

Research Article  
Araştırma Makalesi

**Aret KARADEMİR**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye  
Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Dept. of Philosophy, Ankara-Turkey  
akaradem@metu.edu.tr

## **Michael Walzer ve Komüniteryen Bireycilik**

### **Öz**

Liberal siyaset felsefesi, toplumundan ve kültüründen bağımsız seçimler yapabilen, toplumsal çoğunluk veya kültürel miras karşısında korunması gereken, toplumsal çoğunluğun refahı veya kültürel mirasın sürekliliği için feda edilmesi söz konusu olmayan haklara sahip, atomik ve izole birey anlayışı üzerine inşa edildiğinden, komüniteryen felsefenin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu yazıda, komüniteryen siyaset felsefesinin çoğulcu ve demokratik çağdaş toplumlar için liberal teoriye alternatif sunma gücüne sahip olup olmadığı Michael Walzer felsefesi üzerinden tartışmaya açılacak; bu da, Walzerci komüniteryenizmin, çağdaş siyaset felsefesi literatüründe komüniteryen eleştirilerden en çok pay alan John Rawls ve onun “hakkaniyet olarak adalet” anlayışı ile karşılaştırılması aracılığıyla yapılacaktır. Sonuç olarak Walzerci komüniteryenizmin, özellikle söz konusu kültürel çoğulculuk temelli adalet sorunları olduğunda, Rawlsçu liberal bireyciliğin ötesine geçemediği iddia edilecektir. Bu iddianın amacı, modern dünyanın çoğulcu yapısına uygun olmayı amaçlayan herhangi bir siyaset teorisinin liberalizm/komüniteryenizm ikiliğine hapsolmeması gerektiğinin gösterilmesidir.

### **Anahtar Sözcükler**

Liberalizm, Komüniteryenizm, Kültürel Çoğulculuk, Azınlık Hakları, Doğa Durumu, Adalet.

## I

Liberal siyaset felsefesi, devlet, kültür veya toplumsal çoğunluk karşısında korunması gereken, toplumun refahı için feda edilmesi söz konusu olmayan haklara sahip, kendi yaşamını kendi değer yargılarına göre yaşama özgürlüğü ile donatılmış, toplumsal miras ve gelenek karşısında eleştirel uzaklık yetisine sahip *birey* anlayışı üzerine inşa edildiğinden; çıkış noktasını kültürden ve insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğinden alan komüniteryen felsefenin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Komüniteryen anti-liberalizme göre, liberaller felsefelerini oldukça sorunlu bir sosyal ontoloji üzerine kurarlar; insanın, içerisine doğduğu toplumdaki ve o toplumun dili, gelenekleri ve kültürel mirası ile şekillenen ruhandan bağımsız bir varlık olmadığı gerçeğini unuturlar. Bunun yerine, toplumundan ve kültüründen bağımsız, sadece kendi çıkarları ile hak ve özgürlüklerini düşünen, hak ve özgürlüklerini korumak için sözleşme yapmaktan başka toplumdaki diğer bireylerle herhangi bir bağı olmayan, atomik ve izole insan varsayımı ile felsefelerini biçimlendirirler. Bu varsayım üzerine inşa edilen liberal toplumlarda da ancak bireyci, toplumuna ve kültürel mirasına yabancılaşmış, materyalist bireyler yetişir (Holmes 1993: 1-10).

Bu yazıda, komüniteryen siyaset felsefesinin çoğulcu ve demokratik çağdaş toplumlar için liberal teoriye alternatif sunma gücüne sahip olup olmadığı Michael Walzer felsefesi üzerinden tartışmaya açılacaktır. Walzer felsefesinin komüniteryen bakış açısını değerlendirmede bir tür vaka incelemesi olarak seçilmesinin en önemli nedeni, Walzer'in, birçok muadilinin aksine, "preliberal geçmişin yaşatılması"<sup>1</sup> ile "antiliberal hak kısıtlamaları"nı liberal bireyciliğin yerine koymayı amaçlamaması; böylece özellikle çoğulcu ve demokratik çağdaş toplumlar için  *Kabul edilebilir* bir komüniteryen anlayışa sahip olmaya çalışmasıdır (Walzer 1990: 14, 22). Ayrıca Walzerci komüniteryenizmin çıkış noktası, 20. yüzyılın en popüler ve aynı zamanda en çok eleştirilen liberal teori versiyonlarından biri olan Rawlsçu "hakkaniyet olarak adalet" anlayışı karşıtıdır; böylece Walzer bizlere komüniteryen bir teorinin gücünü, komüniteryenizmi, liberal felsefenin komüniteryen eleştirilerden en çok pay alan çağdaş bir versiyonu ile karşılaştırarak değerlendirme fırsatı sunar. Bu yazıda, bahsi geçen karşılaştırma yapıldığında, Walzerci komüniteryenizmin, özellikle söz konusu kültürel çoğulculuk ve kültürel çoğulculuk temelli sorunlar karşısındaki tutum olduğunda, Rawlsçu bireyciliğin ötesine geçemediği savunulacaktır. Bu savununun amacı, çağdaş siyaset felsefesinin liberalizm/komüniteryenizm ikiliği sınırlarına hapsoldüğü müddetçe çoğulcu toplumların sorunlarına çözüm sunabilecek teorik araçlardan yoksun olduğunun gösterilmesidir.

Yazının ikinci bölümünde Rawlsçu hakkaniyet olarak adalet anlayışı kısaca betimlenecektir. Üçüncü bölümde ise Walzer'in 1980'li yıllarda geliştirdiği "adalet küreleri" anlayışının Rawlsçu "doğa durumu" ve "cehalet peçesi" kavramlarının ima ettiği bireyciliğe düştüğü iddia edilecektir. Yazının dördüncü bölümü Walzer'in 1990'lar ve 2000'lerdeki yazılarına ayrılacak ve Walzerci kültür vurgusunun yetersizliği, Walzer'in kültüre en çok vurgu yaptığı yazılar üzerinden gösterilecektir.

<sup>1</sup> Bu yazıdaki tüm alıntılar İngilizce asıllarından Türkçeye yazar tarafından tercüme edilmiştir.

## II

John Rawls, hem erken dönem hem de geç dönem yazılarında, “toplumun temel yapısı”nın düzenlenmesinde kullanılacak, temel “hak ve sorumlulukları” belirlemede ve “toplumsal işbirliğinin ortaya çıkardığı faydalar ile yükümlülüklerin paylaşılması”nda adaleti mümkün kılacak, “toplumsal adaletin temel ilkeleri” olarak adlandırdığı ilkeleri bulmaya çalışır (Rawls 1999: 4-6). Rawls için bu ilkeler, eşit ve özgür bireylerin *hakkaniyetli* koşullar altında seçecekleri ilkeler olmalıdır. Başka bir deyişle, ilke seçimi bireyler arası sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel eşitsizliklerden bağımsız gerçekleştirilmelidir. Toplumsal adaletin temel ilkelerinin hakkaniyetli koşullar altında seçilecek ilkeler olmasını mümkün kılmak için, Rawls adaletin temel ilkelerini “doğa durumu”nda ve “toplumsal sözleşme” sonucu seçilmesi en olası ilkeler olarak kurgular. Rawlsçu doğa durumunda, adaletin temel ilkelerini seçecek bireylerin sosyal statüleri, ekonomik sınıfları, toplumsal ve doğal sermayeden nasıl bir pay aldıkları, hangi yaşam tarzını benimseyip hangi felsefi, dini veya ahlaki görüşlere sahip oldukları ile doğa durumu sonrası içerisine atılacakları toplumun hangi kişisel özellikleri, hangi inanç ve yaşam tarzlarını ödüllendirip nasıl bir kültüre sahip olacağı “cehalet peçesi” ardına gizlenmiştir (Rawls 1999: 11, 118). Böylece taraflar ilke seçimi sürecinde sadece kendi çıkarlarını gözetemeyecek, kendi çıkarları doğrultusunda sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel avantajlarını birer baskı aracı olarak kullanamayacak, başka bir deyişle hakkaniyetli koşullarda ilke seçimi pazarlığına girişeceklerdir.

Doğa durumundaki bireylerin ilke seçiminde “rasyonel” davranabilmelerini mümkün kılmak için, Rawls toplumsal sözleşmenin taraflarına seçimlerini “temel toplumsal değerler endeksi”ni göz önünde bulundurarak yapma koşulu getirir. Bu endeks “siyasi özgürlük,” “ifade özgürlüğü,” “vicdan ve düşünce özgürlüğü,” “mülkiyet edinme özgürlüğü” ve “seyahat özgürlüğü” gibi “haklar, özgürlükler ve fırsatlar” ile “gelir,” “malvarlığı” ve “öz saygı”dan oluşur (Rawls 1999: 53-54). Temel toplumsal değerler, hangi felsefi, ahlaki veya dini iyi anlayışına göre hayatını şekillendirirse şekillendirsün, her insanın isteyeceği, istemesinin “rasyonel” olduğu, vazgeçilmez, “çok amaçlı araçlar”dır (Rawls 1999: 54, 79; Rawls 2005: 76). Rawls, doğa durumunda hakkaniyetli koşullar altında konumlandırılıp temel toplumsal değerler endeksini göz önünde bulunduran rasyonel bireylerin iki temel ilke üzerinde anlaşmaya varacaklarını iddia eder. İlk ilke, “diğerlerinin özgürlükleri ile uyumlu olmak koşulu ile her insanın mümkün olan en geniş kapsamlı temel özgürlüklere eşit hakkının olması” gerektiğini söyler. İkinci ilkeye göre ise “sosyo-ekonomik eşitsizlikler,” ancak ve ancak “fırsat eşitliği koşullarında” herkese açık mevkilere bağlanıp, toplumun sosyo-ekonomik açıdan “en talihsiz” kesiminin yararına olmaları koşulu ile kabul edilebilirler (Rawls 1999: 266).

Ne var ki insanların sosyo-kültürel kimlik ve bağlılıklarından soyutlanmaları aracılığıyla elde edilen adalet ilkelerinin özellikle kültürel çoğulculuk temelli sorular ve sorunlar karşısında sessiz kalmaları, Rawlsçu adalet anlayışının günümüz toplumlarına uygunluğu konusunda soru işaretleri doğurur. Örneğin Rawlsçu hakkaniyet olarak adaletin ilk ilkesi ifade ve düşünce özgürlüğünün korunması gerektiğini ima eder; ama düşüncelerin, özellikle çokkültürlü toplumlarda, hangi dilde ifade edilebileceği, yargı ve eğitim kurumlarının hangi dilde vücut bulma hakkına sahip olabilecekleri gibi konularda sessiz kalır. Rawls oy verme gibi siyasi bir hakkın güvence altına alınması

gerektiğini savunur; ama bu, özellikle çokuluslu devletlerde, seçim bölgelerinin sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiği ve yerel ile merkezi yönetimler arasındaki güç dengesinin nasıl olması gerektiği hakkında bir şey söylemez. Rawls seyahat özgürlüğünün öneminden bahseder; ama göçmenlerin, özellikle asimetrik federasyon benzeri uygulamaların olduğu ülkelerde, hangi dili öğrenmeleri koşulunda vatandaşlık alabilecekleri konusunu sorunsallaştırmaz (Kymlicka 1995: 1-6).

### III

Walzer *magnum opus*'u *Adalet Küreleri* adlı kitabında, Rawls'un aksine, adalet ilkelerini belirlemek için hem insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğini, hem de kültür temelli adalet sorunlarını hesaba katacak bir teori geliştirmeye çalışır. Walzer için siyaset felsefesi yapmanın iki yolu vardır. Birinci yol, “şehri terk etmek, dağa çıkmak ve [böylece] objektif ve evrensel bakış açısı kazanmak”tan geçer (Walzer 1983a: xiv). Bu yolun çağdaş siyaset felsefesi literatüründeki en popüler temsilcisi Rawls ve onun doğa durumu üzerine inşa ettiği hakkaniyet olarak adalet sistemidir:

Bugün bu sistem, soyut [ve evrensel] bir değerler seti ile karşı karşıya kalmış, çıkarıcı isteklerde bulunmaktan men edilmiş, kendi [sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik] durumları hakkında bilgi sahibi olmayan ve [dolayısıyla] tarafsız seçimler yapmak zorunda bırakılmış rasyonel erkeklerin ve kadınların ideal koşullarda seçecekleri sistem olarak betimlenir (Walzer 1983a: 5).

Ancak Walzer için adaleti ilgilendiren asıl sorun, *kültürsüzleştirilmiş* bireylerin ideal koşullarda hangi ilkeleri seçecekleri değildir:

Daha önemli sorun, tarihin, kültürün ve [toplumsal] aidiyetin tikelliği ile ilgilidir. Bireyler kendilerini tarafsızlığa adasalar dahi, bir siyasi komünitenin mensubu olan insanların kendilerine soracakları [asıl] soru, evrensel koşullarda rasyonel bireylerin hangi ilkeleri seçecekleri değil, kendilerinininki gibi bir ortak kültüre ve [sosyo-kültürel] koşullara sahip insanların neyi seçecekleridir—ki bu soru anında başka bir soruya evrilir: Ortak yaşamımız boyunca biz hangi kararları verdik? Hangi [ortak] anlayışı paylaştık? (Walzer 1983a: 5).

Dolayısıyla Walzer için siyaset felsefesi yapmanın ikinci ve doğru yolu, “kişinin, kendi vatandaşlarına, paylaştıkları anlamlar dünyasını yorumlaması” ile başlar (Walzer 1983a: xiv). Çünkü insanlar tarihsel ve kültürel varlıklardır. Paylaştıkları sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik organizasyonlar, pratikler ve bu organizasyonlar ile pratiklerin tarihi ile şekillenen kimlikleri, ihtiyaçları ve neyin, niye, nasıl kendi aralarında paylaşılması gerektiğine dair ortak anlayışları vardır (Walzer 1983a: 8). Bahsi geçen ortak anlayış, aynı kültürel mirasın şekillendirdiği insanların nasıl bir topluma sahip olmak istediklerine, toplumsal aidiyet ile ne anladıklarına, ortak hayatın neyi zorunlu kıldığına, kamu hizmetlerinin sınırları ve içeriği ile ortak yaşamın doğurduğu faydaların toplum üyeleri arasında nasıl ve hangi mekanizmalar aracılığıyla dağıtılmasının uygun olduğuna dair ortak inanış ve sezgilerle şekillenir (Walzer 1983a: 65-68). Başka bir deyişle Walzer’a göre, her rasyonel bireyin temel ihtiyaçlarını karşılamak için istemesinin rasyonel olduğu değerlerden oluşan *evrensel* değerler endeksi ile her rasyonel bireyin bu endekste ki değerlerin adil dağılımı için seçeceği *evrensel* adalet ilkeleri yoktur. Bunun sebebi, ilk olarak, karşılanması gereken temel ihtiyaçların ancak

ve ancak “toplumun bütününe (...) kültürü, karakteri ve ortak anlayışları ile tanımlanabilir” olmasıdır (Walzer 1983a: 79). Dahası, temel ihtiyaçları doyurması beklenen değerler “tarihsel” ve “toplumsal değerler”dir; anlamlarını toplumun kültürel anlam dünyası içerisinde kazanırlar ve dolayısıyla “farklı toplumlarda farklı anlamlara sahip olurlar” (Walzer 1983a: 7-8). Son olarak, bir değerın adil dağılımı, o değerın toplumsal ve kültürel anlam dünyasındaki anlamı üzerinden belirlenir. Bu da adil dağılımın, “gücünü [toplumun] tarihinden, kültüründen, dininden ve dilinden alması” anlamına gelir (Walzer 1983a: 83).

Walzer’a göre her değerın toplumsal bir değer olması ve toplum içerisindeki diğer değerlerden farklı bir anlama sahip olması; bir değerın veya değerler setinin başka bir değer veya değerler seti ile karşılaştırıldığında kendine has bir dağılım kriterine ihtiyaç duyması, dolayısıyla nevi şahsına münhasır bir “dağılım alanı” veya “küresi” oluşturması ve her dağılım alanının diğer dağılım alanları karşısında otonomi sahibi olması gerektiği anlamına gelir. Örneğin “para, dini mevki alanına uygun bir değer değildir”; “Ve dindarlık, ekonomik pazarda avantaj sağlamamalıdır” (Walzer 1983a: 10).

Walzer eşitlikçi bir toplumun ancak dağılım alanlarının otonomisine saygı gösteren “ karmaşık eşitlik” anlayışı ile kurulabileceğini iddia eder. Karmaşık eşitlik anlayışı, kendisine düşman olarak “değerler dominasyonu”nu seçer ve eşitlikçi toplumların “dominasyondan özgür” olmaları gerektiği fikri üzerine kurulur (Walzer 1983a: xiii). Karmaşık eşitlik anlayışına göre, belirli bir dağılım alanına ait değer veya değerlerin diğer alanlardaki değer veya değerleri elde etmek için kullanılmalrı dominasyonu doğurur. Örneğin siyasi veya ekonomik alandaki değerlere sahip olanların, bu değerlere sahip oldukları için sağlık, eğitim veya saygı alanındaki değerleri elde edebilmelerini; yani siyasi veya ekonomik güçlerini sağlık hizmetlerinden diğer bireylerin yapamayacağı bir rahatlıkla faydalanmak, diğer bireylerden çok daha iyi bir eğitim almak veya daha fazla saygı gören bireyler olmak için kullanabilmelerini mümkün kılan toplumlar, dominasyondan kurtulamamış toplumlardır (Walzer 1983a: 17-19). Dolayısıyla Walzer’a göre eşitlikçi bir toplum inşa etmek için yapılması gereken ilk şey, her bir değerler dağılımı alanının o toplumun bahsi geçen değerlerle ilgili ortak anlayışı ile belirlenen kriterlerce yönetilmesini sağlamak ve bir dağılım alanındaki fayda ve avantajların diğer dağılım alanlarındaki fayda ve avantajları elde etmek için kullanılmalrının önüne geçecek mekanizmalar icat etmektir. Örneğin ekonomi ve toplumsal aidiyet alanlarındaki değerlerin birbirleri üzerinde dominasyon kurmalarını engellemek adına refah devleti mekanizmalarından yararlanılabilir. Çünkü ekonomik refah ile “paranın satın alabileceği boş zaman ve rahatlığın” olmadığı durumlarda, insanlar toplumsal statü kaybına uğrarlar ve kendilerini kendi toplumlarında dahi “evde” hissetmezler (Walzer 1983a: 105-106). Bu da toplumsal aidiyetlerini kaybetmelerine ve “toplumun siyasi ve kültürel hayatına katılmak”tan imtina etmelerine yol açar (Walzer 1983a: 94). Refah devleti mekanizmaları iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmalarının önüne geçmek için de kullanılabilir. Örneğin Walzer’ın “kirli iş” olarak adlandırdığı “çöpçülük” gibi meslekler, bu mesleklerle sahip olanlar için sadece “yoksulluk, emniyetsizlik ve sağlıksızlık” sorunlarını ortaya çıkarmaz; aynı zamanda da “itibarsızlaşma ve alçalma” getirir (Walzer 1983a: 165, 174-177). “Saygıdan mahrum kalma ile kirli iş arasında kurulan bağı” refah devleti harcamaları koparabilir; çünkü bu

harcamalar sayesinde kimse kirli iş yapmak “zorunda” kalmaz ve böylece ancak ve ancak bu tür işler “iyi kazandırır” ve “çalışma koşullarının oldukça iyi olduğu” meslekler haline gelirlerse, yani kirli iş yapanlara “itibarsızlaşma ve alçalma” getirmezlerse, kendilerine işçi bulabilirler (Walzer 1983a: 175-176).

Yalnız Walzer, her ne kadar karmaşık eşitlik anlayışını insanın kültürel bir varlık olduğu ve dolayısıyla toplumsal değerlerin anlamları ile dağılım kriterlerinin uygunluğunu belirleyen kültürel mirası aracılığıyla toplumsal kimliğini kazandığı gerçeği üzerine inşa etse de, özellikle konu kültürel çoğulculuk temelli sorunlar olduğunda, Rawlsçu doğa durumu ve cehalet peçesinin ima ettiği bireyciliğin ötesine geçemez. Walzer’ın (komüniteryen) bireyciliği, onun pozitif ayrımcılık ve göçmenlik hakkında söyledikleri üzerinden analiz edilebilir. Örneğin Walzer dini, cinsel veya etnik azınlık gruplarına pozitif ayrımcılık ve kota sistemi uygulamaları aracılığıyla kamu kurumlarına veya kamusal fonlara erişimi kolaylaştıracak uygulamalara karşıdır (Walzer 1983a: 149). Bunun sebebi, Walzer’ın bu tür uygulamaların “grup üyeliği” ve “gruplar için eşitlik” yerine, “bireysel nitelikler,” “yeteneğe uygun mevki dağılımı” ve “bireyler için eşitlik” kriterlerini benimsemiş bir kültürel mirasa, yani “tarihsel geleneklerimize ve ortak anlayışlarımıza” uygun olmadıklarını düşünmesidir (Walzer 1983a: 148-150). Yalnız dini, cinsel veya etnik azınlıkları doğrudan ilgilendiren *çokkültürlülük* ve *çokulusluluk* temelli soru ve sorunlarda, toplum içerisinde tek bir kültür ve o kültürün tek bir versiyonu varmışçasına, *bu bizim kültürümüzde ve kültürel anlayışımızda yok* tutumunu benimseyerek azınlıkların ve azınlık kültürlerinin yararına olabilecek uygulamaları reddetmek, kültür ile *dominant* kültürü, ortak anlayış ile de *hegemonik anlayış* eş anlamlı kullanmak demektir. Başka bir deyişle Walzer, ekonomi ve toplumsal aidiyet veya iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmaları sonucu ortaya çıkan dominasyon ile refah devleti mekanizmaları aracılığıyla başa çıkılabileceği gibi, pozitif ayrımcılık ve kota sistemi uygulamalarının kültür, iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmaları sonucu ortaya çıkan *çoğunluk* kültürünün dominasyonunu engellemede kullanılabileceğini göz ardı eder. Bu tür uygulamalar, geçmişin ayrımcı politikalarından beslenerek şekillenmiş dominant kültürün ve hegemonik kültürel anlayışın marjinalleştirdiği, fakirleştirdiği ve toplumsal görünürlüğünü minimuma indirdiği azınlık gruplarının ve grup-kültürlerinin toplumsal tanınırlığa ve ekonomik veya siyasi güç kazanarak haklarındaki negatif algıyı değiştirecek toplumsal görünürlüğe sahip olmalarını sağlayabilir; böylece azınlıklara, içerisinde kendilerinden bir şeyler bulabilecekleri, kendilerini “evde” hissedebilecekleri, kendi inanç ve yaşam tarzlarını değersizleştirmeyen, oluşturulmasına veya dönüştürülmesine kendilerinin de katkıda bulunacakları *çokkültürlü ortak* kültürün ve kültürel anlayışın ortaya çıkmasında katkıda bulunma şansı verilmiş olur. Bu olmadığında ise azınlık kültürüne sahip olmak, iş ve (öz)saygı alanlarında da dezavantajlı konuma düşmek anlamına gelip kültürel dominasyonu doğurabilir.

Örneğin geçmişinde heteroseksizmin en vahşi uygulamalarını barındıran; günümüzde ise kadınlık ve erkeklik normlarına uygun hayat tarzının, yani heteroseksüel çoğunluğun romantik ilişkilere ve toplumsal cinsiyete dair değerlerinin, tercihlerinin ve deneyimlerinin sinema endüstrisinden profesyonel davranış biçimlerine, moda endüstrisinden profesyonel giyinme tarzına, sağlık politikaları belirlerken yapılan varsayımlardan aile veya iş hukukunu şekillendirirken kullanılan kıstaslara kadar birçok

toplumsal ürüne nüfuz ettiği toplumlarda, neyin “normal” veya “uygun” ve neyin “anormal” veya “uygunsuz” olduğu algısı tek taraflı belirlenir. Bu da temel hak ve özgürlükler ile fırsat eşitliğinin garanti altına alındığı toplumlarda bile kaynak dağılımının adaletsizliği sonucunu doğurur. Çünkü böyle toplumlarda “yeterince” kadınsı veya “yeterince” erkeksi görünmeyen, davranmayan veya giyinmeyen eşcinsel, lezbiyen ve transseksüellerin yeterince profesyonel veya prezantabl görünmemesi söz konusudur. Benzer bir şekilde, yaşam biçimleri toplumun dilinde, kamu kurumları veya özel sektördeki genel kıyafet normlarında ya da resmi ve dini bayramlarında/tatillerinde, kısacası genel kültüründe temsil edilmeyen dini ve etnik azınlıklar da kültürel varoluşları sebebiyle ekonomik dezavantaj mağduru olabilirler (Parekh 2006: 239-263). Dili, etnik kültürü veya cinsel kimliği toplumun ana akım norm ve sembollerine yansımayan, gelecek nesillere aktarılmasını mümkün kılacak cazibeden tarihsel süreç içerisinde veya çoğunluğun serbest piyasa ekonomisindeki tercihleri ve demokratik siyasi kararları ile yoksunlaştırılmış insanların (öz)sayılarını korumaları da toplumsal çoğunluk mensuplarına kıyasla daha zordur. Pozitif ayrımcılık ile kota sistemi uygulamaları; hatta dini, cinsel veya etnik azınlıkların kültürlerini ve yaşam tarzlarını toplumsal çoğunluğun kendi kültür ve kültürel anlayış *versiyonunu* dominantlaştırmasına ve *ortak* kültürü tek taraflı belirlemesine karşı korumalarını sağlayacak veto hakkına sahip olmaları; kültür, iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmaları sonucu ortaya çıkan kültürel dominasyonu engellemede kullanılabilir.

Walzer’ın kültürün insan yaşamında oynadığı rolü çıkış noktası alan bir siyaset felsefesi amaçlamasına ve refah devleti mekanizmaları ile herhangi bir toplumsal değer kendi alanı dışındaki değerler üzerinde dominasyon kurmasının engellenmesi gerektiğini savunmasına rağmen, yukarıdakine benzer tartışmaları tamamen göz ardı edip, pozitif ayrımcılık ve kota sistemi uygulamalarına *bu bizim kültürümüzde ve kültürel anlayışımızda yok* tutumu ile karşı çıkması, homojen bir kültür ve kültürel anlayış varsayımında bulunmasının ve dolayısıyla azınlık kültürlerini yok saymasının bir sonucudur. Örneğin Walzer’a göre, dağılım alanlarını ve bu alanların hangi kriterlerce yönetileceğini belirlemek için gönderme yapılması gereken kültürel anlayış, ancak ve ancak kültürlerin ayırt edici özelliklere sahip olmaları ile mümkündür. Kültürlerin “ayırt ediciliği” ise, o kültürle sahip toplumların “kendi içlerine kapanma”ları sayesinde ortaya çıkar (Walzer 1983a: 39). Modern dünyada “kapalılığı” mümkün kılan, “dil, tarih ve kültür”ün bir araya gelerek oluşturduğu “kolektif bilinci” yansıtan “egemen devlet benzeri” siyasi organizasyonlardır (Walzer 1983a: 28, 39). Bu organizasyonlar kapalılığı gerçekleştirmek adına temsil ettikleri “tarihsel komünite”ye kimlerin ve nasıl kabul edileceğini belirleme, yani “göçmen dalgalarını kontrol etme ve bazen de sınırlama” hakkına sahip olmalıdırlar (Walzer 1983a: 28, 39). Ne var ki Walzerci kapalılık anlayışı ve kapalılığın mümkün kıldığı ortak kültürel anlayış düşüncesi oldukça yetersizdir. Çünkü neredeyse hiçbir modern devlet aynı dili anadili kabul eden, aynı geçmişi kültürel mirası addeden, dolayısıyla kendilerini aynı tarihsel komüniteye ait hisseden ve aynı kültürel karaktere sahip olduklarını düşünen insanlar topluluğuna tekabül etmez (Gurr 2000). Aksine, modern egemen devletler içlerinde farklı tarihsel komüniteleri, kültürleri ve kültürel anlayışları barındırırlar. Aslında Walzer modern toplumların çoğulcu yapısının farkındadır ve bahsi geçen çoğulculuğun değerler dağılımı alanlarının yönetilmesinde hesaba katılması gerektiğini düşünür.

Ancak bu tür bir hesaba katma, Walzer için, *genel* kültürün “kültürel farklılığın ve yerel otonominin değeri”ne dair *genel* anlayışı ve sezgileri ile hayata geçirilmelidir (Walzer 1983a: 29). Ne var ki azınlık kültürleri dolayısıyla ortaya çıkan *çokkültürlülüğün* kaderini *genel*, yani *dominant tekkültürün* keyfine bağlamak, dominant kültürün dominasyonu ile marjinalleşen azınlık kültürlerini çoğunluk kültürüne ve toplumsal çoğunluğun siyasi ve ekonomik tercihlerine tabi kılmaktır; başka bir deyişle bu, dominant kültürün ayırt edici özelliklerinin korunmasına önem verirken, azınlık kültürlerinin ve kültürel anlayışlarının toplumsal çoğunluğun benimsediği normlar içerisinde erimesini *sorunsallaştırmamaktır*. Bu da Walzerci kültürün ve kültürel anlayışın homojen varlıklar olarak kurgulanmış oldukları anlamına gelir.

Yukarıdaki tartışmaya somut bir örnek, Walzer’ın göçmenlik üzerine söyledikleridir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Walzer için toplumlar, ayırt edici özelliklerini ve kültürel karakterlerini korumak adına—nasıl bir toplum olduklarına ve nasıl bir toplum olmak istediklerine dair kültürel anlayışları ile uyum içerisinde olmak koşuluyla—göçmen dalgalarını kontrol etme hakkına sahip olmalıydılar. Fakat modern toplumların çokkültürlü ve çokuluslu oldukları göz önünde bulundurulduğunda, Walzer’ın cevaplama gereken soru, toplumun hangi kesiminin kültürel anlayışının bahsi geçen kontrolü uygulamada model alınması gerektiğidir. Tarihsel olarak seyahat özgürlüğünün, etnik çoğunluk mensupları ile göçmenlerin etnik tarihsel veya yerli azınlığın çoğunluk kültürü oluşturduğu bölgelere yerleşmelerini teşvik edici politikalarla birleştirilip, azınlık kültürünün kendi yurdunda da azınlıklaşması ve gücü ile çekiciliğini yitirmesi için çokuluslu ulus devletler tarafından kullanıldığı düşünüldüğünde, yukarıdaki sorunun cevaplanması gerekliliği artar (McGarry 1998; Penz 1992). Örneğin içerisinde belirli bir bölgede yoğunlaşmış tarihsel veya yerli azınlıkları barındıran ülkelerde, bahsi geçen bölgeye göç hakkı hangi dili konuşabiliyor olmak koşuluna bağlanmalıdır? Göçmen çocukları hangi dilde eğitim almalı ve hangi kültüre entegre edilmelidir? Kısacası hangi kültürün ve tarihsel komünitenin sürekliliği garanti altına alınmalı, hangisi gücü ve çekiciliğini yitirmeye mahkûm bırakılmalıdır? Walzer’a göre göç dalgalarını kontrol etme hakkı, ancak ve ancak “komünitenin *bütünü* tarafından uygulanabilir bir haktır (*bu, pratikte, toplumsal çoğunluğun bahsi geçen uygulamayı domine etmesi anlamına gelse dahi*)” (Walzer 1983a: 62; vurgular bana ait). Yalnız bu cevap, toplumsal/sayısal çoğunluğun kültürünü korumak adına azınlık kültürlerinin kendi bölgelerinde de azınlıklaşmalarına ve hatta ayırt edici özelliklerini kaybetmelerine yol açacak uygulamaları sorgusuzca kabul etmek demektir.

Sonuç olarak Walzer, toplumsal çoğunluk kültürünün dominantlaşmasına engel olmak, kültürel değerlerinin diğer değerler üzerinde dominasyon kurmasına müsaade etmemek ve dominant kültürün azınlık kültürleri ile müzakeresi sonucu ortaya çıkacak *çoğulcu ve dinamik* ortak kültürü mümkün kılmak için kullanılacak pozitif ayrımcılık, kota sistemi ve veto hakkı benzeri uygulamalara karşıdır. Dominant kültürün, geçmişin ayrımcı politikaları üzerinden dominantlığa kavuştuğu ve her zaman dönüşüme açık olduğu gerçeğini hesaba katmadan adalet küreleri anlayışını geliştirir. Dahası, adalet küreleri anlayışı üzerine inşa ettiği karmaşık eşitlik kavramını, *ortak* kültürel anlayışı oluşturacak veya dönüştürecek göç politikası belirleme gibi konularda sadece toplumsal çoğunluğun yararına olacak şekilde tartışır. Bu da Walzer’ın ortak kültürel anlayışın oluşum ve dönüşüm süreçleri içerisinde azınlıkların ve azınlık



kültürlerinin ortaya çıkardığı çoğulculuğu ve karmaşıklığı hesaba katmamasına yol açar. Çünkü Walzer kültürü homojen, geçmişsiz ve geleceksiz, dolayısıyla statik bir varlık olarak kurgulamıştır. Kültürü homojen ve statik bir varlık olarak kurgulamak, farklı kültürel anlayışlar sebebiyle ortaya çıkan her soru ve sorunda kültür temelli tartışmaları kenara atmak demektir. Bu da tam olarak Rawls'un doğa durumu ve cehalet peçesi kavramlarıyla yapmaya çalıştığı şeydir. Unutulmamalıdır ki Walzer gibi, Rawls da insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğini kabul eder. Rawls için bireylerin “nasıl bir karaktere sahip oldukları,” “kim olmak istedikleri” veya “neyi arzuladıkları” “toplumsal yapı” tarafından şekillendirilir (Rawls 1999: 229; Rawls 2005: 68, 269). Bahsi geçen toplumsal yapı, o toplumun kültüründen, dilinden ve tarihinden bağımsız düşünülemez. Çünkü kendimizi hem kendimize hem de başkalarına ifade etmek için kullandığımız kavramlar sadece “toplumsal bir düzen”i değil, aynı zamanda da “uzun bir geçmişe ve geleneğe sahip kolektif uğraşın sonucu olan bir inanç ve düşünce sistemi”ni varsayarlar (Rawls 1999: 458). Fakat Rawlsçu hakkaniyet olarak adalet anlayışına göre kültürün adalet kavramı ile bir ilgisi yoktur ve dolayısıyla cehalet peçesi ardına gizlenmelidir; böylece kültürel farklılıkların doğurduğu tartışmalar da adalet tartışmaları içerisine sokulmamış olacaktır. Benzer bir şekilde, Walzer kültürü homojen bir varlık olarak kurgulayıp azınlık kültürlerinin doğurduğu çoğulculuğu göz ardı ettiğinde, kültürel farklılıklar temelli tartışmaları adalet tartışmalarının dışına atmış olur. Kültürel tartışmaları adalet tartışmalarından dışlayan ama aynı zamanda da adalet teorisi için çıkış noktasını kültürden alan bir felsefe, her ne kadar paradoksal da olsa, ancak ve ancak *komüniteryen bireycilik* olarak adlandırılabilir.

#### IV

Walzer'ın erken dönem felsefesinin kültürel çoğulculuk temelli sorunları adalet tartışmalarından dışlamasına yol açan ve azınlık kültürlerini göz ardı eden homojen kültür varsayımı, başka bir deyişle Walzerci komüniteryen bireycilik, Walzer'ın kültürel çoğulculuğu ve azınlık haklarını temel alan geç dönem yazılarında da kendisini gösterir. Geç dönem yazılarında Walzer, karmaşık eşitlik anlayışını bir önceki bölümde sunulan bazı eleştiriler ile başa çıkması muhtemel bir tarzda formüle eder. 1990'ların ve 2000'lerin Walzer'ına göre, sivil toplumu oluşturan grup ve organizasyonlara *tamamen* kendi iradesi dâhilinde üye olan, bahsi geçen grup ve organizasyonları kültürel kimliğinden *bağımsızca* seçen veya terk eden *mutlak* otonomi sahibi liberal özne sadece bir mittir. Çünkü insanlar Walzer'ın “gayri iradi kuruluşlar” adını verdiği “kültürel ve dini, ulusal ve linguistik komünitelere” doğarlar ve bu komüniteler içerisinde yetiştirilerek kimliklerini kazanırlar (Walzer 2004: x). Gayri iradi kuruluşlar bireylerin kendilik algılarını, toplumsal seçimlerini ve sivil toplumda kurdukları birliktelikleri mümkün ve anlamlı kılan “toplumsal hayatın kaçınılmaz arkaplanı”nı oluştururlar (Walzer 2004: 18). Yalnız 1980'lerin Walzer'ının aksine, 1990'ların ve 2000'lerin Walzer'ı için toplumlar, *tekkültürlü* “kültürel ve dini, ulusal ve linguistik komünitelere” tekabül etmezler. Aksine, içlerinde farklı amaç, inanç, karakteristik özellikler ve toplumsal çekiciliğe sahip farklı komünitelerin oluşturduğu kültürel çoğulculuğu barındırırlar (Walzer 2004: 66-67). Bahsi geçen komünitelerin toplumsal gücü ve mensupları için doyurucu kültürel varoluşu mümkün kılma yetisi de birbirlerinden farklıdır. Bazı komüniteler mensuplarına “eğitim, refah, burs ve ortak savunma” hizmetleri sunup mensuplarının hem kültürel yaşamlarını devam ettirip gelecek nesillere

aktarmalarını, hem de toplum genelinde saygı duyulan bir kültürün üyesi olarak algılanmalarını mümkün kılarken; diğer komüniteler kültürel reproduksiyonu ve toplumsal saygıyı mensuplarına sunacak güç ve çekicilikten yoksundurlar (Walzer 2004: 36). Walzer için komüniteler arasındaki güç, çekicilik ve saygınlık farkı, farklı komünitelere mensup bireylerin de eşitsizliğine yol açar. Sonuç olarak, 1990'ların ve 2000'lerin Walzer'ına göre, "bahsi geçen komünitelere üye oluşumuzun toplumsal hiyerarşideki yerimizi ve sosyal alandaki merkezi veya marjinal lokasyonumuzu belirlemesi—veya en azından etkilemesi—oldukça muhtemeldir" (Walzer 2004: x).

Walzer'ın yukarıdaki tartışmadan çıkardığı sonuç, temeline, içerisine doğduğu komüniteden bağımsız seçimler yapabilen *bireyi* alan, dolayısıyla "gayri iradi kuruluşları, kolektif güçsüzlüğü, kültürel marjinalizasyonun doğurduğu sorunları ve sivil toplumdaki hiyerarşileri" adalet tartışmalarının dışına iten liberal teorinin, eşitlikçi bir toplum inşa etmek adına "komüniteryen düzeltme"ye tabi kılınması gerektiğidir (Walzer 2004: xi-xii). Komüniteryen düzeltme için de kültürel farklılıkların bireyler arası eşitsizliğe yol açması engellenmeli; başka bir deyişle kültürel değerlerin iş, (öz)saygı ve toplumsal aidiyet alanlarındaki değerler üzerinde dominasyon kurmasının önüne geçilmelidir. Bunun için yapılması gereken, kültürel aidiyetleri ve marjinalleştirilmiş komünitelere üyelikleri dolayısıyla sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel refahtan yoksunlaştırılmış, diğer komünitelere mensup bireylerle karşılaştırıldıklarında toplumsal saygıya daha az nail olan ve kültürel yaşam tarzlarını devam ettirmek için gerekli kaynaklara sahip olmayan azınlık gruplarının güçlendirilmesidir. Walzer için azınlık gruplarını "vergi sistemi, eğitim, meslek eğitimi, negatif ayrımcılık, refah hakkı" veya "sübvansiyonlar, hibeler ve düşük faizli krediler" gibi refah devleti mekanizmaları aracılığıyla güçlendirmenin amacı, bir tarihsel komünitenin veya irade dışı kuruluşun toplumun her kesimine rakip tanımadan nüfus etmesini ve dolayısıyla "gruplar arası ve grup içi" dominasyonun doğurduğu toplumsal saygıdan mahrum kalma, kendini evde hissetmeme, kültürünü yaşayamama, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dezavantajlara uğrama olgularını azınlık gruplarının hayatlarından mümkün oldukça çıkarmaktır (Walzer 2004: 77, 81).

Yalnız 1980'lerdeki yazılarında olduğu gibi, geç dönem yazılarında da Walzer refah devleti mekanizmalarının, toplumların nevi şahsına münhasır kültürleri ve nasıl bir toplum oldukları ya da nasıl bir toplum olmak istediklerine dair kültürel anlayışları ile uyumlu bir şekilde hayata geçirilmeleri gerektiğini savunur. Walzer'a göre modern toplumlar, "büyük ulusal azınlıklara sahip" Eski Dünya ülkeleri ile Amerika Birleşik Devletleri gibi "göçmen toplumları" olarak ikiye ayrılırlar (Walzer 2004: 137). Toplumların azınlık politikaları ve kültürel çoğulculuk ile adil bir şekilde başa çıkmalarını mümkün kılacak refah devleti mekanizmaları bu ayrımı göze almalı; ulus devletler ile göçmen toplumlarının nevi şahsına münhasır karakterleri sayesinde kültürel kimliklerini kazanmış insanların "toplumsal koşullarına," "tarihine," "kültürüne" ve "hayata dair verdikleri kararlara" uygun olmalıdır (Walzer 1994: 102-103; Walzer 1997a: 5). Örneğin ulus devletler kültürel tarafsızlıktan uzaktır ve "siyasi aygıtları"ni dominant ulus kültürünün "reproduksiyon"u için kullanırlar; bunu da "kamuya ait eğitim kurumlarının karakterini, kamusal hayatın sembol ve seremonilerini, resmi takvimi ve resmi tatilleri" belirleyerek yaparlar (Walzer 1997a: 25). Bu tür devletlerde dominant kültürün toplumun her alanına nüfus etmesini ve sürekliliği ile canlılığını

korumasını mümkün kılan en efektif aygıt, devletin “[tek resmi] dil politikası”dır (Walzer 1997b: 170). Bahsi geçen devletlerdeki ulusal azınlıklar da bu aygıt karşısında kendi kültürlerinin nevi şahsına münhasır yapısını “kendi dillerini okullarda, resmi evraklarda ve kamu sembollerinde kullanmalarının meşrulaştırılması” aracılığıyla korumaya çalışırlar (Walzer 1997b: 170). Göçmen toplumlarında ise ulusal çoğunluğun dominant kültürü ile marjinalleştirilmiş azınlık kültürlerinin varlığından bahsedilemez. Çünkü Amerika gibi toplumlarda “her çoğunluk geçici bir yapıya sahiptir” ve dolayısıyla “her grup diğerlerine kıyasla [biraz ve bazı yönlerden] azınlıktır” (Walzer 1997a: 30, 61). Zaten göçmen grupları ulus kültürlerini terk etme kararı vererek Amerika gibi ülkelere göç etmişlerdir ve bu yüzden de hiçbir zaman devlet aygıtlarını kendi kültürlerinin reproduksiyonu için kullanma amaçları olmamıştır; başka bir deyişle, geride bırakma kararı verdikleri “yerel kültürlerini yeni bir yere empoze etmeyi planlayan kolonistler değildirler” (Walzer 1997a: 30). Buna uygun olarak, göçmen toplumlarının devletleri de dominant kültürü ve hegemonik kültürel sembolleri toplumun her kesimine nüfus ettirmek amacı taşımayan, “tarafsız devletler”dir (Walzer 1997b: 173). Tüm bunlar Walzer için, azınlıklara, “soyları tükenmekte olduğundan resmi sponsorluk ve korunma ihtiyacı duyan,” bireysel farklılıklarına saygı duyulması gereken “bireyler” yerine “grup üyeleri” olarak algılanan, dolayısıyla “pozitif ayrımcılık” veya “bölgesel otonomi” ile kültürleri yaşatılması gereken varlıklar olarak bakmanın, Amerika gibi göçmen toplumlarına ve bu toplumların toplumsal aidiyete dair kültürel anlayışlarına uygun olmadığı anlamına gelmektedir (Walzer 1994: 103; Walzer 1997a: 31, 59; Walzer 1997b: 171).

Yalnız Walzer’ın ulus devletler ve göçmen toplumları arasında yaptığı ayırım geç dönem yazılarına özgü değildir. Bu ayırım, Walzer’ın kültürü homojen bir varlık olarak kurguladığı 1980’lerdeki yazılarında da bulunabilir. Bahsi geçen yazılarda Walzer, ulus devletlerin, “vatandaşlarının çoğunun belli bir ulusun üyeleri olduğu”; geri kalanların ise “resmi tarihte tanınmayan ve kendi kültürlerinin devletin sembol, ritüel ve seremonilerinde yansıtılmadığını düşünen,” bu yüzden de “özerk yönetim ve federalizm” peşinde koşan insanların oluşturduğu toplumlara tekabül ettiklerini iddia eder (Walzer 1980: 4-5; Walzer 1983b: 225). Böyle toplumlarda tarihsel azınlıkların “özerk yönetim ve federalizm” peşinde koşmaları oldukça anlaşılırdır; çünkü bahsi geçen uygulamalar tarihsel olarak “görece homojen komüniteler oluşturma eğiliminde olmuşlardır” ve “bir devlet birçok ulus” anlayışı ancak “tiranlıkla yönetilen rejimlerde mümkündür” (Walzer 1983b: 5-6). Buna karşın, Amerika gibi göçmen toplumlarında, Eski Dünya ülkelerinin aksine, kültürel çoğulculuk temelini “fetih” veya “hanedanların birleşmesi”nde değil, “bireysel göç”te bulur; “ulus ve etnisite hiçbir zaman bölgesel yoğunlaşmaya sahip olamaz” ve “hiçbir grup devlet mekanizmasını ele geçirip onu bir tür ulus devlete dönüştürmeyi ümit edemez” (Walzer 1980: 6, 7, 17). Durum böyle olunca Walzer, göç toplumlarında yaşayan insanları *yerel kültürlerinden sıyrılmış bireylerden* Eski Dünya’daki muadilleri gibi *etnik veya ulusal kültür mensuplarına* dönüştürecek, dolayısıyla göç toplumlarının tarihlerine ve kültürel anlayışlarına uymayacak “kota sistemi,” “vergilerin iki dilli ve iki kültürlü eğitimi finanse etmek maksadıyla etnik komünitelere aktarılması” ve “grup bazlı refah devleti hizmetleri” gibi uygulamaları Amerika benzeri toplumlar için yanlış bulur (Walzer 1980: 19, 21, 25).

Ne var ki Walzer'ın göçmen toplumu olarak adlandırdığı toplumların nasıl bir toplum oldukları ve nasıl bir toplum olmak istediklerine dair söyledikleri, bahsi geçen toplumların kültürünü ve kültürel anlayışlarını değil, sadece *dominant* kültürünü ve *hegemonik* kültürel anlayışlarını yansıtır; bunu da, *azınlık* kültürleri ve kültürel anlayışlarını *ortak* kültürden ve kültürel anlayıştan dışlayarak, yani *ortak* kültürü ve kültürel anlayışı *homojenleştirerek* yapar. Örneğin Walzer'ın sürekli gönderme yaptığı Amerika'daki hegemonik anlayış, Amerika'nın, içerisinde Eski Dünya'dakine benzer ulusları barındırmadığı; aksine, farklı ırkları aynı potada eriten bir yapıya sahip olduğu düşüncesidir (Kymlicka 1989: 135-137). Yalnız bu düşünce, ancak ve ancak Amerika Birleşik Devletleri'ne bağlı özerk toprak statüsündeki Guam halkları (The Protectorate of Guam), içişlerinde bağımsız özerk bölge statüsüne sahip Porto Riko ulusu (The Commonwealth of Puerto Rico), bağımlı uluslar statüsündeki Amerikan Yerlileri (Domestic Dependent Nations), Havai yerli halkları ve Alaska Eskimoları gibi birçok bölgesel ve ulusal azınlık toplumlarını, kültürlerini ve nasıl bir toplum olduklarına veya nasıl bir toplum olmak istediklerine dair kültürel anlayışlarını göz ardı edersek anlamlı bir düşünce olabilir. Çünkü bahsi geçen halklar ve uluslar, aynı Eski Dünya'daki muadilleri gibi, nevi şahsına münhasır ve belirli bir bölgede yoğunlaşmış kültürlerle ve bu kültürlerin görece korunarak gelecek nesillere aktarılmasını mümkün kılan özel haklara sahiptirler. Örneğin Amerikan Yerlileri, yerli olmayanların seyahat ve mülk edinme haklarının kısıtlanması temeline dayanan rezervasyon sistemine ve rezervasyonlar üzerinde garanti altına alınmış yönetim hakkına sahiptirler; ayrıca yerli kabileler rezervasyonlar dâhilindeki sağlık, eğitim, medeni hukuk ve ceza hukukuna dair düzenlemelerde giderek artan kontrol gücünü ellerinde bulundururlar (Kymlicka 1989: 136; Kymlicka 1995: 30). Guam'da yerli diller İngilizce ile birlikte resmi dil statüsündedir; Porto Riko'nun resmi dili ise İspanyolcadır. Havai yerlileri evlilik, miras ve mülkiyete dair birçok konuda kendi geleneksel yasaları ile yönetilirler; Amerikan yerli konseyleri ise tarihsel olarak İnsan Hakları Beyannamesi'nde listelenen hakları göz ardı etme yetkisine ve verdikleri kararları Amerikan Yüce Mahkemesi'nin incelemesine sunmama muafiyetine sahip olmuşlardır (Kymlicka 1995: 12, 38-39; Levy 2000: 300).

Ayrıca, tarihsel olarak sözde göçmen toplumlari, Eski Dünya'daki muadillerinde olduğu gibi, belirli bir bölgede yoğunlaşmış uluslar ve ulus mensupları barındırmakla kalmamış, ulus devlet mekanizmaları aracılığıyla dominant kültürlerini toplumun her kesimine empoze etmeye çalışmışlardır. Örneğin Porto Riko halkı, yerli Havai halkları, Çikanolar ve Navaholar ile Hispanik gruplar Anglo-Amerikan olmayan uluslarını ve ulus bilinçlerini kaybedsinler diye, ya bu halkların yoğunlukla yaşadıkları bölgeler Anglo-Amerikan göçmenlerce istila edilip bahsi geçen halklar kendi bölgelerinde de azınlıklaşana kadar eyalet statüsüne sahip olamamış, ya da içerisinde sayısal çoğunluklarını kaybetmelerini mümkün kılacak şekilde eyalet sınırları ve oy bölgeleri yeniden çizilmiştir (Kymlicka 2001: 98; Spinner 1994: 123). 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında da azınlık kültürleri yok edilmeye çalışılmış, yerli halklar ve Porto Rikolular çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara göndermeye zorlanmışlardır (Kymlicka 2001: 270). Günümüzde ise sözde göç toplumlari, Walzer'ın ulus devletlere attığı devletin siyasi aygıtlarını "kamuya ait eğitim kurumlarının karakterini, kamusal hayatın sembol ve seremonilerini, resmi takvimini ve resmi tatillerini" belirleyerek dominant kültürün reproduksiyonunu sağlama amacı gütmeye devam ederler. Örneğin

Amerika Birleşik Devletleri’nde kamuya ait okullar İngilizce eğitim verirler; göçmenler Amerikan vatandaşlığı alabilmek için İspanyolca veya Amerikan Yerlilerinin dillerini değil, İngilizceyi öğrenmek zorunda bırakılırlar; resmi tatiller ise Hristiyan kutsal günlerini yansıtır.

Yukarıdaki tartışmanın amacı, 1990’ların ve 2000’lerin Walzer’ının da, 1980’lerin Walzer’ı gibi, kültürü *dominant* kültür, kültürel anlayışı da *hegemonik* anlayış ile eşleyerek azınlık kültürlerini ve kültürel anlayışlarını göz ardı ettiğini, dolayısıyla ortak kültürü ve kültürel anlayışı homojenleştirdiğini göstermektir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Walzer için özerk yönetim ve federalizm Eski Dünya devletleri için uygundur; çünkü özerklik ve federalizm tarihsel olarak komüniteleri *homojenleştirme* eğiliminde olmuştur. Göçmen toplumları ise zaten *homojendir*; hali hazırda *gelenekleri ve kültürleri olmayan* bölgelere *kültürlerini terk ettikleri ülkelerde bırakan insanların göçü* ile oluşmuşlardır. Başka bir deyişle kültürel çoğulculuğu temel alan 1990’ların ve 2000’lerin komüniteryen Walzer’ı için, Amerika gibi göçmen toplumlarının Rawlsçu doğa durumundan farkları yoktur. Unutulmamalıdır ki doğa durumu anlayışının kurucularından John Locke, doğa durumunu betimlemek için “Başlangıçta tüm dünya Amerika’ydı” demiştir (Locke 1960: 301). Locke doğa durumunu betimlerken Amerikan halklarını ve yerli kültürlerini ne kadar göz ardı ediyorsa, Walzer da göçmen toplumlarını homojenleştirerek komüniteryenizmini o kadar doğa durumuna yaklaşıyordu.

Walzer 1980 tarihli “Siyasal Perspektifte Çoğulculuk” adlı makalesinde, *komüniteryen doğa durumu* olarak adlandırabileceğimiz anlayışı Amerika Birleşik Devletleri bağlamında şu sözlerle savunmaya çalışır:

Tabi ki burada da fethedilmiş ve ele geçirilmiş—yerli kabileler, Meksikalılar (...) ve zorla sürgün edilmiş—Siyahiler—vardır (...). Ancak [buradaki] çoğulcu sistem (...) temel olarak bu grupların deneyimlerinin ürünü değildir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri sadece çok-ırklı bir toplum olarak anlaşılabilir. Ama azınlık ırkları Amerikan çoğulculuğunun oluşum sürecinin büyük bir bölümünde siyasi olarak güçsüz ve toplumsal olarak etkisiz kalmışlardır (Walzer 1980: 6).

Ne var ki “fethedilmiş,” “ele geçirilmiş” veya “zorla sürgün edilmiş” halkların Amerikan çoğulculuğuna benzer bir kültürel anlayışı oluşturmada toplumsal çoğunluk tarafından tarihsel süreç içerisinde dışlanmış olmaları, geçmişin ayrımcı politikalarını unutup; gelecekte, dışlanan grupların da katkısıyla oluşturulabilecek *çoğulcu ve dönüşüme açık ortak kültür ve kültürel anlayış* için ne yapmalıyız sorusunu göz ardı etmemizi gerektirmez. Bunu göz ardı etmek, ortak kültürü ve kültürel anlayışı yalnızca homojen değil, aynı zamanda da geçmişsiz ve geleceksiz, dolayısıyla statik varlıklar olarak kurgulamak demektir. Homojen ve statik bir varlık olarak kurgulanmış, başka bir deyişle içerisinde *heterojenliğin* ve *dinamizmin* ortaya çıkardığı sorunlara yer olmayan bir kültür, Rawlsçu cehalet peçesinin ardına gizlenen, yani toplumsal hayata ve adalet tartışmalarına etki etmeyen bir kültürden farksızdır.

## V

Sonuç olarak Walzercı komüniteryen felsefe, çıkış noktasını kültürden ve kültürel anlayıştan aldığı için, Rawlsçu liberal bireycilik ile karşılaştırıldığında, en

azından ilk bakışta, modern toplumlara daha uygun bir siyaset teorisi sunuyormuş gibi gözükebilir—özellikle de insanın kültürel bir varlık olduğu, modern toplumların kültürel çoğulculukla donatıldığı ve modern devletlerin özellikle dil hakkı üzerinden bazı tarihsel komünitelerin kültürlerini yaşatmalarını mümkün kılarken diğerlerinin zaman içerisinde güçlerini ve çekiciliklerini kaybetmelerine yol açtıkları düşünüldüğünde. Yalnız Walzer felsefesinin çıkış noktası addettiği kültürü ve kültürel anlayışı homojen ve statik varlıklar olarak kurgulaması, Walzerci komüniteryenizmin Rawlsçu doğa durumu ve cehalet peçesi kavramlarının ima ettiği bireyciliğin ötesine geçemediği sonucunu doğurur. Bu da bize modern toplumların çoğulcu yapısına uygun siyaset felsefesi üretmek için liberalizm/komüniteryenizm ikiliğine hapsolmemamız gerektiğini söyler. Çünkü ne liberal bireycilik insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğini reddetmek zorundadır (Rawls'un insanları kültürel varlıklar addetmesinde olduğu gibi), ne de komüniteryenizm kültürü çıkış noktası olarak kültürel çoğulculuk temelli adalet sorunları ile başa çıkmayı garantileyebilir (Walzerci komüniteryen bireyciliğin ortaya koyduğu gibi). Unutulmamalıdır ki hem Rawls hem de Walzer kültürün insan yaşamı için önemine ne kadar vurgu yapmış olsalar da, kültürü ve kültürel çoğulculuğu adalet tartışmaları içerisinde farklı sebeplerden ötürü tutamamışlardır.

Modern toplumlara uygun siyaset felsefesi, insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeği ile yetinmemeli; kültürü, onu adalet tartışmalarının içerisinde tutacak bir şekilde tanımlamalıdır. Bu da ancak kültür denilen varlığın, sınırları çoktan çizilmiş, mutlak ve homojen bir doğaya sahip, azınlık versiyonlarınca sorunsallaştırılmasına gerek olmayan, geçmişin ayrımcı politikalarından bağımsız, değişime ve dönüşüme kapalı bir varlık olmadığını vurgulayacak bir sosyal ontoloji ile mümkündür. Ancak böyle bir sosyal ontoloji aracılığıyla kültürel çoğulculuğun doğurduğu *çokkültürlü-adalet* sorunları tartışmaya açılabilir. Örneğin bireysel hak ve özgürlüklerin garanti altına alındığı toplumlarda, kültürel azınlık haklarına ne kadar, hangi bağlamlarda ve hangi amaçla ihtiyaç vardır? Kültürel haklar, bireysel hakların garanti altına alınmalarını tehdit eder mi? Bireysel haklar ile kültürel haklar çeliştiğinde hangisinin, niye önceliği olmalıdır? Ortak kültürün homojen olamayacağı gibi, azınlık kültürleri de *heterojen* değil midir? Azınlık hakları, azınlık kültürlerinin *hegemonik versiyonunu* koruyarak *azınlık-içindeki-azınlıkları* ikinci sınıf vatandaş konumuna düşürür mü? Kültürel haklar etnik şovenizmi, diyalogsuzluğu ve kültürlerin statik varlıklarını fosilleştirmeleri tehlikesini doğurur mu? Hem toplumsal çoğunluk, hem kültürel azınlık, hem de azınlık-içindeki-azınlık komünitelerini korumak ve birbirleriyle diyalog halinde olmalarını sağlamak için bireysel ve kültürel haklar nasıl bir araya gelmeli, hangi hak ve kaynak dağılımı mekanizmaları kullanılmalı, azınlık temsilcileri nasıl ve kimler arasından seçilmelidir? Bu soruları cevaplamak bir yana, sormaktan bile aciz teoriler modern toplumların çokkültürlü ve çokuluslu yapılarına uygun değildir.

## **Michael Walzer and Communitarian Individualism**

### **Abstract**

Liberal political philosophy has been criticized by communitarian philosophers due to the fact that it is based on the idea of the individual whose life-choices are independent of the society and culture s/he is socialized into, who needs to be protected from the intrusions of the social majority or cultural heritage, and whose personal rights cannot be sacrificed for the welfare of the majority or the protection of the cultural heritage. The aim of this paper is to problematize the viability of communitarianism for democratic and pluralistic societies through the philosophy of Michael Walzer. Such problematization will be based on the comparison of the Walzerian communitarianism with John Rawls and his “justice as fairness,” which is one of the most criticized versions of contemporary liberalism by communitarian critics. I will argue that the Walzerian communitarianism is unable to go beyond the Rawlsian liberal individualism. My goal is to show that any political theory that aims to handle with the problems of justice which are generated by the pluralist structure of modern societies should not confine itself to the liberalism/communitarianism duality.

### **Keywords**

Liberalism, Communitarianism, Cultural Pluralism, Minority Rights, State Of Nature, Justice.

## KAYNAKÇA

- GURR, Tedd (2000). *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century*, Washington: United States Institute of Peace Press.
- HOLMES, Stephen (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge: Harvard University Press.
- KYMLICKA, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- LEVY, Jacob (2000). “Three Modes of Incorporating Indigenous Law”, *Citizenship in Diverse Societies*, ed. W. Kymlicka & W. Norman, pp. 297-325.
- LOCKE, John (1960). *Two Treatises of Government*, ed. P. Lalett, Cambridge: Cambridge University Press.
- MCGARRY, John. (1998) “Demographic Engineering: The State-Directed Movements of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Resolution”, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (4): 613-638.
- PAREKH, Bhikhu (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2<sup>nd</sup> ed., New York: Palgrave Macmillan.
- PENZ, Peter (1992). “Development Refugees and Distributive Justice: Indigenous Peoples, Land and the Developmentalist State”, *Public Affairs Quarterly*, 6 (1): 105-31.
- RAWLS, John (1999). *A Theory of Justice* (revised edition), Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John (2005). *Political Liberalism* (expanded edition), New York: Columbia Press.
- SPINNER, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal States*, Baltimore; The Johns Hopkins University Press.
- WALZER, Michael (1980). “Pluralism in Political Perspective”, *The Politics of Ethnicity*, ed. S. Thernstrom, pp. 1-28, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- WALZER, Michael (1983a). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- WALZER, Michael (1983b). “States and Minorities”, *Minorities: Community and Identity*, ed. C. Fried, pp. 219-227, Berlin: Springer-Verlag.
- WALZER, Michael (1990). “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, 18 (1): 6-23.
- WALZER, Michael (1994). “Comment”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutmann, pp. 99-103, Princeton: Princeton University Press.
- WALZER, Michael (1997a). *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.
- WALZER, Michael (1997b). “The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World”, *Ratio Juris*, 10 (2): 165-176.
- WALZER, Michael (2004). *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New York: Vail Ballou Press.