

Braybrooke, D. (1979). 'Would the Crisis in Confederation be Resolved More Easily with Less Talk about Rights?' In French (1979).

Broome, J. (1990-1). 'Fairness', *Proceedings of the Aristotelian Society.* Vol. 91.

Buchanan, A. (1982). *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism.* Methuen, London.

Cameron, D. (1974). *Nationalism, Seif-Determination and the Quebec Question.* Macmillan, Toronto.

Campbell, T. (1983). *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights.* Routledge and Kegan Paul, London.

Capotorti, F. (1979). *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities.* UN Doc. E/CN 4/Sub. 2/384 Rev. 1.

Cardinal, H. (1969). *The Unjust Society.* Hurtig Publishers, Edmonton.

——, (1977). *The Rebirth of Canada's Indians.* Hurtig Publishers, Edmonton.

Claude, I. (1955). *National Minorities: An International Problem.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Claydon, J. (1978). 'Internationally Uprooted People and the Transnational Protection of Minority Culture.' *New York Law School Law Review.* Vol. 24.

Cobban, A. (1969) . *The Nation-State and National Self-Determination.* Collins, London.

Cohen, G. A. (1985). 'Nozick on Appropriation.' *New Left Review.* No. 150.

——, (1986). 'Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part II.' *Social Philosophy and Policy.* Vol. 3.

Cohen, J. (1986). 'Review of *Spheres of Justice.' Journal of Philosophy.* Vol. 83.

Connolly, W. (1984). 'The Dilemma of Legitimacy.' In *Legitimacy and the State.* Ed. W. Connolly. Blackwell, Oxford.

Connor, W. (1972). 'Nation-Building or Nation-Destroying?' *World Politics,* Vol. 24.

——, (1984). *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy.* Princeton University Press, Princeton.

Cragg, W. (1986). 'Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture.' *Dialogue.* Vol. 25.

Crowley, B. (1987) . *The Self. the Individual, and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb.* Oxford University Press, Oxford.

Dacks, G. (1981). *A Choice of Futures: Politics in the Canadian North.* Methuen, Toronto.

Damico, A. (1986a). *Liberals on Liberalism.* Rowman and Littlefield, Totowa, NJ.

———, (1986b). 'The Democratic Consequences of Liberalism.' In Damico (1986a).

David-McNeil, J. (1985). 'The Changing Economic Status of the Female Labour Force in Canada.' In *Towards Equity: Proceedings of a Colloquium on the Economic Status of Women in the Labour Market.* Supply and Services Canada, Ottawa.

Davis, S. (1979). 'Language and Human Rights.' In French (1979).

Degenaar, J. (1978). 'Pluralism and the Plural Society.' In *The Government and Politics of South Africa.* Ed. A. de Crespigny and R. Schrire. Juta and Co., Cape Town.

Degenaar, J. (1987). 'Nationalism, Liberalism, and Pluralism.' In *Democratic Liberalism in South Africa: Its History and Prospect.* Ed. J. Butler, R. Elphick, and D. Walsh. Wesleyan University Press, Middletown, Conn.

De Lue, S. (1986). 'The Idea of a Duty to Justice in Ideal Liberal Theory.' In Damico (1986a).

Dench, G. (1986). *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence.* Routledge and Kegan Paul, London.

Dene Nation (1977). 'A Proposal to the Government and People of Canada.' In *Dene Nation: The Colony Within.* Ed. M. Watkins. University of Toronto Press, Toronto.

Devlin, P. (1965). *The Enforcement of Morals.* Oxford University Press, London.

Dewey,]. (1928). *The Public and its Problems.* George Allen and Unwin, London.

DIANO (Department of Indian Affairs and Northern Development). (1969). 'A Statement of the Government of Canada on Indian Policy.' In Bowles *et al.* (1972).

———, (1982). 'The Elimination of Sex Discrimination from the Indian Act.' R32-59/1982. Ottawa.

DiQuattro, A. (1983). 'Rawls and Left Criticism.' *Political Theory.* Vol. 11.

Doerr, A. (1974). 'Indian Policy.' In *Issues in Canadian Public Policy.* Ed. G. Doern and V. Wilson. Macmillan, Toronto.

Dunn, J. (1979). *Western Political Theory in the Face of the Future.* Cambridge University Press, Cambridge.

Dunn, M. (1986). *Access to Survival: A Perspective on Aboriginal Self-Government for the Constituency of the Native Council of Canada.* Institute of Intergovernmental Relations, Kingston, Ont.

Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously.* Duckworth, London.

——, (1978). 'Liberalism.' In *Public and Private Morality.* Ed. S. Hampshire. Cambridge University Press, Cambridge.

——, (1981). 'What is Equality?' Parts I and II. *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 10.

——, (1983a). 'In Defense of Equality.' *Social Philosophy and Policy.* Vol. 1.

——, (1983b). 'A Reply By Ronald Dworkin.' In *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence.* Ed. M. Cohen. Duckworth, London.

——, (1985). *A Matter of Principle.* Harvard University Press, London.

——, (1986). *Law's Empire.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

——, (1987). 'What is Equality?' Part Ill: 'The Place of Liberty.' *Iowa Law Review.* Vol. 72.

Ehrenreich, B., and English, J. (1973). *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers.* Feminist Press, Old Westbury, NY.

Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx.* Cambridge University Press, Cambridge.

Erkens, R. (1985). 'Limits and Prospects for a Liberal Policy in a Plural Society: An Essay on the History of South African Liberalism.' In *South Africa: A Chance for Liberalism?* Liberal Verlag, Sankt Augustin.

Fischer, E. (1980). *Minorities and Minority Problems.* Vantage Press, New York.

Fishman,]. (1972). *The Sociology of Language.* Newbury House, Rowley, Mass.

Flathman, R. (1986). 'Liberalism and the Human Good of Freedom.' In Damico (1986a).

French, S. (1979). *Philosophers Look at Canadian Confederation.* Canadian Philosophical Association, Montreal.

Frey, R. (1984). *Utility and Rights.* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Friedman, L. (1969) . *Argument: The Oral Argument before the Supreme Court in* Brown v. Board of Education of Topeka, *1952-55.* Chelsea House, New York.

Galston, W. (1980). *Justice and the Human Good.* University of Chicago Press, Chicago.

——, (1982). 'Defending Liberalism.' *American Political Science Review.* Vol. 76.

——, (1986a). 'Equality of Opportunity and Liberal Theory.' *Injustice and Equality: Here and Now.* Ed. F. Lucash. Cornell University Press, Ithaca.

——, (1986b). 'Liberalism and Public Morality.' In Damico (1986a).

Gaus, G. (1983). *The Modern Liberal Theory of Man.* Croom Helm, London.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism.* Blackwell, Oxford.

Gill, E. (1986). 'Goods, Virtues and the Constitution of the Self.' In Damico (1986a).

Glazer, N. (1975). *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy.* Basic Books, New York.

——, (1978). 'Individual Rights Against Group Rights.' In *Human Rights.* Ed. E. Kamenka and A. Tay. Edward Arnold, London.

——, (1981). 'Minority Protection in Western Democracies: The United States.' In *Protection of Ethnic Minorities: Comparative Perspectives.* Ed. R. Wirsing. Pergamon Press, New York.

——, (1983). *Ethnic Dilemmas: 1964-1982.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

——, and Moynihan, D. (1975). *Ethnicity, Theory and Experience.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Glover, J. (1977). *Causing Death and Saving Lives.* Penguin, Harmondsworth.

Gordon, M. (1975). 'Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations.' In Glazer and Moynihan (1975).

Gordon, S. (1980). *Welfare, Justice and Freedom.* Columbia University Press, New York.

Gould, C. (1978). *Marx's Social Ontology.* MIT Press, Cambridge, Mass.

Gray,]. (1986). *Liberalism.* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Green, L. (1988). *The Authority of the State.* Oxford University Press, Oxford.

Green, L. C. (1983). 'Aboriginal Peoples, International Law and the Canadian Charter of Rights and Freedoms.' *Canadian Bar Review.* Vol. 61.

Green, T. H. (1941). *Lectures on the Principles of Political Obligation.* Longman's, Green, and Co., London.

Griffin, J. (1984). 'Towards a Substantive Theory of Rights.' In Frey (1984).

——, (1986). *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance.* Oxford University Press, Oxford.

Gross, M. (1973). 'Indian Control for Quality Indian Education.' *North Dakota Law Review.* Vol. 49.

Gutmann, A. (1980). *Liberal Equality.* Cambridge University Press, Cambridge.

——, (1982). 'What's the Use of Going to School?' In *Utilitarianism and Beyond.* Ed. A. Sen and B. Williams. Cambridge University Press, Cambridge.

——, (1985). 'Communitarian Critics of Liberalism.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 14.

Gwyn, R. (1980). *The Northern Magus: Pierre Trudeau and Canadians.* McClelland and Stewart, Toronto.

Haksar, V. (1979). *Equality, Liberty, and Perfectionism.* Oxford University Press, Oxford.

Hanen, M. (1979). 'Taking Language Rights Seriously.' In French (1979).

Hare, R. M. (1984). 'Rights, Utility and Universalization: Reply to J. L. Mackie.' In Frey (1984).

Harsanyi, J. (1980). *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation.* Reidel, Dordrecht.

Hart, H. L. A. (1973). 'Rawls on Liberty and Its Priority.' *University of Chicago Law Review.* Vol. 40.

Haslett, D. (1987). *Equal Consideration: A Theory of Moral Justification.* University of Delaware, Newark.

Hauser, R. (1971). 'International Protection of Minorities and the Right of Self-Determination.' *Israel Yearbook on Human Rights.* Vol. 1.

Hegel, G. W. F. (1942). *Philosophy of Right.* Trans. T. M. Knox. Oxford University Press, London.

Herzog, D. (1986). 'Some Questions for Republicans.' *Political Theory.* Vol. 14.

Hirsch, H. (1986). 'The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community.' *Political Theory.* Vol. 14.

Hobhouse, L. T. (1928). *Social Evolution and Political Theory.* Columbia University Press, New York.

——, (1964). *Liberalism.* Oxford University Press, London.

——, (1966). *Social Development: Its Nature and Conditions.* George Allen and Unwin, London.

International Herald Tribune (1985). 'Botha Rejects Plea From Within Party to End Home School Segregation.' 3 Oct.

Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature.* Rowman and Allenheld, Totowa, NJ.

Kant, I. (1948). *Groundwork of the Metaphysic of Morals.* Ed. and trans. H. Paton. In *The Moral Law.* Hutchinson, London.

Kaplan, J. (1964). 'Comment on "The Decade of School Desegregation"'. *Columbia Law Review.* Vol. 64.

Kateb, G. (1982) . 'looking for Mr Good Life.' *American Scholar.* Vol. *51.*

Kelly, J. (1973). 'National Minorities and International law.' *Denver Journal of International Law.* Vol. 3.

Knopff, R. (1979). 'Language and Culture in the Canadian Debate: The Battle of the White Papers.' *Canadian Review of Studies in Nationalism.* Vol. 6.

——, (1982) . 'Liberal Democracy and the Challenge of Nationalism in Canadian Politics.' *Canadian Review of Studies in Nationalism.* Vol. 9.

Kronowitz, R., Lichtman,]., McSloy, S. and Olsen, M. (1987). 'Toward Consent and Cooperation: Reconsidering The Political Status of Indian Nations.' *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Review.* Vol. 22.

Kunz, J. (1955). 'The Present Status of the International law for the Protection of Minorities.' *American Journal of International Law.* Vol. 48.

Kuper, L. (1969). 'Plural Societies: Perspectives and Problems.' In *Pluralism in Africa.* Ed. L. Kuper and M. Smith. University of California Press, Berkeley.

——, (1984). 'International Protection Against Genocide in Plural Societies.' In Maybury-lewis (1984a).

Ladenson, R. (1977) . 'Mill's Conception of Individuality.' *Social Theory and Practice.* Vol. 4.

Larmore, C. (1987). *Patterns of Moral Complexity.* Cambridge University Press, Cambridge.

Lijphart, A. (1977). *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration.* Yale University Press, New Haven.

Little Bear, L., Boldt, M., and Long, J. (1984). *Pathways to Self-Determination: Canadian Indians and the Canadian State.* University of Toronto Press, Toronto.

Lomasky, L. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community.* Oxford University Press, New York.

Lukes, S. (1985) . *Marxism and Morality.* Oxford University Press, Oxford.

Lustic, I. (1979). 'Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control.' *World Politics.* Vol. 31.

Lyon, N. (1984). *Aboriginal Seif-Government: Rights of Citizenship and Access to Government Services.* Institute oflntergovernmental Relations, Kingston, Ont.

Lyons, D. (1981) . 'The New Indian Claims and Original Rights to Land.' In *Reading Nozick: Essays on* Anarchy, State and Utopia. Ed. J. Paul. Rowman and Littlefield, Totowa, NJ.

McDonald, M. (1976). 'Aboriginal Rights.' In *Contemporary Issues in Political Philosophy.* Ed. W. Shea and). King-Farlow. Science History Publications, New York.

——, (1987). 'Justifying Collective Rights.' Unpublished paper, University of Waterloo.

Machiavelli, N. (1940). *The Prince and The Discourses.* Ed. M. Lerner. Modern Library, New York.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Duckworth, London.

Mackie, J. (1984). 'Rights, Utility and Universalization.' In Frey (1984).

MacKinnon, C. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

MacMeekin, D. (1969). 'Red, White and Gray: Equal Protection and the American Indian.' *Stanford Law Review.* Vol. 21.

McRae, K. (1975). 'The Concept of Consociational Democracy and its Application to Canada.' In *Multilingual Political Systems.* Ed. J. Savard and R. Vigneault. University of Laval Press, Quebec.

——, (1979). 'The Plural Society and the Western Political Tradition.' *Canadian Journal of Political Science.* Vol. I 2 .

Manyfingers, M. (1986). 'Determination of Indian Band Membership: An Examination of Political Will.' *Canadian Journal of Native Studies.* Vol. 6.

Marx, K. (1843). 'On the Jewish Question.' In Marx (1977).

——, (1844a). 'On James Mill.' In Marx (1977) .

——, (1844b). *Economic and Philosophical Manuscripts.* Lawrence and Wishart, London, 1977.

——, (1858). *Grundrisse.* Ed. M. Nicolaus. Penguin, Harmondsworth, 1973.

——, (1859). *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy.* In Marx and Engels (1968).

——, (1867). *Capital: A Critique of Political Economy.* Vol. 1. Trans. B. Fowkes. Vintage Books, New York, 1977.

——, (1875). 'Critique of the Gotha Programme.' In Marx and Engels (1968).

——, (1977). *Karl Marx: Selected Writing.* Ed. D. Mclellan. Oxford University Press, Oxford.

——, and Engels, F. (1846). *The German Ideology.* Ed. C. Arthur. Lawrence and Wishart, London, 1970.

——, (1848). *The Communist Manifesto.* In Marx and Engels (1968).

——, (1968). *Marx/Engels Selected Works in One Volume* . Lawrence and Wishart, London.

Maybury-Lewis, D. (1984a). *The Prospects for Plural Societies.* American Ethnological Society, Washington, DC.

——, (1984b). 'Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State." In Maybury-Lewis (1984a).

Michelman, F. (1986). 'Justification (and Justifiability) of Law in a Contradictory World.' In *Nomos,* vol. 28: *Justification.* Ed. J. Pennock and J. Chapman. New York University Press, New York.

Midgley, M. (1978). *Beast and Man.* New American Library, New York.

Mill, J. S. (1962). *Mill on Bentham and Coleridge.* Ed. F. Leavis. Chatto and Windus, London.

——, (1972). *Utilitarianism, Liberty, Representative Government.* Ed. H. Acton. J. M. Dent and Sons, London.

——, (1987}. *The Logic of the Moral Sciences.* Ed. A. Ayer. Duckworth, London.

Miller, R. (1984). *Analyzing Marx.* Princeton University Press, Princeton.

Mkhwanazi, F. (1985). 'Apartheid's Long Winter Sunset.' *National Student.* Vol. 82.

Moore, K. (1984). *The Will to Survive: Native People and the Constitution.* Hyperborea Publishings, Val d'Or, Que.

Morgan, E. (1984). 'Self-Government and the Constitution: A Comparative Look at Native Canadians and American Indians.' *American Indian Law Review.* Vol. 12.

Morton, F. (1985). 'Group Rights versus Individual Rights in the Charter: The Special Cases of Natives and the Quebecois.' In *Minorities and the Canadian State.* Ed. N. Nevitte and A. Kornberg. Mosaic Press, Oakville, Ont.

Murphy, J. (1973). 'Marxism and Retribution.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 2 .

Nagel, T. (1980). 'The Limits of Objectivity.' *Tanner Lectures on Human Values.* Vol. 1. University of Utah Press, Salt Lake City.

Neal, P. (1987). 'A Liberal Theory of the Good?' *Canadian Journal of Philosophy.* Vol. 17.

Nicholls, D. (1974): *Three Varieties of Pluralism.* St Martin's Press, New York.

Nielsen, K. (1985). *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism.* Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.

——, (1987). 'Rejecting Egalitarianism: On Miller's Non-egalitarian Marx.' *Political Theory.* Vol. 15.

Nietzsche, F. (1968). *On the Genealogy of Morals.* Trans. W. Kaufman and R. Hollingdale. Vintage Press, New York.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia.* Basic Books, New York.

——, (1981). *Philosophical Explanations.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Okin, S. (1979). *Women in Western Political Thought.* Princeton University Press, Princeton.

——, (1987). 'Justice and Gender.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 16.

——, *(1989a). Justice, Gender and the Family.* Basic Books, New York.

——, (1989b). 'Reason and Feeling in Thinking About Justice.' *Ethics.* Vol. 99.

Oldenquist, A. (1986). *The Non-Suicidal Society.* Indiana University Press, Bloomington.

Opekokew, D. (1987). *The Political and Legal Inequities among Aboriginal Peoples in Canada.* Institute oflntergovernmental Relations, Kingston, Ont.

Penton, M. (1983). 'Collective versus Individual Rights: The Canadian Tradition and the Charter of Rights and Freedoms.' In *The U.S. Bill of Rights and the Canadian Charter of Rights and Freedoms.* Ed. W. McKercher. Ontario Economic Council, Toronto.

Perry, M. (1987). 'A Critique of the "Liberal" Political-Philosophical Project.' *William and Mary Law Review.* Vol. 28.

Phillips, M. (1983). *The Dilemmas of Individualism: Status, Liberty, and American Constitutional Law.* Greenwood Press, Westport.

Polyviou, P. (1980). *The Equal Protection of the Laws.* Duckworth, London.

Ponting, J., and Gibbins, R. (1980). *Out of Irrelevance: A Socio-political Introduction to Indian Affairs in Canada.* Butterworth, Toronto.

——, (1986) . 'An Assessment of the Probable Impact of Aboriginal Self-Government in Canada.' ln *The Politics of Gender, Ethnicity and Language in Canada.* Ed. A. Cairns and C. Williams. University of Toronto Press, Toronto.

Porter, J. (1975) . ' Ethnic Pluralism in Canada,' ln Glazer and Moynihan (1975).

Purich, D. (1986) . *Our Land: Native Peoples in Canada.* James Lorimer and Co., Toronto.

Rabushka, A., and Shepsle, K. (1972). *Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability.* Charles Merrill, Columbus.

Radcliffe Richards, J. (1980). *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry.* Routledge and Kegan Paul, London.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Oxford University Press, London.

——, (1974). 'Reply to Alexander and Musgrave', *Quarterly Journal of Economics.* Vol. 88.

——, (1978). 'The Basic Structure a s Subject.' In *Values and Morals.* Ed. A. Goldman and J. Kim. Reidel, Dordrecht.

——, (1980). 'Kantian Constructivism in Moral Theory.' *Journal of Philosophy.* Vol. 77.

——, (1982). 'Social Unity and Primary Goods.' (n *Utilitarianism and Beyond.* Ed. A. Sen and B. Williams. Cambridge University Press, Cambridge.

——, (1985). 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 14.

Raz, J. (1982). 'Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern.' *Midwest Studies in Philosophy.* Vol. 7.

——, (1986). *The Morality of Freedom.* Oxford University Press, Oxford.

Reiman, J. (1986). 'Law, Rights, Community, and the Structure of Liberal Legal Justification.' ln *Nomos,* vol. 28: *Justification.* Ed. J. Pennock and J. Chapman. New York University Press, New York.

Rich, P. (1976). 'Liberalism and Ethnicity in South African Politics, 1921-1948.' *African Studies.* Vol. 35.

——, (1984) . *White Power and the Liberal Conscience: Racial Segregation and South African Liberalism 1921-60.* Manchester University Press, Manchester.

Richardson, H. (1978) . 'Self-Determination, lnternational Law and the South African Bantustan Policy.' *Columbia Journal of Transnational Law.* Vol. 17.

Robinson, E., and Quinney, H. (1985). *The Infested Blanket: Canada's Constitution- Genocide of Indian Nations.* Queenston House, Winnipeg.

Robinson, J. (1971). 'lnternational Protection of Minorities: A Global View.' *Israel Yearbook on Human Rights.* Vol. I.

Rodewald, R. (1985). 'Does Liberalism Rest on a Mistake?' *Canadian Journal of Philosophy.* Vol. 15.

Roemer,]. (1985). 'Equality of Talent.' *Economics and Philosophy.* Vol. I.

——, (1986). 'The Marriage of Bargaining Theory and Distributive Justice.' *Ethics.* Vol. 97.

Rorty, R. (1985). 'Postmodernist Bourgeois Liberalism.' In *Hermeneutics and Praxis.* Ed. R. Hollinger. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.

Rosenblum, N. (1987). *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press, Cambridge.

——, (1984a). 'The Procedural Republic and the Unencumbered Self.' *Political Theory.* Vol. 12.

——, (1984b). 'Morality and the Liberal Ideal.' *New Republic.* 7 May. Vol. 190.

Sanders, D. (1972). 'The Bill of Rights and Indian Status.' *University of British Columbia Law Review.* Vol. 7.

——, (1983a). 'The Re-Emergence of Indigenous Questions in International Law.' *Canadian Human Rights Yearbook 1983.* Carswell, Toronto.

——, (1983b). 'The Rights of the Aboriginal Peoples of Canada.' *Canadian Bar Review.* Vol. 61.

Scheffler, S. (1979). 'Moral Scepticism and Ideals of the Person.' *Monist.* Vol. 62.

——, (1982). *The Rejection of Consequentialism* . Oxford University Press, Oxford.

Schwartz, B. (1986). *First Principles, Second Thoughts: Aboriginal Peoples, Constitutional Reform and Canadian Statecraft.* The Institute for Research on Public Policy, Montreal.

Scruton, R. (1982). *Kant.* Oxford University Press, Oxford.

Seltzer, A. (1980). 'Acculturation and Mental Disorder in the Inuit.' *Canadian Journal of Psychiatry.* Vol. 25.

Seton-Watson, H. (1977). *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism.* Westview Press, Boulder, Colo.

Shapiro, I. (1986). *The Evolution of Rights in Liberal Theory.* Cambridge University Press, Cambridge.

Shklar,J. (1964). *Legalism.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Sidgwick, H. (1981). *The Method of Ethics.* 7th edn. Hackett Publishing, Indianapolis.

Sigler, J. (1983). *Minority Rights: A Comparative Analysis.* Greenwood Press, Westport.

Simkins, C. (1986). *Reconstructing South African Liberalism.* South African Institute for Race Relations, Johannesburg.
Singer, P. (1979). *Practical Ethics.* Cambridge University Press, Cambridge.
Smith, M. G. (1969). 'Some Developments in the Analytical Framework of Pluralism.' In *Pluralism in Africa.* Ed. L. Kuper and M. Smith. University of California Press, Berkeley.
——, (1984) . 'The Nature and Variety of Plural Unity.' In Maybury-Lewis (1984a).
Smith, R. (1985). *Liberalism and American Constitutional Law.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Sparham, R. (1978). 'Political Development in the Northwest Territories.' In *Northern Transitions.* Vol. 2 . Ed. R. Keith and J. Wright. Canadian Arctic Resource Committee, Ottawa.
Spragens, T. (1986). 'Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Culture.' In Damico (1986a).
Strike, K. (1982). *Educational Policy and the Just Society.* University of Chicago Press, Chicago.
Sullivan, W. (1982). *Reconstructing Public Philosophy.* University of California Press, Berkeley.
Svensson, F. (1979). 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes.' *Political Studies.* Vol. 27.
Tarnopolsky, W. (1983). 'The Equality Rights in the Canadian Charter of Rights and Freedoms.' *Canadian Bar Review.* Vol. 61.
Taylor, C. (1979). *Hegel and Modern Society.* Cambridge University Press, Cambridge.
——, (1985). *Philosophical Papers.* Vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences.* Cambridge University Press, Cambridge.
——, (1986). 'Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth Century Canada.' In *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada.* Ed. A. Cairns and C. Williams. University of Toronto Press, Toronto.
——, *(1988).Justice After Virtue.* Legal Theory Workshop Series, Faculty of Law, University of Toronto. WS 1987-8 no. 3.
Taylor, D. (1985). 'Women: An Analysis.' In *Women: A World Report.* Methuen, London.
Thigpen, R., and Downing, L. (1983). 'Liberalism and the Neutrality Principle.' *Political Theory.* Vol. 11 .
Thornberry, P. (1980). 'Is there a Phoenix in the Ashes? Interna-

tional Law and Minority Rights.' *Texas International Law Journal.* Vol. 15.

Toronto Star (1986). 'Botha's Warning.' 28 Sept.

Unger, R. (1984). *Knowledge and Politics.* Macmillan, New York.

United Nations Human Rights Committee. (1983). *Considerations of Repor:s Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Canada.* CCPR/C/1/Add. 62.

van den Berghe, P. (1969). 'Pluralism and the Polity: A Theoretical Explanation.' In *Pluralism in Africa.* Ed. L Kuper and M. Smith. University of California Press, Berkeley.

——, (1981a). 'Protection of Ethnic Minorities: A Critical Appraisal.' In Wirsing (1981).

——, (1981b). *The Ethnic Phenomenon.* Elsevier, New York.

Van Dyke, V. (1975). 'Justice as Fairness: For Groups?' *American Political Science Review.* Vol. 69.

——, (1977). 'The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory.' *World Politics.* Vol. 29.

——, (1982). 'Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought.' *Journal of Politics.* Vol. 44.

——, (1985). *Human Rights, Ethnicity and Discrimination.* Greenwood Press, West port.

Waldron, J. (1987). 'Theoretical Foundations of Liberalism.' *Philosophical Quarterly.* Vol. 37.

Wallach,]. (1987). 'Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory.' *Political Theory.* Vol. 1 5.

Walzer, M. (1980). 'The Moral Standing of States.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 9.

——, (1982) . 'Pluralism in Political Perspective.' In *The Politics of Ethnicity.* Ed. M. Walzer *et al.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

——, (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality.* Blackwell, Oxford.

Ward, E. (1974). 'Minority Rights and American Indians.' *North Dakota Law Review.* Vol. 5 1.

Weaver, S. (1981). *Making Canadian Indian Policy.* University of Toronto Press, Toronto.

——, (1985) . 'Federal Difficulties with Aboriginal Rights Demands.' In Boldt and Long (1985a).

Weinfeld, M. (1981) . 'Minority Protection in Western Democracies: Canada.' In Wirsing (1981).

Weinstein, J. (1986). *Aboriginal Self-Determination off a Land Base.* Institute of Intergovernmental Relations, Kingston, Ont.

Weinstein, W. (1981). 'Minority Protection in the Third World: Africa.' In Wirsing (1981).

Weston, W. (1981). 'Freedom of Religion and the American Indian.' In *The American Indian: Past and Present.* 2nd edn. Ed. R. Nichols. John Wiley and Sons, New York.

Williams, B. (1981). *Moral Luck.* Cambridge University Press, Cambridge.

——, (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy.* Fontana, London.

Wirsing, R. (1980). 'Cultural Minorities: Is the World Ready to Protect them?' *Canadian Review of Studies in Nationalism.* Vol. 7.

——, (1981). *Protection of Ethnic Minorities: Comparative Perspectives.* Pergamon Press, New York.

Wolff, R. (1977). *Understanding Rawls.* Princeton University Press, Princeton.

Wood, A. (1979). 'Marx on Right and Justice.' *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 8.

——, (1981). 'Marx and Equality.' In *Issues in Marxist Philosophy.* Vol. 4. Ed. J. Mepham and D. Ruben. Harvester Press, Brighton.

Worsley, P. (1984). 'The Three Modes of Nationalism.' In Maybury-Lewis (1984a) .

Young, C. (1976). *The Politics of Cultural Pluralism.* University of Wisconsin Press, Madison.

Young, İ. (1981) . 'Toward a Critical Theory of Justice.' *Social Theory and Practice* Vol. 7.

Dizin

A
adalet 24, 26, 28, 37, 48, 53, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 101, 105, 110, 111, 113, 117, 122, 123, 124, 125, 133, 136, 139, 141, 142, 149, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 169, 170, 171, 175, 176, 178, 179, 183, 184, 185, 203, 207, 212, 214, 215, 220, 231, 232, 237, 238, 241, 243, 267, 268, 271, 279, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 307, 310, 322; ~ ilkeleri 68, 105, 110, 124, 139, 238
adaletsizlik 27, 50, 61, 70, 105, 117, 138, 176, 177, 273, 304
adil: ~ dağıtım 152, 153; ~ koşullar 158, 160
Ahlaki Çoğunluk 128
ahlak teorisi 58, 62
amaç temelli teoriler 111
Amerikan Yüksek Mahkemesi 95, 196, 257, 258, 319, 320
Antik Yunan 87
apartheid 28, 194, 195, 209, 307, 308, 309, 310, 313, 314
azınlık: ~ hakları 13, 14, 17, 26, 27, 28, 184, 187, 188, 189, 195, 206, 207, 210, 212, 239, 240, 248, 249, 250, 254, 260, 261, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 296, 298, 299, 305, 307, 319; ~ korumaları 187

B
bağımsız ahlaki failler 96
bağlayıcı ufuklar 78, 82, 91, 100
barbarlık 157
başlangıç konumu 52, 105, 178
benlik 24, 25, 28, 77, 83, 84, 85, 88, 89, 92, 93, 97, 101, 102, 108, 109, 173, 174, 184, 197, 212, 229, 298, 310, 322; ~ algısı 83, 197; ~ anlayışı 83, 109, 174
Berlin, Isaiah 79
bireysel bütünlük 101
Birinci Dünya Savaşı 26, 272, 274
birincil malların dağıtımı 63, 65, 93, 136
Birleşmiş Milletler 191, 193, 208, 272, 273, 275, 281, 310, 311, 312, 313
bizcil yönelimler 103
bürokratik vesayet 125

C
Cardinal, Harold 196, 206, 233
Chomsky, Noam 102
cinsiyet temelli eşitsizlikler 136
Connolly, William 132, 133, 134, 140
Cragg 117, 119

Ç
çoğulluk 25, 94, 96

D
dağıtıcı adalet 69; ~ yapısı 69
dağıtım sorunu 47, 49, 53, 62, 65, 66, 72, 135, 152, 153, 155, 156, 262, 281, 292
Danimarkalılar 313
değerli: ~ özgürlük 117; ~ yaşam 80
demokrasilerin meşruiyet krizi 121
deontolojik faydacılık 46, 47, 49, 50, 55, 58, 62, 67
devlet 13, 23, 37, 42, 94, 95, 112, 113, 115, 118, 120, 130, 132, 150, 155, 161, 183, 208, 235, 239, 241, 246, 266, 267, 268, 269, 280, 283, 284, 288

Devlet Dairesi faydacılığı 99
devletin tarafsızlığı 24, 114
Dewey, John 100, 264, 266
duygusal karşılıklılık 167
Dworkin, Ronald 21, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 37, 43, 46, 47, 51, 52, 63, 65, 70, 71, 89, 97, 100, 106, 107, 110, 111, 112, 117, 118, 120, 122, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 141, 149, 154, 156, 176, 178, 186, 189, 214, 224, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 250, 261, 262, 267, 268, 279, 280, 285, 292, 293, 294, 306

E
Ekonomik Fırsatlar Danışma Konseyi 135
eritme potası 184
eşcinseller 128, 131
eşit: ~ değerlendirme ilkesi 62; ~hak 152, 153, 267; ~ muamele ilkesi 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 72, 112, 113, 123, 132, 141, 150, 151, 152, 153, 177, 178, 189, 190, 193, 204, 214, 248, 249, 256, 266, 270, 276, 287, 290, 296, 299, 304, 305, 315; ~ özgürlük 65, 71; ~ teorileri 63, 247
eşitlikçi düzlük 37, 63
etkisizleştirme 233

F
faillik 83, 100, 232, 233, 234
fark ilkesi 53, 134
faydacılık 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 67, 72, 73, 259
feminist: ~ler 31, 46, 136, 138; ~ toplumsal cinsiyet analizi 109

G
geleneksel aile 124, 132
Gotha Programı 152
Gould, Carol 80, 146, 147, 167
gözden geçirilebilirlik ilkesi 96
grup hakları 187, 188
güç ilişkileri 138

H
hakların önceliği 63, 111
hakların önceliği ilkesi 111
hak sahibi özneler 11, 172
hak temelli teoriler 111
harici amaçların baskısı 148
Hegelci liberaller 104, 106, 107
Hegel, G. W. F. 86, 87, 90, 159
hoşgörü ilkesi 94

İ
İkinci Dünya Savaşı 268, 269, 270, 272, 274, 283
İyi: ~nin maksimizasyonu olarak hak 48, 49, 53, 57, 62, 73; ~ önceliği 47, 62, 63; ~ yaşam 63, 64, 65, 66, 67, 90, 110, 113, 119, 122, 123, 132, 176, 222, 229; ~yi maksimize etmek 54, 55, 56, 57, 59, 61, 66, 67

K
Kantçı liberalizme yönelik dogmatik itiraz 107
Kantçı liberaller 104, 106, 107
Kant, Immanuel 79, 86, 87, 94, 98, 99, 104, 105, 144, 150, 173
kararlaştırma yordamı 59, 60, 119
katkı ilkesi 152
kaynak temelli adalet teorileri 69, 70, 71, 241
kendini keşfetmek 85, 87
Kızılderililer 193, 194, 196, 197, 200, 201, 205, 251, 254, 255, 256, 286, 309, 320
kişilerin müstakilliği 58, 59, 60, 61, 62, 63
kültürel: ~ topluluk 183, 220, 221, 227, 229; ~ yapı 119, 219, 220, 226, 235, 236, 267, 301; ~ üyelik 220, 229, 232, 239, 296, 299, 318, 319

L
liberal: ~ benlik anlayışı 28, 77, 109, 184, 212; ~ bireycilik 26, 90, 232, 317; ~ sorumluluk anlayışı 71
Locke, John 134
Luxemburg, Rosa 157

M
MacIntyre, Alasdair 78, 89, 90, 93, 96, 101, 106, 107, 126, 127, 142, 143, 299, 300
maddi adalet 71
maksimin ilkesi 66
Marksist sınıf analizi 109
Marx, Karl 34, 35, 66, 87, 134, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 274, 293
McDonald, Michael 207, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304
meşruiyet 120, 121, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 139
Milletler Cemiyeti 28, 268, 283
Mill, John Stuart 32, 37, 40, 41, 43, 45, 58, 68, 79, 110, 134, 139, 140, 149, 235, 264, 265, 266, 267, 268, 271
modus vivendi 93, 95
Moralitat 86, 87
muhafazakâr işlevselcilik 109
mutlak özgürlük 144
mükemmeliyetçi teoriler 63, 65, 67, 68, 118, 119, 176
mülkiyet 41, 123, 155, 164, 172, 179, 184, 186, 190, 207, 215, 253, 317

N
Naziler 272, 283
Nazizm 73
Nietzsche, Friedrich 57, 58, 59, 60, 73, 78
Nozick, Robert 11, 43, 44, 50, 83, 84, 112, 123, 207, 259, 293

O
ortak: ~ haklar 186, 187, 188, 190, 300, 302, 303; ~ iyi 111, 113, 114, 115, 116, 124, 125, 126, 127, 128; ~ iyi siyaseti 113, 114, 115, 116; ~ sigorta 252; ~ topluluk 101
oydaşmacı intibak 187

Ö
ödev temelli teoriler 111
örtüşen uzlaşı 95
özel: ~ siyasi yetki alanları 184; ~ statü 186, 187, 188, 214, 274, 303
özgürlük 16, 28, 43, 44, 65, 68, 71, 77, 78, 80, 91, 93, 94, 111, 116, 117, 119, 120, 123, 130, 133, 139, 142, 144, 145, 147, 148, 169, 179, 189, 215, 216, 225, 235, 242, 266, 267, 268, 270, 317
özsaygı 71, 217, 220, 265, 290

P
Platon 104
pornografi 129, 131
pozitif adalet 289, 296

R
Rawls, John 11, 18, 21, 26, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 41, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 81, 84, 85, 86, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 105, 107, 110, 111, 112, 114, 117, 118, 122, 123, 124, 134, 135, 136, 138, 154, 156, 174, 175, 176, 178, 186, 189, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 234, 235, 236, 238, 241, 243, 245, 248, 261, 263, 268, 279, 280, 285, 306
Raz, Joseph 15, 21, 34, 36, 44, 99, 112, 118, 119, 227, 268
reelpolitik 283, 288
refah: ~ devletçi kapitalizm 132; ~ temelli teoriler 69, 70, 241
renk körü anayasa 27, 191, 193, 194, 195, 206, 211, 237, 239, 273, 274, 275, 319, 320, 321
rezervasyon sistemi 184, 193, 200, 202
Rorty, Richard 84, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107

S
sağduyu teelogları olarak bireyler 60
Sandel, Michael 23, 67, 68, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96,

97, 100, 101, 102, 113, 127, 128, 129, 130, 131, 159, 172, 173, 298, 299, 300, 301
seçenekler yelpazesi 120, 157, 218
Sellars, Wilfrid 103
Sittlichkeit 86, 87
siyahlar 27, 128, 131, 196, 309, 314, 322
siyasi topluluk 123, 183, 281, 282, 287, 314
Smith, Adam 21, 81, 97, 112, 148, 276, 310
sorumluluk 71, 72, 73, 136, 161, 317
sosyalizm 157

Ş
şeyleşme 162

T
tarafsızlık siyaseti 115, 116
Taylor 21, 24, 77, 78, 80, 82, 90, 91, 97, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 135, 139, 144, 145, 146, 205, 224, 242, 263, 303, 304, 305, 306
Taylor, Charles 77
teleolojik faydacılık 46, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 67, 176
tercih: ~ bağlamı 218, 220, 221, 224, 228, 229, 236, 261, 263; ~ özgürlüğü 79
toplanma özgürlüğü 92, 94
toplulukçuluk 11, 12, 13, 77, 92, 293
toplulukçu siyaset 90, 99
toplumsallık tezi 110, 116
toplumsal: ~ onay argümanı 96; ~ tercih işlevi 113; ~ tercihte bulunma yordamı 59
Transkei 311, 312
Trudeau, Pierre 192, 210, 212, 229, 247
tür: ~ varlığı 161, 162; ~ yaşamı 161, 162

U
Ulusal Kadın Örgütü 136
ulus devleti 13, 183, 214, 225, 275

V
Vietnam Savaşı 102
W
Walzer, Michael 21, 104, 105, 106, 107, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297
Williams, Bernard 54, 80, 87, 97, 99, 100

X
Xhosa 312, 313

Y
yabancılaşma 161, 162
yaratıcı emek 147
yaratıcılık 77, 146
yerleşik: ~ benlik 83, 85, 89, 101; ~ benlik argümanı 83, 85
yerli hakları 27, 189, 195, 203, 209, 210, 230, 231, 243, 247, 262, 303
yüksüz benlik 83

1990'lar çokkültürcülüğün yükseliş dönemi olarak görülüyordu. Liberal demokrasilerin, farklı kimlikleri ve toplulukları kucaklayarak hem daha meşru hem de daha güçlü hâle geleceği umuluyordu. Çeşitlilik bir tehdit değil, demokrasiyi besleyen bir kaynak olarak sunuluyordu. Ama bu iyimserlik uzun sürmedi. Daha on yıl geçmeden eleştiriler yükseldi: Çokkültürcülük, toplumları böldüğü, ortak yurttaşlık bilincini zayıflattığı ve güvenliği tehlikeye attığı gerekçesiyle hedef tahtasına kondu, sert tartışmaların odağına yerleşti. 2000'lerde ve özellikle 11 Eylül sonrasında bu eleştiriler doruğa ulaştı ve çokkültürcülüğün artık "öldüğü" ilan edildi.

Bugünse tablo daha da çelişkili görünüyor: Küresel göç dalgaları, yeni bölgesel çatışmalar ve kültürel temaslar, çokkültürlü bir yaşamı artık ertelenemez ve geri döndürülemez bir gerçeklik hâline getiriyor. Farklılıklarla yaşamak bir seçenek değil, giderek çağımızın zorunlu koşulu hâline geliyor.

Will Kymlicka'nın bu klasikleşmiş eseri, birey ile topluluk arasındaki işte bu gerilimi doğrudan masaya yatırıyor. Liberalizmin yalnızca soyut bir haklar manzumesi olmadığını, insanların özgürlüğünün ancak kendi kültürel kökleri içinde anlam kazandığını savunuyor. Kymlicka, bireyin özerkliğini korurken toplulukların varlığını da vazgeçilmez görüyor ve böylece özgürlüğün ve aidiyetin birbirine nasıl tutunduğunu gözler önüne seriyor. Demokratik toplumları çağımızın en yakıcı meseleleri karşısında yeniden diriltebilecek temel kavramsal araçları sunuyor.

Liberalizm,Topluluk, Kültür, özgürlüğün ve aidiyetin nasıl birlikte savunulabileceğini düşünmek isteyen herkes için vazgeçilmez bir kaynak kitap.

FOL
LİBERALİZM, TOPLULUK, KÜLTÜR
KİTAP NO / 396
BASKI / 1
/folkitap /folkitap /folkitap
ISBN 978-625-6584-12-9
9 786256 584129