

<b>Makale Bilgisi:</b> Müftüoğlu, A. (2022). Çokkültürlülük mü Çokkültürcülük mü? DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 1, ss. 1-13	<b>Article Info:</b> Müftüoğlu, A. (2022). Multiculturalism or Multiculturalism? DEU Journal of Humanities, Volume: 9, Issue: 1, pp. 1-13
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 06.11.2021	<b>Date Submitted:</b> 06.11.2021
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 03.01.2022	<b>Date Accepted:</b> 03.01.2022

## ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK MÜ ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK MÜ?

Aydın Müftüoğlu\*

### ÖZ

Küreselleşmeyle ilgili tartışmalarda üzerinde uzlaşılan noktalardan birisi de küreselleşme adı verilen sürecin iki kutuplu olduğu ve bu kutuplar arasında ciddi bir gerilimin bulunduğudür. Buna göre bu süreç bir yandan sermayenin özgürce hareket edebilmesi için homojenleştirici bir etkide bulunmakta, öte yandan farklı etnik kimliklerin tanınması yönünde ayrıştırıcı bir işlev üstlenmektedir. Farklı etnik kimliklerin tanınması ise gerek teorik gerek pratik planda başlı başına ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Acaba politik liberalizmin temelini teşkil eden bireysel haklardan hareketle bir çokkültürcü politika yeterli olabilir mi, yoksa kolektif haklar temelinde bir çokhukuklu toplum modelini mi benimsemeliyiz? Farklı kimliklerin tanınma taleplerinin karşılanmasıyla ilgili tartışmalarda ön plana çıkan iki temel yaklaşım bize şu soruyu soruyor: Çokkültürlülük mü? Çokhukukluluk mu?

**Anahtar Sözcükler:** Kültür, kimlik, çokkültürcülük, çokhukukluluk, demokrasi, haklar ve özgürlükler, birey, benlik, komünite, kamusal alan, toplum

## MULTICULTURALITY OR MULTICULTURALISM?

### ABSTRACT

One of the main subjects agreed upon within the discussions on globalization is that the process in question is bipolar and there is a tension between these poles. According to this view, this process has a homogenizing effect on free movement of capital on the one hand, and on the other hand it has a heterogenizing effect because of the demand of recognition of different identities. Recognition of different identities is a problem on its own, both in theory and practice. Then, can a multicultural politics stemming from the liberal politics depending on individual rights be sufficient or should we hold a multilaw society model based on collective rights? These two main approaches, coming to the fore within the debates on recognition of different identities, ask us such a question: multiculturalism or multilaw?

**Keywords:** Culture, identity, multiculturalism, multilaw, democracy, rights and liberties. individual, self, community, public realm, society

\* Doktor Öğretim Üyesi, Ege Üniversitesi, aydinmuf@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6727-1188

## 1. GİRİŞ

Çokkültürcülük tartışmalarının düşünce evrenimizin merkezine yerleşmesi yeni sayılabilecek bir durumdur. Bu durum, yakın zamanlarda iki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkması ile belirginleşmiştir. Peki, o hâlde çokkültürcülük tartışmalarının ortaya çıkışını hazırlayan koşullar nelerdir ve bu tartışmaların içeriği nedir? Bu soruyu yanıtlamanın yolu, özellikle 20. yüzyılın son dönemini belirleyen politik ve kültürel koşulları ele almak ve söz konusu tartışmaların içeriğinin bu koşullar ışığında nasıl belirlendiğini ortaya koymaktır. Kısaca ifade etmek istersek, tartışmaların içeriği ve ele alacağımız koşullar iç içe geçmiştir durumdadır.

20. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen politik gelişmelerden birinin, iki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkması olduğu söylenebilir. Küreselleşmenin etkin bir rol oynadığı dönemde boy gösteren bu gelişme, çalışmamızın konusunu teşkil eden küresel bir heterojenleştirici etkiyi beraberinde getirdi ve modern toplumların de facto çokkültürlü yapısı üzerinde yükselen çokkültürcülük tartışmasını başlattı. Oysa yakın zamana kadar varlığını sürdüren iki kutuplu dünya düzeninin egemen olduğu dönemde, her kutbun kendine özgü evrensellik iddiasında olan bir dili vardı; kutuplar, kendilerini kabul ettirebilmek için bu evrensel dilleri kullanıyorlardı. Kutupların dağılması ile birlikte, bu evrensel dillerin yerini, evrensel diller tarafından baskı altında tutulduğunu iddia eden tikel diller aldı. Ortak insanlık idealinin yerine, farklı kültürleri temsil eden etnik, dinî, cinsiyet vb. temelli aidiyet grupları geçti. Artık Doğu Bloku ortada yoktu ve tüm bu olup biten yeni gelişmelerin muhatabı liberal demokrasilerdi. Tüm bu süreçlere/gelişmelere ek olarak, felsefede karşımıza çıkan ve bir anlamda bu süreçle paralellik taşıyan postmodernizmin, evrensel olanın yerini yerel olana terk etmesi sürecindeki önemini teslim etmemiz gerekir. Evrensel olanın epistemolojik statüsünün sorgulanması, etik, politik ve estetik bağlamda baskıcı karakterinin ön plana çıkarılması, onun yerel olan karşısındaki konumunun sorgulanmasına neden oldu.

Liberal demokrasiler, Doğu Bloku'nun var olduğu dönem boyunca, kendilerini özgürlük kavramını temel alarak savunmaya çalıştılar. Bu dönemde liberalizmin temel kavramı/değeri özgürlüktü. Doğu Bloku'nun ortadan kalkması ve o güne değin baskı altında tutulan/tutulduğunu iddia eden tikel dillerin sahne almasıyla birlikte, liberalizmin krizi olarak adlandırabileceğimiz durum ortaya çıktı. Liberalizmin merkezî kavramının sorgulandığı bu süreçte, artık liberalizmin merkezî kavramı olarak özgürlüğün yetersiz olduğu kabul edilmeye başlandı. Bu durum, post-endüstriyel Batı toplumlarına özgü bir fenomen olarak boy gösterdi; ancak dağılan Doğu Bloku ülkelerindeki etnik ayaklanmalar başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkan benzer gelişmelerin, yani farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerinin, buraya değin betimlemeye çalıştığımız krizin patlak vermesine ve derinleşmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Böylece liberalizm, farklı kimliklere ilişkin tanınma talepleri ile yüzleşmek zorunda

kaldı; bu bağlamda, özgürlük, liberalizmin merkezî kavramı olmaktan çıktı ve onun yerini eşitlik aldı. Bu gelişmeye paralel olarak epistemolojik planda tikel-evrensel ve politik planda birey-komünite ve komünite-toplum ilişkisi sorgulanmaya, eldeki teorik malzeme buna uyarlanmaya çalışıldı. Nitekim çağdaş politika felsefesine damgasını vuran liberaller-komünitaryenler tartışması, tam da bu bağlamda ortaya çıkan ve bu krize çözüm arayan bir tartışma olarak şekillendi. Bu nedenle söz konusu tartışma modern demokrasinin krizine işaret etmesi bakımından fevkalade önemli ve verimli bir tartışmadır. Biz burada bu tartışmaya değil, tartışmaya katılan tarafların beslendiği kaynaklar olarak modern demokrasinin sözcük dağarcığına ve felsefe tarihi bağlamında onu değişime uğratan uğraklara ve dönüşümlere odaklanacak, iki farklı kavrayışı belli temalar üzerinden karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışacağız. Burada gözden geçirilen/mevcut duruma ayarlanmaya çalışılan başlıca kavramlar, birey, benlik, yurttaş, kültür, komünite, kamusal alan ve toplumdur; fakat bunların yanına, geleneksel liberalizme yabancı olan yeni bir unsur olarak kolektif haklar da eklenmiştir ki, onu daha sonra ele alacağız.

## 2. Modern Demokrasinin Kavramsal Dokusu ve Tarihsel Serüveni

Yakın dönemde liberalizmin kriziyle ortaya çıkan bu dönüşüm, yerel-evrensel gerilimi ve bu bağlamda ortaya çıkan birey-komünite ile toplum-komünite ilişkilerinin dayattığı kavramsal ve pratik değişim süreci, felsefi açıdan bakıldığında, iki farklı felsefi ve politik anlayışın karşı karşıya gelmesidir aslında: Geleneksel liberalizm ile Alman idealizmi. Bu iki gelenek arasındaki çatışma, birey ve kültür anlayışları olmak üzere iki farklı temel düzeyde tezahür eder. Bu nedenle bu iki geleneğin bireyden ve kültürden ne anladığına bakmak gerekir.

Geleneksel liberalizm ile Alman idealizminin birbirlerinden ayrıldıkları temel noktalardan birisi, temsil ettikleri/ortaya koydukları birey anlayışlarıdır. Liberal gelenek, tarihsel kökenleri Hobbes'a kadar giden bir birey anlayışını politik öğretisinin temel dayanak noktası hâline getirmiştir. Bu noktada söz konusu felsefi antropolojiyi ele almak için çalışmamızın Hobbes uğrağındaki felsefi antropolojiye yakından bakmamız gerekecektir. Hobbes'a göre insan denen hayvan, doğası gereği, tarih dışı, gayriahlaki ve asosyal varoluşa sahip bir varlıktır. Hobbesçu tasarımda bireyin varoluş tarzı, psikolojik ve biyolojik etkenlerle açıklanır; dolayısıyla bireysel varoluşun özü/hakikati, bireyin tutkuları ve öz-çıkarından ibarettir (Hobbes, 1968, ss. 85-223). Felsefi antropolojisinde yersiz yurtsuz Kartezyen Cogito'nun izinden giden Hobbes, ortaya koyduğu bu birey anlayışına fevkalade önemli bir unsuru ekler: Bu doğal haktır. Buna göre devredilemez nitelikteki doğal hak "Her insanın kendi doğasını korumak için, kendi gücünü istediği gibi kullanma ve böylece kendi yargısı ve aklının bu amaca en uygun araçlar olarak düşündüğü her şeyi yapma özgürlüğüdür." (Hobbes, 1968, s. 189). Açıktır ki, *Kartezyen Cogito*, böylece Hobbes tarafından hak öznesine dönüştürülmüş ve bu sayede saf güç ilişkilerine saplanmaya neden olan

Machiavelli'nin antropolojisi de aşılmıştır. Hemen belirtmek gerekir ki, burada karşımıza çıkan hak, tamamıyla bireysel karakter taşıyan bir hak anlayışının ürünüdür.

Bu nitelikleriyle birey, Hobbes'un politika felsefesinin ve özgül olarak toplum anlayışının merkezî kavramı haline gelmektedir. Buna göre birey, hem toplumun kurucu unsurudur hem de en yüksek değer olması bakımından toplumdaki önce gelir. Doğası gereği egoist olan bu bireyin temel hedefi/amacı, temel hak ve özgürlükler aracılığıyla kamusal alanda kendisine bir yer açıp/edinip kendi tutku ve öz-çıkarlarını doyurmaktır. Birey, kendi dışındaki her şeyi bu hedefe/amaca ulaşmada bir araç olarak görür. Geleneksel liberalizmin can damarı, aynı zamanda, bu araçsalcı epistemolojidir. Buna göre birey için kendi dışında gördüğü tüm varlıklar kendi öz-çıkarını elde etmede, kendi içgüdü ve tutkularını doyurmada birer araçtır. Birey, bu temel yönelimine bağlı olarak, kendi öz-çıkarı ve doyumunu için sürekli mücadele eder ve araçlar üretir. Bu araçları üretmek ve ele geçirmek için birey, özgürce hareket edebileceği bir alana ihtiyaç duyar (Mill, 1985, ss. 77-100; Watkins, 1973, ss. 69-99; Macpherson, 1962, ss. 19-46, ss. 238-247). Liberal öğretisi, Hobbes'tan başlayarak, bu nedenle, "dışsal engellerin yokluğu"nu temel alan negatif özgürlük anlayışını benimser (Hobbes, 1968, s. 189). Bu özgürlük anlayışı modern liberal bireyciliğin tarih, toplum ve kültüre karşı korunmasını sağlayan en önemli felsefi unsurlardan birisidir (Plant, 1992, ss. 23-74; Tomlin, 1986, ss. 143-170). Kısaca ifade etmek gerekirse, birey doğa vergisi yeteneklerini ve farklılıklarını sahip olduğu hak ile sözleşmeden sonra topluma taşır ve öz-çıkarımın peşinde kullanmayı sürdürür.

Herder'in kültürcülüğünden de beslenip Fichte-Hegel çizgisinde belirginleşen Alman idealizmi geleneğinde ise, birey, tarihsel-toplumsal-kültürel bir varoluşa sahip, doğası gereği moral bir varlık olarak tanımlanır. Böylece birey doğal farklılıklara değil tarih, toplum ve kültür üzerinden ortaklığa gönderen bir varlık olarak insana dönüşür (Bowie, 2003, ss. 50-54). Bu moral doğa tarihinde gelişerek en yetkin formuna ulaşır. Burada liberal geleneğe yönelik temel itiraz, liberal bireyin gerçekte hiç var olmamış, ahistorik, asosyal ve akültürel bir varlık olduğudur. Buna göre birey (tikel insan), belli bir kültürel ortamın ürünü olup, ancak onun sayesinde kendisi olabilmekte, kendisini ifade edebilmektedir. Bu gelenekte insan, hem içinde yaşadığı kültürün (tin) hakikatini taşıyıcısı hem de söz konusu hakikati yeniden üreten özne durumundadır. Bireysel varoluşun hakikati, bireyin içinde yaşadığı toplumun/ortak kültürün hakikatidir, yani o toplumun Tin'idir (Bowie, 2003, ss. 81-88; Stace, 1955, ss. 404-439). Burada bireysel varoluşun hakikati ile kastedilen şey, kültürün merkezinde yer alan ahlaki hakikattir; bu ahlaki hakikat, çoğu zaman tüm insani etkinlikleri belirlemeye yönelik bir kolektif kimlik -örneğin bir etnik kimlik olarak Alman olmak- aracılığıyla veya böylesi bir kimliğin içine gizlenmiş olarak görünüşe çıkar. Peki, nasıl olup da bu hakikat tüm insani etkinlikleri belirleyebilmektedir? Bu soruyu yanıtlamak için bu çizgideki birey anlayışına özgü bir dikotomiden söz etmek

gerekir. Buna göre insan doğası gereği hem doğal bir varlık, yani *homo anthropos* hem de yapay bir dünyada yaşayan moral bir varlık, yani *human*'dır. Kültürcü felsefe geleneğini içinde barındıran Alman idealizmi, insanı hayvandan ayıran yan olarak *human* üzerinde yükselen bir düşünce sistemi olduğundan, bu gelenekteki filozofların ortaya koyduğu/temsil ettiği birey anlayışlarında, geleneksel liberalizme özgü araçsalcılığa son derece sınırlı bir yer vardır veya hiçbir biçimde yer yoktur. Zira bu geleneğe göre insanı insan yapan şey, liberal geleneğin temel aldığı tutkular ve öz-çıkar değil, diğer türdeşleriyle/benzerleriyle araçsal nitelik taşımayan toplumsal bağlar kurabilmesini sağlayan moral yanıdır. Nitekim Hegel, liberallerden farklı olarak, soyut bir birey anlayışını temellendiren hipotetik bir toplum öncesi duruma değil, insanın bu moral doğasını açıkça ortaya koyduğu kurum olarak aileye odaklanmaktadır. Hegel aileyi şu şekilde betimlemektedir:

Aile...duygusal bir bağ veya aşk ilişkisi gibi bir şey değildir. Öyle görünüyor ki, birey olarak ailenin üyelerinin bir töz olarak ailenin bütünüyle ilişkisi törel (ethical) ilke üzerinden gerçekleşir. Öyle ki, her üyenin yaptığı şeyin ereği ile içeriği ve edimsel olarak var olan yalnızca ailedir... Bu belirlenim sadece aile içinde kalmaz; gerçekten tümel olan şeye, yani topluma taşınır. (Hegel, 1977, s. 269)

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, aile, insanın moral-rasyonel doğasını gerçekleştireceği tümel karakter taşıyan sivil toplum ve kurumlardan önceki ilk ve temel uğraktır. Böylece doğa/doğal olan bölüp, farklılaştırıp, ayırıştırırken, yapay olan, yani tarihsel-toplumsal nitelikteki etik/törel/kültürel unsurlar, insanları rasyonel birlikler hâline getirmektedir. Herder-Hegel çizgisindeki gelenek açısından liberal geleneğin temel aldığı insanın doğal yanı, ihmal edilebilir/aşılması gereken bir varoluşu temsil eder. O hâlde Alman idealistlerine göre insan (birey), kendisini ancak türdeşleri/benzerleri arasında gerçekleştirebilecek, gerçek bir insan olabilecektir.

Bu geleneğe karşımıza çıkan insanın başlıca hedefi, kendi özünü, yani bu tarihsel-toplumsal-kültürel doğasını yaşama geçirerek kendisini ifade etmektir. Bu, insanın kendi doğasını dışsal kılması demektir; insanın bunu yapabilmesinin kavramsal karşılığı ise pozitif özgürlüktür. Pozitif özgürlük, insanın kendi değerlerine, kendi koyduğu yasalara uygun davranmasıdır. Bu özgürlük anlayışı, insani özün dışsallaştırılması için uygundur. Pozitif özgürlük hem tek tek bireyler için hem de toplumlar için geçerlidir (Stace, 1955, ss. 395-430). Toplumlar da tıpkı bireyler gibi, kendi tarihsel-toplumsal doğalarını gerçekleştirmek isterler; bu nedenle pozitif özgürlük, toplumsal

düzeyde de geçerlidir ve kendini-belirlemenin hem etik hem de politik zeminini tesis eder (Shakian, 1990, ss. 169-213; Magee, 2000, ss. 173-211; Tomlin, 1986, ss. 194-247).

Bu noktada liberal gelenek ile Herder-Hegel çizgisinde belirginleşen geleneğin kültür anlayışlarını kısaca da olsa ele almak gerekir. Liberal gelenekte, Herder-Hegel çizgisinin tersine, doğa değiştirilemez bir karakterde düşünüldüğü için, bireyi kuşatan, onu belirleyen bir ortam anlamında kültür yoktur. İnsan doğası değiştirilemez nitelikte olduğundan, kültür, bireylerin sivil toplum alanındaki yapıp etmelerini, özel alana ilişkin gelenekleri ve kamusal alanda da bireysel karakterli temel hak ve özgürlükler temelinde bir hukuki çerçeveye oturtulmuş düşünüş ve davranış biçimlerini içeren araçsal bir bütündür (Hobbes, 1968, ss. 293-363). Kültür araçsaldır; çünkü bireyin kültürden beklentisi, kendi değiştirilemez doğasına uygun olarak, kendi tutkularını ve öz-çıkarcı tatmin etmektir. O hâlde bu bireyci ve araçsal karakter taşıyan kültürün ontolojisi de tamamıyla psikoloji ve biyolojiden oluşacaktır. Kamusal alan da bireysel tutku çıkarılardan hareketle tanımlandığı için, araçsalcı bir bakış açısından kavranılacaktır. Hukuk, aynı araçsalcı akıl yürütmeden hareketle kavrandığı için kültür ile bu anlamda bir ortaklığa sahiptir. Nasıl ki kültür bireyin öz-çıkarcı ve doyumuna uygun bir yapıdadır, aynı şekilde hukuk da bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alan araçsal bir yapıdır; zira devredilemez doğal hak, sözleşmeyle vücut bulan politik yapının iradesiyle pozitif hukukun temelinde yerleşip tam anlamıyla etkin hâle gelir (Macpherson, 1962, ss. 46-106, ss. 247-263; Gray, 1989, ss. 57-82; Tomlin, 1986, ss. 143-170; Plant, 1992, ss. 74-138, ss. 184-320).

Alman idealizminde ise kültür, bir toplumdaki tüm bireylerin varoluş tarzlarını belirleyen, yani onlara kim olduklarını, nasıl düşünmeleri ve eylemeleri gerektiğini bildiren bir tinsellik alanıdır. İnsanın gerçekten insan, yani *human* olmasını sağlayan tarihsel boyuta sahip, içeriği değerlerle belirlenen bu belirleyici yapay ortam olduğu düşünülür. Tüm öznelere kuşatan ve yaşamları şekillendiren bu tinsellik alanı, tarihsel-toplumsal bir varoluşa sahiptir. Kamusal alan ise, toplumun tininin/kültürünün kuşaktan kuşağa iletildiği, içselleştirildiği/kazanıldığı ve yeniden üretildiği yerdir. Böyle bir anlayışta, açıktır ki, kültür yaşamsal bir öneme sahiptir ve asla araçsal bir şey olarak kavranamaz. Kamusal alan tinselliğin alanı olduğuna göre, kamusal alanın ontolojisi de doğa/doğal olan, yani psikoloji ve biyoloji olamaz; kamusal alanın kendisi üzerine oturacağı zemin bir değerler sistemi olarak sosyal etik/töre (*sittlichkeit*) olacaktır. Bu, toplumun ortak bir anlam ufkuна sahip olduğu ve bir moral hakikati paylaştığı, bu hakikat temelinde tesis edildiği anlamına gelir (Stace, 1955, ss. 393-439). Nasıl ki liberal gelenekte birey, en yüksek değerdir ve toplumun kurucu unsuru olarak ondan önce gelmektedir, benzer bir biçimde toplumun kendisi temelinde kurulduğu en yüce değer olarak töre de toplumdan ve elbette bireylerden önce gelmektedir. O hâlde politik bir birlik olarak toplumun ortaya çıkışından önce gelen ve bu ortak moral hakikatin var olduğu tarihsel bir durum vardır. Bu durum, tüm

kurumlarıyla nesnelleşmiş olan Ulus Tini'nden (Volkgeist) önce gelen bir tarihsel gerçeklik olarak Ur-volk'a (Ulus Tini'nin devletten yoksun, kurumsallaşmamış hâli) tekabül eder. Böylece birey, varoluşunun zaten kendisi içerisinde şekillendiği bu sürece hizmet eden bir varlık olarak tasarlanır. Bu durumda hukuk, bireysel hak ve özgürlükleri değil, aslında o toplumun kültürünü/tinsel hakikatini ifade eden ve güvence altına alan bir yapıya dönüşür. Hukuk, liberallerin savladığı gibi, yansız olamaz; o, içine doğduğu ve onu belirleyen tinsellik nedeniyle zaten etik ile iç içe geçmiş bir hâldedir. O hâlde tamamıyla soyut, sözleşmesel ve tarafsız evrensel bir hukuk yerine, farklı törelerin cisimleşmiş ifadeleri olarak da düşünülebilecek, yani tikel ile tümelin iç içe geçtiği yerel hukuktan söz edilebilir (Shakian, 1990, ss. 169-213; Magee, 2000, ss. 173-211; Tomlin, 1986, ss. 194-247). Böylece hukuk, somut, tarihsel ve kültürle bağlantısı olan bir kuruma dönüşmektedir.

Buraya kadar geleneksel liberalizmin ve Alman idealizminin birey ve kültür anlayışlarını serimlemeye çalıştık. Ancak 20. yüzyıla gelindiğinde ilginç bir gelişme oldu; başlangıçta belirttiğimiz politik ve kültürel gelişmelerin de etkisiyle, felsefi planda tarihî bir dönüşüm meydana geldi. Herder-Hegel çizgisinden beslenen çokkimliklilik ve çokkültürcülük gibi kavramlar da bu kırılmanın bir sonucu olarak düşünce evrenimize girmişlerdir. Mevcut konjonktürün sağladığı elverişli koşullar sayesinde, modernitenin bastırduğu veya ihmal ettiği kimliklerin geri dönerek tarih sahnesine çıkmaları liberalizmin krizini hazırlarken, farklı kimliklere ilişkin tanınma talepleri de kendilerini meşrulaştırma çabasına girişmişlerdir. İşte çokkimliklilik ve çokkültürcülük gibi kavramların ortaya çıktığı entelektüel iklim bu meşrulaştırma çabalarından oluşmaktadır. Peki, bu meşrulaştırma çabalarının temelinde yatan soru neydi?

Çokkimliklilik ve çokkültürcülük gibi kavramların oluşturulması, "Ben kimim?" sorusunun yanıtlanmasına, başka deyişle kimlik sorununa getirilen çözüme dayanır. Elbette önerilen çözümler, nereden gelip nereye gittiğimizle, toplumun/toplumsal ilişkiler ağının neresinde durduğumuz meselesiyle ilgilidir. Herder-Hegel çizgisini temel alan çokkültürcü felsefenin merkezî figürlerinden olan Taylor insanın bir toplumsal-etik varoluşa sahip bir kişi olduğunu, bu nedenle "insan nedir" sorusunun değil "insan kimdir" sorusunun yanıtlanması gerektiğini söyler:

Bizler, organizmalar olduğumuz tarzda benlikler değiliz ya da kalplere ve karaciğerlere sahip olduğumuz şekilde benliklere sahip değiliz. Bizler, benlik anlayışımızdan veya yorumlarımızdan ya da şeylerin bizim için taşıdığı anlamlardan tamamıyla bağımsız olan bu organlara sahip canlı varlıklarız. Ancak bizler, yalnızca sorulardan

oluşan bir uzayda hareket ettiğimiz, yani iyiye yönelmeyi araştırdığımız ve bulduğumuz sürece benlikler haline geliriz. (Taylor, 1989, s. 34)

Benlik olmak asli yönelimimiz olmakla birlikte, modern toplumda yaşayan, yani dinamik bir toplumsal yapıda yer alıp farklı toplumsal pozisyonlarda yaşayan bir kişi için, kim olmak ile ilgili soruya verilecek tek bir yanıt yoktur. “Ben kimim?” sorusunun yanıtlanması, bireyin içinde yaşamakta olduğu/taşıyıcısı olduğu birçok farklı kimliğin bir araya getirilmesini gerektirir. Taylor’a göre böyle olmasının nedeni, “Sen kimsin?” sorusunu yanıtlamak durumunda kalan insanın, kendisini muhataplarından oluşan bir toplumda yer alan bir potansiyel muhatap olarak düşünmesidir. Bu soru sorulduğunda, sorunun muhatabı, tüm toplumsal-etik ilişkilerini (akrabalık, arkadaşlık vb.), toplumsal rolünü (meslek, toplumsal hiyerarşideki yeri) veya kendisine bağlı olduğu şeyleri (ideolojiler, yöresel kimlikler vb.) belirterek soruyu yanıtlamaya çalışacaktır. Böyle bir sorunun yanıtlanabilmesi için, insanın toplumsal-etik alanda mutlaka nerede olduğunu bilmesi gerekir. Bu, kendisinin temel ahlaki yöneliminin de bilincinde olmasını gerektirir. Nerede durduğunun ve ahlaki yöneliminin bilincinde olmayan veya bunları tümüyle inkâr eden bir kimse, kaçınılmaz olarak bir kimlik krizi yaşayacaktır. Böyle bir durumda, o kimsenin kişiliği zarar görüp ayrışır, kişiliğinin bütünselliği ortadan kalkar. Bu durumda tek başına bir benlik olmak imkânsızdır. Buna göre:

Bir insanın kendi başına bir benlik olamamasının anlamı budur. Ben, yalnızca belli muhataplara göre, onlarla olan ilişkimde bir benliğimdir: Bu, bir yandan, benim kendi benlik tanımına erişmem açısından özsel bir öneme sahip olan konuşma ortaklarıma göre, öte yandan ise, benliği anlama dillerini sürekli olarak elde bulundurmam açısından son derece önemli olan kimselere göre bir benlik olduğum anlamına gelir ve elbette, bu iki sınıf birbirleriyle örtüşebilirler. Bir benlik, yalnızca ‘muhataplık ağları’ olarak adlandırdığım alan dahilinde var olur. (Taylor, 1989, s. 36)



Yukarıdaki pasajı dikkate alarak, modern demokratik toplumda bir kişinin bir benlik olabilmek için farklı etik-sosyal konumlarda var olmak durumunda olduğunu kabul etmek durumundayız. Etnik kimlik, dinî kimlik, sınıfsal kimlik, cinsel kimlik, yerel kimlik vb. bireyin toplumsal-etik yaşam(ın)daki durumunu belirlerler. Birey, kendi varoluşunu tüm bu kimliklerin oluşturduğu bir bütün içerisinde anlamlandırarak, değerli kılacaktır (Taylor, 1989, ss. 332-345). O hâlde söz gelimi, bir insanın, etnik kimliğinin Türk, dinî kimliğinin Alevi, cinsel kimliğinin kadın/lezbiyen, yerel kimliğinin de Tokatlı olmasından hareketle bir bütün oluşturması gerekecektir. Bu, liberal öğretinin tersine, -bırakın insanın kimliksiz olmasını- somut olarak çokkimlikli olduğu anlamına gelir; bu, aynı zamanda, birazdan değineceğimiz çokhukukluluğun antropolojik ve etik temelidir. Taylor bu durumu şu şekilde betimler:

O halde tüm bunlardan ortaya çıkan şey, bu ahlaki yönelimi kendini yanıtlayabilen insani muhatabın özünde bulunan bir şey olarak kavradığımızdır. Fakat yönelimden söz etmek, insanın kendisi içinde yolunu bulduğu bir alan benzetmesini önceden varsaymak demektir. Mevcut durumumuzu, ahlaki alandaki yönelimimizi bulmaya veya kaybetmeye dayanarak anlamaya çalışmak, ahlaki çerçevemizin tanımlamaya çalıştığı bu alanı ontolojik bakımdan temel olarak ele almaktır. Buradaki mesele, bu alandaki dayanaklarımızı hangi çerçevenin tanımlarıyla bulabileceğimidir. Başka bir deyişle, insani amilin, sorulardan oluşan bir uzayda var olmasını temel alıyoruz. Bunlar, nerede durduğumuzu ve şeylerin bizim için ne anlam taşıdıklarını bilmemizi sağlayan sahip olduğumuz çerçevedeki tanımların kendilerine yanıt teşkil ettiği sorulardır. (Taylor, 1989, s. 29)

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, tüm bu kimlikler, o insanın toplumsal ilişkiler ağı içerisinde nerede durduğunu ortaya koyduğu gibi, kendi tikel tarihselliği, tarihsel anlatıdır aynı zamanda (Taylor, 1985,

ss. 13-77, ss. 97-115). Çokkültürcülük ise, çokkimlikli bir toplumsal dokuya gönderir. Modern toplumlar zaten *de facto* bastırılmış/ihtimal edilmiş çokkültürlü toplumlardır. O hâlde yapılması gereken şey, bu kültürler/kimliklere kendi kaderini belirleme hakkının verilmesi, mevcut politik sistemin buna uygun hâle getirilmesidir. Peki, ama nasıl?

Mevcut liberal demokrasilerde bu yönde yapılacak bir değişim için çokkültürcü felsefenin ortaya attığı kavram, hak kavramında tarihsel bir dönüşüme işaret eden “kolektif haklar” anlayışıdır. Buna göre eğer bireyin toplumsal varoluşunu belirleyen şey söz konusu kimliklerse, bunun anlamı, bu kimliklerin birey için özsel olarak belirleyici bir niteliğe, dolayısıyla yaşamsal bir değere sahip olduğudur (Taylor, 1991, ss. 1-31, ss. 43-55). Bu durumda, modernitenin bastırıldığı/ihtimal ettiği bu türden tüm kimliklerin ve bu kimliklerin temsil ettiği kültürlerin hem kamusal alanda boy göstermesi hem de hukuksal planda tezahür etmesi, varoluşlarının güvence altına alınması gerekir. Bu, her kimliğin/kültürün tıpkı bir birey gibi kendi hakkına sahip olması, bu haktan hareketle kendi hukukunu tesis etmesi ve bu hâliyle kamusal alanda boy göstermesidir. Böylece her kültür, kendini gerçekleştirmek anlamında pozitif özgürlük anlayışına uygun ve kendi otonomisi adına, kendi Tin’ini kamusal alanda gerçekleştirecek, kendi hukukunu oluşturup kullanacak ve koruyacaktır. Bu durum, daha önce düşünce evrenimizde mevcut olmayan iki kavramın birlikte ortaya çıkışına neden olur: belli bir kültür ile onun üyeleri için talep edilen kolektif haklar ve her kültürün hukuksal düzeyde kendini ifade etmesi olarak çokhukukluluk. Anlaşılabileceği üzere, bu anlayışta, çokhukukluluğun temelleri, yani her kimliğin/kültürün kendini ifade edip gerçekleştirmek zorunda olduğu, bunun o kimliğin/kültürün temel ve devredilemez hakkı olduğu düşüncesi yatmaktadır; kimliklerin/kültürlerin bastırılmasının önüne geçmenin en uygun yolu da ilke olarak kültürlerin eşdeğerliliğini kabul etmekten geçer. Bu ise bu türden bir çoğulculuk krizini yaşayan mevcut demokrasilerin tümünün dönüşerek federal bir yapıya bürünmelerinin gerekli olduğu anlamına gelir; nitekim Taylor, Kanada’yı bu tarzda bir federal sistem olarak selamlamaktadır (Taylor, 1992, ss. 65-75).

Buraya değin yaptığımız iki farklı felsefe geleneğine ilişkin karşılaştırmalı tematik serimleme ışığında, bir değerlendirmede bulunmamız yerinde olacaktır. Açıktır ki, geleneksel liberal öğretiler, bireysel karakter taşıyan haklar ve özgürlüklerle çokkültürlülüğü tesis etse de kolektif hakları reddetmesi nedeniyle çokkültürcü politikaya sırt çevirmektedirler. Daha açık bir ifadeyle söylersek, çokkültürcülüğün gündeme getirdiği kolektif hak talepleri, mevcut liberal demokrasilerin karşılayabileceği türden bir hak talebi değildir. Çokkültürcü politika, çokhukukluluğu savunarak hukukun içine ettiği dâhil etmekte, yani modernitenin bastırıldığı/ihtimal ettiği kültürün Tin’ini, töresini yerleştirmeye çalışmaktadır. Oysa formel, genel, prosedürel ve tarafsız olmak, hukukun temel nitelikleridir; bir toplumun hukukunun o toplumun tarihselliği ve tinselliğiyle ilişkili olduğunu düşünmek/savlamak ile

o toplumdaki belli bir kültürün Tin'ini hukukun içine yerleştirmek farklı şeylerdir. Çokkültürcülüğün gündeme getirdiği çokhukukluluğun bir diğer yanılığısı, modernitenin bastırıldığı/ihmal ettiği kimliklere ilişkin tüm tanınma taleplerini aynı kefeyle koymasındır. Açıktır ki, tüm kimliklerin tanınma taleplerinin biçimi ve içeriği aynı şekilde olamaz; oysa çokkültürcülük, sorunu etnik ve dinî kimliklerden hareketle tanımlamakta, cinsel kimlik ve yerel kimlik gibi kimliklerin tanınma taleplerini bunlarla karıştırmaktadır (Habermas, 1996, ss. 120-130).

Bu noktada, çokkimliklilik ve çokhukukluluğun ortak bir kaderi paylaştığını belirtmekte fayda var. Eğer bir bireyin toplumsal pozisyonunu, toplumsal ilişkiler ağı içerisindeki yerini çokkimlikliliği temel alarak belirlemek istersek, bu durumda ortaya tam bir karmaşa çıkacaktır. Örneğin Türk, Tokatlı, Alevi ve lezbiyen kadın, yalnızca kendisi ile aynı toplumsal pozisyonu paylaşanlarla, yani bu niteliklere sahip olanlarla bir arada olabilecektir. Bu, onun büyük ölçüde yalnız kalmaya mahkûm olması demektir; üstelik bu kimliklerin değiştiği ve lezbiyenlik-Alevilik örneğinde olduğu gibi, bazı kimliklerin birbirleriyle çatıştığı çokkimlikliliğin üzerinde yeterince durmadığı konulardır. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, bireylerin, toplumsal pozisyonlarına göre tasnifi ve bir aidiyet grubu oluşturması başlı başına bir sorundur. Kimliklerin değişmez bloke yapılar olmadığı ve birbirleriyle ilişki içerisinde olan tarihsel-kültürel varoluşa sahip dinamik yapılar olduğu gözden kaçırılmıştır; bunlara ek olarak birbirleriyle çatışan kimlikler bir arada bulunamaz. Kısaca ifade etmeye çalışırsak, çokkültürcülüğün temel kavramlarından biri olarak çokkimlikliliğin ortaya koyduğu birey anlayışı, bireyin parçalı, dağınık, sabit bir yere konumlanmış ve toplumsal ilişkiler ağı içinde yolunu bulamayan yalnız biri olmasıyla sonuçlanmaktadır. Çokhukukluluk ise, çokkimlikliliğin bireysel düzeyde yol açtığı sonuçları, kamusal düzeyde tekrarlayan bir kavramdır. Çokhukukluluğun temel alındığı bir çokkültürcü toplumdaki kamusal alan, birbirleriyle iletişim kuramayan blok komünitelerden oluşan parçalı bir bütün, daha doğrusu tahrir olmuş, bütünselliğini kaybetmiş bir kamusal alandır. Habermas'a göre bu sorunun çözümü, çokkültürlü modern toplumda zaten var olan farklı kültürleri kimliklerin ortak bir anayasa ve kamusal alan temelinde bir arada barış içinde yaşamasını sağlayacak politik koşulları yaratmaktır (Habermas, 1996, ss. 113-146).

### 3. SONUÇ

Yaşadığımız çağın modern demokrasinin yeni bir krizine tanıklık ettiği açıktır; bu kriz farklı kimliklerin tanınma talepleriyle karakterize edilen çoğulculuk krizidir. Bireysel karakter taşıyan haklar öğretisi ile çokkültürcü taleplerin bütünüyle karşılanması mümkün görünmemektedir; zira bu talepler modern demokrasinin sözcük dağarcığında bulunmayan kolektif (grup/aidiyet/dayanışma) hakları temel almaktadır; modern demokrasi, çoğulculuğu garanti altına almak adına, bireysel karakter taşıyan haklar üzerine kuruludur. Her kimlik için özel haklar ve kamusal alandan pay talep

eden söz konusu tanınma talepleri, demokrasinin şah damarı diyebileceğimiz kamusal alanın parçalanmasına, ortak kamusal-politik yaşam imkânının yitip gitmesine yol açmaktadır. Bu türden taleplerin temelinde yukarıda betimlediğimiz kökenleri Herder'den başlayıp Alman idealizmine uzanan tözsel, kuşatıcı kültür anlayışı bulunmaktadır; bu türden bir kültür anlayışının demokrasiyle bağdaşması zor görünmektedir. Zira bu türden bir kültür anlayışı bireyi ve seçme özgürlüğünü yok ettiği gibi, kültürün tarihsel-toplumsal dönüşümü ile demokrasiyle ilişkisini göz ardı etmektedir. İyi'nin haktan önce geldiği bu türden tanınma taleplerinin beraberinde getirdiği çokhukukluluk talebi ise, evrensel, soyut ve tarafsız olma iddiasındaki hukukun, deyim yerindeyse, yanlış anlaşılmasından başka bir şey değildir. Mümkün olan çözüme gelince; modern demokrasinin gelişerek yoluna devam edebilmesi, bireysel haklar ve kamusal alanın korunmasıyla uyumlu görünen çokkültürlü demokratik toplumlarda kültürel hakların kabulü, korunması ve geliştirilmesiyle olanaklı görünmektedir.

Çokhukukluluk, aslında politikanın ölümünü imler; politikanın, politik olanın/politik sorunların değil, ekonominin, hukukun ve kültürün tartışıldığı bir dünyada yaşıyoruz. Çokhukukluluk, temel toplumsal ve politik sorunlar yerine modernitenin bastırıldığı/ihmal ettiği kültürler/kimlikler temelinde yapılan hukuksal düzenlemelere ilişkin tartışmaları içermektedir. Çokkültürcülük, farkı/farklı olanı yücelttiğinden, ortak olanın anlamı, değeri ve önemi ortadan kalkmaktadır. Politik sorunlar yerine salt hukuksal düzenlemeler üzerine tartışmanın, kamusal alanın ve bireyin parçalanışının ardında yatan şey tam da budur. Çokkültürcülük tartışması, belli bir öneme sahip olsa da, bizleri büyük ve asli öneme sahip politik sorunlarımızı tartışmaktan alıkoymakta, küçük aidiyet grupları içerisinde yaşamaya mahkûm ederek ufkumuzu daraltmaktadır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI**

Yazar(lar)ın herhangi bir çikara dayalı ilişkisi bulunmamaktadır.

**ETİK ONAY/KATILIMCI ONAMI**

Makale kapsamında katılımcı kullanılmadığı için ilgili onaya yer verilmemiştir.

**MADDİ DESTEK**

Çalışma için herhangi bir maddi destek alınmamıştır.

**YAZAR KATKILARI**

Bu araştırma ve araştırma ile ilgili tüm aşamalar tek yazar tarafından yürütülmüştür.

**KAYNAKÇA**

- Bowie A. (2003). *German philosophy: From Kant to Habermas*. Polity Press.
- Gray, J. (1989). *Liberalism*. Open University Press.
- Habermas, J. (1996). Demokratik anayasal devlette tanınma savaşı. A. Gutmann (Ed.), *Çokkültürcülük* (M. H. Doğan, Çev.) içinde (ss. 113-146). Yapı Kredi Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Çev.). Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1968). *Leviathan* (C. B. Macpherson, Ed.). Penguin Books.
- Macpherson, C. B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Magee, B. (2000). *Büyük filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a batı felsefesi* (A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Mill, J. S. (1985). *Özgürlük üstüne* (A. Ertan, Çev.). Belge Yayınları.
- Plant, R. (1992). *Modern political thought*. Blackwell Pub.
- Shakian, W. S. (1990). *Felsefe tarihi* (A. Yardımlı, Çev.). Dea Yayınları.
- Stace, W. T. (1955). *The philosophy of Hegel: A systematic exposition*. Dover Publications.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers* (I. Cilt). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992). The politics of recognition. A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism and the politics of recognition* içinde (ss. 25-75). Princeton University Press.
- Tomlin, E. W. F. (1986). *The western philosophers: An introduction*. Hutchinson Press.
- Watkins, J. W. N. (1973). *Hobbes system of ideas*. Redwood Press.