T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU BÖLÜMÜ
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

FAKLILIKLAR VE TANINMA TALEPLERİ KARŞISINDAN LİBERAL İLKE VE KAVRAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

F. İrem ÇAĞLAR

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU BÖLÜMÜ
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

FAKLILIKLAR VE TANINMA TALEPLERİ KARŞISINDAN LİBERAL İLKE VE KAVRAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

F. İrem ÇAĞLAR

Tez Danışmanı
Doç.Dr. Gülriz UYGUR

Ankara-2009

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU HUKUKU BÖLÜMÜ

HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

FARKLIKLAR VE TANINMA TALEPLERİ KARŞISINDA LİBERAL KAVRAM VE İLKELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

F.İrem Çağlar

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Gülriz Uygur

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı:	**İmzası:**
Prof. Dr. Ülker Gürkan	
Doç. Dr. Gülriz Uygur	
Mithat Sancar	
Doç. Dr. Alev Dikgiyas	
Yrd. Doç. Dr. Salim Uye	

Tez Sınav Tarihi 2.11.2009

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

Kısaltmalar vii
Giriş 1

BİRİNCİ BÖLÜM

FARKLILIKLAR VE TANINMA TALEPLERİ

I. FARKLILIK VE TOPLUMSAL HAREKET OLARAK FARKLILIK HAREKETLERİ 9
A. Genel Olarak Farklılık Kavramı ve Çeşitli Yaklaşımlar 11
1. Öteki Olarak Farklılık 13
2. Kimlik Olarak Farklılık 16
3. Deneyim Olarak Farklılık 20
B. Liberalizmde Farklılık: Çoğulculuk 27
1. "Değer Çoğulculuğu" Kavramı 29
2. Isaiah Berlin'in Agonistik Liberalizmi 34
3. Farklılık ve Değer Çoğulculuğu 47
C. Farklılık Hareketleri 48
1. Tanınma Mücadeleleri 49
a. Charles Taylor ve Tanınma Politikası 49
b. Axel Honneth ve Tanınma Mücadelesi 51
c. Nancy Fraser ve Statü Modeli 55
2. Iris M. Young ve "Baskı" 58

İKİNCİ BÖLÜM

FARKLILIKLARA İLİŞKİN NÖTRLÜK TEMELİNE DAYALI LİBERAL İLKE VE KAVRAMLAR

I. NÖTRLÜK VE FARKLI İYİ ANLAYIŞLARI

A. Giriş....60

B. Hak Kavramının İyi Anlayışlarından Önce Gelmesi....60

1. Immanuel Kant....63

2. John Rawls ve Hakkın "İyi"den Önce Gelmesi....65

3. Cemaatçilerin Eleştirileri....72

a. Michael Sandel ve Benliği Keşfi....73

b. Charles Taylor ve Atomizm....75

c. Michael Walzer: Karmaşık Eşitlik....82

C. Liberal Nötrlük ve Farklılıklar....86

1. Liberal Nötrlük....86

2. Nötr Devlet İdeali....88

a. Bireyler/Vatandaşlar arasında Nötrlük....91

b. İyi Anlayışları Arasında Nötrlük....92

3. Nötrlük Türleri....95

a. Netice Nötrlüğü....89

i. Joseph Raz ve Nötrlüğün İmkansızlığı....102

ii. Netice Nötrlüğü Bağlamında Bir Devlet Nötr Olabilir mi?....107

b. Haklı Gösterme Nötrlüğü....108

i. Charles Larmore ve *Modus Vivendi* Nötr Liberalizm Tartışmaları....110

ii. Rawls'un Siyasi Liberalizmi ve Nötrlük....116

II. TOLERANS VE SAYGI....128

A. Giriş....128

B. Tolerans....131

1. John Locke ve Negatif Tolerans Anlayışı....132

2. John Stuart Mill'in Tolerans Anlayışı....137

3. Rawls ve Liberal Tolerans 140
a. Siyasi Liberalizm ve Kapsamlı Doktrinlerin Dışlanması.....140
b. "Halkların Yasası" ve Liberal Tolerans 143
4. Raz'ın Kapsamlı Liberal Tolerans Anlayışı.....149
C. Toleransa Alternatif Olarak Saygı Değeri.....152
1. Saygı Türleri.....153
2. Kendine Saygı Kavramı 156
3. Kant ve Saygı 157
4. Rawls ve Kendine Saygı 161
5. Taylor'un Eleştirisi.....163

III. LİBERAL EŞİTLİKÇİLİK VE FARKLILIKLAR

A. Giriş.....175
B. Liberal Eşitlikçilik.....177
1. Rawls ve Eşitlikçilik 181
a. Farklılık İlkesi 178
b. Hakça Fırsat Eşitliği 180
c. Vatandaşların Eşit Olmaları 182
2. Ronald Dworkin ve Eşitlikçi Liberalizmi 184
a. Liberal Eşitlik Anlayışı 185
b. Kıskançlık Sınavı 189

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİBERAL MÜKEMMELCİLİK

I. MÜKEMMELCİLİK 198
A. Mükemmelcilik Kavramı.....199
B. Mükemmelciliğe Liberal Eleştiriler.....200
II. LİBERAL MÜKEMMELCİLER 203
A. Raz ve Liberal Mükemmelci Tezi.....203
1. Özerklik.....206

a. Özerklik Koşulları 208
i. Özerklik Kapasitesi 209
ii. Zorlama ve Baskı 209
iii. Seçeneklerin Uygunluğu 211
b. Özerklik ve Zarar İlkesi 212
2. Raz'ın Mükemmelciliği ve Farklılıklar 213
a. Liberal Mükemmelcilik 213
b. Raz'ın Liberal Çokkültürcülüğü 217
i. Kültürel Aidiyetin Önemi 220
ii. Kendi Kaderini Belirleme Hakkı 222
iii. Raz'ın Entegrasyon Önerileri 225
B. Will Kymlicka ve Azınlık Haklarına Liberal Mükemmelci Yaklaşımı 228
1. Kymlicka'nın İlk Dönem Yazıları ve Farklılıklar 230
a. Kültür ve Özgürlük 230
b. "Birincil İyi" Olarak Kültürel Aidiyet 233
2. Kymlicka'nın Son Dönem Yazıları Bağlamında Kültürel Farklılıklar 241
a. Ulusal Azınlıklar 244
b. Göçmen Gruplar ve Metikler 246
c. Dinsel Gruplar 250
d. Afrikalı Amerikalılar 250
3. Kymlicka ve Dolaylı Mükemmelciliği 253
SONUÇ 259
ÖZET 268
ABSTRACT 269
KAYNAKÇA 270
A. Kitaplar 270
B. Makaleler 283
C. Diğer 304

KISALTMALAR

A.B.D.	Amerika Birleşik Devletleri
age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
alm.	Almanca
bkz.	Bakınız
çev:	çeviren
der:	derleyen
dn.	Dipnot
E.	Esas sayısı
haz:	Hazırlayan
ing.	İngilizce
K.	Karar sayısı
n.	not
örn.	Örneğin
s.	Sayfa
vb.	ve bunun gibi
vd.	ve devamı
yay.haz.	yayına hazırlayan

GİRİŞ

Immanuel Wallerstein'a göre, ondokuzuncu yüzyılda üç büyük siyasi ideoloji ortaya çıkmıştır. Bunlar; muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizmdir. O zamandan beri söz konusu üç düşünsel akım, değişik şekillerde sürekli mücadele içerisinde olmuşlardır. Ancak her üçünü de ortaklaştıran nokta, modernlik denilen yeni *Weltanschauung* ya da dünya görüşünün gelişine verilen birer tepki olmalarıdır. Muhafazakârlık modernliğin getirdiği yeni olan her şeye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu gruba ait düşünürler farklılaşmakla beraber çoğunda, eski düzene dönme arzusu görülmektedir. Kendisini muhafazakârlığın karşıtı olarak tanımlayan liberaller ise her zaman modernizmin getirdiği ilerleme ve değişimin taraftarı olmuşlardır. Sosyalistler de liberaller gibi ilerlemenin yanında olmakla beraber, bunun gerçekleşebilmesi için büyük bir yardımcı ele ihtiyaç duyulduğuna vurgu yaparak, liberallerden farklılaşmaktadırlar. Sosyalistlere göre ilerlemeyi hızlandırmak için "reform" değil, "devrim" gerekmektedir.[1]

Wallerstein'a göre, modernliğin getirdiği değişime yönelik bu üç tavırdan her biri, kendisini bir başka şeyin karşısında yerleştirmektedir. Muhafazakârlar Fransız Devrimi'ne, liberaller muhafazakârlığa, sosyalistler ise liberalizme karşı duruşlarıyla kendilerini konumlandırmaktadırlar.[2] Bu karşıtlığın bir araya getirdiği düşünce içerisinde oldukça farklı düşünceler ortaya çıkmıştır ve çıkmaktadır. *Jeremy Waldron*, sosyalizm, muhafazakârlık ve liberalizm terimlerini insanların soyadlarına benzetmektedir. Tıpkı aynı soyadı paylaşan farklı insanların oluşturduğu bir aile de olduğu gibi; teoriler, ilkeler ve taraftarları farklılaşmakla beraber, tek bir terim altında bir araya gelebilmektedirler.[3]

Liberalizm Batı'da, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, çok yaygın bir ideoloji haline gelmiştir. Herkes sanki temel sorunlar üzerine hiçbir siyasal tartışma

---

1 Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra,* çev: Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 77-80.

2 Wallerstein, **age.**, s. 80.

3 Jeremy Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991* içinde, der: Jeremy Waldron, Cambridge University Press, 1993, s. 35.

kalmamışçasına "ideolojinin sonu"ndan söz etmeye başlamıştır. *Bryan Maggee*'nin de belirttiği gibi İngiltere'de o dönemde akademik çevrelerde sık sık "siyaset felsefesi öldü" sloganı işitilmeye başlanmıştır.[4]

Bu gelişmelere ilk tepki 1960'ların ortasında belirmeye başlamıştır. Tepkiler hem muhafazakarlardan hem de sosyalistlerden gelmiştir. Muhafazakarlar liberalizmin bireylere tanıdığı özgürlüğün sınırlarını eleştirirken, bu özgürlük ortamının içinde yetişen gençler ise, gelir dağılımın yeniden düzenlenmesi, ırkçılığa ve cinsel eşitsizliğe dayalı sistemin değiştirilmesi için mücadele vermişlerdir. Söz konusu tepkiler liberal siyaset felsefesinde yapılan tartışmaları büyük ölçüde etkilemiştir. Akademik dünyada bu gelişmeler neticesinde ortaya çıkan birçok kitaptan en etkilisi *John Rawls*'un 1971'de yayımlanan *A Theory of Justice* adlı eseridir.[5] Batı'da bu yapıtla birlikte normatif siyaset felsefesinin yeniden doğduğu kabul edilmektedir.[6] Ardından 1974 yılında *Robert Nozick*'in "Anarşi, Devlet ve Ütopya" (*Anarchy, State and Utopia*)[7], 1977 yılında liberal hukukçu *Ronald Dworkin*'in "Hakları Ciddiye Almak" (*Taking Rights Seriously*)[8] başlıklı kitaplar akademik dünyada olduğu kadar popüler düşüncede de liberalizmin tartışılmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur. Böylece, *Joseph Raz*'ın da belirttiği gibi liberalizm Batının en baskın siyasi geleneklerinden birisi haline gelmiştir.

Francis Fukuyama, The End of History[9] adlı kitabında insanoğlunun ideolojik evrimin son noktasına ve insan yönetiminin son biçimi olarak Batı liberal demokrasisinin evrenselleşmesine ulaştığını ilan etmiştir. Ancak henüz bu

---

4 Bryan Maggee, *Yeni Düşün Adamları,* çev: Ümit Hassan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 373.

5 John Rawls, *A Theory of Justice-Revisited Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999a.

6 Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev: Ebru Kılıç, İstanbul, 2003a, s. 13.

7 Robert Nozick, *Anarşi, Devlet, Ütopya,* çev: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000.

8 Ronald Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak,* çev: Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

9 Bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan,* çev: Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999, Francis Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", çev: Yusuf Kaplan, *Tarihin Sonu mu?* içinde, der: Mustafa Aydın, Ertan Özensel, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s. 22-49; Seyla Benhabib, "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık- Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı-Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) yayını, İstanbul, 1999, s. 11.

cümlelerinin mürekkebi kurumadan, *Fukuyama*'nın kuramında öngördüğünden farklı siyasal gerçekler ve deneyimler patlak vermiştir. Üçüncü dalga küreselleşme olgusuyla beraber, dünyanın her yerinde etnik, kültürel, ulusal, dinsel, dilsel vb. grupların tanınma mücadeleleri ve çatışmaları ortaya çıkmıştır. 11 Eylül ve sonrasında daha belirgin hale gelen dost-düşman ayrımına ilişkin dünya siyasetinin yarattığı ortamın da, söz konusu tanınma mücadelelerine ivme kazandırdığını göstermiştir.[10] Liberal demokratik devletler de bu çatışmalardan payını büyük ölçüde almıştır ve tarihin sonunun gelmediği anlaşılmıştır. Liberalizm dışarıdan bakılınca sosyalist sisteme karşı zafer kazanmış gibi gözükürken, aslında kendi içinde ciddi bir meşruluk sorunuyla yüz yüze kalmıştır.

Yeni toplumsal hareketlerin içinde yer alan farklılıklar, liberalizmin soyut birey anlayışının çokkültürlü toplumlardaki sorunların temelini teşkil ettiğinin altını çizmişlerdir. Soyut birey kategorisinin farklılıkları aynılığa indirgediğini ve aynılığa dayalı politikaların farklılıkların tanınma ve saygı görme taleplerine yanıt vermediği vurgulanmıştır. Çalışmada esas olan çağdaş liberal siyaset teorisinin söz konusu tanınma taleplerine hangi ilke ve kavramlarla cevap vermeye çalıştığı ortaya konulmaktadır. Bu ilkeler ve kavramlar ortaya konulurken söz konusu taleplerini karşılamak konusunda yetersiz olan yaklaşımlara da dikkat çekilmektedir. Ancak liberal yaklaşımlar değerlendirilmeden önce, birinci bölümde farklılık kavramı ve tanınma yaklaşımlarına yer verilecektir.

Batılı siyaset teorisyenleri, liberal demokrasilerdeki tanınma talepleri ve bunların sürekliliği karşısında, öncelikle şaşkınlığa düşmüşlerdir. Daha sonra hem bu çatışmaların doğasını hem de bunların adil ya da doğru çözümlerinin ne olduğunu anlamaya ve araştırmaya başlamışlardır.[11] 1990'dan önce, çağdaş liberal teorisyenlerin farklılıkların tanınmasına ilişkin problemleri çok fazla ciddiye almadıkları görülmektedir. Hatta liberal teorisyenler kendilerine bu konuda yapılan

---

[10] Bryan Turner, "Sovereignty and Emergency-Political Theology, Islam and American Conservatism", *Theory, Culture&Society,* cilt 14, sayı 4, 2002, s. 103; Nancy Fraser ve Axel Honneth, "Introduction: Redistribution of Recognition?", *Redistribution or Recognition?-A Poltical-Philosophical Exchange* içinde, der: Nancy Fraser ve Axel Honneth, çev: Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, Verso, New York, London, 2003, s. 2.

[11] Örn. Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998. s. 11.

eleştirileri de yeterince ciddiye almayıp, daha sonra cevap niteliğindeki eserlerinde söz konusu eleştirilere yeterince yer vermedikleri de görülmektedir. Liberal düşünürler farklılıktan ziyade, farklı iyi kavrayışlarına teorilerinde yer vermektedirler ki, bu da çoğulculuk kavramıyla örtüşmektedir. Çoğulculuk kelimesi ahlak ve siyaset teorilerinde farklı anlamlara gelebilmektedir. Ampirik açıdan farklı inanç ve değerleri olan farklı insan toplulukları ifade etmektedir ki, bu farklılık ya da farklılıklar kavramlarıyla aynı anlamlara gelmektedir. Normatif açıdan ise çoğulculuk, söz konusu çoğulcu durumun istenilirliğini ifade etmektedir.[12] Diğer bir değişle, normatif anlamda çoğulculuk, farklılıklara saygı ve tanınma taleplerini savunan ve taraftarı olan bir yaklaşım ya da politikadır.[13] Ancak bazı liberallerin farklılıkla özdeşleştirdikleri diğer bir çoğulculuk kavrayışı değer çoğulculuğudur ki bu değerin doğasına ilişkin bir tezdir. Bu tez değerlerin tek bir hiyerarşiye indirgenmeye olanak vermeyen bir çok boyutluluk fikrine dayanmaktadır. Değer çoğulculuğu ve liberalizm ilişkisinde liberal teoride akla ilk gelen isim *Isaiah Berlin*'dir.[14] Bu nedenle çalışmada Onun fikirleriyle bağlantılı olarak söz konusu mesele irdelenecektir.[15] *Berlin*'in çoğulculuk fikirlerine girmeden önce genel

---

12 George Crowder, "Çoğulculuk ve Liberalizm", *Diyalog,* sayı 1, 1996, s. 68.

13 Ampirik anlamda çoğulculuk ya da olgusal anlamda farklılık "kültürel çeşitlilik" kavramıyla da kullanılmaktadır. Normatif anlamı ise "kültürel çoğulculuk" kavramıyla ifade edilebilmektedir. Kültürel çeşitlilik ve kültürel çoğulculuk arasındaki farklılık, "etik çeşitlilik" ve "değer çoğulculuğu" arasındaki farklılıkla ya da "ahlaki çeşitlilik" ve "ahlaki çoğulculuk" arasındaki farklılıkla paralellik arzetmektedir. (Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, Ithaca- London, 2000, s. 6-7); Benzer bir kavramsal ayrım "çokkültürlülük" ve "çokkültürcülük" arasında da bulunmaktadır. Joseph Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Ethics in the Public Domain- Essays in the Morality of Law and Politics,* Clarendon Paperbacks, Oxford, 1994, s. 173

14 Crowder, 1996, s. 68.

15 *Berlin* dışında literatürde çoğulculuk meselesiyle ilgilenen yazarlar arasından *Williams, Stuart Hampshire, Raz, Steven Lukes, Michael Stocker, Nagel, Taylor, Martha Nussbaum, Larmore, John Kekes* ve *William Galston*'u saymak mümkündür (Bernard Williams, "Conflicts of Values", *Moral Luck* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1987; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Steven Lukes, "Making Sense of Moral Conflict", *Moral Conflict and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1991; Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Clarendon Press, Oxford, 1990; Thomas Nagel, "The Fragmentation of Value", *Knowledge, Value and Belief* içinde, 1977; Cambridge Univeristy Press, Cambridge, 1979; Charles Taylor, "The Diversity of Goods", der: Amartya Sen ve Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambrige University Press, Cambridge, 1986; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987; John Gray, Isaiah Berlin, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1996; John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993; William Galston, *Liberal Pluralism-The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

hatlarıyla diğer farklılık yaklaşımlarına çalışmanın birinci bölümünde yer verilmektedir.

Postmodern teorinin etkisiyle daha belirgin hale gelen farklılık kavramı, diğer eleştirel kavramlardan farklı olarak, gerek teorik gerekse günlük dilde yerini sağlamlaştırmıştır. Ancak kavramın içeriğine ilişkin net bir tanımlama yapmak pek mümkün değildir. Zira farklılık kavramını felsefe, dil bilim, feminist teori ve kültürel çalışmalar alanlarında çeşitli şekillerde ele alınmaktadır. Bu çalışmada kimlik, Öteki, çoğulculuk ve feminist teorideki farklılık kavrayışlarına değinilmektedir.

Çağdaş liberal teorisyenler normatif anlamda çoğulculuğu farklı etik değerlere gönderme yaparak kullanmaktadırlar. Ancak bu konuda çağdaş liberal teoride de bir farklılık görülmektedir. Siyaset felsefesi literatüründe çağdaş sözleşmeci liberaller ya da siyasi liberaller olarak adlandırılan *Rawls* ve Onun düşüncelerinden etkilenen liberaller farklılıklara "nötrlük" ya da "hakkın iyiden önce gelmesi" yaklaşımı çerçevesinde yaklaşmaktadırlar. Ancak farklılıklara nötrlük çerçevesinde yaklaşımı farklılıkların tanınma taleplerini karşılayamadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu eleştiriler liberal olmayan ya da liberalizm karşıtı yaklaşımlardan geldiği gibi liberaller tarafından da gelmiştir. Bu nedenle ikinci bölümde liberal nötrlük ve bununla ilişkili liberal kavram ve ilkelerin farklılıkları nasıl ele aldığına yer verildikten sonra, üçüncü bölümde liberal mükemmelcilik başlığı altında farklı bir liberal çoğulculuk yaklaşımları tartışılacaktır.

Liberal nötrlük ilkesi çağdaş liberalizmin önemli ilkelerinden birisidir. Hatta bazı liberal teorisyenler için en temel değer niteliğindedir.[16] Farklılıklarla ilgili temel ilke olduğu için liberal kavram ve ilkelerden öncelikle nötrlük ilkesine yer verilecektir. Liberal nötrlük ilkesinin dayandığı temel, "hak" ve "iyi" arasında yapılan ayrımdır. Bu nedenle liberal nötrlük ilkesi ve buna ilişkin çağdaş liberal düşünürlerin yaklaşımlarına geçmeden önce çalışmada hakkın iyiden önce gelmesi gerektiğine ilişkin liberal düşünceye yer verilecektir. Aynı bölüm içerisinde

[16] Çağdaş liberal düşünürlerden Ronald Dworkin bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre liberalizmin iki şekli vardır. Bunlardan ilkine göre liberalizm nötrlükten temellenmektedir. İkinci liberalizm anlayışına göre ise, eşitlik esastır. Dworkin bu ikinci tür liberalizmden taraftır. Bkz. Ronald Dworkin, "Why Liberals Should Care About Equality", *A Matter of Principle* içinde, Harvard University Press, UK, 1985, s. 205.

liberalizmin hakkın önceliğine ilişkin yaklaşımlarının farklılıklar bakımından neden yeterli olmadığını belirtmek için cemaatçi eleştirel yaklaşımlara değinilecektir.

Liberalizm ve cemaatçilik arasındaki çatışmayı günümüzde temsil eden, belli başlı düşünürler bulunmaktadır. Bunlardan liberalizm cephesinde; *Rawls*, *Dworkin*, *Thomas Nagel* ve *Thomas Scanlon*, cemaatçi tarafta ise, *Michael Sandel*, *Michael Walzer*, *Alasdair MacIntyre* bulunmaktadır. Ancak bu yazarların eserleri tek tek ele alındığında, sınıflandırma yapmak o kadar da kolay olmamaktadır. Zira bazı liberallerin kimi düşünceleri cemaatçi tarafa çok yakın olabilmekte ya da aynı cephede yer aldığı sanılan düşünürlerin belli bazı konuları tartışırken, çok zıt fikirleri savunduğu görülebilmektedir.[17] Bu nedenle yüzyıllardır süren bu kamplaşmayı açıklayabilmek kimi zaman büyük zorluklar yaratmaktadır. Çalışmada bu tartışmaların ayrıntılarına girilmeyecek, sadece farklılıkların tanınma talepleriyle ilişkili olarak hak ve iyi kavramlarının önceliğiyle ilgili olarak ele alınacaktır. Hak ve iyi kavramları ve aralarındaki ilişkinini ardından liberal nötrlük kavramı ve buna ilişkin ayrımlara ve farklı liberal yaklaşımlar tartışılacaktır. Bu bölümde esas olarak *Rawls* ve *Charles Larmore*'un liberal nötrlük yaklaşımlarına yer verilecektir. Her iki düşünür de liberal nötrlük yaklaşımlarında klasik liberal ayrımlardan kamusal ve özel alan ayrımlarını tekrarlamaktadırlar. Farklılıklar açısından liberal nötrlük tutumunun problemli olan kısmı burasıdır. Çalışmada liberal kamusal/özel ayrımına ilişkin ayrı bir bölüm bulunmamaktadır. Bu konu çalışmanın her bir bölümünde temel bir problem olarak ayrı ayrı ele alınmaktadır.

Farklılıkların tanınma taleplerinin, liberal ilkeler bağlamında incelenmesiyle ilişkili olarak çalışmada incelenecek diğer bir kavram, tolerans kavramıdır. Çalışmada liberal tolerans kavramı liberal nötrlük kavramıyla paralel bir şekilde ele alınmaktadır. Siyasi liberaller toleransı devlet mükemmelciliğinden kurtuluş olarak ele almaktadırlar. Diğer bir değişle, devletin insanların özel hayatlarına karışmaması ya da devletin insanlar üzerinde herhangi bir iyi anlayışını dayatmaması olarak

[17] Andrea Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois (der.), "Giriş bölümü", çev: Eylem Özkaya, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 12.

algılarlar. Aynı zamanda tolerans, devletin farklı hayat tarzlarına ve bunlarla ilişkili farklı iyi anlayışlarına kayıtsız kalması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.[18]

Bu bölümde liberal tolerans yaklaşımlarının, farklılıkların tanınma taleplerini karşılamak konusunda değerlendirildikten sonra, saygı kavramına yer verilecektir. Saygı kavramı, tolerans kavramında olduğu gibi farklılıklardan uzak durmayı değil, birlikteliği gerektirmektedir. Dolayısıyla tolerans farklılıkların tanınması açısından, olumsuz bir anlam içerirken, saygı olumlu bir yaklaşım olarak ele alınabilir. Kültürel farklılıkların talepleri çoğunlukla toleranstan ziyade tanınmayı içermektedir. Tanınma saygı görme talebini de içerdiğinden olumlu bir anlam bir içermekte ve çeşitliliği onaylamaktadır.[19] Bu nedenle çalışmada saygı kavramını ele almak önem kazanmaktadır. Tolerans sadece olumsuz yaklaşımları çerçevesinde ortaya konulduktan sonra, saygı kavramı toleranstan bağımsız olarak ele alınacaktır.

Farklılıkların tanınma talepleriyle ilişkili olarak çalışmada yer verilen diğer bir kavram liberal eşitlik ilkesidir. Liberal eşitlik ilkesi literatürde sıklıkla liberal nötrlük ilkesiyle paralel bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak burada ayrı bir bölüm altında ele alınacaktır. Zira bu kavram, farklılıkların tanınması açısından nötrlükten farklı yaklaşımlar ihtiva etmektedir. Liberal eşitlik yaklaşımı *Rawls* ve *Dworkin*'in görüşleri etrafında ele alınacaktır.

Çalışmada, liberal devletin farklılıklara karşı nötr tutumu ve bunula ilişkili diğer liberal ilkeler ortaya konulduktan sonra, liberal mükemmelcilik başlığı altında çağdaş nötr liberalizme yönelik liberallerin eleştirilerine yer verilecektir. Aynı zamanda liberal mükemmelcilerden *Raz* ve *Will Kymlicka*'nın kültürel farklılıkların tanınma problemlerini nasıl ele aldıkları ortaya konularak çoğulculuk yaklaşımları da tartışılacaktır. Her iki düşünür de 1990 sonrası ortamdan etkilenerek, kültürel farklılıklar bağlamında liberalizmin yeni bir okumasını yapmışlardır. Özellikle *Raz*'ın *The Morality of Freedom*[20] adlı eserinde kendi liberal mükemmelci duruşunu açıkça ortaya koymaktadır. *Kymlicka* kendisini açıkça liberal mükemmelcilik adı

---

[18] Gülriz Uygur, *John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımında Devlet Problemi,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1999a, s. 266.

[19] Peter Jones, "Toleration, Recognition and Identity", *The Journal of Political Philosophy,* cilt 14, sayı 2, 2006, s. 123.

[20] Raz, 1986.

altında ortaya koymamaktadır. Ancak O'nun çokkültürlülük hakkında ki farklı liberal duruşu da mükemmelcilik bağlamında değerlendirilmektedir.

Mükemmelcilik, bir toplumda fırsatların ve kaynakların dağıtımıyla ilgili olarak, devletin farklı iyi anlayışlarının değeri hakkında ortaya koyduğu değerlendirmelere ilişkin görüştür. Liberalizm çoğunlukla mükemmelcilik karşıtı bir düşünce olarak ele alınmaktadır. Zira mükemmelcilik, insanların kendi seçtikleri ve değerli buldukları hayatı yaşamalarına izin veren bir düşünsel yaklaşım değildir. Mükemmelcilik yaklaşımında nötrlükten farklı olarak, iktidar tarafından belirlenmiş bir iyi anlayışı mevcuttur ve insanlardan bu iyi anlayışına uygun hareket etmeleri beklenmektedir. Bu nedenle liberaller mükemmelciliği toleranssızlıkla, baskıyla birleştirmektedirler. Ancak *Raz* ve *Kymlicka* gibi liberaller, nötrlük kavramını eleştirmişler ve kendi liberal mükemmelci duruşlarını geliştirmişlerdir. *Raz*'ın mükemmelci duruşuna göre, devletin geçerli iyi ideallerini destekleme hakkı ve belki de ödevi vardır. Ancak bir liberalin mükemmelci sıfatıyla anılması tuhaf gözükmekle beraber, buradaki mükemmelcilik sadece yasa koyucuların ve resmi görevlilerin, hukuku oluştururken ya da sosyal ve kişisel ilişkileri düzenlerken, hayatta neyin iyi ve değerli, aynı zaman neyin bayağı ve bozuk olduğunu göz önünde bulundurabilmelerine ilişkindir.[21] Diğer bir değişle, iyi hayata ilişkin olarak yasa koyucuların göz önünde bulundurmaları gereken tek bir ölçütün olduğuna dair Aristotelesçi düşünceyi reddederler. Onlara göre bazı hayat tarzları diğerlerine göre ahlaki olarak daha kötüdür. Bu nedenle yasa koyucu bu hayat tarzlarının önüne geçmeye hakkı ve ödevi vardır. Bu açıklama bazılarına doğal olarak anti liberal bir tutum gibi gelebilir. Özellikle *Raz* liberal ilkeleri bir yana bırakmadan teorisini geliştirmektedir. Bunu yaparken, liberal ilkelerin köküne inerek, neyi ima etmek istediklerini anlamaya çalışmaktadır. Diğer liberallerden farklı olarak, liberal mükemmelciler iyi hayata, kültürel kimliğin ve kültürel üyeliğin önemine vurgu yaparlar. Bu nedenle çalışma açısından söz konusu düşünürlerin görüşleri, daha büyük bir önem arz etmektedir.

---

[21] Jeremy Waldron, "Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom", *Southern California Law Review*, cilt 62, sayı 4, 1988-1989, s. 1102.

Çalışmanın bütününde, farklılıkların tanınması taleplerini, liberalizmin nasıl karşıladığı ortaya konulmaktadır. Liberalizmin nasıl oluştuğu, hangi tarihsel koşullar nedeniyle dönüşüme uğradığı çalışmada göz önünde bulundurulmakla beraber, bu düşüncenin oluşmasında katkısı olan düşünürlerin görüşleri kronolojik bir düzen içinde ayrıntılarıyla ele alınmamaktadır. Liberalizmin temel kavram ve ilkeleri bağlamında, öğretinin olgunluk dönemini temsil eden yazarlardan *Rawls, Larmore, Raz* ve *Kymlicka*'nın düşünceleri farklılıkların tanınma ve saygı görme talepleri açısından değerlendirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FARKLILIKLAR VE TANINMA TALEPLERİ

I. FARKLILIK VE TOPLUMSAL HAREKET OLARAK "FARKLILIK HAREKETLERİ"

> *……..Modernlik, dünyayı mükemmel bir düzen tasarımına göre yeniden kalıba dökmek amacıyla, farklılığı bir suç ya da büyük bir günah lekesi olarak ilan etmiştir.*[22]

Zygmunt Bauman, farklılığın modernlikten önce normal bir şey olarak algılandığını belirtmektedir. Ona göre, insani farklılığın saklanarak yaşandığı ve bu günahkârlığın lekesinden utanmayı öğrendiği birkaç yüzyıldan sonra bugün, artık insanlar farklılıklarının tanınması ve saygı görmesi için mücadele vermektedirler. Diğer bir değişle *Bauman*'a göre, farklılıklar tam vatandaş olmayı talep etmektedirler.[23] Artık, dünyanın her yerinde, zenciler[24], kadınlar, farklı cinsel tercihleri olanlar, sakatlar, yaşlılar, göçmenler, etnik azınlıklar ve diğer farklılık grupları ve üyeleri farklılıklarından kaynaklanan problemleri yeni toplumsal hareketler içinde görünür kılmak istemektedirler. *Richard Rorty* tanınma için yapılan mücadeleleri hareket politikası (*movement politics*) olarak değil, kampanya politikası (*campaign politics*) olarak ele almaktadır. Ona göre, hareketler sonsuzdur ve başarılı ya da başarısızlıkları söz konusu olamaz. Ama kampanyaların bir sonu, başarı ve

---

22 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik,* çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 326.

23 Zygmunt Bauman, "The Great War of Recognition", *Theory, Culture and Society,* cilt 18, 2001, s. 148.

24 Burada farklı ırka mensup bireylerden bahsedilmektedir. Irk farklılığı belirten en eski kavramlardan birisidir. 1930'lu yıllara kadar biyolojik bir kavram olarak kullanılmıştır. İnsanların sadece birbirlerinden farklı değil aynı zamanda eşitsiz bir şekilde donatılmış ırklarla bölünmüş olduğu bilimsel olarak kabul ediliyordu. II. Dünya Savaşından sonra bu kavram değişmiştir. Biyologlar "ırk" kavramının insanlığa uygulanmasının bilimsel açıdan tutarlı olmadığını kanıtlamışlardır. Irk terimi bugün özellikle sosyal bilimlerde biyolojik olguyu değil, sembolik üst üste koyma süreçlerinin önemiyle işaretlenmiş fenotipik farklılıkların inşasını belirtmek için tırnak içinde kullanılmaktadır. "Irksal grup" kavramı yerine "ırksallaşmış grup" kavramının kullanılması bunu ifade etmektedir. (Milena Doytcheva, *Çokkültürlülük,* çev: Tuba Akıncılar Onmuş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 18.)

başarısızlıkları da vardır. Herhangi bir hareket politikasının içinde yer alanlar, yaptıkları eylemlerin, büyük bir şeyin parçası olduğunun bilincindedirler. *Rorty*, Hıristiyanlığı ve Marksizmi hareket politikasına örnek olarak gösterirken, eşcinsel evliliğinin tanınmasına ilişkin bir talebi kampanya politikası olarak kabul etmektedir.[25] *Seyla Benhabib* de benzer şekilde düşünmektedir. On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca burjuvazinin ve işçi sınıfının siyasetini belirleyen sosyal refah, siyasal konum ve toplumsal imkanlardan yararlanma mücadelelerinin yerini kürtaja ve eşcinsel haklarına, ekoloji ile yeni tıp teknolojilerinin sonuçlarına ve ırksal, dilsel, etnik politikalara bıraktığını belirtmektedir. *Rorty*'nin kampanya politikasında yer alan meselelerde olduğu gibi *Benhabib*'in işaret ettiği de konular siyasi aktörlerce temsil edilmemektedir. *Benhabib* siyasi partiler yerine, artık eylemci kadınların, beyaz ırktan olmayanların, eşcinsellerin ve ilgili yurttaşların oluşturduğu daha gevşek yapılı gruplara ve hareket siyasetine doğru bir yöneliş olduğunu düşünmektedir.[26]

Günümüzde söz konusu toplumsal hareketler çeşitli teorisyenler tarafından farklı şekillerde ele alınmaktadır. *Charles Taylor, Axel Honneth ve Nancy Fraser* "tanınma mücadelesi" (*struggles for recognition*), *Iris M. Young* "farklılık/kimlik politikası" (*identity/difference politics*)[27], *Kymlicka* ise "kültürel haklar ve çokkültürlü vatandaşlık hareketleri" (*movements for cultural rights and multicultural citizenship*) olarak ele almaktadır.[28] Bu bölümde sadece *Taylor, Honneth ve Fraser*'ın görüşleri doğrultusunda "tanınma mücadelesi" yaklaşımlarına ve *Young*'un farklılık politikasına yer verilmektedir. *Kymlicka*'nın görüşleri liberal mükemmelcilik başlığı altında ele alınmaktadır.

Farklılıklar, sahip oldukları farklılıkların önemli ve değerli olduğunu iddia etmektedirler. Ancak hangi farklılıkların değerli ve önemli olduğu farklılık

---

25 Richard Rorty, "Movements and Campaigns", *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998, s. 114.

26 Benhabib, 1999, s. 12-13.

27 Kimlik poltikası ve farklılık poltikası genellikle aynı anlamda kullanılmaktadır. *Benhabib*'in belirttiği gibi her kimlik arayışı insanın kendisini olmadığı şeyden ayırmasını içerdiğinden, kimlik politikası her zaman ve zorunlu olarak bir farklılık yaratma politikasıdır. İnsan Bosnalı Müslüman veya Hırvat olmadığı ölçüde Bosnalı Sırptır (Benhabib, 1999, s. 12).

28 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture- Equality and Diversity in the Global Era,* Princeton University Press, Priceton-Oxford, 2002, s.viii.

iddialarının temel problemidir ve çatışma da bu sorudan ortaya çıkmaktadır. *Taylor*'a göre, insanın kendisini tanımlaması, başkalarıyla olan farklılıklarından anlamlı olanın bulunmasıyla mümkündür.

> *Başımda tam olarak 3732 tel saç olan tek insan olabilirim ya da Sibirya'daki bir ağaçla benim boyum eşit olabilir, ne yapalım yani?*[29]

Taylor'a göre; toplumsal cinsiyet, sınıf, yaş, cinsel tercih, etnik köken gibi belirli tanımlama özellikleri, saç teli, ayakkabı numarası gibi özelliklerden daha anlamlıdır.[30] Ancak hangi farklılıkların değerli, önemli ve dolayısıyla saygıyı hak ettiği konusunda herkes farklı düşünmektedir. Bu alanda bir kriter bulmak çok güçtür. Son otuz yıldır gerek düşünsel alanda, gerekse toplumsal hareketler alanında buna ilişkin net bir ölçüt getirilememiştir ancak farklılık yanlısı hareketlerin bunun alanını genişlettiklerini söylemek hatalı olmayacaktır.[31]

Farklılıkların tanınma talepleri modern toplumun bir gerçekliğidir. Modern toplum, çokkültürlü, farklılıkları içinde barındıran çoğulcu bir toplum olduğu sürece, farklılıkların tanınma talepleri görmezden gelinemez toplumsal gerçekliklerdir. Bu nedenle, çoğulcu modern toplumlarda farklılıkların taleplerinin siyasallaşmasını "tanınma siyaseti" olarak tanımlayan *Taylor,* farklılıkların tanınması ve saygı görmesinin çok önemli ve belirleyici bir insani gereksinim olduğunu vurgulamaktadır.[32]

A. Genel Olarak Farklılık Kavramı ve Çeşitli Yaklaşımlar

Farklılık kavramının farklı söylemlerde farklı anlamlara geldiği, genel olarak kabul edilmiş bir düşüncedir. Farklılığı nasıl anlarız? Farklılık Ötekini nasıl gösterir? Farklılığı kim tanımlar? Bir grubu farklı kılan normlar hangileridir? Farklılığın

---

29 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995a, s. 36.

30 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1991, s. 35-36.

31 Rita Felski, "The Doxa of Difference"*, Signs,* cilt 23, sayı 1, s. 16.

32 Charles Taylor, "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 43.

sınırları nedir? Bir grubu farklı kılan nitelikler nelerdir? gibi çok sayıda soru farklılığın analitik bir kategori olarak ele alınmasında ortaya çıkmaktadır.

Postmodern düşünürlerden *Gilles Deleuze*[33], *Emmanuel Levinas, Jacques Derrida*[34] ve *Luce Irigaray* farklılığa dikkat çeken düşünürlerdendir. Özel olarak dil felsefesi alanında, farklılık kavramı, İsviçreli *Ferdinand de Saussure* ile Cezayir kökenli Fransız düşünür *Derrida* tarafından, dilin ve yazının anlam üretme doğrultusunda ki, temel kapasitesini anlama girişimlerinin odağı haline gelmiştir.[35] Genel olarak baktığımızda, farklılık kavramının felsefede post-yapısalcı düşünce içinde ele alındığını söylemek mümkün olabilmektedir. Ancak söz konusu düşünürlerin farklılığı ele alışları, cinsiyeti, rengi, dili, yaşı, cinsel tercihi, ırkı, politik düşüncesi, hayat tarzı vb. nedenlerle toplumsal olarak baskıya, sömürüye, şiddete maruz kalan bireyleri doğrudan tanımlamamaktadırlar. Ancak onların düşüncelerinden beslenen düşünürler ve toplumsal hareketler içinde yer alan eylemciler (*activists*), farklılık kavramını toplumsal olarak ikincilleştirilen gruplar ve bu gruplara mensup bireyler için kullanmışlardır. Çalışmada bu yaklaşım esas alınmaktadır. Gerek post-yapısalcı *Levinas*'ın öteki kavramıyla ilişkili farklılık yaklaşımı gerekse *Derrida*'nın *differance* kavramı çalışmanın temelini oluşturmamaktadırlar.

---

33 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition,* çev: Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994.

34 Jacques Derrida, *Writing and Difference,* Routlegde&kegan Paul Ltd., İngiltere, 1978

35 *Saussure*'a göre farklılık (*difference*), dil sistemimin bünyesindeki öğelerin birbirlerinden ayrılmasına izin veren ve böylelikle anlamlandırma yapmasını sağlayan niteliğidir. En basit düzeyde, farklılıklar sistemi sesbirim düzeyinde işlemektedir. Böylelikle birbirinden farklılaşmış olan çok kısıtlı sayıda seslerin çeşitli kombinasyonlara girerek potansiyel olarak sonsuz bir anlamlar silsilesinin gösterilmesine izin vermektedir. Bu emsal oluşturan modeli uygulayarak, anlamın temelinin farklılık olduğunu savunmak mümkündür. Ancak, *Derrida*'ya göre bu yalnızca problemin başlangıcıdır. Farklılığı (*difference*) hatalı telaffuz etmemizin *differance*'a işaret ettiği anlamdır. *Derrida*, tüm Batı felsefesinde tekrarlanan, kendisinin mevcudiyet metafiziği (*metaphysics of presence*) olarak adlandırdığı bir eğilimi eleştirmektedir. Mevcudiyet metafiziği, yazının değil sözün, konuşucuya, söz ile anlam arasında bir karşılıklılık sağladığının varsayıldığı bir ideal durumdur. Bu durumda düşünce, konuşma sırasında kendi kendisine mevcuttur. *Derrida* bu anlayışa karşı çıkmaktadır. *Derrida*'ya göre, sözün orijinal ya da katıksız olduğu düşünülerek imtiyazlı bir konuma yerleştirildiği söz ile yazı arasındaki geleneksel ayrım kabul edilemez. Ona göre dil felsefesindeki söz-yazı karşıtlığına ve bu karşıtlık içersinde iki terim arasında hakemlik etmeye çalışan metafizik geleneğe itiraz etmektedir. *Differance* nosyonu *Derrida* açısında anahtar konumda bir kavram ya da buna benzer bir işlevi olan bir terim değildir. *Derrida* anlamları durultmaya, çökeltip düzen vermeye değil, sarsmaya çalışmaktadır. Bu nosyon *Saussure* sonrası farklılaşma fikrini içermektedir. *Derrida* bu fikre erteleme fikrini katmaktadır. Sonuçta *differance* nosyonu, bu paradoksal fikirleri tek bir sözcük içerisinde toplamaktadır. (Mart Tim O'Sullivan, John Hartley, Danny Saunders, *Key Concepts in Communication and Cultural Studies,* Routledge, London, 1996, s. 89-91.)

"Farklılık" kavramı, 1970'lerden sonra, felsefe, dil bilim, feminizm ve kültürel çalışmalar alanında eleştirel bir terim olarak, kendini ortaya koymaktadır. Bir kavramı açıklamanın belki de en kolay ve en sık yapılanı, onu zıddıyla ortaya koymaktır. Farklılık kavramı da genellikle bu şekilde tanımlanmakta ve "aynılılık" (*sameness*) kavramının tersi olarak ele alınmaktadır. Farklılık kavramı, postmodernizm ve post-yapısalcılık gibi akımlar içersinde, felsefe ve sosyoloji alanında genellikle Batı düşüncesinin tek tipliliği ve aynılığı (*sameness*) referans almasına bir eleştiri niteliğindedir.[36]

Aynılık, iki ya da daha fazla sayıda şeyin birbirleriyle aynı olduğu tüm durumlara ortak olan özelliktir. Farklılık ise iki ya da daha fazla sayıda şeyin birbirlerinden farklı olduğu durumlarda söz konusu olan şey ya da özelliktir. Buna göre, aynılık ve farklılık varlığın temel kategorilerinden olup, var olan her şey, var olan diğer şeylere bazı bakımlardan benzerken, var olan başka her şeyden, en azından bir bakımdan farklıdır.[37]

Liberal teori genel olarak üstü örtük ya da açık farklılıkları aynılık olarak ele alabilmektedir. Toplumsal cinsiyet, etnik kimlik ya da diğer farklılıkların diyalogla anlaşmaya varabilecekleri düşüncesinden hareketle, tüm farklılıkları tek tipliliğe indirgemektedirler. Buna karşılık, postyapısalcı ya da postmodern düşünceden etkilenen dekonstrüktif teorisyenler, farklılıkların farklılıklarına vurgu yapmaktadırlar. Cinsiyetler arası farklılıkların önemine vurgu yapan ve buradan politikalar üreten feministler ve kadın hareketi içersindeki eylemciler de farklılıkların altını çizmektedirler. Postmodernler, postyapısalcılar ve feministlerin yazdıkları ve konuştukları farklılıklar aslında başkalık (*alterity*) anlamında Öteki kavramıyla da örtüşmektedir.[38] Başkalık farklılık kavramını tamamlayan bir kavram olarak kabul edilebilir.[39]

---

36 Mark Curri, *Difference,* Routledge, New York-London, 2004, s. 1.
37 Cevizci, **age.**, s. 104.
38 Larry M. Preston, "Theorizing Difference: Voices From the Margins", *American Political Science Review,* Cilt 89, sayı 4, 1995, s. 941.
39 Currie, **age.**, s. 86.

1. Öteki olarak Farklılık

Öteki kelimesi iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, öncesinde, herhangi bir noktalama işaretine gereksinim duymadan büyük harfle yazılan "Öteki" kavramı, diğeri büyük harfle yazılmayan "öteki" kelimesidir. Bu iki şekle ilişkin çok çeşitli açıklamalar yapılmaktadır. Bunlardan birisi Fransız psikanalist *Jacques Lacan*'ın düşüncelerini referans almaktadır. Buna göre "öteki" başkalığın bir illüzyonudur ki bu da egonun yansımasıdır. Bu durumda, Öteki farklılığa (*alterity*) gönderme yapmaktadır. Diğer bir değişle, Lacancı anlamda Öteki, yabancılığı ve anlaşılmaz olmayı ifade etmektedir. *Lacan* söz konusu anlayışında *Alexandre Kojeve*'nın hümanistik ve antropolojik *Georg W. F. Hegel* yorumunun etkisi büyüktür.[40] *Kojeve*'nin düşünceleri literatürde adeta *Hegel*'le özdeşleşmiştir ve *Lacan*, *Hegel* felsefesindeki kendilik bilinci diyalektiğinden[41] (*self consciousness*)[42] yararlanarak, *Freud*'un ben kuramını (*ego theory*) yeniden formüle etmiştir.[43]

---

[40] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş,* çev: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, Cogito serisi, İstanbul, 2001; Tülin Bumin, *Hegel- Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7-9; Çiler Dursun, "Hegel'de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk", *Doğu Batı,* sayı 28, 2004, s. 183-184.

[41] Efendi/köle diyalektiği olarak da ele alınmaktadır

[42] Almanca *selbstständigkeit* ve İngilizce *self-consciousness* kavramı, kendinin-bilinci veya özbilinç olarak da Türkçeleştirilrniştir. Bu çalışmada ise kendilik bilinci olarak kullanılmaktadır.

[43] *Hegel* kendilik bilincinin ne olduğunu "Tinin Görüngübilimi" adlı yapıtında tartışmaktadır (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* içinde, çev: Aziz Yardımlı, IDEA, İstanbul, 2004). Burada Tin'in farklı bilinç biçimlerini aşama aşama geçerek, daha gelişkin bilinç biçimlerine doğru yönelmesiyle mutlak bilme haline gelmesine ilişkin yolculuk anlatılmaktadır. Yolculuk boyunca *Hegel*'in öznesi sadece deneyimlediklerinden öğrenen ve bu bakımdan da sonsuz kapasitesi olan öznedir. Öyleyse *Hegel*'in düşünce sistemi, kendisini bilebilmek için bir etkinlik içine giren Tin'i, yani bilinci/özneyi kuramlaştırmaktadır. Bu kuramlaştırma bilinçten kendilik bilincine doğru ilerleyişin diyalektiğini ortaya koymaktadır (Judith Butler, *Subjects of Desire Hegelian Reflections in Twentieth Century France,* Columbia University Press, ABD, 1987). Kendinin bilgisine vakıf olmak, kendinde (*in itself*) olanın kendisi için (*for itself*) olana dönüşmesinde geçmektedir. Kendinde olanın kendisi için haline dönüşmesi, ancak kendisi üzerine düşünmenin düşünülmesiyle (*reflection of reflection*) olanaklıdır (Robert B. Pippin, "You Cant't Get There form Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit", The Cambridge Companion to Hegel,* der: Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, UK, 1993, s. 59; Bumin, **age.**, s. 107). Töz (*substance*) ancak ötekinde kendini düşündüğünde, öteki üzerinden kendisni düşünen düşünce olduğunda özne olarak varlıktır. Bu öznenin kendini ortaya koyabilmesi için kendisinden farklı bir şeye yani ötekine ihtiyacı vardır. Bilinç her aşamda, kendisini bilebilmek için kendisini kendi karşısına koymak zorundadır. Kendisini bilebilmek için bilinç, olumsuzladığı (*negation*) kendinden başka bir nesneye ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda öteki kavramı *Hegel* felsefesinde bilinçten kendilik bilincine geçişte belirmektedir (Dursun, **agm.**, s. 184-185).

Öteki üzerine diğer bir açıklama *Levinas*'dan gelmektedir. Fransızca *autrui* Öteki, *autre* öteki anlamlarına gelmektedir. *Derrida,* her iki Fransızca kelimeyi de büyük harfle yazmaktadır. Sonuç olarak, Öteki ve öteki kavramı birçok farklı anlamları ihtiva etmektedir. Ancak kavram çoğunlukla postkolonyal[44] eleştiride kullanılmaktadır ki, bu alanda da farklı anlamlar içermektedir. "Anlamlı öteki" (*significant other*), "büyük Öteki" (*Big Other*) bunlardan bazılarıdır.[45]

"Öteki" kavramı, "farklılık" kavramının doğal bir tamamlayıcısıdır. Felsefi kökenlerine baktığımızda öteki kavramını, on dokuzuncu yüzyıl düşünülerinden *Hegel* ve *Soren Kierkegaard* ya da erken dönem yirminci yüzyıl düşünürlerinden *Edmund Husserl* ve *Martin Heidegger*'in düşüncelerine dayandırmak mümkündür. Ancak öteki kavramı farklılık kavramıyla birlikte ele alındığında, son dönem tartışmaların odağı haline geldiği gözlenmektedir. On dokuzuncu yüzyıl tartışmalarının öteki kavramının temeli olması itibariyle önemli olmakla beraber, kavramı anlayabilmek açısından son dönemlerde ortaya konulan görüşlere odaklanmak daha yerindedir. Zira farklılıklar bağlamında hiyerarşik karşıtlıkta ikincil konumda bulunanları ortaya koymak için başkalık anlamında Öteki kavramı temel teşkil etmektedir.[46]

Levinas'ın öteki/Öteki anlayışı ve postkolonyal çalışmalardaki öteki anlayışı, başkalık anlamındaki öteki kavrayışına yakın olduğu söylenebilir. Farklılık kavramıyla ilişkisi bağlamında da, ötekinin başkalık görünümü daha açıklayıcı olmaktadır. *Levinas*, insanın Öteki kişiyle olan ahlaki ilişkisinin kendi kendisiyle ve varlıkla olan ilişkisinden önce geldiğini savunmaktadır. Onun gözünde Öteki kişi mutlak olarak Ötekidir, yani o şeylerin varlığı hakkındaki düşüncenin ya da bilginin ötesindedir. Öteki kişiyle olan yüz yüze ilişkisi insanı, *Levinas*'a göre kendisinden

---

44 Postkolonyalizm sömürgeciliğin bıraktığı mirası sorunsallaştıran bir dizi felsefi ve edebi teoriyi içine alır. Bir edebiyat kuramı ve eleştirel yaklaşım olarak Postkolonyalizm, bir zamanlar başka devletlerin, özellikle de Avrupa'nın büyük sömürgeci güçleri Britanya, Fransa ve İspanya'nın, sömürgeleri olan ülkelerde üretilen edebi eserleri irdeler; hala kolonyal düzenlemeleri bulunan ülkeleri (Kanada, Avustralya vb.) de ayrıca kapsar. Bunun yanında postkolonyal edebiyat, sömürgeci ülkelerin vatandaşları tarafından yazılan ve sömürülen ülkeleri ve insanlarını ana konusu yapan eserleri de içine alır. Örn: Edward Said, *Şarkiyatçılık,* çev: Berna Ülner, Metis Yayınevi, İstanbul, 2003.(Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.)

45 Currie, **age.**, s. 133-134.

46 Currie, **age.**, s. 131.

önce Öteki'ne karşı sorumlu hale getirmektedir. O Batı felsefesinin öznelciliğinden farklı olarak, düşünen özneye değil, ötekiliğe öncelik vermiş özneyi önemsemektedir. Batı düşüncesinin ihtiyaç duyduğu kavramsal bir şekil içine sokulmayı ve evrenselleştirilmeyi bekleyen bir öteki, Batı düşüncesinin, aynı olanın farklı bir versiyonu olacak ötekisi olmadığını vurgulamaya özen göstermiştir. *Levinas*'ın sözünü ettiği Öteki, Aynının düzenine yabancı olan, mutlak ve indirgenemez bir ötekidir. Öteki başkalarıyla ilişki içinde ortaya çıkmaktadır. Aynı ve Öteki arasındaki ilişki bir sorumluluk ilişkisidir. Dolayısıyla benlik, kendisi olmadan önce ötekisi için vardır. Özne varlığa, sadece hep ötekinden sorumlu olarak gelmektedir. *Levinas* göre benlik kendini özne olarak inşa ederken, ötekine karşı sorumlu hale gelmektedir.[47]

Levinas insanı, benlikten değil, ötekiyle olan ilişkisinde kurmaktadır. *Zeynep Direk*, *Levinas*'ın bu yaklaşımını öteki insan hümanizmi olarak adlandırmaktadır. Ona göre öteki insan hümanizmi, belki de insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekmektedir. Bu felsefenin siyaseti Aydınlanma uzantılı insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla yetinmemektedir. Onların sorumlu olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlanmasını da talep etmektedir.[48]

Claude Levi-Strauss en ünlü metni olan *Structural Antropology*[49] (Yapısal Antropoloji) adlı kitabında benlik (*self*) ile Öteki (*The Other*) arasında birbirlerini anlama bakımında bir ikizlik ilişkisi olduğunun altını çizmiştir. Benliğin Öteki'nin ikizi olarak anlaşılması yeni bir şey olmasa da, *Levi-Strauss*'un uyarısını ciddiye almak konusundaki başarısızlık henüz çözülmemiştir. Ötekine ilişkin literatürde farklı yaklaşımlar vardır.[50] Farklılık kavramıyla ilişkili olarak Öteki'nin söylemsel karakterine vurgu yapmak gerekmektedir.

---

47 Cevizci, **age.**, s. 598-599.

48 Zeynep Direk, "Levinas'ta Adalet Kavramı", *Başkalık Deneyimi-Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 152.

49 Claude Levi-Stauss, *Structural Antropology,* MacMillan Press, London, 1976, s. 36.

50 Bkz. E. Fuat Keyman, "Articulating Difference: The Problem of the Other in International Political Economy", *Review of International Political Economy,* cilt 2, sayı 1, 1995, s. 73-75.

Edward Said, "Oryantalizm" adlı kitabında[51], "doğu" adı verilen yapının Aydınlanma sonrası dönemde Avrupa kültürü tarafından nasıl kurulduğunu ve üretildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Öteki olan doğu imgesi söylemsel olarak kurulmuştur. *Said'*in Öteki'nin söylemsel karakterini ortaya çıkarmak konusundaki girişimi önemli bir çıkış olarak kabul edilmekle beraber, Doğu'nun söylemsel kurulmasıyla fazlaca ilgilenmesinden dolayı sömürge ve sömürge sonrası süreçlerin farklılıkların kurulmasına nasıl etki ettiği ve nasıl farklılıkları ötekileştirdiği sorularını yanıtsız bırakmaktadır. Diğer bir değişle *Said*'in girişiminde Doğu'lu Öteki, temsiliyet sürecinde oluşturulan bütünleyici ve homojen bir yapı haline gelmektedir. Öteki'nin sömürge sonrası ve tarihsel /söylemsel kurulmuş bir kimlik olarak anlaşılması o kimlik sürecini sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir.[52] Bu eleştiri Öteki'nin farklılık olarak algılanmasına yol açmaktadır.

Sonuç olarak Ötekilik durumu –özellikle başkalık anlamında- bir karşıtlık içermektedir. Bu anlayışın deşifre edilmesi post-yapısalcı düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Karşıtlık, farklılık analizinde bir takım sonuçlara götürmektedir. Bunlardan çalışma kapsamında en önemlisi kültürel farklılık kavramı ve kimliğin üretilmesi tartışmalarıdır. Tartışmayı yapanların amaçları, dışlanmış ya da yanlış tanınmış kimliklerin sessizliğini ortaya koymak ve onları görünür kılmaktır.[53]

2. Kimlik Olarak Farklılık

Farklılık kavramıyla ilişkilendirilen diğer bir kavram "kimlik" kavramıdır. Literatürde, "farklılık siyaseti", "kimlik siyaseti" ve "tanınma siyaseti" kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. Ancak kimlik kavramı hem Batı dillerinde hem de Türkçe de bir paradoks içermektedir.

Batı dillerinde Lâtince'nin *idem* (aynı) kökünden türetilen *identité-identity* kelimesi bir özdeşliği, aynılığı ifade etmektedir. Ancak İngilizcede olduğu gibi

---

51 Said, **age.**, 2003.

52 E. Fuat Keyman, "Farklılığa Direnmek: Uluslar arası İlişkiler Kuramında "Öteki" Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark,* der: E. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 78.

53 Currie, **age.**, s. 86-87.

identity kelimesi, kimlik anlamına da gelmektedir.[54] Türkçedeki kimlik ise, kim yani "kimliklerden (sin)? sorusundan türetilmiş, zorunlu bir mensubiyet işaretidir. Kavram, ana işareti ve yönelişi itibariyle tercih kümesi içinde yer almayan bir mensubiyeti, bir aidiyeti, bir çoklukla aynılaşmayı göstermektedir. Bu açıdan bir ayrışma değil, bir aynılaşma göstergesidir. Bu nedenle bir paradoks içermektedir. Kimlik bireysel bir talep olmak zorundadır. Bu da ancak diğerlerinden farklılaştığı ölçüde olabilir.[55] Farklılıklar kimlik siyaseti altında, kimliklerinin önemini vurguladıklarında, bireysel farklılıklarının önemine vurgu yapmaktadırlar. Dolayısıyla aynılığın tam zıddı bir talep ortaya koymaktadırlar.

Kimlik *Derrida*'nın ifadesiyle karar verilemeyenler ailesinin bir üyesidir. Karar verilemeyenler, yani, yine *Derrida*'nın ifadesiyle, felsefi (ikili) karşıtlığa dahil edilemeyen, buna direnen ve bunun düzenini bozan ve fakat üçüncü bir sınıf da yaratmayan, spekülatif diyalektik biçiminde bir çözüme yer bırakmayan, afallatıcı olduğu kadar da her taşın altından çıkan birimlerdir. Örneğin Yunanca bir sözcük olan *Hymen,* hem bekâreti hem de evliliği simgelemektedir. Yine Yunanca bir sözcük olan *Pharmakon* hem ilacı hem de zehri içine alan bir tür adıdır.[56] Kimlik de benzer bir yapıda ve karmaşıklığı içermektedir.

Kimlik kavramının çeşitliliğine vurgu yapılması, modernlikle birlikte ortaya çıkan bireyciliğin ortaya çıkmasıyla yakından ilintilidir. Bu bağlamda *John Locke* ve *David Hume* kimlik kavramını ilk olarak inceleyen düşünürler olarak kabul edilmektedir. Yirminci yüzyıldan itibaren de bu kavram günlük dile girmiş ve sosyal bilimlerde iki koldan ilerlemektedir. Bunlardan birisi psikanalik, diğer ise sosyolojiktir. Kimlik kavramı burada çoğunlukla sosyolojik boyutuyla ele alınmaktadır.[57] Ancak her iki kimlik yaklaşımında da "benlik" kavramı temel önemde olması itibariyle, ikisinin birbirlerinden tamamen ayrı düşülmesi mümkün gözükmemektedir.

---

54 Sheldon S. Wolin, "Democracy, Difference and Re-cognition", *Political Theory*, cilt 21, sayı 3, 1993, s. 468.

55 Mehmet Ali Kılıçbay, "Kimlikle Okyanusu", *Doğu Batı*, sayı 23, 2003, s. 155.

56 Jacques Derrida, *Disseminations,* çev: Barbara Johnson, Athlone Press, 1981, Londra, s. 71, 99., aktaran Bauman, 2003, s. 77-78.

57 Ken Plummer, "Kimlik", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* içinde*,* der: William Outhwaite, İletişim Yayınları, 2008, İstanbul, s. 418.

Psikanalit boyutta benlik, bir kendilik bilinci (kendi bilinçli varlığının bilincinde olma) hâlidir. Buna göre insanlar sadece bir şeylerin bilincinde olmazlar, aynı zamanda bir şeylerin bilincinde olan bir varlık olarak kendilerinin de bilincinde olurlar. Zira kendilik bilinçli varlıkların tanınma gereksinimleri vardır. Bu hem onlara özgür bir gereksinim, hem de onları diğer varlıklardan farklı kılan bir özelliktir.[58]

Psikanalizde, ruhsal yapının nüvesinde, daimi ama çoğunlukla çatışmalı bir kimliğin var olduğu vurgulanmaktadır. *Heinz Lichtenstein* bunu "sürekli değişim içinde aynı kalabilme yetisi" olarak ifade etmektedir.[59] Ancak bu fikri olgunlaştıran, psikotarih alanından *Erik Erikson*'dır. *Erikson*'a göre, kimlik hem bireyin özünde hem de ait olduğu toplumsal kültürün özünde yer alan bir süreçtir. Bu süreç aynı zamanda her iki kimliğin kimliğini yaratmaktadır.[60] İkinci Dünya Savaşı sırasında "aynı kişi olmaktan çıkmış ve tarihsel devamlılık hissini yitirmiş" hastalara bakarken, "kimlik bunalımı" kavramını geliştiren *Erikson,* daha sonra bu kavramı hayatın tüm evreleri için geliştirmiştir.

Freudcu psikanalizi yeniden canlandıran psikanalinist *Lacan*'ın "aynadaki çocuk" düşüncesi benlik ve kimlik ilişkisinde aydınlatıcı olmaktadır. Buna göre, çocuk, on sekiz ayla altı yaş arasında, aynada kendi kendisini tanımasının birbirlerini izleyen üç ayrı aşamada gerçekleşmektedir. İlk aşamada, aynanın önünde bir yetişkinle birlikte duran çocuk, aynadaki kendi görüntüsüyle yanındakinin görüntüsünü birbirine karıştırır. İkinci aşamada ise, görüntü fikrine sahip olan çocuk, aynadaki görüntüsünün gerçek olmadığını anlar. Aynanın üçüncü aşamasında ise, çocuk aynadaki görüntüsünün gerçek olmayıp, kendi görüntüsü olduğunu ve başkasının görüntüsünün de ayrı, farklı olduğunu kavrar.[61] *Lacan*'ın bu eğretilemeyle hiçbir zaman durağan ve değişmez bir imge edinemeyeceğimizi söylemektedir. Başkalarıyla olan ilişkimizi yorumlamaya çalışırız, ama her zaman için yanlış yorumlama olanağı da söz konusudur. Her zaman bir boşluk, bir gedik, yanlış bir tanınma olasıdır. Hiçbir zaman başkasının bize verdiği karşılığın anlamından emin

---

58 Ahmet Ulvi Türkbağ, "Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu", *Doğu Batı,* sayı 23, 2003, 210.
59 Heinz Lichtenstein, *The Dilemma of Human Identity,* Jason Aronson, 1983, s. 135.
60 Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis,* W.W. Norton&Co, 1994, s. 22.
61 Cevizci, **age.**, s. 104.

olamayız. Kimliğimizle ilgili bir düşüncemiz vardır. Ama bu gerçekliğe karşılık gelmez; ayna imgesi arkadan önedir.[62]

Kimlik teorisine sosyolojik yaklaşım ise, *William James* ve *George Herbert Mead* tarafından ele alınan "benlik" teorisine dayanmaktadır. *James*'e göre, kimlik, "işte, gerçek ben buyum!" diyebildiğimiz anda ortaya serilmektedir.[63] Benlik, kişinin içine dönerek, kendi tabiatı hakkında düşünmesi, iletişim ve dil yoluyla da sosyal hayat üzerine düşünmesini sağlayan insana has bir niteliktir. Gerek *James,* gerekse *Mead* benliği iki evreli bir süreç olarak görmektedirler: Bilen, içsel, öznel, yaratıcı, belirleyen ve bilinemez "ben" ile daha iyi bilinebilen, dışsal, belirlenmiş ve toplumsal evre olan "sosyal ben". *Mead*'in ifadesiyle, "ben" organizmanın diğerlerinin tavırlarına karşı cevabı; "sosyal ben" ise diğerlerinin sergilediği ve kişinin kendisinin de benimsediği tavır ve tutumlardır.[64] Kimlikle en çok ilintisi olan "sosyal ben"dir. Kendimizi ve başkalarını görmek suretiyle, kendimizi bir obje olarak algılama şeklimizdir. Bu noktada, özdeşleşme kendimizi adlandırma, sosyal olarak oluşturulmuş kategorilere yerleştirme sürecidir. Bu süreçte dil kilit önem kazanmaktadır.[65]

Farklılık ve kimlik kavramlarıyla ilişkili diğer bir kavram kolektif kimlik kavramıdır. Burada kolektif kimlik kavramı tartışmalarının ayrıntılarına girilmeyecektir. Ancak farklılık kavramıyla ilişkili olarak, her kolektif kimliğin bir dışlama mekanizmasını içerdiğinin altının çizilmesi gerekmektedir. Her kolektif kimlik tanımı kendi karşıtı ile yapılmak zorundadır. Ortak bir kimlik tanımı yapmak, daima bu kimliğe dâhil olmayanların varlığını şart koşar.[66] Farklılık da buradan doğmaktadır. Kimlik kavramının aynılık ya da özdeşlik anlamından ziyade, farklılık kavramıyla özdeşleştirilmesi, kolektif kimlik kavramında daha açık bir şekilde ortaya

---

62 Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev: A. Baki Güçlü, Ark Yayınnları, Ankara, 1997, s. 29-30.

63 Erikson, **age.,** s. 19.

64 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society,* Chicago University Press, Chicago, 1934, s. 175.

65 Anselm Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for Identity,* Sociology Press, California, 1969.

66 Taner Akçam, "Ulusal Meseleye Bir Kolektif Kimlik Sorunu Olarak Yaklaşmak", *Birikim,* sayı 45-46, 1993, s. 26.

çıkmaktadır. İskoç kolektif kimliğinde bahsedildiğinde, İngiliz kolektif kimliğinden farklı olan bir gruptan bahsedildiği belirgin bir şekilde anlaşılmaktadır.[67]

Kolektif kimliğin sınıf, kast, din vs. gibi farklılıklar ekseninde, ortak deneyimler aracılığıyla bir anlamlandırma süreci olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda, kolektif kimlik bazı kimlikleri silerken, bazılarını takip etmektedir. Kimliğin inşası, grup içindeki içsel heterojenliği kısmi olarak silmeyi gerektirmektedir. Kolektif kimlik ile bireysel kimliğin ilişkisi üzerine söylenenler iki kategoriye ayrılabilir. Birinci eğilim, kolektif kimlik ile birey ilişkisini, "siz", "biz" ilişkisi olarak ele alınmaktadır. Mekân olarak birbirilerinden bağımsız iki kimliğin olduğunu kabul etmekte ve bunların ilişkisine yoğunlaşılmaktadır. İkinci eğilim, ise bu ayrımı reddetmekte, iki ayrı kimlik olmadığını söylemekte ve kolektif kimliği bireysel kimliğin bir parçası olarak tanımlamaktadır. Bu fikri ilk defa ayrıntılı olarak dile getiren ve kendisinden sonraki kuşakları da etkileyen *Jean Jacques Rousseau*'dur. *Rousseau* ortak irade kavramı ekseninde, bireyin "dışında", başka bir yerden "alınacak" bir kolektif kimliğin olmadığını, ortak arzunun bireyin bir parçası olduğunu anlatmaktadır. Bu düşünceler, Alman Romantizmini geniş ölçüde etkilemekte ve buradan Doğu Avrupa'ya yayılmaktadır. Buna göre kültür, bir duygu olarak bireyin dışında değil, onun bizzat kendisidir.[68] Alman sosyolog *Norbert Elias*, ulus ekseninde, kolektif kimlik ile birey ilişkisini "sevgi" kavramıyla anlatmaktadır. Bu sevgide belirleyici olan başkasını sevmek değildir. Ulusal sevgi, bir kişinin "siz" diye tanımladığı başka insan grubuna duyduğu sevgi değil, "biz" diye tanımladığı bir gruba duyduğu sevgidir. Yani kendisini sevmenin bir biçimidir bu sevgi. Bağlı olduğu grupla bireyin elde ettiği resim kendisinin resmidir.[69]

3. Deneyim olarak Farklılık

Gerek teorik gerekse pratik alanda farklılık, feminist teorinin temel meselelerinden birisi olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Çağdaş feminizm

---

67 Currie, **age.**, s. 3.
68 Taner Akçam, "Kolektif Kimlik Üzerine Genel Tespitler", *Birikim,* sayı 71-72, 1995, s. 31.
69 Norbert Elias'ın düşüncesini akt. Akçam, **agm.**, s. 31.

farklılığı sosyal hayat pratiklerindeki çeşitlilik olarak ele almakta ve bunun siyasi olarak da önemli olduğunun altını çizmektedir. Kadınların uluslarından, etnik aidiyetlerinden, ırklarından, yaşadıkları bölgelerden, yaşlarından, cinsel tercihlerinden, sakatlıklarından, dinlerin vb. etkenlerden kaynaklanan yaşam deneyimlerinden kaynaklanan farklılıkların görünür kılınması amacıyla farklılık kavramı kullanılmaktadır. Doğal olarak tüm insanlar arasındaki benzeri deneyimlerden kaynaklanan hayat tarzları da farklılık kavramı içerisinde değerlendirilebilmektedir. Olgusal bir temeli olduğu için farklılığın bu anlamda kullanılması diğer anlamlarına nazaran daha mantıklı gelmektedir.[70] Bu nedenle günlük hayatta daha çok, deneyimsel çeşitlilik anlamında farklılık kavramı kullanılmaktadır.

Feminist teorinin altını çizmiş olduğu deneyim olarak farklılık, sadece kadınlar için değil, toplumsal olarak baskı gören tüm dezavantajlı bireyler için de önemlidir. Böylece bireylerin günlük hayatlarında yaşadıkları sosyal deneyim farklılıklarını politik olarak da önemli ve görünür kılınabilecektir.

Deneyim feminizmin temel kavramlarından birisidir. Zira feminist teori diğer teorik yaklaşımlardan farklı olarak kadın deneyimlerinden doğan bir yaklaşımdır. Feminist düşünür *Catharine MacKinnon* bunu şöyle açıklamaktadır:

> *Feminizm çıkarlarını koruduğu kitle tarafından yaratılan ilk kuramdır. Yönetimi, yakalamaya çalıştığı gerçeği kuram olarak özetlemektir. Marksist yöntem diyalektik materyalizmken, feminist yöntem bilinç yükseltmedir: Kadınların toplumsal tecrübesinin anlamını, yaşam devam ederken, kolektif ve eleştirel biçimde yeniden şekillendirmektedir… Bilinç yükseltme… düşünce ve maddiliğin bir karışımı olan ve en geniş anlamda toplumsal cinsiyeti kapsayan, baştan itibaren toplumsal nitelikli bir durumu sorgular. Dünyaya kararlılığın paylaşıldığı bir süreçten geçerek yaklaşır: Bireysel ya da öznel fikirler değil, kolektif toplumsal varlık olan kadın bilinci.*[71]

Feminist yöntem ve uygulama aracı olarak bilinç yükseltme, kadınların kendilerini anlamalarının yolunu açmaktadır. Aynı zamanda farklılıkların farkına

---

[70] Michèle Barrett, "The Concept of 'Difference'", *Feminist Review,* sayı:26, 1987, s. 30.

[71] Catharine A. MacKinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru,* çev: Türkân Yöney, Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2003, s. 106.

varmalarının da bir yoludur. Kendi kimliğinin, baskı kuranın kimliğinden farklı olduğunu anlayabilmesi, kendisi için gözle görülür hale gelmesiyle mümkündür.[72] Kadınların deneyimleri aslında, önceden verilmiş gerçeklikleri doğrudan yansıtmaz. Deneyimler daha çok kültürel yapılanmalardır. Kadınlar söz konusu kültürel yapılanma çerçevesinde, oluşturdukları kimliklerinin, yanlış tanınmasından doğan deneyimlerini paylaşarak, farklılıklarının bilincine varıp, kendi öz kimliklerine ulaşmayı amaçlarlar.

Eşitlik kavramının aynılık şeklinde yorumlanmasına ilişkin en güçlü eleştiri de yine feminist teoriden doğmaktadır. Feminist teoride farklılık yaklaşımı genellikle ikinci dalga feminizmle örtüştürülmektedir. Aslında birinci dalga feminist hareket içerisinde de farklılık vurgulu söylemler olmasına rağmen, farklılık vurgusunun son dönem feminizm içerisinde daha yoğun olduğu görülmektedir.

Feminist teori içerisinde farklılık kavramı çeşitli şekillerde ele alınmaktadır. Temel mesele, tahmin edileceği üzere, kadınlar ve erkekler arasındaki cinsiyet farklılıklarıdır. Söz konusu farklılık vurgusuyla, kadın ve erkek arasındaki biyolojik, sosyal ve psikolojik farklılıklara gönderme yapılmaktadır. Kavram, ikinci olarak, kadınlar arasındaki sınıfsal, ırksal, etnik, cinsel tercih, yaş vb. gibi farklılıklara odaklanmak için kullanılmaktadır. Üçüncüsü ise, *Derrida*'nın *differance* kavramından etkilenen, Lacancı gelenekten gelen, psikanalist feministlerdir. Söz konusu feminist düşünürlere, literatürde Fransız feministler de denilmektedir. *Julia Kristeva, Luce Irigaray* ve *Hèlène Cixous* bu yaklaşımın en önemli düşünürlerindendir. Onlar farklılık kavramını ataerkil kültür ve düşüncede köklü bir devrim oluşturmak anlamında kullanmaktadırlar. Fransız feministler için farklılık, eril söylem içerisinde ikincilleştirilen kadınlık kimliğine atıf yapmaktadırlar. Kadınların baskılanmış, sessiz dili genellikle istikrarsızlık ve belirsizlikle özdeşleştirilmektedir ki, bu da rasyonel düşüncenin örtüşemeyen bir durumudur.

Cixous, Batı düşüncesini yapılandıran bir sıradüzensel karşıtlık kümesi tanımlamaktadır. Bu karşıtlıkları kadın ve erkek arasındaki karşıtlıkla ilişkilendirmektedir. Karşıtlıklarda yer alan terimlerden birinin daima diğerine göre

---

[72] MacKinnon, **age.**, s. 106.

daha üstün tutulduğunu belirtmektedir. Bununla beraber karşıtlıktaki terimlerden birinin bastırılmasına dayanan her kavram çifti, aralarındaki şiddetli çatışkıya bağlı olarak birbirlerine kenetlenmişlerdir. Doğa olmadan kültür anlamsızdır. Buna rağmen kültür doğayla bir savaş içerisindedir.[73]

Aktiflik/Pasiflik

Güneş/Ay

Kültür/Doğa

Gündüz/Gece

Baba/Anne

Kafa/Kalp

Akıl/Duygu

Erkek/Kadın[74]

Cixous'a göre diyalektik yapılar aynı zamanda öznelliğin biçimlenişi dolayısıyla cinsel ayrım üstüne baskı kurmaktadır. *Cixous* bunu göstermek amacıyla *Hegel*'in Efendi/Köle ilişkisini kullanmaktadır.[75] Ona göre ataerkil bir toplumda kadın, kimliğin oluşumu ve fark edilişi bakımından hep Öteki olarak temsil edilmektedir. Sürekli olarak bu kimliğe bir gözdağı verilmesi söz konusudur. Cinsiyet ayrımı Ötekinin bastırılması ve buna tolerans gösteren bir iktidar yapısıyla kapatılmaktadır. *Madan Sarup* bunu "Uyuyan Güzel" öyküsünden yola çıkarak açıklamaktadır. Kadın bir erkek tarafından öpülünceye dek olumsuz ve pasif bir öznelliğe sahip uyuyan bir insan olarak simgelenmektedir. Prensin verdiği öpücük kadına yaşam vermektedir. Diğer taraftan bu öpücük "prens"in arzusuyla ilişkilidir ve kadını doğrudan doğruya ikincil bir konuma düşürmektedir.[76]

---

73 Sarup, **age.**, s. 162.

74 Helene Cixous ve Catherine Clement, *The Newly Born Woman,* I.B. Tauris& Co Ltd, London, 1996, s. 63, http://en.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9l%C3%A8ne_Cixous, 5..5. 2009.

75 Hegel, 2004, s. 136-140; İlerde tanınmaya ilişkin *Axel Honneth*'in görüşlerine yer verilirken Hegel'in "efendi-köle" diyalektiğine yer verilecektir.

76 Sarup, **age.**, s. 162-163.

Irigaray, farklılık tartışmalarında ismi en çok geçen düşünürler arasındadır. Feminist teori içerisinde de cinsiyet farklılığı meselesi, çoğunlukla *Irigaray*'ın düşünceleri çerçevesinde farklı bir boyut kazanmaktadır. 1999 yılında feminist siyaset felsefecisi *Susan Moller Okin, Is Multiculturalism Bad for Women?*[77] sorusunu sorduğunda, *Irigaray* aynı yılda yayımlanan, "Doğu ve Batı Arasında"[78] adlı kitabında bu soruya "Hayır" cevabını vermiştir. Ona göre farklılık politikası ile feminizm birbirleriyle bağlantılı meselelerle ilişkilidirler. *Irigaray* farklılık yanlısı feminist politikaların yanındadır. Bu nedenle feminizm içindeki eşitlik politikaları ile farklılık politikalarının bir karşıtlık oluşturduğunu kabul etmemektedir. Ona göre kadınların eşitliği, eşitlik politikalarıyla sağlanamaz. Zira, farklılık vurgulu politikalar kadınların eşitliği için daha önemlidir.[79]

Irigaray, erkek özne karşısında kadının ona benzer , ama yetersiz düşünen bir kadın özne olarak yer alması saptamasına kuşkuyla yaklaşmaktadır. Onun esas görüşü, cinsiyetler arası farklılığın aşılamazlığıdır. Bu aynı zamanda farklılık kavramının da temelidir. Kadınlar, erkek öznelere karşı bambaşka bir durumdadırlar.[80]

Irigaray kadınların farklılığını önemseyerek, bunun ancak farklı dille gelişeceğini düşünmektedir. Erkek dilinden ayrı bir kadın dilinin varlığına işaret etmektedir. "Kadın gibi konuşmak" ile "kadın olarak konuşmak" arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Ona göre kadın olarak konuşmak yalnızca psikolojik bir konumlanmayı değil, aynı zamanda toplumsal bir konumlanmayı da ortaya koymaktadır.[81]

Irigaray, ataerkil dilden uzaklaşarak, dişil bir kimlik belirmeye çalışmaktadır. Ancak bunu ne ölçüde başarabildiği tartışmalıdır. Farklı bir dil yaratma amacı

---

77 Susan Moller Okin, "Is Multiculturalism Bad For Women?", *Is Multiculturalism Bad For Women?-Susan Moller Okin with Respondents* içinde, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999

78 Luce Irigaray, *Doğu ve Batı Arasında&Tikellikten Topluluğa,* çev: Nilgün Tutal, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2008.

79 Penelope Deutscher, *A Politics of Impossible Difference-The Later Work of Luce Irigaray,* Cornell University Press, Ithaca-London, 2002, s. 1-6.

80 Marit Rullman vd., *Kadın Filozoflar II-Romatizmden Modernizme Kadar,* çev: Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 272.

81 Sarup, **age.**, s. 177.

nedeniyle, anlaşılması zor metinler ortaya koymaktadır. Bunun arkasında *Derrida, Lacan* ve *Levinas* etkileri de açıkça görülmektedir.[82] *Irigaray, Nietzsche, Hegel, Levinas, Derrida* gibi yazarların dişil kimliğine yakın olduklarını savunmaktadır.

Irigaray'ın çalışmalarının en önemli yanı, farklılık fikirlerini –özellikle Fransız postyapısalcılığı içerisinde gelişen-, kültürel siyaset problemleriyle birleştirmesi kabiliyetidir. Sonuç olarak feminist teori içerisinde de farklılık kavramında bir ortaklık görmek mümkün değildir.[83]

Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, başlıklı kitabında, postmodern konumu, insan, tarih ve metafiziğin öldüğünü bildiren tezlere dayandığını belirtmektedir. *Flax*'e göre, postmodernistler, tüm özcü insan varlık ya da doğa anlayışlarını imha etmeyi arzulamaktadırlar. Aslında, insan bir aşkın özne olmayıp, toplumsal, tarihsel ya da dilsel bir yapıdır. İnsan, öznenin yalnızca dil içerisindeki başka bir konumda olduğu anlamda, anlamlandırma zincirlerinde (*chains of signification*) sonsuza kadar sıkışıp kalmıştır.[84] *Flax*, bir benlik modeli olarak, Kantçı saf aklın öznesine şüpheyle yaklaşmaktadır. Bunun tatmin etmeyen eril bir öznellik oluşturduğunu belirtmektedir. Bunun yerine Freudcu psikanaliz teorinin daha zengin bir öznellik yaklaşımı getirebileceğini düşünmektedir.[85]

Flax'ın öznellik temelli farklılık yaklaşımı feminist *Nancy Chodorow, Doroty Dinnerstein* ve *Carol Gilligan*'ın farklılık yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Söz konusu teorisyenler nesne ilişkileri teorisini (*object relations theory*[86]) feminist bakış açısıyla yeniden ele almışlardır. Buna göre eril ve dişil özne arasındaki farklılıklar kuralları kadınlar tarafından belirlenen anne baba pratikleri tarafından şekillenmektedir. Kimlik kazanımı sırasında, erkek çocuklar annelerinden koparak erişkin olurken, kız çocukları annelerine bağlı olmaya devam ederler. *Flax* bu tür bir yaklaşımın anne-kız

---

82 Currie, **age.**, s. 92-93.

83 Currie, **age.**, s. 94.

84 Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West,* University of California Press, Berkeley, 1990, s. 32.

85 Jane Flax, "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori", *Cogito*, sayı 10, 1997, 308-324.

86 Psikanalitik ego psikolojisinde, ego gelişmesinin ve sonraki bireylerarası ilişkilerin bebeğin anneye ve çevresindeki diğer kişilere yönelik ilk duygusal bağları temelinde şekillendiği teorisi.

ilişkilerinin karmaşıklığını ve zorluklarını görmezden geldiğini ifade etmektedir.[87] Anne kız ilişkilerinin öneminin altını çizen diğer bir düşünür *Irigaray*, farklılıkları dışlayan ataerkil düzenin, kız çocuklarına bir düşünce ya da tin olanağının kazandırılmasıyla giderileceğini düşünmektedir. Bunun da ancak anne ve kız çocukları arasındaki öznel ilişkiler yoluyla başarılabileceğine inanmaktadır. Anne kız ilişkilerinin geliştirilmesi için bir dizi öneri sıralamaktadır.[88]

Anne-kız ilişkileri dışında, *Flax*, aynı zamanda, kadınlar arasındaki farklılıklara da vurgu yapmaktadır. *Okin*'e cevaben yazdığı makalesinde, farklılık söyleminin tarihsel koşullar dışlanarak anlaşılamayacağını belirtmektedir.[89] Zira *Okin*'in "kadın" tanımı, kadınlar arasında ki ırk, sınıf, coğrafi eşitsizliklerden bağımsız bir şekilde, onların benzerliklerine ve ortak baskılarına odaklanmaktadır.[90] *Flax* bu tür kadın tanımının mümkün olmadığını düşünmektedir. Irk ve sınıf baskısı temelinden bağımsız bir kadın tanımlaması yapılamayacağını düşünmektedir. Bu soyutlayıcı düşüncenin temelinde, kendini var etmek için yaratılan Öteki'nin farklılıklarının yansıtılması olduğunu düşünmektedir. *Rawls*'un bilgisizlik perdesinin arkasındaki bireylerin de bu farklılıkları yansıtarak, özgür olduklarını düşünmektedir. Bu tür özgürlük anlayışının ötekinin üretilmesinde ki suç ortaklığından yoksun olduğunu belirtmektedir.[91]

Drucilla Cornell, *Lacan*'ı takip eden Amerikalı bir feminist hukukçudur. Ona göre, cinsiyet farklılığı ve kültürel temsiller içerisindeki kadınlığın çeşitlenmesi ve farklılaşmasının sürekli olarak gözden kayboluşuna karşı, feminizm koruyucu nitelikte bir harekettir.[92] Farklılıkların korunması ve ciddiye alınması bu anlamda günlük politika içersinde büyük önem arz etmektedir. Örneğin, *Evelyn Hammonds*'a göre, AIDS hastalığına maruz kalmış Afrikalı Amerikalı kadınların görünmez kılınması, sorumsuz, vahşi "siyah" kadın fantezisiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle

---

87 Flax, 1990, s. 162.

88 Luce Irigaray, *Ben Sen Biz-Farklılık Kültürüne Doğru,* çev: Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tutal, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 49-52.

89 Jane Flax, "Race/Gender and Ethics of Difference: A Reply to Okin's "Gender Inequality and Cultural Differences"", *Political Theory*, cilt 23, sayı 3, 1995, s. 500-501.

90 Susan Moller Okin, "Gender Inequality and Cultural Differences", *Political Theory,* cilt 22, sayı 1, 1994, s. 5.

91 Flax, 1995, s. 507.

92 Drucilla Cornell, "Feminine Writing, Metaphor and Myth", *Beyond Accomodation,* Routledge, New York, 1991.

söz konusu kadınların acıları görmezden gelinmektedir.[93] Acıya dokunmak ve bununla mücadele etmek için öncelikle, yanlış tanınmaktan kaynaklı, fantezi olan temsilleri yeniden ele almak gerekmektedir. Feminist hareket kadınları farklılara bölen kısıtlayıcı kadın imgelerinden ziyade, farklılıklara saygı duyan bir mücadeledir.

B. Liberalizmde Farklılık: Çoğulculuk

Giriş bölümünde belirtildiği gibi liberaller farklılığı çoğulculuk kavramıyla ilişkilendirmektedir. Bununla farklı ve çatışan iyi kavrayışlarının varlığını kabul etmekte ve bunlarla birlikte yaşamanın yollarını araştırmaktadırlar. Çoğulculuk ahlak felsefesi alanında değerlerin doğasına ilişkin bir yaklaşımdır. Buna göre değerler tek bir hiyerarşi ya da gerilimsiz bir sisteme indirgenemezler. Tam tersine indirgenmeye olanak vermeyen çok boyutluluk içinde birbirleriyle çatışabilirler. Bu yaklaşım değer çoğulculuğu olarak adlandırılmaktadır. Çoğulculuğun bir görünümü olan değer çoğulculuğu ile liberalizm arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.[94]

Berlin'e göre çoğulculuk, değerlerin tek bir hiyerarşi ya da gerilimsiz bir sisteme indirgenemeyeceğini, tam tersine indirgenmeye olanak vermeyen çok boyutluluk içinde, birbirleriyle sürekli çatışmaya açık oldukları fikrine dayanmaktadır. *Berlin,* "İki Özgürlük Kavramı" adlı makalesinde değer çoğulculuğunun doğruluğunu kabul etmek ile liberalizmin benimsenmesi arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır.[95] *John Gray*, *Berlin*'in değer çoğulculuğuna dayanan

---

93 Aktaran, Drucilla Cornell, "Etik Feminizm Nedir?", *Çatışan Feminizmler* içinde, yazanlar: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, çev: Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 92.

94 Crowder, 1996, s. 68.

95 Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", *Kirpi ile Tilki- Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008; Isaiah Berlin, "İki Farklı Özgürlük Kavramı", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006b, s. 175-180; Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1969; William Galston, "Value Pluralism and Liberal Political Theory", *American Political Science Review*, cilt 93, sayı 4, 1999, s. 769; Crowder, 1996, s. 68.

liberalizmine "agonistik[96] liberalizm" adını vermektedir.[97] Ancak *Berlin*'in agonistik liberalizmine yer vermeden önce, değer çoğulculuğu kavramı ve buna ilişkin alt kavramları incelemek, açıklayıcı olacaktır.

1. "Değer Çoğulculuğu" Kavramı

Değer çoğulculuğunu tanımlamanın, açıklayıcı ve en basit yolu, ne olmadığını ortaya koymakla başlamak olabilir. Bu doğrultuda,

- Değer çoğulculuğu, "monistik" olmayandır. Buna göre, değer çoğulcuğunu düşüncesi, bütün iyi anlayışlarını, tek bir değer ölçüsüne indirgemez. Aynı zamanda iyiler arasında bir hiyerarşi de yaratmaz.[98]
- İkincisi, değer çoğulculuğu rölativizm değildir. İyi ve kötü arasında ki ayrım objektiftir ve rasyonel olarak savunulabilir.[99]

Değer çoğulculuğu için objektif iyiler sıradüzensel değillerdir. Niteliksel olarak heterojen olan iyiler için ortak bir değerlendirme ölçüsü bulunmamaktadır. Değer çoğulculuğunun ortak bir değerlendirme ölçüsü olmadığına ilişkin iddiası, bir takım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar iki kavram etrafında devam etmektedir. Bunlar; ölçülemezlik (*incommensurability*) ve karşılaştırılamazlık (*incomparability*) kavramlarıdır. Söz konusu iki kavram bazı yazarlar tarafından ayrı iki kavram olarak ele alınırken,[100] bazı düşünürler de iki kavramı birbirlerinin yerine kullanabilmişlerdir.[101]

---

96 Agonistik kelimesi Yunanca çatışma ya da rekabet anlamına gelen *agon* kelimesinden gelmektedir. Tiyatro alanında, trajik drama karakterleri arasında ki çatışmayı tanımlamaktadır. (John Gray, *Enlightment's Wake- Politics and Culture at the Close of the Modern Age,* Routlege, London-New York, 2007, s. 103)

97 Gray, 2003, s. 35.

98 Gray, 2003, s. 10; Crowder, 1996, s. 68-69.

99 Galston, 1999, s. 770.

100 Ruth Chang, *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997.

101 Örneğin Raz, 1986, s. 322, 13. Bölüm. Söz konusu iki kavramı birbirlerinin yerine geçerek kullandığına ilişkin net bir ifadesi için bkz. Joseph Raz, "Value Incommensurability: Some Preliminaries", *Proceesings of the Aristotelian Society, New Series,* cilt 86, Blackwell Publishing on Behalf of the Aristotelian Society, 1985-1986, s. 117.

"Ölçülemezlik" terimi ortak bir ölçünün yokluğunu varsayar. Bu fikir köklerini matematikten almaktadır. Eski Yunan'da irrasyonel sayılar henüz tanımlanmamışken, belirli birtakım matematik nesneleri ortak ölçüm birimlerinden yoksunlardı. Örneğin bir kareyi ele alacak olursak karenin kenarlarının, köşegenlerden kısa olduğunu gözlemleyebiliriz. Ancak irrasyonel sayılar olmadan, ne kadar kısa olduğunu ölçebilmek mümkün değildir. Bunun için bir ölçü birimi gerekir ki bu irrasyonel sayılardır. Esas sayılarla köşegen uzunluğu tanımlayamayız. Bu durum ölçülemezliğe bir örnek teşkil etmektedir.[102]

Literatürde, üç ayrı değer ölçülemezliği kavrayışı gözlenmektedir. Bunlardan ilki değer ölçülemezliğini sınırlamalarla karakterize etmektedir. Bir değerin gerçekleşmesi, diğer bir değerin gerçekleşmesinden daha üst düzeydedir. İkincisine göre ise ölçülemezliğin söz konusu olabilmesi ancak, bir değerin gerçekleşmesinin, diğer bir değerin gerçekleşmesine karşı, doğru genel tam bir sıralamanın olmamasına bağlıdır. Değer ölçülemezliğinin bu ikinci kavrayışı, *Henry Richardson*'un "güçlü ölçülebilirlik" anlayışının[103] karşıtıdır. Güçlü ölçülebilirlik tezine göre, tüm değer çatışmalarında, bir değerin gerçekleşmesine karşı bir değerin gerçekleşmesinde, ortak bir değer, doğru bir sıralama vardır. *Richardson*, bu ortak değerin reddini "zayıf ölçülebilirlik" olarak kabul etmekte ve düşünceyi yaklaşımında yer vermektedir.[104] Zayıf ölçülebilirlik durumunda değerler çatışmasında ortak bir değer değil, başka bir değer söz konusudur. Bu değer, çatışmadaki değerlerden biri de olabilir, bunlardan bağımsız da olabilir. *Ruth Chang* zayıf ölçülebilirliğin taraftarı olarak nitelendirilebilir. *Chang*'in "isimsiz değerler" olarak adlandırdığı, ortak değer dışındaki değerlerin ölçülebilirliği sağlayabileceğini düşünmektedir.[105] Değer ölçülemezliği meselesinde üçüncü yaklaşım, güçlü ve zayıf ölçülebilirliği de reddetmektedir. Bu yaklaşım, değerler çatışmasında, doğru bir değer sıralamasının bulunmadığını ortaya koymaktadır.[106]

---

102 http://plato.stanford.edu/entries/value-incommensurable/, 12.3.2009.

103 Henry Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 104-105.

104 Richardson, **age.**, s. 105.

105 Chang, **age.**, s. 20.

106 Bernard Williams, "Conflicts of Values", *Moral Luck* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Karşılaştırılamazlık fikri, değer çoğulculuğu açısından merkezi önemdeki tartışmalardan birisidir. Karşılaştırılmaz değerler, farklı şekillerde ortaya çıkabilirler. *Gray* bunlardan üç tanesini ele almaktadır. Konumuz açısında da bizim için önemli olan şekiller bunlardır. Birincisi, karşılaştırılmaz değerlerin, belirli kültürlerde ahlaki yaşamı yönlendiren uzlaşımlardan kaynaklanmalarıdır. Bu bazı değerlerin birbirleriyle dengelenemez olmalarından ötürüdür. Bunlar, birbirleriyle değiştirilmelerini yasaklayan uzlaşımlarla oluşturulmuşlardır. İkincisi, aynı iyinin, farklı kültürlerde farklı şekillerde yorumlandığında karşılaştırılamaz değerlerin ortaya çıkmasıdır. Sanatta aynı türdeki eserler arasından en iyisini gösterebiliriz, ancak eserlerin tarzları, en iyi hakkında göreli değer yargısına ilişkin bir yargı oluşturulmayacak kadar farklı olabilir. Üçüncüsü, karşılaştırılamaz değerlerin farklı kültürlerde farklı iyilikler ve erdemler takdir edildiğinde ortaya çıkmalarıdır. Bazılarının erdem olarak övdüğünü, diğerleri kınayabilir. Kültürler farklı erdemleri takdir ettiklerinde, bunları somutlaştıran yaşam biçimlerini karşılaştırmak da mümkün olmamaktadır.[107]

Karşılaştırılamaz iyiler, kuşatıcı bir değere (*covering value*) göre kıyaslanamazlar. *Gray*, arkadaş sahibi olma ile para sahibi olma arasındaki ilişkiyi örnek vermiştir. Kişi başkalarıyla geçirdiği vakti parayla ölçebiliyorsa, o bir arkadaş değildir. Başkalarıyla geçirilen zamanı paraya değişmemek arkadaşlığın bir parçasıdır. Bu, arkadaşlığın, herhangi bir miktardaki paradan üstün tutulmasının zorunlu olduğu anlamına gelmez. Arkadaşlığın ve paranın karşılaştırılamaz olduğunu söylemek, arkadaş sahibi olmanın para sahibi olmaktan karşılaştırılamaz bir biçimde daha iyi olması demek değildir. Bu, arkadaşlığın ve paranın karşılaştırılamaması anlamına gelmektedir.[108] *Raz* bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır:

> *Sadece arkadaşlığın paradan ne daha iyi ne de daha kötü olduğunu, basitçe, onun parayla veya diğer mallarla kıyaslanamaz olduğunu düşünenler arkadaş edinmeye muktedirdirler. Aynı şekilde, sadece arkadaşlığı paraya değişmeyi aklının ucundan bile geçirmeyenler arkadaş edinebilirler.*[109]

---

107 Gray, 2003, s. 38.
108 Gray, 2003, s. 38.
109 Raz, 1986, s. 352.

İkinci tür karşılaştırılmazlıkta aynı değer, farklı kültürlerde farklı değerlendirildiği ya da somutlaştırıldığı zaman ortaya çıkmaktadır. Farklı dönemlerde ve farklı kültürlerde ortaya çıkan sanat eserlerini ele alacak olursak; örneğin *William Shakespeare*, *Berthold Brecht* ve *Gao Xingjian* dünyaca ünlü oyun yazarlarıdır. Ancak onların eserlerini değerleri açısından bir sıraya dizemeyiz. Karşılaştırılamazlık, değerler arasında sıradüzensel ilişkileri dışarıda bırakmaktadır. Değerlerin karşılaştırılamaz olduğunu iddia etmek, onları sıralamak değil, onların sıralanamayacaklarını iddia etmektir. A, B'den daha iyi, daha kötü ya da daha değerli diyemiyorsak, burada karşılaştırılamazlık vardır. Karşılaştırılmazlık her bir değere, eşit önem vermek demek de değildir. Burada, değerlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde, belli bir ağırlık verilemeyeceği kastedilmektedir.[110]

Farklı iyiler ile erdemler, farklı yaşam biçimlerinde hayata geçirildiklerinde karşılaştırılamaz değerlerin üçüncü şekli ortaya çıkmaktadır. Tarihin uzun dönemleri boyunca ve tamamen farklı kültürlerde takdir ettiğimiz yaşam idealleri, indirgenemez bir biçimde çeşitlidirler. Bunlardan bazıları zorunlu olarak birbirleriyle çelişirler. Makul insanlar onları sıralama noktasında anlaşmaya varamayabilirler. Örneğin günümüzde hırslı olmak Batı kültüründe bir erdem olarak kabul edilebilirken, doğu kültüründe ayıp olarak nitelendirilebilir. Yine sanattan örnek verecek olursak, *Proust*'un "Kayıp Zamanın İzinde" adlı eserinde ortaya koyduğu kendini gerçekleştirme ideali ile *Dostoyevski*'nin "Karamazof Kardeşler"indeki Alyoşa'da somutlaştırılan kutsal yalınlık, birbirleriyle çatışabilir.[111]

İnsanlık için iyi yaşam idealleri çok çeşitli olabilmektedir. Çoğulcular için bu yaşam biçimlerinin bazıları bir araya getirilemez. Bütün insanlar için tek bir en iyi ya da en bütünlüklü yaşam biçimi yoktur. *Raz*'a göre, normal koşullarda, kişi, yaşamını ek birtakım erdemler edinerek ya da herhangi bir erdeme sahip olma aşamasını, sahip olduğu başka bir erdemi feda etmeksizin veya yaşamındaki hâlihazırdaki aşamayı yükselterek geliştiremiyorsa, onun yaşamı bütünlüklü bir yaşamdır. Değer çoğulculuğundaki inanç, birçok bütünlüklü yaşam biçimi olduğu inancıdır.[112]

---

110 Gray, 2003, s. 40, 43.
111 Gray, 2003, s. 41.
112 Raz, 1986, s. 396.

Yukarıda ele alınmış olan üç karşılaştırılamazlık durumunun kaynağını birbirinden ayırmak konusunda güçlüklerle karşılaşılabilir. Yaşam biçimleri iç içe geçtiğinde, karşılaştırılmaz değerler, olağan bir deneyim halini almaktadır. Bu açıdan çağdaş çoğulcular ile çoğulculuğu ilk kez ele alan düşünürlerin ele aldığı çoğulculuk birbirinden farklıdır.[113] Ancak çağdaş çoğulcu düşünürler, söz konusu farklılıklarına rağmen, öncüllerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Örneğin en önemli çoğulcu düşünürlerden *Berlin*, *Giambattista Vico*[114]*, Charles-Louis de Secondat Baron de Montesquie*[115] ve *Johann Gottfried von Herder*'den[116] etkilendiğini belirtmektedir.[117]

---

113 Gray, 2003, s. 42.

114 Onyedinci yüzyılın son otuz yılı ve onsekizinci yüzyılın son kırk yılında yaşamış, tarih ve hukuk felsefecisi *Vico*, *Berlin*'i düşüncel açıdan ilk sarsan düşünürdür. Tarih bilincinin gelişim tarihinde *Voltaire* ile *Bossuet* arasındaki dönemde ortaya çıkan büyük bunalım, en anlamlı ifadesini *Vico*'nun *Yeni Bilim (La Scienza Nuova*- Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev: Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007) adlı eserinde bulur (Karl Löwith, "Vico", *Tarih Felsefesi* içinde, der. ve. çev: Doğan Özlem, İnkılap Kitapevi, Ankara, 2001, s. 261). Yeni Bilim'de, *Vico*, temel olarak, tarihi anlamak ve belli tarihsel olayları açıklamak için ontolojik ve epistemolojik iki felsefi varsayım öne sürmektedir. Temel ontolojik iddia bütün uygar Milletlerin kendi tarihsel olaylarına ve içinde bulundukları şartlara göre, az çok değişiklik gösterse de, ortak bir doğaya sahip oldukları yönündedir. Bu ortak doğanın iki temel özelliği vardır. Birincisi, bu doğa toplumsaldır: Kültürel ve kurumsal oluşumlarda kendini göstermektedir. İkincisi, gelişimseldir: Büyük tufan'dan sonra Milletlerde kalan adalet ve hakikat tohumları kültürün ve toplumun gelişmesine sağlar. *Vico*'ya göre toplumsal yaşamın ilkeleri kendi zihnimizin geçirdiği değişimler içinde aranmalıdır. İnsan nasıl kendi doğasını ilkel, irrasyonel bilinçten rasyonel bilince geçerek gerçekleştiriyorsa, toplumlarda benzer yaşamlardan geçer. Tarihteki tüm Milletlerin geçirdiği üç aşama vardır: Tanrılar Çağı, Kahramanlar Çağı, ve İnsanlar Çağı. Tanrılar Çağı'nda insanlar ilahi yönetim altında yaşamaktadırlar. Kahramanlar Çağı, aile büyüklerinin iç bölünme ve dış saldırılara karşı korunmak üzere oluşturdukları ittifakların sonucudur. Soylu olanların toplumu olduğu gibi devam ettirmek, soylu olmayanların ise değiştirmek istedikleri bu çağ, sınıf savaşımlarının çağıdır. Üçüncüsü ise, insanların kendi niteliklerinin farkına vardığı, ilk siyasal birliği ve daha sonraları da monarşiyi kurdukları İnsanlık çağı olmaktadır. Bu çağdan sonra, insanlar yasalara uymayı bıraktıklarında, tekrar başa dönülmektedir. Tarih düz evrimsel bir çizgide değil, sarmal olarak ilerlemektedir (Latife Uluçınar, "Giambattista Vico'nun Yaşamöyküsü", *Giambattista Vico ve* Yeni Bilim*'in Temel Kavramları* içinde, der: Levent Yılmaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. XV-XVI). Yeni Bilim'in 1112 sayfadan oluşan dev yapısına bakıldığında, buradaki tarih teolijisi ile Augustinusçu teoloji arasında hiçbir tözsel bağıntı bulunamaz. Öyle ki, *Vico*'nun tarihe bakış tarzı Hıristiyanca değildir; o antik bir bakış tarzıdır. *Vico* da Grekler gibi ilk nedenler ve temel yapılarla ilgilenir; ama artık Grekler gibi doğal dünyada değil de, bu kez tarih dünyasında. Onda "gelecekte gerçekleşecek bir umut ve inanç" yoktur. Kısacası, tarih tekerrür eder. Bu durum tarihsel gelişmenin doğal ve akılsal biçimidir. Söz konusu tarihsel döngü, insanlığın kurtuluşu ve eğitimi açısından, onun tarihsel doğasına ait bir şey olarak görülmelidir. Bu döngü insanları bozulmaktan kurtarır. Zira çöküş, daima aşırı uygarlaşma ile birlikte gelen bir bozulmayı izler. Barbarlığa dönüş, insanları aşırı uygarlaşma aşamasında, kendi kendilerini yok etmekten kurtarmaktadır (Löwith, **agm.**, s. 275-276).).

115 *Montesquie* XVIII. Yüzyıl Aydınlanma Çağının en ilgi çeken düşünürüdür. En önemli eseri, "Kanunların Ruhu Üzerine"de temel bir kavram olan, yasa kavramından hareket etmektedir. Aslında söz konusu kitapta, *Montesquie*, yasaları değil, yasaların ruhunu incelediğini belirtmektedir. Ona göre pozitif yasalar, *....ülkenin fiziksel durumuna; soğuk, sıcak ya da ılımlı iklimine; toprağın kalitesine, yerine ve büyüklüğüne; çiftçi, avcı ya da çoban olarak halkın yaşam*

biçime göre düzenlenmelidir. Bu yasalar, anayasanın izin verdiği özgürlük derecesine; insanların dinlerine, eğilimlerine, zenginliklerine, sayılarına, ticaretlerine, geleneklerine, davranışlarına uygun değildir. Son olarak, yasaların kendi aralarında ilişkileri vardır; kökenleriyle, yasa koyucunun amaçlarıyla, dayandıkları olayların düzeniyle ilişkilidirler. Yasaları, bütün bu noktaları dikkate alarak incelemek gerekir. Bu eserde benim yapacağım budur. Bütün bu ilişkileri inceleyeceğim: Hepsi birden Kanunların Ruhu denen şeyi oluşturur (Charles Louis de Seconndat Baron de Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* çev: Fehmi Baldaş, Seç Yayın Dağıtım, Ankara, 2004, s. 215). *Montesquieu* "Kanunların Ruhu" diye nitelendirdiği kanunların oluşumunda rol oynayan siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel dediğimiz koşullar arasındaki ilişkiler dengesinde kanun koyucunun iradesine de yer vermektedir. Üstelik kanun koyucunun asıl görevi doğal ve toplumsal koşulların belirlediği durumu aynen korumak değil, ileride göreceğimiz üzere, gerektiğinde toplumun lehine değiştirmektir. Ancak kanunlar kanun koyucunun dilediği gibi yapacağı şeyler değil, kendisinin de içinde bulunduğu koşullar bakımından yapabileceği bir şey olmaktadır (Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi,* 1969, İstanbul, s. 360). *Montesquieu*'nun "Kanunların Ruhu" olarak ifade ettiği, her toplumda farklı dengeler oluşturarak, kanunların da farklı biçimde oluşmasını sağlayan bir takım etkenler vardır. Bunlar arasında çoğulculuk için önemli olan, morfolojik etkenlerdir. *Montesquieu*, XVII. yüzyılda moda olan, Amerika ve Afrika yerlileri ile Asya'nın egzotik uygarlıklarından bahseden seyahatnamelerden çok ekilenmiş, gerek bunlardan gerek kendi seyahatlerindeki gözlemlerinden esinlenerek bir iklim teorisi geliştirmiştir (Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş,* Siyasal Kitapevi, 3. Baskı, Ankara, 1999, s. 126). *Montesquieu*'ya göre, "*Eğer farklı iklimlerde yaşayan insanların yüreklerindeki duygu ve ihtirasların birbirinden çok farklı oldukları doğru ise, kanunların hem bu ihtiraslara hem de bu karakter farklılıklarına uygun olması gerekir."* (Montesquieu, **age.**, s. 216). *Montesquieu*'ya göre iklim o denli güçlü bir etkendir ki, beşer aklı bu üstün illete daima bağlı kalmaktadır. Ona göre iklim önce insanın biyo-psikolojik yapısına ve dolayısıyla karakterine etki eder. Bu nedenle soğuk iklim kuşağında yaşayanlar canlı, hareketli, soğukkanlı, mağrur ve intikam duygusundan uzaktırlar; güvenlik ve hürriyetlerine düşkündürler, cinsellik yaşamlarında ise ılımlı ve dengelidirler. Kuzey'e doğru çıkıldıkça avlanmaya seyahate, savaşa ve şaraba düşkün, fakat dürüst, samimi ve erdemli bir "genel ruh"a sahip toplumlarla karşılaşılır. Sıcak iklim kuşağında yaşayanlar ise tam aksine hareketsiz, tembel, teşebbüs yeteneğinden yoksun, zevk ve şehvete son derece düşkün insanlardır. Bunlar korkak, fakat son derece kurnazdırlar; sonsuz bir hayal güzüne sahiptirler, bu yüzden de suça son derece eğilimlilerdir. Ilıman iklimlerde yaşayan insanlar üzerinde iklimin belirleyici etkisi zayıflar; buralarda diğer toplumsal etkenler belirleyici rol oynamaya başlarlar (Montesquieu, **age.**, s. 216-227). *Montesquieu*'nun yukarıda ki belirlemeleri tartışmaya açıktır. Ancak konumuz açısında önemli olan noktası, kendisinin iklim dediği, çevresel koşulların insanları nasıl farklılaştırdığıdır. *Berlin*, *Montesquieu*'nun, bu anlamda bir rölativist olarak değerlendirilmesine rağmen, son tahlilde bir evrenselci olduğunu belirtmektedir (Berlin, "Düşünsel Gelişmem", 2008, s. 10).

116 *Herder* bir dini, bir sanat eserini, bir ulusal özelliği anlamak için, onun yaşam alanının eşsiz koşullarının içine girilmesi gerektiğine inanmaktadır. Ona göre Kuzey Denizi'nin dalgalarında sallananlar, eski ozanların şarkılarını bütünüyle anlayabilirler ama doğanın gücüyle savaşmış merhametsiz kuzeyli gemicileri hiç görmemiş olanlar ise bu şarkıları anlamazlar. İncil yalnızca, Yahudi tepelerindeki ilkel çobanların deneyimini yaşama girişiminde bulunanlar tarafından anlaşılabilir. Kültürel bütünlere, tüm gelenek miraslarına, Paris'li hakemlerinin tarafından koyduğu ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunan bir takım dogmatik kurallara göre değer biçmek körlüktür. Her kültür kendi ağırlık merkezine (*schwerpunkt*) sahiptir ve bu kavranmadığı sürece kültürün değerini anlaşılamaz. Buradan, *Herder*'in eşsiz katkıları bulunan ilkel kültürlerin korunması hakkında duyduğu tutku ve insan ruhunun her ifadesi ve hayal gücünün her eserine duyduğu tutku ortaya çıkmaktadır. Sanat, ahlak, öf, din, ulusal yaşam çok eski geleneğin içinde yetişir ve bütünleşmiş, ortak hayat yaşayan tüm toplumlar tarafından meydana getirilirler. *Berlin*'e göre, ortak deneyime bir yanıt niteliğinde olan, ortak hayalin tekil ifadelerinin içinde ve arasında sınır ile bölümler, daha geç bir çağın ruhsuz ve dogmatik ukalaları tarafından yapılmış yapay ve kategorileşmelerden başka birşey değildir (Isaiah Berlin, "Karşı Aydınlanma", *Kirpi ile Tilki-Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 119). *Berlin*, "Herder ve Aydınlanma" adlı çalışmasında, *Herder*'i aslında kesin biçimini almamış bir çokkültürcüye çevirerek, çoğulculuğuna vurgu yapmaktadır (Isaiah Berlin, "Herder and the Enlightment", *Three Critics of the Enlightment-Vico, Hamann,*

2. Isaiah Berlin'in Agonistik Liberalizmi

Berlin'in agonistik liberalizmi siyaset felsefesinde bir ahlak teorisi olan değer çoğulculuğunun bir uygulamasıdır.[118] "Ölçülemezlik" kavramı, *Berlin*'in çoğulculuğunu ortaya koymak açısında kurucu bir niteliktedir. Ancak söz konusu kavramla birlikte üç tane unsura yakında bakmak konuyu aydınlatmak açısından önem arz etmektedir. Bunlar (1) evrensel değerler fikri; (2) değerlerin çoğulluğu; (3) değerler arasında çatışmadır.[119]

Berlin, bütün yazılarında, özgül yaşam biçimlerinde somutlaşmaları kültürlere göre değişiklik gösterecek olsa da, nihai değerlerin nesnel ve evrensel olduğunu sürekli vurgulamıştır. *Berlin*'in çoğulculuğu, kuşkuculuk, öznelcilik, rölativizm değil, bir değer gerçekçiliğidir. *Berlin*'in bir makalesi derlemesi olan *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in History of Ideas* adlı eserinde belirttiği gibi:

> *Bu insani amaçlar uyuşmayabilir; ancak, insanın doğasından ötürü, türleri sınırsız olamaz, ne kadar çeşitli ve değişime maruz olsalar da, eğer onlara insan denilecekse, bazı cins özelliklerini taşımaları gerekir.*[120]

Herder, der: Henry Hardy, Pimlico, London, 2000, s. 235-237). *Berlin*' göre *Herder* her yerde ve her zaman geçerli olan hakikatler bulunduğu, farkların düpedüz yanlıştan ve hayalden ileri geldiğini, doğrunun tek ve evrensel olduğunu ilk yadsıyan düşünürlerdendir. *Herder* farklı kültürlerin merkezi önem taşıyan sorularına farklı yanıtlar verdiklerine inanıyordu. Portekizli için doğru olanın bir İranlı için doğru olmadığını düşünüyordu (Berlin, "Düşünsel Gelişmem", 2008, s. 10). *Herder*, aydınlanmanın evrensel fikrine karşı, insanların kimliklerinin en ayrılmaz şeyin onlarla ilgili en rastlantısal şey olduğunu öne sürmüştür. *Herder* için, insanları oldukları gibi yapan, aralarındaki ortaklıklar değil, farklılıklardır. *Herder*'e göre, evrensel bir uygarlık projesi, türümüzün tarihi ve tarih öncesi boyunca sıyırıp attığı farklı kültürleri ortadan kaldırıp onların yerine boş bir soyutlama koymak zorundadır. Bu soyutlama üzerine kurulan bir uygarlık, evrensel insanlığı içermeyecektir. Onun içerdiği şey, dar bir yaşam biçimi olacaktır. *Herder*, bir devletin, vatandaşlarının belirli tarihlerini ve kimliklerini yansıtmadıkça meşru olamayacağını göstermektedir. Ancak *Gray, Herder*'in barış içinde gelişen bir ahenkli, organik topluluklar dünyası şeklindeki Romantik rüyasını içerdiği yanılsamadan daha tehlikeli bir şey yoktur (Gray, 2003, s. 111-112).

117 Isaiah Berlin, "Düşünsel Gelişmem", *Kirpi ile Tilki- Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 8-11.

118 Gray, 2007, s. 103-104.

119 Crowder, 2004, s. 132.

120 Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, der: Henry Hardy, Pimlico, 2003, s. 18; John Gray, *Post-Liberalizm-Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev: Müfit Günay, Ankara, 2004, s. 79.

Berlin cinse özgü insan değerlerinin, farklı kültürlerde farklı biçimlerde somutlaşmalarına karşın, evrensel olduklarını onaylamaktadır. Çeşitli yazılarında, belirli birincil iyilerin evrensel olduğunu belirtmektedir. Cesaret, özgürlük eşitlik, sosyal refah gibi.[121] *Berlin*'in değer çoğulculuğu anlayışının ikinci unsuruna göre evrensel değerler dahil tüm insani değerler, indirgenemez ölçüde çoğuldur. İnsanların uyabilecekleri ve uydukları bir değerler çoğulluğu olduğuna ve bu değerlerin birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ancak değerler *Berlin*'e göre sonsuz sayıda değildir.

> *İnsan olmayı sürdürerek izleyebileceğim insan değerleri sonludur- diyelim 74 tanedir ya da belki 122 tane yahut 26, ama ne olursa olsun, sonlu. Sonlu ya da sonsuz olanları arasındaki fark şudur ki, bir kimse bu değerlerden izlerken, o değeri benimsememiş olan ben, o kimsenin niçin onu izlediğini ya da onun yerinde ben olsaydım nasıl olacağını anlayabilirim. İnsan anlayışının olanağı işte buna dayanmaktadır.*[122]

Berlin çoğul değerlerin nesnel olduğunu kabul etmektedir. Diğer bir değişle, doğal yapıları, izlenmeleri, insan olmanın bir gereğidir ve verili bir hedeftir. Erkeklerin erkek ve kadınların kadın olmaları ve köpek ya da kedi ya da masa yahut iskemle olmamaları nesnel bir olgudur; bu nesnel olgunun bir bölümü de, belli bir takım değerlerin var olduğu ve insanların insan kalarak ancak bu değerleri izleyebilecekleridir. *Berlin*: "eğer ben yeterince imgelemli bir adamsam ya da bir kadınsam, kendimin olmayan, ama insanların insan kalarak, iletişim kurabileceğim, kendileriyle bazı ortak değerlerim olan yaratıklar kalarak izleyebileceklerini düşünebildiğim bir değer sistemine girebilirim." Zira *Berlin* daha önce de belirtildiği gibi, insanların bir takım ortak değerleri olması gerektiğini düşünmektedir. Aksi takdirde insan olmaktan çıkacaklarını belirtmektedir. Ancak bu ortak değerlerin yanı sıra, gerçekte de olduğu gibi, olmazsa farklı olmaktan çıkacakları farklı bir takım değerleri de olmalıdır.[123] *Berlin*'in çoğulculuk anlayışı bu nedenle rölativist değildir. *Berlin* bunu açıkça belirtmektedir.

> *Ben bir rölativist değilim; her birimizin aşılamayacak ya da birleştirilemeyecek kendi değerlerimiz olduğuna inanarak "ben kahvemi sütlü severim, sen sütsüz; ben nezaketten yanayım, sen*

---

121 Crowder, 2004, s.134; Gray, 2004, s. 79.
122 Berlin, "Düşünsel Gelişmem", 2008, s. 13.
123 Berlin, "Düşünsel Gelişmem", 2008, s. 14.

toplama kamplarını yeğlersin" demem. Bunun yanlış olduğuna inanırım.[124]

Rölativist "benim değerlerim benim, senin değerlerin senin" der. Ancak *Berlin*'in siyasal çoğulculuğu *Vico* ve *Herder* okumalarının ürünü olarak, haklı olduğunu iddia etmesine izin vermektedir. *Berlin*'e göre, *Vico* ve *Herder*'in görüşlerini rölativist olarak değerlendirmek mümkün değildir.[125]

Berlin'in değer çoğulculuğunun üçüncü unsuru, iyiler arasındaki potansiyel çatışmaya yapılan vurgudur. Evrensel değerler dâhil, bütün değerler çatışabilir. Her zaman değil ama çoğunlukla çatışma halindedirler. Bu durumda seçim yapılması gerekir. *Berlin*, bir insanın ilkesel olarak da, pratikte de her şeye sahip olamayacağını düşünmektedir.[126] Ancak *Berlin*'in değerler çatışmasından bahsederken, vurgulamak istediği, çoğunlukla ilkesel çatışmalardır.

Ölçülemezlik unsuru, *Berlin*'in çoğulculuk anlayışında en farklı olandır. O, çoğul değerler arasındaki çatışmayı ölçülemezlik düşüncesiyle açıklamaya çalışmaktadır. Aslında *Berlin* özel olarak, bu unsuru çok dikkatlice ortaya koymamakla beraber, teorisinin önemli bileşkelerinden birisidir. *Berlin* "İki Özgürlük Kavramı" başlıklı makalesinde, insanların hedefleri birden fazladır ve bu hedefler birbirleri ile ölçülemezler, diye belirtmektedir.[127] Söz konusu makalede değerlerin ölçülemezliği yaklaşımını büyük ölçüde işlenmeden bırakılmış olmasına ve diğer yazarların çalışmalarında da bu sorunun aydınlatılmamasına rağmen, ölçülemezlik, çoğulculuk düşüncesi için anahtar kavram niteliğindedir.[128] Bazı iyiler birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Aralarında ortak bir ölçü bulunmamaktadır. Örneğin eşitlik ve özgürlük ölçülemez değerlerdir. Ölçülemez değerler çatıştığında, zor bir seçimle karşı karşıya kalınabilmektedir. Birinin tercih edilmesi durumunda, diğerinden vazgeçilmek zorunda kalınabilir. İkinci olarak, eğer her bir değer kendi ölçüsüne sahipse, bu durumda, faydacıların iddia ettiği gibi tek bir kuralla seçimlerimizi belirleyemeyiz.

---

124 Berlin, "Düşünsel Gelişmem", 2008, s. 13.
125 Berlin, "Düşünsel Gelişmem", 2008, s. 15.
126 Berlin, 1990, s. 17.
127 Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", 2008, s. 105.
128 Crowder, 1996, s. 70.

Berlin'in ölçülemezlik görüşü, çatışan değerlerin seçimiyle ilişkilidir. Ölçülemez değerler arasında yaptığımız seçimler, "akıl yoluyla belirlenemeyecekleri" ya da bir rasyonel "belirlenemezlik" unsurunu içermektedirler. *Berlin* rasyonalizmin problemli yanlarını romantizmin giderebileceğini belirtmektedir.

> *Sanatçının özgürlüğü fikrini romantikliğe borçluyuz ve ne onun ne de genellikle insanların, on sekizinci yüzyılda egemen olan ve halen de insanların olsun toplulukların olsun aşırı-akılcı ve aşırı bilimci çözümlemecilerinin öne sürdükleri aşırı-basitleştirilmiş görüşlerle açıklanabileceğini gerçeğini. İnsan işlerinde tek bir yanıtın mutlaka yıkıcı olacağı düşüncesini de romantikliğe borçluyuz: İnsanlığın bütün hastalıklarının tek bir çözümü olduğuna ve bu çözümü her ne pahasına olursa olsun zorlamamız gerektiğine gerçekten inanırsanız, çözümünüz adına şiddetli ve despotik bir tiran olma olasılığınız çok yüksektir. Zira onun önündeki bütün engelleri kaldırma arzunuz, kendilerinin yararına bu çözümü önerdiğiniz yaratıkların tahrip edilmesiyle sonuçlanacaktır. Pek çok değer bulunduğu ve bunların birbirleriyle bağdaşmaz oldukları anlayışı; bütün o çoğulluk, tüketilemezlik, her türlü insan yanıtlarının ve düzenlemelerinin yetkinsizliği düşüncesi; gerek sanatlarda gerekse yaşamda yetkin ve doğru olmak iddiasındaki hiçbir tek yanıtın ilkece doğru olamayacağı –bütün bunları romantiklere borçluyuz.*[129]

Berlin rasyonalizmin yaygın anlayışını eleştirirken, bu onun bütün rasyonalizm anlayışlarına karşı olduğu anlamına gelmemektedir. *Berlin*'in temel olarak savunduğu, her türlü rasyonel sosyal ütopyanın terk edilmesinin gereğidir. *Berlin*'in değer çoğulculuğuna dayanan agonistik liberalizm anlayışı monistik olarak kabul edilen geleneksel liberalizmle çoğunlukla karşı kaşıya gelmektedirler. Bu iddia, değer çoğulculuğunun bir değer teorisi ya da iyi teorisi olmasının yanı sıra, liberal ilkelerin deontik ve haklara ilişkin ilkeler olmasından ve herhangi bir değer teorisine ve iyi anlayışına bağlı olmamasından kaynaklanmaktadır. Liberal ilkeler, birbirleriyle çatışma potansiyeli olan değerleri tanımlamak yerine, onların sürdürülebilmesi ve desteklenmesi için gerekli koşulları ve sınırları düzenleyen ilkeleri konu edinirler. Bu anlamda, değer çoğulculuğu gerçeği ile geleneksel liberalizm uyumsuz konumdadırlar. *Berlin*, her ikisinin de liberalizmin değer çoğulculuğundan soyutlanamayacağını ortaya koymaya çabalamıştır.[130] Ancak bunun

---

[129] Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev: Mete Tunçay, haz: Henry Hardy, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 172-173.

[130] Raz, 1986, 7. ve 8. bölümler; Berlin, 1969, s. 130.

için hakkın iyiden önce gelmesi, adaletin nötrlüğü, adaletin ilk erdem olması gibi liberalizmin en temel kavrayışlarında bir değişikliğe gidilmesi gerekmektedir.

Berlin, "İki Özgürlük Kavramı" adlı makalesinde yaşam biçimlerinin çoğulluğu olgusundan hareketle, özgürlüğün değerini temellendirmeye çalışmıştır. Özgürlüğü insanların refahı için tek bir doğru yolu keşfetmemizi sağladığı için değil, insanların farklı biçimlerde refaha kavuşmasına izin verdiği için savunmuştur. Bu sadece, kişisel yaşam tarzlarının bir çeşitliliği de değildir. *Berlin* hemen hemen bütün insanlar için iyi yaşamın belirli bir yaşam biçimine ait olmayı gerektirdiğinin farkına varmıştır. *Berlin*'e göre insanların refah içinde yaşaması, farklı kültürlerin evrensel bir uygarlığın içinde kaynaşmasını değil, bunların barış içinde beraberce yaşamalarını zorunlu kılmaktadır. *Berlin* hiçbir zaman birbirinden farklı yaşam biçimlerini içeren bir dünyanın derin ve bazen de trajik çatışmalar olmadan var olabileceğini düşünmemiştir. *Berlin*'in yazılarında üstü kapalı bir liberalizm bulunmaktadır. *Gray, Berlin*'in "İki Özgürlük Kavramı" makalesinde bazen hiçbir müdahalenin olmaması anlamında negatif özgürlüğe bağlılığının gerçek liberal değerleri somutlaştırdığını, bireysel özerklik şeklindeki özgürlük anlayışlarının bu konumdan kopmayı temsil ettiğini öne sürdüğü izlenimini uyandırdığını belirtmektedir.[131] Diğer yandan, *Berlin*'in özgürlüğün kendi içinde patlak veren değer çatışmalarının farkına varması liberal düşüncede yeni bir gelişmedir. *Berlin*, çoğu liberalin tersine, özgürlüğün tek değil birçok şey olduğunu, çeşitli unsurlarının birbirleriyle uyuşmadıklarını ve çoğunlukla da çatıştıklarını, çatıştıklarında da kaçınılmaz olarak kayıp olduğunu ve bazen de bütün makul insanların kabul etmek durumunda olacağı bir çözümün bulunamayacağını ortaya koymaktadır.[132]

3. Farklılıklar ve Değer Çoğulculuğu

İlk bakışta, değer çoğulculuğunun kabul edilmesi farklılıkların da kabul edilmesini gerektirir gibi gözükmektedir. Bu bağlamda, liberalizmin değer çoğulculuğuyla örtüştürülmesi, kültürel çoğulculuk taraftarları için şaşırtıcı olabilir.

---

131 Gray, 2003, s. 34-35.
132 Gray, 2003, s. 35.

Zira değer çoğulculuğu, kültürel farklılık olgusuyla tahmin edildiği kadar paralel değildir. Değer çoğulculuğu taraftarları, kültürel farklılıkları dar ve sınırlı bir şekilde ele almaktadır. Sosyal farklılıklara öncelik tanımazlar. Diğer bir değişle değer çoğulculuğu, böyle bir zorunluluğu gerektirmez. Değerli seçeneklerin var oluşu bazıları için iyi kabul edilirken, bazıları için değildir. Değer çoğulculuğu seçimi yapılan iyi anlayışını değerli kabul edilmesini gerektirir. Çeşitlilik, değer çoğulculuğu için üst değer ya da *summum bonum* değildir. Önemli olan çatışan değerler arasından seçim yapabilmektir. Değer çoğulculuğunun doğruluğunun kabul edilmesi, çeşitliliğin bir ihtiyaç olarak kabul edilmesini gerektirir. *Crowder*'e göre, çoğulculuğun kabul edilmesi, insan değerlerinin de çeşitliliğinin kabul edilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda *Berlin*'in değer çoğulculuğunu kültürel temelli okumanın sakıncalı olduğunu düşünmektedir. Aksi takdirde, değer çoğulculuğunu, kültürel rölativizmden ayrılamayacağını düşünmektedir.[133]

Değer çoğulculuğu farklı iyi anlayışlarının varlığını kabul etmektedir. O halde bütün değerler eşit ölçüde değerli midir? *Berlin*'e göre, değerler ya da iyiler hakkaniyet çerçevesinde "eşit derecede en üstün" olarak betimlenmiştir. Zira ölçülemezlik, iyileri sabitlenmiş bir hiyerarşiye sokan anlayışı dışlamaktadır. İkinci olarak, söz konusu çoğul değerler çatışma içine gireceklerdir. Bu durumda seçim yapmak ayrımcılığı da beraberinde getirmektedir. *Berlin*'in de belirttiği gibi, "herşeye sahip olamayız".[134]

Sonuç olarak, değer çoğulculuğu, farklı yaşam biçimlerinin ve iyilerin eşit değere sahip olmalarını ve eşit ölçüde saygı görmelerini gerektirmemektedir. Çoğulculuğun bize söylediği, en azından bazı iyilerin ortak bir ölçü ile birbirlerine göre ağırlıklarının belirlenemeyeceği ve çatışmaları halinde bazılarını diğerlerine feda etmek zorunda kalacağımızdır.[135]

---

133 Crowder, 2004, s. 135-136.
134 Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", 2008, s. 104.
135 Crowder, 2004, s. 74.

C. Farklılık Hareketleri

1. "Tanınma Mücadelesi"

Günümüzde çokkültürlü ya da çoğulcu toplumlarda farklı etnik ve ulusal gruplara dayalı farklılıklar çeşitli alanlarda hak taleplerinde bulunmaktadırlar. Bazı yerli halklar yaşadıkları bölgede kendilerine ait özerk bir yönetim talebinde bulunabilmekte ya da kimi azınlık grupları belirli hukuk kurallarının geleneksel ritüellerine aykırı olduğu gerekçesiyle kendilerine uygulanmaması için mücadele verebilmektedirler. Örneğin Kanada'da bazı yerli halklar belirli av yasaklarının kendileri için kaldırılmasını istemektedirler. Azınlıkların kendi ana dillerinde eğitim hakkı isteği de çok yaygın bir hak talebi olarak dünyada tartışılmaktadır. Bütün bu kültürel taleplerin karşılanması çözülmesi zor hukuki ve siyasi problemler doğurmaktadır.[136] Sadece yerli ve ulusal azınlıklar değil, toplumdaki tüm farklılıklar farklı hak talepleriyle günümüzde daha görünür olmaya başlamışlardır. Kadınların bakım hizmetleri, eşcinsellerin evlilikleri, Müslüman kadınların başörtüsüne ilişkin siyasi taleplerinde[137] de görüldüğü gibi, söz konusu problemlerin normatif bir temelde çözülebilmesi için düşünürler, sıklıkla "tanınma" kavramına başvurmaktadır.

---

136 Gillian Brock, "Can Kymlicka Help Us Mediate Cultural Claims?", *International Journal on Minority and Group Rights,* cilt 12, 2005, s. 275.

137 Türkiye'de üniversitelerde kadınların türban takması (Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi, Anayasanın eşitlik ilkesini düzenleyen 10. maddesine "ve herkesin kamu hizmetinden yararlanmasına" ibaresini ekletmek amacıyla çıkarılan kanunun iptal gerekçesinde, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin *Leyla Şahin* kararına atıf yaparak, dini semboller içeren kıyafetlerin kamu düzenini bozduğu belirtilmektedir. Başörtüsünün başka dine mensup bireyler ya da aynı dine mensup olup, bu tip ritüelleri gerçekleştirmeyenler üzerine baskı kurabileceğini belirtmektedir. E. 2008/16,K.2008/116,KararTarihi5.6.2008, http://www.anayasa.gov.tr/eskisite/KARARLAR/IPTALITIRAZ/K2008/K-2008-116.htm), Fransa'da benzer şekilde okullarda başörtüsü meselesi (*L'affaire du foulard*- 1989 yılında Fransa'da başörtüsü takan üç kızın Creil (Oise)'deki okullarından ihraç edilmeleriyle başlayan ve 1996 yılının kasım ayında yirmi üç kızın Danıştay kararıyla okullarından toplu olarak atılmalarıyla devam eden, uzun ve zorlu bir dizi kamu tartışmasına atıfla kullanılan bir tabirdir. "Ulusal travma" ya da "ulusal dram" olarak da anılan bu olan, Fransız Devriminin iki yüzüncü yıldönümünün kutlandığı dönemin hemen arkasından gelmiştir. Ve Fransız eğitim sistemini ve bu sistemin felsefi ilkesini yani *laicite*yi sorgulamaktadır. *Benhabib* söz konusu kavramı devletin, mezheplere ilişkin dinsel sembollerin, işaretlerin, ikonların ve giysilerin resmi kamu alanlarından dikkatlice kaldırılması yoluyla kurumsallaşan her türlü dinsel pratiğe gösterdiği umumi ve açık tarafsızlık olarak ele almaktadır.(Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları-Yapancılar, Yerliler, Vatandaşlar,* çev: Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 192-193.)), Almanya'da Fereshta Ludin davası (Baden-Württemberg'de bir ilkokul öğretmeni olan, Afgan kökenli Alman vatandaşı Fereshta Ludin başı kapalı olarak derslere girebilmek için direndi. Okul yöneticileri bu konuda izin vermeyi reddetti. Dava mahkemelerde görüşülerek sonunda Alman Anayasa

*Hegel'*in felsefenin önemli bir kategorisi olan "tanınma (*Anerkennens*)", farklılık üzerine yapılan tartışmalarda, siyaset teorisyenleri için kilit bir kavram niteliğindedir.[138] *Hegel*'in eski "tanınma mücadelesi" kavramı[139], farklılık tartışmaları çerçevesinde yeni bir boyutta ele alınmaktadır. *Hegel* düşüncesinde tanınma, özneler arasındaki karşılıklı ideal ilişkiye işaret etmektedir. Buna göre her bir birey, diğerini eşit ve kendisinden ayrı olarak görmektedir. Bu ilişki öznellik için kurucu bir nitelik arz etmektedir. Birisi ancak, tanınma nedeniyle ve başka bir özne tarafından tanındığında bireysel bir özne olmaktadır. Hegelci felsefeden kaynaklanan "tanınma" kavramının genellikle liberal anlamdaki bireycilikle kavgalı olduğu varsayılmaktadır. Yeni-Hegelci olarak kabul edilen *Taylor* ve *Honneth* tanınmayı, "farklılık politikasının" merkezi kavramı haline getirmektedirler.[140] Bu nedenle burada *Hegel*'in düşüncelerinden ziyade, Onun düşüncelerinden esinlenen çağdaş düşünürlerin tanınma yaklaşımlarına yer verilecektir.

a. Charles Taylor ve "Tanınma Politikası"

Günümüzde tanınma kavramı üzerine yapılan tartışmalarda genellikle *Taylor*'un "Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası" adlı derlemesine atıf yapılmaktadır. Derleme genel olarak değerlerin evrenselliğine yönelik çokkültürcü itirazlara odaklanmaktadır. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, kitabın ana

---

Mahkemesine (*BVerfG*) kadar yükseldi ve 30 Eylül 2003 tarihinde mahkeme kararını açıkladı. Buna göre, mahkemeye sunulan bağlam içinde başörtüsü takılması, davacının "Müslüman din cemaatine" mensup olduğunu ifade etmektedir. Mahkeme, bu tür davranışı ilk ve orta dereceli okullarda eğitmen pozisyonu açısından nitelik eksikliği olarak tanımlamanın, davacının Anayasa'nın 33. Maddesinin 2. paragrafına uygun olarak devlet memuriyetinde bulunma hususundaki eşit hakkıyla uyuşmadığını ve aynı zamanda, davacının, Anayasa'nın 4. Maddesinin 1. ve 2. Paragraflarında koruma altına alınan vicdan özgürlüğüyle uyuşmadığını, fakat, bu tanımlamanın anayasa maddelerinin fikir ayrılığına düşmek için gerekli ve yeterli yasal nedenleri sunmadığı sonucuna varmıştır. (BVerfG, 2bvR, 1436/02, IVB 1ve2, aktaran Benhabib,2006,s.206.; http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=RadikalHaberDetay&ArticleID=684522&Date=02.07.2009&CategoryID=100)buna örnek gösterilebilir.

138 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System of Ethical Life,* çev: H.S. Harris ve T.M. Knox, Suny Press, Albany, 1979, s. 137-142, akt. Axel Honneth ve Avishai Margalit, "Recognition", *Proceedings of the Aristotelian Society,* cilt 75, 2001, s. 127.

139 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Özbilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı", *Tinin Görüngübilimi* içinde, çev: Aziz Yardımlı, IDEA, İstanbul, 2004, s. 132-140.

140 Taylor**,** 1996, 42-84, Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev: Joel Anderson. Cambridge, 1995, s. 3-63; Benhabib, 2002, s. 51.

teması belirli kültüler bakımından değerlerin nasıl yeniden ele alınabileceğine ilişkindir.[141]

Taylor, söz konusu çalışmasında tanınma politikası ile "kimlik" arasında yakın bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre kimlik, kim olduğumuz, "nereden geldiğimiz" anlamına gelmektedir.[142] İkinci soru liberal birey anlayışıyla uyuşmamaktadır. Bireyin nereden geldiği onun kimliğinde kurucu unsur olmamalıdır. *Taylor* bu tür anlayışın sınırlayıcı olduğunu ve "Kim olduğumuz" fikrinin de liberalizmle uyuşmadığını belirtmektedir.[143] Zira liberallere göre sabit bir kimlik anlayışı kabul edilemez. Bireyin bunu değiştirmeye muktedir olması gerekmektedir. Kim olduğumuz ve nereden geldiğimiz anlayışı doğrultusunda kimlik liberal duruşa göre bireyin kurucu unsuru olarak kabul edilemez. *Rawls*'un birey anlayışında olduğu gibi, kimlik bireye belirli bir uzaklıktadır. Ancak *Rawls*'un son dönem yazılarına baktığımızda bu anlayışından biraz uzaklaştığı görülebilir. "Siyasi Liberalizm" (*Political Liberalism*) adlı kitabında, *Rawls* bireyin iyi anlayışlarına belli bir mesafede olamayabileceğinin altını çizmektedir.

> *Vatandaşlar…. herhangi bir zamanda, onlardan ayrılamayacaklarına inandıkları ya da daha doğrusu ayrılamayacakları ya da ayrılmamaları gereken ve nesnel olarak değerlendiremeyecekleri sevgi, bağlılık ve sadakate sahip olabilirler. Kendilerinin belli dinsel, felsefi ve ahlaki inançlardan ya da belli süregelen bağlılık ve sadakatlerden ayrı düşmesini basitçe düşünülemez görebilirler.*[144]

Ancak *Rawls* burada kamusal/siyasal kimlik ve kamusal/siyasal olmayan kimlik ayrımı yapmaktadır. Yukarıda yapmış olduğu fikir değişikliği bireyin kamusal olmayan kimliğine yani ahlaki kimliğine aittir. Özel bağlamlarda amaç ve bağlılıkların rasyonel sorgulamaya meydan vermeyecek bir biçimde, insanların kimliklerini oluşturabileceğini kabul ederken, liberal kişi anlayışına artık sadece siyasal bağlamlarda vatandaşların hak ve sorumluluklarını belirlemek amacıyla

---

141 Taylor, 1996; Scott Lash ve Mike Featherstone, "Recognition and Difference-Politics, Identity, Multiculture", *Theory Culture Society,* cilt 18, sayı 1, 2001, s. 1.

142 Taylor, 1995a, s. 35.

143 Taylor, 1995a, s. 36.

144 John Rawls, *Siyasi Liberalizm,* çev: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 75.

başvurmaktadır.[145] *Rawls* bu iki kimlikli kişi anlayışının, Batı toplumlarında kamusal kültüre yerleşmiş temel bir fikir olduğunu ileri sürmektedir.[146]

Rawls, iyi anlayışlarına bağlı olarak, siyasal olmayan kimliklerimiz seçim meselesi olduğu için zaman içerisinde, sık sık, genelde yavaş ve bazen de ani olarak değiştiğini belirtmektedir. Ancak bu durum bireylerin kamusal ya da kurumsal kimliğini etkilememektedir. Diğer bir değişle bireyin kamusal olmayan kimliğinde ki değişiklikler kamusal kimliğini etkilememektedir.[147] Ancak kürtaj ya da pornografi gibi kamusal meselelerde, bireyin kamusal olmayan kimliğinin önemli bir parçası olan dinsel bakış açısındaki değişikliklerin önemli olduğu açıktır.[148] Ancak *Rawls* kürtaj meselesini tartışırken, bunun gibi ahlaki meseleleri, siyasal değerlere öncelik veren genel kurala bir istisna olarak kabul etmediği görülmektedir.[149] *Rawls* bu tür çatışmaların örtüşen görüş birliğiyle (*overlapping consensus*)[150] desteklenen iyi düzenlenmiş bir toplumda (*well-ordered society*)[151] azalacağını düşünmektedir. Bu tür toplumlarda, vatandaşların kendi kurumsal olmayan ya da ahlaki kimliklerinin bir parçası olarak sahip oldukları siyasal değerler ve yükümlüklerin aşağı yukarı aynı olduğunu düşünmektedir.[152]

Sonuç olarak *Rawls* liberal kişi ve kimlik anlayışında belirli bir değişikliğe gitmiş olmakla beraber, kamusal kimliği ön plana alarak, kişi ve kimlik arasında ki mesafeyi koruduğu söylenebilir. Ama kimlik meselesinde bireyin nereden geldiğinin de önemli olduğu görülmektedir.

Taylor kimliği tanınmayla ilişkili olarak ele almaktadır. O'na göre insanın kim olduğu, bir insan olarak kendini tanımlayan temel niteliklerin neler olduğunu anlamasını göstermektedir. Kimliğimiz kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla,

---

145 Kymlicka, 1998. s. 159.
146 Rawls, 2007, s. 59-60.
147 Rawls, 2007, s. 75-76.
148 Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 102.
149 Rawls, 2007, s. 276.
150 *Rawls*'un örtüşen görüşbirliğine ilişkin düşüncesi liberal tolerans kavramının ele alındığı bölümde incelenmektedir.
151 Rawls, 1999a, 79. Bölüm; Liberal nötrlük ilkesi bağlamında *Rawls*'un düşünceleri ele alınırken tekrar bu kavrama dönülecektir.
152 Rawls, 2007, s. 76.

çoğu zaman da, başkalarının yanlış tanıması yoluyla biçimlendirilmektedir.[153] Bu bağlamda *Taylor*'a göre kimlik yalıtılmışlık içinde de değil, diyalog içinde kurulmaktadır ve kendimizi açıklayabilmemiz için dile ihtiyacımız vardır. *Taylor* "dil" kavramını geniş anlamda, diğer bir değişle yalnızca konuşmada kullandığımız sözcükler anlamında değil, kendimizi tanımlarken kullandığımız başka dışavurum tarzlarını, sanat, el kol hareketleri, sevgi vb. "dilleri"ini kapsayacak anlamda kullanmaktadır.[154] Cemaatçi yaklaşımı net bir şekilde ortaya koyarak, kendi kimliğimizi keşfetmemizin yolunun başkalarıyla dil aracılığıyla kurduğumuz ilişkilere bağlamaktadır. *Taylor*'a göre, kendini tanımlamak adına gerekli dilleri kimse kendi kendine edinemez. Onlarla tanışmamız bizim için anlam taşıyan kişiler –*Mead*'ın deyimiyle "anlamlı ötekiler"[155]-ile alışveriş yoluyla mümkün olabilir. Bu yaklaşımla insan aklı, oluşumundan başlayarak "monolojik" -yani herkesin kendi kendine edindiği bir şey değil- aksine diyolojiktir.[156] İçsel olarak yaratılan, üretilen bir kimlik idealinin geliştirilmesi, işte bu nedenle tanınmaya büyük bir önem kazandırmaktadır.

Kimlik, tanınma, tanınmama, yanlış tanınma ya da kısmen tanınma gibi yollarla biçimlenmektedir. Örneğin feministlerin eleştirilerine baktığımızda, ataerkil toplumun kadınların kendilerinin ikincil bir imgesini benimsemeye ittikleri görülmektedir. Bu ikincil konum kadınlar tarafından o kadar içselleştirilmiş ki, ilerlemelerine ket vuran nesnel engellerden bazıları yıkılsa bile, kadınlar yeni olanaklardan yararlanamamaktadırlar. Benzer yanlış tanınma durumları, derileri farklı renkte olanlar, cinsel tercihleri farklı olanlar arasında da görülmektedir. *Taylor*'a göre, beyaz toplumlar, siyahlara kendilerinin aşağılanmış bir imgesini yansıtmaktadırlar. Siyahların çoğunluğu, bu imgeyi benimsemeye karşı, gerekli direnci gösterememektedirler. Tüm farklılıklar açısından yanlış tanınmanın bir

---

153 Taylor, 1996, s.42; *William Connolly* da benzer şekilde, kimliği seçim meselesi olarak değil, kim olduğumuz ve nasıl tanındığımıza ilişkin bir olgu olarak ele almaktadır. O'na göre seçme, isteme, rıza gösterme yoğun benlikten doğmaktadırlar. Bu yoğunluk olmadan söz konusu edimler gerçekleşemez ve bu edimlerin bize ait olduğu, ancak bu yoğunluk sayesinde anlaşılır. Dolayısıyla kimliğimiz olduğumuz şey ve yola çıktığımız temeldir. (William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık- Siyaseten Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri,* çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 92.)

154 Taylor, 1996, s. 47.

155 Mead, 1934, s. 130.

156 Taylor, 1995a, s. 34.

sonucu olarak saygı görmeme, son derece sakatlayıcı sonuçlar doğurmaktadır. En kötü sonucu ise, bireylerin kendilerinden nefret ederek yaşamaya mahkûm edilmesidir. *Taylor*'a göre, "varlıkların hak ettikleri biçimde tanınması, insanlara gösterilmesi gereken saygının gereği olmakla kalmaz. Bu, can alıcı önem taşıyan bir insan gereksinmesidir".[157]

Taylor, tanınma söylemini iki düzeyde ele almaktadır. Bunlardan birincisi, kimliği ve benliği, bizim için önem taşıyan diğer kişilerle sürekli diyalog ve savaşım içinde oluşan şeyler olarak anladığımız kişisel düzey, ikincisi ise, eşit tanınma politikasının yer aldığı kamusal düzey. *Taylor*, kamusal alanın iki anlama geldiğini belirtmektedir. İlki tüm vatandaşların kamusal alanda eşit haysiyette olduğunu vurgulayan, temellerini *Immanuel Kant*'tan alan evrenselcilik politikasıdır. İkincisi ise modern kimlik kavramının gelişmesi neticesinde ortaya çıkan farklılık politikasıdır. Eşit saygı temeline dayanan her iki anlayış da birbirleriyle çatışma içerisindedir. Birinci politikanın ikincisine getirdiği suçlama, ikincinin ayrım gözetmeme ilkesini göz ardı ettiğidir. İkinci politikanın birincisine getirdiği suçlama ise, insanların kendilerine aykırı olan tek örnek bir kalıba girmeye zorlayarak, kimliklerini inkâr ettiğidir. *Taylor*, ikinci politikadan taraftarıdır. Ona göre eşit haysiyet politikasının, farklılıkları görmezlikten gelen ve sözde yansız olan bir dizi ilkesi, aslında tek bir hegemonyacı kültürün yansımalarıdır.[158] *Taylor* eşit haysiyet politikasını, liberalizmle örtüştürmekte ve liberalizmin farklılıkları görmezden gelen ilkeleri bulunduğunu belirtmektedir.

"Tanınma Politikası" adlı makale üzerine değerlendirme yapan, diğer bir cemaatçi düşünür *Michael Walzer*, *Taylor*'un iki tür liberalizmden bahsettiğini belirtmektedir. Buna göre, birinci tür liberalizm mümkün olan en güçlü biçimde bireysel haklara ve bunun neredeyse mantıksal bir sonucu olarak tarafsız bir devlete, yani kültürel ya da dinsel projeleri olmayan, hatta vatandaşlarının kişisel özgürlüğü, fiziksel güvenliği ve refahı dışında toplu herhangi bir projesi olmayan bir devlete bağlıdır. İkinci tür liberalizm ise, belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin, ya da sınırlı bir grup ulusun, kültürün ve dinin ayakta kalmasına ve gelişmesine kendini adayan

---

157 Taylor, 1996, s.42-43, 49.
158 Taylor, 1996, s. 55.

bir devlet öngörür- yeter ki değişik bağlılıkları olan ya da hiçbir bağlılığı olmayan vatandaşlarının temel hakları korunsun.[159]

Taylor bunlardan ikincisinin tarafındadır. Birinci tür liberalizmin farklılıkları içinde barındıramayacağını belirtmektedir: (a) bu hakları tanımlayan kuralların, istisnasız herkese aynı biçimde uygulanmasında ısrar etmesi ve (b) toplu amaçlara kuşkuyla bakmasıdır. Ancak *Taylor* bu tür bir liberalizmin, farklılıkları görmezden gelmeyi ya da yanlış tanımayı amaçladığını iddia etmemektedir. Liberalizmin homojenleştirme suçlamasından kurtulabileceğini belirtmektedir.[160]

b. Axel Honneth ve "Tanınma Mücadelesi"

Tanınma konusunda, *Honneth*, *Taylor*'la benzer şekilde düşünmektedir. Kimliğin gerçek anlamda ortaya çıkabilmesi için başkaları tarafından doğru tanınmasının gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Bu *Kojeve*'ye göre *Hegel'in* "Efendi ile Köle" öyküsünün ana düşüncesidir.[161] *Hegel*, bilincin kendisini başkaları tarafından tanınmadıkça kavranamayacağını ileri sürmektedir. Efendi, Köle'den kendisini tanımasını ister ama bu çelen/aldatan bir süreçtir. Efendi kendisine gözdağı verilmiş gibi duyumsar; çünkü tanınması yalnızca köle'ye bağlıdır.[162] Buna göre

---

159 Michael Walzer, "Yorum", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 106.

160 Taylor, 1996, s. 69-70.

161 *Hegel*'in "Efendi ile Köle" öyküsünde, saf özne kavramından hareket edilmiştir. Saf özne kendi dışına arzuyla çıkar. Ben bilincini kazandıktan sonra ötekiyle ölüm kalım mücadelesine girmektedir. *Hegel*'e göre taraflardan biri, bu çerçeve içinde diğerini köleleştirir ve diğerinin emeğini gasp eder (Bumin, **age.**, s. 35-39). Efendi Köle'yi kendi arzularını doyurmak için çalıştırmaktadır. Efendi'nin arzularını doyuma ulaştırmak uğruna, Köle kendi içgüdülerini bastırmak, değillemek ya da kendisini alaşağı etmek zorunda kalır. Köle var gücüyle çalışarak kendisini aşar, kendini eğitir. Çalışırken, şeylerle birlikte kendisini de dönüştürür. Çalışmak yoluyla Doğa'nın efendisi olan Köle, Doğa'dan, kendi doğasından ve Efendisinden ayrı bir özgürlük kurar kendisine. Köle'yi kölelikten özgürlüğe yükselten, kendi kendisini yaratan bir süreçtir bu. Dolayısıyla hem gelecek hem de tarih savaşan Efendi'nin değil, çalışan Köle'nindir artık. Köle dünyayı değiştirirken, kendisini de değiştirmektedir. *Hegel*'e göre özgür bir insan ile onu köleleştiren insan arasındaki ilişkiye, tanınma uğruna ölüm karşısında yapılan kavga yol açmaktadır. Bu nedenle, insan zorunlu olarak ya Efendi ya da Köle'dir. Gelgelelim Efendi ile Köle arasındaki ayrılık zaman içinde alt edilebilir. Demek ki, efendilik ve Kölelik insana baştan verili ya da doğuştan gelen ayırt edici özellikler değillerdir. İnsan Köle ya da özgür olarak gelmez dünyaya. Ama özgür eylemi içinde gönlünce kendisini bunlardan biri ya da diğeri olarak yaratır. (Hegel, 2004, 136-140; Kojeve, **age.**, s. 79-108.)

162 Hegel, 2004, s. 133; Kojeve, **age.**, s.50.

tanınma bilincin nesneyi olumsuzlamasına rağmen ona olan bağımlılığını sürdürdüğünü anladığı anda belirmektedir. Tanınma sayesinde kendilik bilinci kendi ötekiliğinde kendi birliğinin farkına varır. Demek ki kendilik bilinci, sadece basit bir dış nesne değil, başka bir kendilik bilincine ihtiyacına vardır. Kendilik bilincinin kendisinden kaynaklanan başka bir kendilik bilinciyle karşı karşıya gelmesi zorunludur. *Hegel*'e göre bu öncelikle öteki bir nesne olarak kendisini bulduğu noktada kendisini kaybetmesiyle; ardından da ötekini zorunlu olarak görmeyerek onu yadsımasıyla gerçekleşmektedir.[163] Tanınma öznenin kuruluşu için zorunludur. Bu nedenle *Honneth*, tanınmanın reddinin yaralayıcı olduğunu ve aynı zamanda bireylerin benliğinin olumlu anlayışına zarar verdiğini düşünmektedir.[164] Yine *Taylor* ve diğer cemaatçi düşünürler ve feministler gibi *Honneth* de, bireyin kimliğinin oluşmasında ve gelişmesinde sosyal ilişkilerin önemine vurgu yapmaktadır.

Honneth, tanınma konusunda ki düşüncelerinin oluşmasında ve gelişmesinde büyük ölçüde, *Hegel*'in Jena yazılarında[165] (1807, Tinin Görüngübilimi'nin tamamlanmasından önce) oluşturduğu "tanınma mücadelesi" modelinden etkilenmiştir. *Honneth*, insan gelişmesinin, iyi kurulmuş "etik" ilişkilerin varlığını bağlı olduğuna ilişkin *Hegel*'in düşüncesinden esinlenmiştir. *Honneth*, *Hegel*'in projesinin spekülatif ve metafizik karakterli olmasından ötürü, *Mead*'in bireysel kendini gerçekleştirme (*self- realisation*)[166] için özneler arası koşulları tanımlamakla ilişkili psikoloji, sosyoloji ve tarih ağırlıklı ampirik yaklaşımlarına dönmüştür. Söz

---

163 Hegel, 2004, s. 135; Dursun, **agm**, s. 189.

164 Axel Honneth, "Integrity and Disrespect- Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition, *Political Theory,* cilt 20, sayı 2, Mayıs 1992, s. 188-189.

165 *Hegel*'in babası 1799 yılında öldüğünde kendisine bir miktar para bırakmıştır. Bu para ona üniversitede çalışma imkanı sağlamıştır. Zira o dönemde üniversitelerde asistanlık ya da yardımcı doçentlik seviyelerine denk gelen pozisyonlardaki akademisyenlere ücret verilmemektedir. *Hegel* söz konusu finansal destek sayesinde Jena Üniversitesinde akademik kariyerine başlamıştır. Jena Üniversitesi döneminde Avrupa üniversiteleri arasında en önde gelenlerden birisidir. Almanca konuşulan dünyadaki birçok düşünür bu dönemde Jena'da eğitim almıştır. *Hegel*'in Jena'daki yılları (1801-1806) kendi düşünsel dünyası açısından oldukça verimli geçmiştir. *Tinin Görüngübilimi* adlı eseri bu dönemin sonunda ortaya çıkmıştır.(Jon Stewart (der.), "Introduction", *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel* içinde, Northwestern University Press, Evanston-Illinois, 2001, s. xvii-xviii.)

166 Benliğin içinde potansiyel olarak var olanların fiiliyata getirilmesidir. Belirli teoriler özellikle romantikler- kendini gerçekleştirmeyi en yüksek iyi olarak ele almaktadırlar. Aynı zamanda insanın içinde potansiyel olan kötüyü boğucu bir düşünce olarak ele almaktadırlar. (*Dictionary of Philosophy*, der: Thomas Mauther, Penguin Books, 1997, s. 515.)

konusu koşulları analiz etmek adına *Honneth*, kendi "etik hayatın resmi anlayışı" (*formal conception of ethical life*) yaklaşımını geliştirmiştir.[167]

Honneth, The Struggle for Recognition (Tanınma için Mücadele)[168] adlı kitabında, tanınmaya ilişkin görüşlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Kitabın üçte biri tartışmanın Hegelci boyutunu ortaya koymaktadır. Daha sonra *G.H. Mead*'in sosyo-psikolojik yaklaşımlarından yararlanarak, *Hegel*'in söz konusu tanınmaya ilişkin düşüncelerinden yararlanarak, kendi tanınma yaklaşımını geliştirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, kimliğin şekillenmesi; kendine güven (*self-confidence*), kendine saygı (*self-respect, selbstachtung*), bireyin kendi hakkındaki kanaatine ve itibarına (*self-esteem- selbstschätzung*) önemli ölçüde bağlıdır. Söz konusu üç model, sadece özneler arasılıkla elde edilebilmektedir. Diğer bir değişle, birinin, tanımış olduğu diğerince tanınmasının garantilenmesi neticesinde gerçekleşmektedir. Sonuç olarak, kendini gerçekleştirme koşulları, karşılıklı saygı ilişkisinin yapılandırılmasına bağlıdır. Söz konusu ilişkiler arkadaşlık ve sevgi ilişkilerinin ötesine geçmektedir. İnsanların onuruna ve özerkliğine olan evrensel saygının meşru kurumsallaşmış ilişkilerini de içermektedir. Aynı zamanda, bir cemaatin üyelerinin kabul edebileceği ortak değerleri ve dayanışma ilişkisini de içermektedir.[169]

Sevgi kavramı ile ilişkili olarak, *Honneth*, anne-baba-çocuk ilişkisine ve yetişkinler arasındaki sevgi ve arkadaşlık ilişkisine değinmektedir. Kişinin kendisiyle olan ilişkisini geliştirmesi ve yapılandırması için *Honneth*, "kendine güven" (*selbstvertrauen*) kavramını kullanmaktadır. *Honneth* söz konusu düşüncesine açıklamak adına *Donald Winnicott*'un çalışmasında yer alan erken dönem çocukluk deneyimlerine yer vermektedir. *Freud*'un düşünceleri karşıtı olarak, bazı teorisyenler, bebeklerin gelişim sürecinin ilişkilerinden bağımsız düşünülemeyeceğinin altını çizmektedirler. Yeni doğan bebeklerin bile, kendilerine bakanlarla olan ilişkilerindeki problemlerin, bireyin çevresiyle olan bağlantısını olumsuz yönde etkileyebileceğinin altını çizmektedirler. İnsanın bebekliğinden başlayan bu sevgi ilişkileri, onun kendine güven ve dolayısıyla kendiyle olan

[167] Jan Anderson, "Çevirmenin Giriş Yazısı", Honneth 1996 içinde, s. xi.
[168] Honneth, 1996.
[169] Honneth, 1996, s. 102-110; Anderson, **agm.**, s. xii.

ilişkisinde merkezi önemdedir.[170] *Winnicott*'un düşüncelerini *Lacan*'ın ayna metaforuyla ilişkili olarak ele almak açıklayıcı olabilir. *Winnicott,* ilk aynanın annenin yüzü olduğunu ileri sürmektedir. Benlik-kimlik dengemizi sağlayanın gerçekte başka insanlar olduğuna dikkat çekmektedir.[171] Daha önce de belirtildiği gibi, *Winnicott*'un tersine, *Lacan* hiçbir zaman durağan ve değişmez bir imge edinemeyeceğimizi belirtmektedir.

İkinci tanınma modeli olan kendine saygı, Kantçı düşüncenin bir uzantısıdır. *Honneth* burada, ahlaki olarak sorumlu bireyi esas almaktadır. Buna göre insanlar muhatabı oldukları ahlaki ve siyasi normların özerk yaratıcıları olarak saygı ve tanınmayı hak ederler. Burada "hukuki haklar" ve kendine saygı arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişkinin kurulmasında *Honneth*, *Joel Feinberg*'in "insan onuru" kavramını esas almaktadır. Saygının ve aynı zamanda kendine saygının amacı, bireyin taleplerini söylemsel olarak savunması ve ortaya çıkarması kapasitesini ortaya koymasıdır. Daha genel anlamda sorumluluk statüsüdür. Ancak bu kapasite, uygulanabilirse, sadece kendine saygı için bir temel olabilmektedir. Bu nedenle hakların kendine saygıyla ilişkisinin önemi, uygulamasının sadece haklarla gerçekleşebiliyor olmasındadır.[172]

Üçüncü tanınma modeli dayanışma ve kendini değerlendirmeyle ilişkilidir. Kendine saygı bireyin kendisine, diğer bütün insanlarla aynı statü ve uygulamanın gösterilmesi durumudur. Kendini değerlendirme de ise, aynılıktan ziyade teklik, özel olmak ve biriciklik vardır. Burada sadece negatif karakter özellikleri yoktur. Birini diğerinden ayıran şeyin değerli olması da gerekmektedir.[173] Aynı zamanda farklı olması gereklidir.[174]

Bireysellikle ilişkili meselelerde *Honneth*, *Mead*'den ziyade *Hegel*'i takip etmektedir. Zira *Mead*, insanları birer birey olarak birbirlerinden ayırmak için, "biz

---

170 Honneth, 1996, s. 98-107.
171 Donald Winnicott, *Playing and Reality,* Penguin, Londra, 1974, s. 130-138.
172 Honneth, 1996, s. 107-121.
173 Honneth, 1996, s.121.
174 Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics", *Redistribution or Recognition?* içinde, der: Nancy Fraser ve Axel Honneth, çev: Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, Verso, New York, London, 2003, s. 97.

diğerlerine nazaran, neyi daha iyi yaparız?" sorusunu sormaktadır.[175] *Honneth*'e göre, *Mead*'in bütün insanların yaptıkları işlerle bağlantılı olarak kendilerini değerlendirmesinin bir temel oluşturmadığını, görmezden geldiğini düşünmektedir. Yapılan bir işin değerlendirilmesinde, belirli kültürel faktörler etkin olabilmektedir. Örneğin, ev içi hizmetler, ortak fayda açısından değersiz kabul ediliyorsa, ev içi hizmetleri yapanlar kendi kişisel başarılarını değerlendirebilecek ölçütlerden yoksun olacaklardır. Dolayısıyla *Honneth*, doğru bir değerlendirmenin yapılabilmesi için, işbölümünden ziyade, belirli bir kültürün değerlerinin gözönünde bulundurulması gerektiğini düşünmektedir. Böylece, kişinin kendini değerlendirmesinin ancak her zaman içinde bulunduğu değerler evreninde mümkün olabileceğine ait cemaatçi yaklaşımı tekrarlamaktadır.

Dayanışma kavramını *Honneth*, kendini değerlendirmenin mümkün olabileceği bir kültürel ortam anlamında kullanmaktadır. *Honneth*'e göre, bir insan dayanışmadan bahsettiğinde, ortak bir takım değerler, ilgiler ve düşünceler ortaya çıkmaktadır. *Honneth*, bireylerin kendini tam anlamıyla değerlendirebilecekleri bir toplumun iyi bir toplum olduğunu düşünmektedir. Bu tür bir toplumda, ortak değerler, bireylerin düşünceleriyle örtüşmelidir. Toplum içersindeki hiçbir birey ortak iyi katkısı için kendini değerlendirme fırsatından yoksun kalmamalıdır. Bu bağlamda, sosyal bir dayanışma içerisinde, toplumdaki her bir birey kendini değerlendirme durumunda kalacaktır.[176]

Kimliğin şekillendirilmesi için söz konusu özneler arası koşullar, *Honneth*'in "etik hayatın şekli anlayışı" kavramına temel oluşturmaktadır. Bu kavram toplumda normatif bir ideal olarak, bireylerin kendi kimliklerini tam anlamıyla geliştirebilmeleri için zorunlu olan üç kavramın-kendine güven, kendine saygı ve kendini değerlendirme- elde edilmesine, tanınma modeli içinde izin vermektedir. Bu ideal, teorik bir yapılanmadan ziyade, tanınmanın kendi yapısı içinde içsel olarak bulunmaktadır.

---

[175] George Herbert Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist,* der: Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1934, s. 205.

[176] Honneth, 1996, s.129.

Fraser'a göre, *Honneth* ve *Taylor*, yanlış tanımayı yaralanmış ve zarar görmüş öz-kimlik üzerinden yorumlamaktadırlar. Her ikisi de, söz konusu zararı, bireyin "iyi hayat" anlayışını belirleyebilme kapasitesine engel olması gibi, ahlak felsefesinin alanından tartışmaktadırlar.[177]

c. Nancy Fraser ve Statü Modeli

Fraser, bir sosyal adalet talebi olarak tanınma siyaseti ile yeniden dağıtım siyasetini birlikte ele almakta, günümüzde adaletin hem yeniden dağıtımı, hem de tanınmayı gerektirdiğini belirtmektedir.[178] *Fraser*'a göre yeniden dağılım siyaseti bunları içermektedir:

- Sömürü (kişinin emeğinin ürünlerine başkaları tarafından sahip çıkılması), ekonomik dışlama (istenmeyen işlere verilmek ya da emek piyasasından tümüyle dışlanmak) ve ekonomik yoksunluk (yeterli bir maddi hayat standardından yoksun olmak) dâhil toplumun altyapısından kaynaklanan eşitsizliklere yoğunlaşır.
- Bu durumu düzeltmenin yolu ekonomik yeniden yapılanmadır. Gelirin yeniden dağılımı, iş bölümünün yeniden örgütlenmesi ya da yatırım kararlarının düzenlenmesi gibi.
- Kamusal politikalar sınıfları, piyasayla ya da üretim araçlarıyla ayrıksı ilişkileri dolayısıyla ekonomik açıdan tanımlanan sınıf benzeri kolektiviteleri hedefler.
- Yeniden dağıtım siyaseti, grup farklılıklarını azaltmayı amaçlar. Diğer bir değişle, fırsatlar ve kültür bakımından sınıf eşitsizliklerini gidermeyi amaçlar.[179]

Fraser tanınma siyasetini şu şekilde özetler:

---

177 Fraser, 2003, s. 32.
178 Fraser, 2003, s. 9.
179 Fraser, 2003, s.11-16.

- Kültürel baskınlık (bir başka kültürle ilgili yorum biçimlerine tabi tutulmak), tanınmama (kişinin kendi kültüründeki yetkili makamların iletişim pratiklerinde görünmez kılınması) ve saygısızlık (kamusal kültürel temsil süreçlerinde ya da gündelik ilişkilerde aşağılanma) dâhil toplumsal temsil, yorum ve iletişim biçimlerine kök salmış kültürel adaletsizliklere yoğunlaşır.[180]
- Çözüm yabancılaştırılmış grupların saygı gösterilmeyen kimliklerini ve kültürel ürünlerini yeniden değerlendirmeye yönelik ya kültürel veya simgesel bir değişim ya da kültürel çeşitliliğin olumlu bir biçimde değerlendirilmesidir.[181]
- Hedef, kendilerini başka gruplara oranla daha saygıya değer gören, onurlandıran, etki sahibi kılan tanınma ilişkileri içindeki statü gruplarıdır.
- Tanınma siyasetinin amacı grup farklılıklarını kabul ettirmektir.[182]

Fraser yeniden dağılım ve tanınmayı tek bir kapsamlı paradigma içinde bütünleştirmeye çalışmaktadır. Ancak bu o kadar da kolay değildir. Zira söz konusu projesini ahlak felsefesi alanında birleştirirken, yeniden dağıtım ve tanınmanın siyasi anlayışlarını bir tarafa bırakmış ve her iki kavramı da normatif felsefi kategoriler olarak ele almaktadır.

Fraser'a göre tanınma bir adalet meselesidir. Tanınmanın adalet meselesi olarak kabul edilmesi, onun bir sosyal statü meselesi olarak ele alınmasını da gerektirmektedir. Diğer bir değişle kültürel değerlerin kurumsallaşmış modellerinin, sosyal aktörlerin ilişkili duruşları üzerindeki etkilerini incelemektir. Eğer bu modeller sosyal aktörleri birer emsal olarak sosyal hayata baş başa katılımları yeteneğinde yapılandırabiliyorsa, *Fraser*'a göre, burada, karşılıklı saygı ve eşitlik statüsünden bahsedilebilir. Buna karşıt olarak kültürel değerlerin kurumsallaşmış modelleri, bazı sosyal aktörleri, diğerlerine göre, ikincil bir statüde yapılandırıyorsa,

[180] Fraser, 2003, s.27.
[181] Fraser, 2003, s.30.
[182] Kymlicka, 2003a, s. 461.

burada da yanlış tanıma ve ikincil statüden bahsedilebilir. *Fraser* bunu, "tanınma statüsü modeli" olarak adlandırmaktadır.[183]

Statü modelinde yanlış tanınma ne bir psişik deformasyon, ne de etik kendini gerçekleştirmeye bir engeldir. *Fraser*, bunun yerine, yanlış tanınmanın kurumsallaşmış ikincilliği yapılandırdığını ve adaleti ihlal ettiğini vurgulamaktadır. Burada *Fraser* kendi tanınma yaklaşımını adalet çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır.[184] Bu bağlamda kendisini *Taylor* ve *Honneth*'in yaklaşımından farklılaştırmaktadır. Zira *Taylor* ve *Honneth*'in tanınma yaklaşımları adaletten ziyade kendini gerçekleştirmeyle ilişkilidir. *Fraser* kendini gerçekleştirmeyle ilişkili soruları "iyi"yle (*the good*) ilişkilendirildiği, adaletle ilişkili sorunların ise, genellikle "hak"la (*the right*) ilişkili durumlar olarak anlaşıldığını belirtmektedir. Ona göre hakka ilişkin durumlar olarak anlaşılan adalet meseleleri ahlakilik (*morality*) alanına girmektedirler. *Fraser* etik'i ahlakiliğin karşıtı[185] olarak ele almakta ve "iyi"yle ilgili meseleleri de etik içinde ele almaktadır. Kantçı *Moralität* anlayışında olduğu gibi adaletin ilkelerinin evrensel olduğunu belirtmektedir. Bireylerin değer yargılarından farklı olarak adaletin ilkeleri evrensel olarak bağlayıcıdır. Diğer taraftan kendini gerçekleştirme talepleri ise, *Fraser*'a göre daha sınırlıdır. Hegelci *Sittlichkeit*'ta olduğu gibi adaletin normları kültürel ve tarihsel faktörlere bağlıdır ve evrenselleştirilemezler. Tanınma taleplerine ilişkin tartışmalar da bu ikili ayrımda ilerlemektedir.[186]

---

183 Fraser, 2003, s. 29.

184 Fraser, 2003, s. 29.

185 Ahlak, ahlakilik ve etik birbirlerinden farklı kavramlardır. Ahlak toplumda kabul gören değer yargıları, ahlakilik evrensel nitelikte ilkelerle ilgiliyken, etik "felsefenin insanlararası ilişkilerde değer sorunlarını inceleyen, bu konuda bilgi ortaya koyan bir dalıdır". Etik, ahlak ve ahlakiliğin birbirinden farklılığı hususunda bkz. İoanna Kuçuradi, Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997, s.34; Harun Tepe, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", Doğu Batı, sayı 4, 1998, s. 11; Gülriz Uygur, Hukuk, Etik ve İlkeler, Siyasal Kitapevi, Ankara, 2006, s. 1-2; Francisco Vergara, Liberalizmin Felsefi Temelleri- Liberalizm ve Etik, çev: Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 51-56.

186 *Kant* toplumsal ve siyasi düzenlemeleri değerlendirmek için de insanoğluna ilişkin tarih dışı bir kavrayış geliştirmiştir. *Hegel* buna *Moralität* demekte ve eleştirmektedir. *Hegel*'e göre bu tür bir yaklaşım insanların kaçınılmaz olarak belli tarihsel pratiklere ve ilişkilere gömülmüş olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır. *Moralität*'in karşıtı olarak *Sittlichkeit* anlayışını ortaya koymaktadır. *Taylor*'a göre *Hegel*, *Sittlichkeit*'la ahlaki sorumluluklarımıza gönderme yapmaktadır. *Hegel* ahlaki sorumluluklarımızın içinde bulunduğumuz cemaatin normlarına ve pratiklerine bağlı olduğunu düşünmektedir. *Sittlichkeit* etimolojik kökeni *Sitten* kavramıdır ki bu da Türkçe "gelenek" anlamına gelmektedir. *Hegel*'in bu kavramı tercih etmesinin nedeni

Fraser adaletten yana olan tavrını örneklerle açıklamaktadır.[187] Aile hukukuna ilişkin düzenlemeler genellikle farklı cinsiyetten oluşan çiftlerin evliliklerini onaylamaktadır. Aynı cinsiyetten bireylerin evlilikleri birçok hukuk sisteminde yasa dışı olarak kabul edilmektedir. Bu durum, kültürel değerin kurumsallaşmış modelinin düzenlenmiş haline bir örnektir. Aynı zamanda, bazı sosyal aktörleri esas, diğerlerini de onlara göre ikincil kılmaktadır. Heteroseksüellik normal, homoseksüellik bunun tam tersi olarak hukuk aracılığıyla yapılandırılmaktadır. Burada homoseksüellerin tanınma talebini *Fraser*, ruhsal bir hasar değil, ikincil statüyü giderme isteği olarak değerlendirmektedir. Diğer bir değişle *Taylor* ve *Honneth*'den farklı olarak kendini gerçekleştirme talebi olarak değil, adalet talebi olarak değerlendirmektedir. *Fraser*'ın statü modeline göre tanınma talebi, ikincil kılınmış tarafın, sosyal hayata tam ve eşit katılımını amaçlamaktadır. Aynı zamanda söz konusu kültürel değerlerin kurumsallaşmış yapısını bozmaktır.[188] *Fraser* kendi modelini, *Taylor* ve *Honneth*'in kendini gerçekleştirmeyle ilişki tanınma yaklaşımlarıyla karşılaştırmakta ve dört önemli avantaj sıralamaktadır. Buna göre:

- Statü modeli, tanınma talebini haklılaştırmak için tanınmanın, ahlaki olarak değer çoğulculuğunun modern koşullarına bağlı olmasına izin vermektedir. Bu koşullar altında, hiçbir kendini gerçekleştirme anlayışı ya da evrensel olarak paylaşılan bir iyi hayat anlayışı yoktur. Statü modeli, iyi ya da kendini gerçekleştirme anlayışlarına başvurmaz. Onun yerine farklı iyi anlayışları tarafından kabul edilmesi gereken adalet anlayışına başvurmaktadır. Bu bağlamda, bireylerin ve grupların birbirleriyle eşit koşullarda sosyal etkileşimini reddeden, yanlış tanınma ahlaki olarak

---

budur.(Charles Taylor, *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 83.) *Moralität* ile *Sittlichkeit* arasındaki bu çelişkili durum liberal ve cemaatçi birey anlayışlarına da yansımaktadır.(Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989a, s. 54) *Macit Gökberk*, *Moralität* kelimesini "subjektif töre", *Sittlichkeit* ise "objektif töre" olarak çevirmiştir.(Macit Gökberk, "Hegel'in Devlet Felsefesi", *Felsefe Arkivi,* cilt 1, sayı 2-5, 1946, s. 110.) Şahin Yenişehirlioğlu da benzer şekilde, *Sittlichkeit* "nesnel ahlak" olarak çevirmiştir. (Şahin Yenişehirlioğlu, Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. xiv.) Aziz Yardımlı, *Hegel*'in eserlerinden yaptığı çevirilerinde *Moralität* için "ahlak", *Sittlichkeit* için "törellik" kavramlarını kullanmaktadır.(Hegel, 2004.) Ancak hem Türkçe hem de İngilizce literatürde orijinal şekliyle kullanılabildiğinden, bu çalışmada da çeviri yapılmadan kullanılması tercih edilmiştir.

187 Fraser, 2003, s. 27-28. Lash ve Featherstone, **agm.**, s. 3.

188 Fraser, 2003, s.30.

kötüdür. Statü modeli, değer çoğulcuğunun koşulları altında adil etkileşimin normatif koşullarına bağlanmayı kabul edenleri gerektirmektedir.[189]

- Statü modeli yanlış tanınmayı, bireyin ya da bireylerarası psikolojik bir durum olarak kabul etmek yerine, yanlış sosyal ilişkilerdeki ikincil bir statü olarak kabul etmektedir. Diğer bir değişle, statü modeli psikolojik yaklaşımı değiştirmek istemektedir. Yanlış tanınmanın sadece etik-psikolojik etkilere bağlı olduğunu kabul etmez. *Taylor* ve *Honneth* de görülen psikolojik etkiler temelinde ki tanınma düşüncesini normatif bir düzeye genişletmektedir.[190]
- Statü modeli, herkesin sosyal itibara (*social esteem*)[191] eşit hakkı olduğunu düşüncesinden kaçınmaktadır. *Honneth*'e göre, sosyal itibar (*esteem*), deforme olmamış kimliklerin özneler arası durumlarının arasındadır. Bu durumda herkes sosyal itibarı (*esteem*) hak eder.[192] *Fraser*'a göre her ne kadar olumlu anlamda, herkes eşit sosyal saygıyı hak etmese de, herkesin kurumlaşmış grup sınıflandırmaları temelinde, saygısız bir muameleye tabi olmamaya hakları vardır.[193]
- Son olarak, statü modeli, yanlış tanınmanın adaletsizlik olduğunu kabul eder.[194]

2. Iris M. Young ve "Baskı"

Feminist siyaset felsefecisi, *Young* yanlış tanınmanın yolunu "baskı" kavramı etrafında ele almaktadır. Günümüzde toplumsal hareketlerin söyleminde önemli bir kavram olan baskı, gündelik dilde adaletsizliği ifade etmek için kullanılmaktadır.

---

189 Fraser, 2003, s. 31.
190 Fraser, 2003, s. 32.
191 Burada ahlak felsefesi alanında, saygı (*respect*) ve itibar (*esteem*) arasında yapılan ayrıma dikkat etmek gerekir. Bu ayrıma göre, saygı (*respect*) evrensel olarak bütün insanlara insan onuruna bağlı olarak gösterilmesi gerekir. Buna karşılık itibar (*esteem*), insanların kişisel özelliklerine, başarılarına ya da katkılarına göre farklılıklaşmaktadır. Bu ayrım için bkz. David Sachs, "How to Distinguish Self-respect from Self-esteem", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 10, sayı 4, 1981.
192 Honneth, 1996, s. 121-130.
193 Fraser, 2003, s. 32.
194 Fraser, 2003, s.33.

Ancak teorik düzeyde, baskı kavramına ilişkin ortak bir anlayış bulunmamaktadır. *Young* bir tanıma ulaşmak için, 1960'dan günümüze kadar olan toplumsal hareketlerdeki kavramın nasıl kullanıldığına bakmaktadır. Baskıya maruz kalındığını ya da bizzat kaldıklarını dillendirenler, *Young*'a göre (ABD'de[195]) kadınlar, siyahlar, göçmenler, İngilizce konuşmayan Amerikalılar, yerliler, Yahudiler, farklı cinsel tercihleri olanlar, Araplar, Asyalılar, yaşlılar, işçi sınıfı ve sakatlardır. *Young* söz konusu grupların farklı şekillerde baskıya maruz kaldığını düşünmekte ve baskının beş farklı yüzü olduğunu belirtmektedir. Bunlar, sömürü, marjinalleştirme (*marginalization*), iktidardan uzak olma (*powerlessness*), kültürel sömürü ve şiddettir. Ancak bu beş farklı baskı görünümüne rağmen, baskıya uğrayanların her birinin ortaklığı, baskının kendi duygularını, düşünceleri, ihtiyaçlarını ifade etmede ve uygulama kapasitelerini geliştirme, ortaya koymalarının önünde bir engel olmasıdır.[196]

Young'a göre sömürü günlük dilde genellikle birinden haksız bir şekilde yararlanmak anlamında kullanılmaktadır. Özellikle Marksist adalet kuramı sömürü kavramına merkezi bir önem vermektedir.[197] Bazı yazarlar Marksist sömürü kavramının tüm baskı ve tahakküm biçimlerini kapsamak için yeterli genişlikte olmadığını düşünmektedirler. Ancak *Young* sömürü kuramının genişletilebilir nitelikte olduğunu düşünmektedir.[198] Bu bağlamda sömürü kavramını feminist perspektiften ele alarak, kadınlar üzerindeki baskı olgusunu açıklamak için kullanmaktadır.

---

[195] *Young* çalışmasında esas olarak ABD'nin öne çıkan iç meselelerine gönderme yaparak farklılık politikasını ortaya koymaktadır. "Uluslar arası adalet" başlıklı sonsöz bölümünde kitabındaki savların diğer toplumları, hatta uluslar arası veya küresel bağlamı kapsayacak şekilde genişletilebileceğini belirtmektedir. Ancak bu konuyu genel ipuçları vererek bir yana bırakmaktadır (Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990, s. 257-260; Fred Dallmayr, "Demokrasi ve Çokkültürlülük", *Demokrasi ve Farklılık- Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı-Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) yayını, İstanbul, 1999, s. 404).

[196] Young, **age.**, s. 39-40.

[197] *Marksist Düşünce Sözlüğü,* yayın yönetmeni Tom Bottomore, çev: Mete Tunçay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 552-553; Young, **age.**, s. 48-49; Kymlicka, 2003a, s. 251.

[198] Young, **age.**, s. 50.

Young'a göre toplumsal cinsiyet sömürüsünün iki görünümü bulunmaktadır. Bunlardan ilki maddi emek, ikincisi ihtimam (*care*) ve cinselliktir.[199] *Christine Delphy* evliliği sınıf sistemi içinde tanımlamaktadır ki, buna göre kadınların emeğinden erkekler karşılıksız yararlanmaktadır. *Delphy* göre kadınların sömürüsü sadece ev içi alanla sınırlı değildir. Örneğin tarım alanında kadınlar üretimle ilgiliyken, erkekler çoğunlukla pazarlamayla ilgilenmektedirler.[200]

Young da benzer şekilde düşünmektedir ve çoğunlukla üretimden karşılanan gelirin erkeklerin eline geçtiğini düşünmektedir. Benzer sömürü tipinin ırka dayalı farklılıklar için de geçerli olduğunu ortaya koyarak, Marksist sömürü kavramını ırka dayalı baskı olgusuna da genişletmektedir. *Young* ABD'de siyahlar ve Latinlerin, beyazlara oranlara daha düşük itibarlı işlerde çalıştığını belirtmektedir.[201] Sonuç olarak Marksist kuramın önemli kavramlarından birisi olan sömürü, *Young*'a göre, geniş bir perspektiften ele alınıp, toplumsal cinsiyet ve ırk temelli baskı unsurunun da bir görünümü olarak ele alınabilir. Sömürü şeklinde baskı yoluyla bireylerin yanlış tanınmasına yol açabilmektedir.

Young baskı görünümü olarak ele aldığı ikinci kavram marjinalleştirmedir. Ona göre marjinalleştirme baskı türleri arasında belki de en tehlikeli olanıdır ve sosyal hayatın faydalı katılımdan kovulan bir grup insanı kategorize etmektedir. Bu insanlar marjinalleştirme nedeniyle, potansiyel olarak maddi yoksunluk ve kayıplara gebedirler. Çağdaş kapitalist toplumlar tarafından marjinalleştirilenlere, refah devleti politikalarının uzantısı olarak, birtakım yardımlarda bulunulmaktadır. Ancak *Young*'a göre yeniden dağıtım sosyal politikaları birçok kapitalist toplumda geniş ölçekteki marjinal konumda olmaya neden olan önemli faktörlerden yoksulluğu ve yoksunluğu gidermeye yetmemektedir.[202] *Young*'a göre marjinalleştirilmeyle ilişkili olarak, genel bir yanlış anlama söz konusudur ki, bu da marjinal konumun maddi ihtiyaçların giderilmesiyle son bulacağına dairdir. Ancak yemek ve kalacak yer vererek insanların marjinal konumu gidermek mümkün olmamaktadır. Örneğin

---

199 Young, **age.**, s. 51.
200 Christine Delphy, *Baş Düşman*, çev: Handan Öz, Lale Aykent Tunçman, Saf Yayıncılık, İstanbul, 1999; Young, **age.**, s. 50.
201 Young, **age.**, s. 51.
202 Young, **age.**, s. 51.

günümüzde birçok yaşlı insan yaşam için gerekli olan tüm konfor sahip oldukları halde, marjinal konumları devam etmektedir. Marjinallerin maddi ihtiyaçlarının yanında, insan olma onurlarına ve özgürlüklerine saygı gösterilmesi adaletin sağlanması açısından zorunluluktur. Tanınma talepleri bu nedenle, yeniden dağıtım yanında kültürel dışlanmanın giderilmesini de içermektedir.[203]

Young sosyal devletin marjinalleştirilenler için birtakım kurumlar (okullar, akıl hastaneleri, yoksullar için özel bakım evlerini vb.) oluşturduğunu ve bu kurumların dışlanmayı pekiştirici nitelikte olduğunu düşünmektedir.[204] Eşit vatandaşlık hakkından dışlanmış ve hayatlarını devam ettirebilmek için başkalarının bakımına ihtiyacı olanlar, bürokratik kurumlardaki görevlilerle muhatap olmaktadırlar. Yeniden dağıtım sosyal politikalarının yorumu söz konusu kişilere bırakılmaktadır ki, *Young*'a göre dünyanın birçok yerinde bu alanlarda keyfilik egemendir.[205]

Marjinal konumdan kurtulmak ve tam yurttaş olmak liberal teoride, özerk ve bağımsız bir birey olmaktan geçmektedir. Feminist ahlak teorisi bu anlayışı problemli bulmaktadırlar. Bağımsızlık ve özerklik anlayışını bireyci yapısının, eril deneyimlerden kaynak aldığını ve bu nedenle mücadele ve dayanışmaya değer verdiğini belirtmektedirler.[206] Sosyal ilişkilerle şekillenen kadın deneyimlerinin, hem hane içi bakım sorumlulukları hem de hane dışında ki ücretli işlerindeki sorumluluklarından kaynaklanmaktadır.[207] *Young*'a göre özerklik modelinde adil bir toplumun mümkün olabilmesi insanlara bağımsız olabilmeleri için fırsatlar tanınmasına bağlıyken, feminist modelde adalet bağımsızlar kadar bağımlılara da karar alma mekanizmalarında yer verilmesine ve saygı gösterilmesine bağlıdır.

---

203 Young, **age.**, s. 55.
204 Young, **age.**, s. 54.
205 Nancy Fraser, "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy,* cilt 2, sayı 1, 1987.
206 Carol Gilligan, *In a Different Voice- Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 2003.
207 Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power,* Longman, New York, 1983, 10. Bölüm; Young, **age.**, s. 55.

Bağımlılık seçim yapabilme ve saygı görmenin önünde bir engel olmadığı takdirde, dışlanmış kişiler haklarından yararlanabileceklerdir.[208]

Young, baskının diğer bir yüzü olarak iktidardan uzak olmayı göstermektedir. Profesyonel iş hayatında statüsü, otoritesi olmayanlar, olanlar tarafından baskılanmaktadır. Profesyonel olmayan işçi sınıfı, Marksist sömürü kavramına ek olarak, *Young*'ın iktidardan uzak olma kavramıyla tanımladığı baskı türüyle de karşı karşıya kalmaktadırlar. Masa başı işi yapanlar ile kol gücü kullanarak çalışanlar, orta sınıf ile işçi sınıfı, profesyoneller ile profesyonel olmayanlar arasında yaptığı ayrımda olduğu gibi, *Young* farklı ya da benzer kavramlarla, Marksist sınıf ayrımını da tekrarlamaktadır. *Young* söz konusu ayrımlarda kültürel temelin etkisi olduğunun altını çizmektedir. Özellikle kendi yaşadığı ülke olan ABD'de tıpkı bir kast sistemi gibi bir sınıfın, arkasından gelenlerin aynı sınıfa ait hayat tarzını devam ettirdiği, siyahların, göçmenlerin, kadınların çoğunlukla statüsü düşük işlerde istihdam edildiklerini belirtmektedir.[209]

Yukarıda belirtilen üç baskı türü genel olarak çalışma hayatındaki sosyal bölünmeler ve iktidar konumundakilerin uyguladığı baskı türüne ilişkindir. Ancak günümüzde, birçok toplumsal hareketin söyleminde çoğunlukla *Young*'ın "kültürel emperyalizm" olarak adlandırdığı baskı türü yer almaktadır. Ona göre kültürel emperyalizm, toplumda baskın olan kültürün egemen kılınması ve norm olarak kabul edilmesi durumuna ilişkindir. Bu anlamların özle ilgili olduğunu ve bu anlamlara sahip olmayanların Öteki kılınması, kültürel emperyalizm baskısının görünümüdür.[210]

---

208 Young, **age.**, s. 55.

209 Young, **age.**, s. 56-57, benzer bir yaklaşım için Alev Özkazanç, "Eğitim ve Çokkültürlülük: Amerikan Üniversitelerinde Irk ve Kültür Savaşları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,* cilt 55, sayı 4, 2001, s.111-141; Ancak Edward Said, Amerika'nın bu açıdan Fransa ya da Almanya'ya göre daha demokratik olduğunu düşünmektedir. Said, 1970'li yıllardan sonra, özellikle üniversitelerin, toplumun her kesimine kapılarını daha geniş açtığını belirtmektedir. Özellikle liberal üniversitelerde kadın ve azınlık sayısının ciddi bir artış gözlemlendiğini de eklemektedir.(Meltem Ahıska, Ruşen Çakır, Müge Gürsoy, Victoria Holbrook, Orhan Koçak, "Muhalefetin Kimliği-Kimliğin Muhalefeti- Edward Said'le Söyleşi", *Defter,* sayı 26, 1996, s. 16-17.)

210 Young, **age.**, s. 58; "Kültürel emperyalizm" teriminin uzun bir tarihi yoktur. Radikal eleştirinin diğer pek çok terimi gibi o da 1960'larda ortaya çıkmış görünmektedir. Bu terimin pek çok tanımı mevcuttur ve kesin bir tanımı hemen hemen yoktur. Birçok düşünür konuyu kendi söylemine

Toplumda baskın olan gruplar kendi değerlerini ve deneyimlerini toplumun diğer kesimlerine benimsetmeye çalışmaktadırlar. Bu aynı zamanda onların toplumsal olaylara ilişkin yorumlarını ve değerlendirmelerine de içermektedir. Problem iki grubun karşı karşıya gelmesinde ortaya çıkmaktadır. Kendi değerlerini devam ettirmek isteyen ve baskın grubun değerlerini taşımak istemeyen gruplar, baskın grubun dayatmaya çalıştığı sözde evrensel normları sorgulamakta ve eleştirmektedirler. *Young*'a göre baskın grubun duruşunu yansıtan söz konusu normlar, erkeklerden farklı olan kadınları, Avrupalılardan farklı olan Afrikalılar ya da Asyalıları, heteroseksüel olmayanları, profesyonel olmayan işçileri, toplumsal olarak ikincil statüde yapılandırmaktadırlar. Bu yapılandırmada farklılıklar bir eksiklik ya da olumsuzluk olarak yansıtılmaktadır.[211] Bu nedenle baskın gruptan farklı olanlar yani Ötekiler, farklılıklarından rahatsız olmaları gerektiğini düşüncesine sahip olmaya başlamaktadırlar. Hatta *Taylor*'un da belirttiği gibi farklılıklarından dolayı kendi öz kimliklerinden nefret edebilirler.[212]

Young'a göre kültürel olarak baskılanan bireyler, baskın gruplar tarafından hem bir belirli bir kalıba sokulmakta hem de görünmez kılınmaktadırlar.[213] Burada paradoksal bir durum söz konusudur. Örneğin kadınların anne olarak tanımlanması, birçok kadın için yanlış tanınma olarak değerlendirilebilir. Ancak kadınlar doğurma kapasiteleri nedeniyle, anne olabilirler. Bu durumda da baskın toplum kadını görünmez kılmaktadır. Anaakım (*mainstream-malestream*) görüşe göre birey olmak söz konusu baskıdan uzak kalmayla ilişkilidir. Kadınlar söz konusu kalıplardan kurtulmak ve saygı görmek için tanınma talep etmektedirler. Bu talebe baskın grubun cevabı nötrlük ve evrensellik kavramını etrafında ilerlemektedir.[214]

Young'un beşinci ve sonuncu baskı türü olarak ele aldığı kavram şiddettir. Ona göre birçok farklılık grubu ve üyeleri sistematik olarak şiddete uğrayarak baskılanmaktadır. Farklılıklar yaşamlarının her döneminde, kendilerine ya da

---

dayanarak inşa etmektedir (John Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm,* çev: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 13-15).

211 Young, **age.**, s. 59.

212 Young, **age.**, s. 59-60; Taylor, 1996, s.42-43.

213 Young, **age.**, s. 60.

214 Young, **age.**, s. 60; Lorreine Code (der.), *Encyclopedia of Feminist Theories,* Routledge, London, New York, 2000, s. 316; Çalışmanın 2. bölümünde, liberal nötrlük kavramına yönelik feminist eleştirilerde bu konuya tekrar dönülecektir.

mallarına saldırı olabileceği tehdidiyle yaşamak durumunda kalmaktadırlar. *Young* şiddeti genel olarak fiziksel güç kullanımı anlamında dar bir şekilde kullanmaktadır. Ona göre şiddeti sosyal adaletsizlik olgusu kılan sadece bireysel ahlaki kötü olması değildir. Bunun yanı sıra, sistematik bir karakter taşıması ve sosyal bir pratik olmasıdır.[215] *Young'*a göre şiddet toplumsal olarak verilmiş bir olgu olup, herkes şiddetin olduğunu ve olacağını bilmektedir. Şiddet, aynı zamanda sistematiktir. Belirli bir gruba yöneliktir ve bu grubun üyeleri, bu gruba ait oldukları için şiddete maruz kalabilecekleri gerçeğiyle yaşarlar. Örneğin *Young*'a göre, kadın olmak tecavüz korkusuyla yaşamayı gerektirmektedir.[216] Kültürel emperyalizm şeklinde baskıya maruz kalan bireyler aynı zamanda şiddete de uğramaktadır. Yanlış tanınma ya da tanınmama insanların sistematik olarak şiddete uğramasıyla eş anlamlıdır. *Young* fiziksel şiddet açık bir adaletsizlik olarak kabul edilirken, kültürel farklılıkların tanınmama ya da yanlış tanınmadan dolayı uğradıkları şiddet, baskın grup tarafından daha zor kabul edilebilir bir adaletsizlik olduğunu belirtmektedir.[217]

[215] Young, **age.**, s. 61
[216] Young, **age.**, s. 62.
[217] Young, **age.**, s. 63.

İKİNCİ BÖLÜM

FARKLILIKLARA İLİŞKİLİ NÖTRLÜK TEMELİNE DAYALI LİBERAL İLKE VE KAVRAMLAR

I. NÖTRLÜK VE FARKLILIK

A. Giriş

Farklılıkların tanınma taleplerine karşısında liberalizmin genellikle nötrlük kavramıyla karşılık verdiği görülmektedir. Zira bu kavram uyarında liberal bir devletin farklı "iyi" kavrayışlarına karşı tarafsız olması gerekmektedir. Bu aynı zamanda devletin herhangi bir iyi anlayışını topluma empoze etmemesini ve mükemmelci politikalardan kaçınmasını da zorunlu kılmaktadır. Liberalizmin nötrlük anlayışının arkasında teorik temel, hakkın iyiden önce geldiğine ilişkin temel kabuldür. Bu nedenle bu bölümde, hakkın öncelikli olması meselesine yer verilecektir. Daha sonra liberalizm içindeki nötrlükle ilgili farklı kavrayışlara yer verilerek, farklılıklar bağlamında değerlendirilecektir.

B. Hak Kavramının İyi Anlayışlarından Önce Gelmesi

Çağdaş siyaset felsefesinde liberalizme ilişkin olarak yapılan tartışmaların önemli bir bölümünün, faydacılığın, bireysel haklara saygı da dahi olmak üzere liberal ilkeler açısından ikna edici bir temel sağlayıp sağlamadığı sorusuna ayrıldığı görülmektedir. Bir açıdan faydacılık, liberal amaçlar için uygun olarak değerlendirilmektedir. Faydayı en çoklaştırmak için insanların değerlerini yargılamak değil, çoğaltmak gerekmektedir. Tercihleri yargılamaksızın çoğaltmak, toleranslı, hatta demokratik bir iklime işaret etmektedir. Ancak faydacı yaklaşım her zaman ilk bakışta göründüğü kadar liberal değildir. Faydacılar, bireysel hakları, genelde, onlara saygı göstermenin uzun vadede faydalı olacağı gerekçesiyle

savunmaktadırlar.[218] Fakat bu tür yaklaşım duruma bağlıdır. Özellikle liberal nötrlük anlayışını güvence altına almaya elverişli gözükmemektedir. Diğer liberal ilkelere de yeterli bir temel sunmamaktadır.[219]

Faydacı teoriye en etkili eleştiri, fayda türünden ampirik ilkelerin ahlaki yasanın temeli olamayacağını savunan *Kant* tarafından yöneltilmiştir. Faydacıların insanları, kendileri için birer amaç ve saygı duyulacak varlıklar olarak değil, başkalarının mutluluğunun aracı olarak ele almasını eleştirmektedir. Günümüzdeki Kantçılar da, faydacı yaklaşımı reddederek hakları daha fazla ciddiye alan bir yaklaşıma sahiptirler. Genel olarak, Kantçılar için, bazı haklar o kadar temeldir ki, "genel refah" ya da "ortak iyi" adına bile çiğnenmeleri mümkün değildir. *Kant*'ın felsefesini referans alan liberaller, faydacı kaygılara dayanmayan bir haklar temellendirmesine ve bunun da ötesinde "iyi" kavramına dayanmayan ve bir tür yaşam biçimini diğerinden daha iyi olarak değerlendirmeyen bir anlatıyı takip etmektedirler.[220]

Liberaller "hak" ile "iyi" arasında, bir temel haklar ve özgürlükler çerçevesi ile bu çerçeve içinde insanların seçebileceği iyi yaşam tasavvurları arasında ayrım yapmaktadırlar. Onlara göre devletin adil bir çerçeveyi desteklemesi başka şeydir, belirli amaçları desteklemesi başka bir şey. Kantçı liberaller için, hak "iyi"den iki anlamda önce gelmektedir. Birincisi bireysel haklar "genel iyi" adına feda edilemez, ikincisi ise, bu hakları belirleyen adalet ilkeleri herhangi bir "kapsayıcı iyi yaşam" tasavvuruna dayandırılamaz. Hakları meşru kılan, onları genel refahı, ortak iyiyi azamileştirmeleri değil, bireylere ve gruplara kendi değerlerini ve amaçlarını seçebilecekleri adil bir çerçeve sağlamaktır.[221]

Kantçı liberaller hakkın iyiden öncelikli olduğunu savunurken, *Hegel*'in argümanlarını referans alan cemaatçiler tam tersini savunmaktadırlar. Liberal ve

---

[218] Fatmagül Berktay, "Liberalizm: Tek bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıl Modern Siyasal İdeolojiler* içinde, der: H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, İstanbul, s. 100.

[219] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, UK., 1982-1998, s. 2, 3.

[220] Berktay, **agm.**, s. 101.

[221] Michael Sandel, "Şekli Cumhuriyet ve Engellenmemiş Benlik", çev: Filiz Çulha, *Mürekkep,* sayı:1, 1994, s. 14.

cemaatçiler arasındaki bu ayrım farklı şekillerde de dile getirilmektedir. Liberal teori "deontolojik", buna karşı olanlar da "teleolojik (erekbilimsel)" kabul edilmektedirler.[222] Ya da liberaller *usuli* bir bakış açısına sahipken, cemaatçiler daha *tözsel* bakış açısına sahip oldukları da ileri sürülmektedir.[223]

Hak ve iyi arasındaki söz konusu karşıtlık, Batı felsefe geleneğinin ana temalarından birisidir. Son yüzyılın önemli ahlak felsefecilerinden birisi olan *Henry Sidgwick*, antik Yunan felsefesinin iyinin önceliğini esas alırken, modern etik düşüncesi hakkın önceliğini temel aldığı belirtmektedir.[224] Eskilerin sordukları soru, herkesin kendisi için arzuladığı en iyi şeyin, yani beni mutlu kılacak, arzumun nesnesi haline gelmiş şeyin ne olduğudur. Buna karşılık modernler, iyi sorusunu hak sorusuyla değiştirirler. Bu onlar için sadece kendi iyiliğime, kendi mutluluğuma göre değil de "Her birey tarafından yürütülen iyi arayışını olanaklı kılan koşullara göre nasıl hareket etmeliyim?" sorusunu sormaktır. Böylece, dikkat iyi kavramının tözsel anlayışından ahlaki özerklik ve bireysel özgürlük kavramlarına yönelmiştir. İyi ve hak arasındaki önceliğe ilişkin günümüzde yapılan tartışma kısmi olarak bu yer değiştirmenin bir ilerleme mi yoksa bir hata mı olduğunu sormaya dayanır. Pek çok cemaatçi düşünür bu yer değiştirmeye son derece eleştirel yaklaşırken, liberal felsefeciler oybirliğiyle ilerlemenin yanındadırlar.[225] Ancak bu çalışmada nötrlükle ilişkili olarak çağdaş liberaller ile cemaatçi eleştirmenlerinin görüşlerine yer

---

222 Eylemin doğruluğu ya da zorunluluğu, sonucun değerine göre belirlenmeyen ahlak teorileri için kullanılan bir sıfattır. Faydacı ve sonuçsalcı olmayan teorilere deontolojik denilmektedir. Bunun tam aksine, faydacı ve sonuçsalcı teorilere de teleolojik sıfatı verilmektedir. Bu iki karşıt terimin kullanılması 1930'larda başlamıştır. Aslında bir takım uygun olmayan kullanımlara da yol açmıştır. Örneğin *Jeremy Bentham*'ın "deontoloji" kavramını ortaya atan kişidir. Fakat onun teorisi deontolojik değildir. Bu iki karşıt terim yerine faydacı/faydacı olmayan ya da sonuçsalcı/sonuçsalcı olmayan kavramlarının kullanılması söz konusu yanlış anlamlara yol açan kullanımları giderebilir. (*Dictionary of Philosophy*, der: Thomas Mauther, Penguin Books, 1997, s. 131-132) Ahlak teorisinde deontoloji, hem neyin meşru bir şekilde iyi hayat olarak savunulabileceğinin sınırlandırılması anlamında hem de adalet anlayışlarının tikel iyi hayat anlayışlarından bağımsız olarak haklılaştırılabilmesi anlamında, adalet anlayışlarının iyi hayat anlayışlarını öncelemesi gerektiğini ima eder. Siyaset alanında deontoloji, bir adil düzenin temel ilkelerinin, hem yurttaşların birçok farklı iyi hayat anlayışlarını özgürce izlemesine ve aziz tutmasına izin vermek anlamında hem de özgül herhangi bir toplumsal iyi ya da refah uğrunda yurttaşların temel özgürlüklerine asla ket vurulmaması gerekmesi anlamında, ahlaken tarafsız olması anlamına gelmektedir. (Şeyla Benhabib, *Modernizm Evrensellik ve Birey-Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 112.)

223 Berten, Silveira, Pourtois (der.), "Giriş bölümü", **age.**, s. 29

224 Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, 1996, s. 19.

225 Berten, Silveira, Pourtois(der.), "Giriş bölümü", **age.**, s. 30.

verilecektir. Cemaatçi eleştirilerin temelinde liberalizmin benlik anlayışı gelmektedir. Hakkı iyiden önce kabul eden liberaller, insanları esas olarak birbirinden kopuk, bağımsız benlikler olarak görmektedirler. Bu nedenle nötrlüğe ve farklı amaçlar arasında bir seçim yapmayı reddeden bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Eğer benlik amaçlardan önce geliyorsa, hakların da iyiden önce gelmesi gerekmektedir. Hak temelli liberalizmin cemaatçi eleştirmenleri ise, kendimizi böyle bağımsız, amaçlarımızdan ve ilişkilerimizden soyutlanmış benlikler olarak göremeyeceğimizi belirtmektedirler.[226]

1. Immanuel Kant

Modern düşüncede hakkın iyiden önce geldiğini savunan en önemli düşünürlerden birisisi *Kant*'tır. Onun iyiyle ilgili görüşleri etik tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. *Kant*'a göre, etikte genellikle yapılması istenen, iyinin ne olduğunu söyleyip, kişinin eylem veya özel değer yargıları için bir norm veya ölçü ortaya koymaktır. Oysa O, iyi ile normlar arasındaki bağlantıyı tersine çevirip, eylemler için ancak *a priori* bir yasa ortaya koyduktan sonra neyin iyi veya iyinin ne olduğunu söylenebileceğine işaret etmektedir. *Kant*'a göre bu *a priori* yasa ahlak yasası veya "kesin buyruk"tur. İyi bu yasa tarafından belirlenen istemedir (*wille*). Diğer her şey buna göre iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir.[227] Ona göre,

> *…… İyi ve kötü kavramının, ahlak yasasından önce değil, ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanması gerekir.*[228]

Kayıtsız şartsız iyi olan, ahlak yasasına uymaktır veya ancak ahlak yasasına uymak kayıtsız şartsız iyidir. Bundan dolayı iyi ve kötü kavramı ahlak yasasının temeliyse de, ahlak yasasından önce değil, ahlak yasasından sonra ve onun aracılığıyla tanımlanmalıdır. Ahlak yasasını bilmeden, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemeyiz; başka bir deyişle iyi kavramını mümkün kılan ahlak yasasıdır. "Şu iyidir"

---

226 Berktay, **agm.**, s. 103.

227 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev: Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1999, 1. Kitap, 2. Büyük bölüm, aktaran İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 14.

228 Kant, 1999, s. 70.

dersek, yani önce iyiyi tanımlarsak, istemeyi (*Wille*) belirleyen bir ilke ortaya koymuş oluruz. Bu ise heteronomi olur. Oysa ahlak yasası, istemeye bir obje değil, maksimlerin –onu belirleyen sübjektif ilkelerin- formunu vermektedir. Ahlak yasası, eylemlerin etik değerini bulabilmek için genel geçer bir şemadır. Ancak, o bir eylemin etik değer taşıması için, diğer bir değişle "iyi" olması için, nasıl bir istemeye dayanması gerektiğini söyler. İyi, ahlak yasasının buyurduğu şekilde istemektir. Ahlak yasasının buyurduğu şekilde istemekse, özgür olmak demektir. Bir insanın eyleminin amacı insan olmanın değerini korumaksa, bir insan bir eylemde bulunurken, amacı karşısındaki insana kendi başına bir amaç olarak muamele etmekse, işte bu iyidir. Böyle bir amacı olan isteme iyidir veya iyi istemedir.[229]

Hakkın iyiden önce gelmesi, kişinin kendiliğinden amaç olmasıyla yakından ilgilidir. Başka bir ifadeyle, diğer amaçlardan önce gelmektir. Diğer amaçlar ancak ahlak yasasına göre düzenlenebileceklerdir. *Kant* bu ayrımla ilgili önce olmayı şu şekilde ifade etmektedir:

> *Akılla birbirine bağlı iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten anladığım, bunlardan birinin bütün diğerleriyle bağının ilk belirleyici nedeni olma ayrıcalığıdır. Daha dar, pratik anlamda bu öncelik, bu şeylerden birinin (başka hiçbir şeyin ardına konamayacak birinin), bütün diğer şeylerin sağladığı yararın ona bağlı olması bakımından, sağladığı yararın ayrıcalığıdır.*[230]

Kant, ahlak yasasını rastlantısal (*contingent*) iyi ve amaçlara göre oluşturmamakta ve belirli bir iyi kavramını önceden varsaymamaktadır. Farklı kişilerin genellikle farklı arzuları ve amaçları vardır ve bu nedenle de onlardan türetilen herhangi bir ilke, sadece rastlantısal olabilir. Ne var ki ahlak yasası rastlantısal değil, kategorik bir temeli gerektirir. Mutluluk gibi evrensel bir arzu bile kategorik olmayacaktır. Diğer taraftan, eğer iyi arzuya bağlanırsa, amaçlarımız dışında bulunan bir işaret noktasının eksikliği yüzünden, arzularımıza karşı eleştirel bir tutum takınmak imkânsız olacaktır.

Kant, duyulara bağlı deneyim alanının dogmatizmine karşılık olarak, pratik akıl kavramında esaslı bir ayrım yapar. Teorik pratik akıl ile salt pratik aklı

---

229 Kuçuradi, 1998, s. 85-86.
230 Kant,1999, s. 130.

birbirinden ayırır. Teorik pratik akıl, gerçek bilgiyi kullanan, ondan yararlanan akıldır. Gerçek bilgide, anlama yeteneği nedensel bağları kavradığından, bu bilgiye dayanan insan, amacı için gerekli araçları, yolları düşünerek seçip bulabilir. Burada ki amacı, onun gereksinimleri, istekleri yönlendirir. Bütün gereksinimler, bütün eğilimler, doyurulmaya, yani insanın mutluluğuna yönelmelerinde birleşirler. Teleolojik teoriler insanı sadece teorik pratik akıl sahibi bir varlık olarak kabul eder. Salt pratik akıl ise bambaşkadır. Salt pratik akılda iradeyi yöneten, eğilimler, istekler değil, aklın kendisidir. Akıl bu yönetmeyi, *a priori* yasalarla, ilkelerle yapar.[231] Bu aklı kullanmaya muktedir özneler kendi amaçlarından önce gelmektedir, dolayısıyla hak da iyiden önce gelmektedir.

Hakkın iyiden önce olması modern ahlak düşüncesinin klasik bir fikri haline gelmiştir. Kantçı düşüncede temel olduğu kadar, faydacılar tarafından da kabul edilmiştir. Birkaç istisna dışında –mesela *Nietzche* ya da *Kierkegard*-, bu ortaklık yüzyılın ahlaki düşüncesini etkileyen belli başlı filozoflar arasında devam etmiştir. Siyaset felsefesi de, bu düşünceden etkilenmiştir. Günümüzde *Kant'*la birlikte adı en çok geçen liberal düşünür *Rawls*'tur.[232] *Rawls* hakkı öncelikli kılarak, *Kant*'ın aşkın öznesinin belirsizliğini gidermek istemiştir. *Kant*'ın idealist metafiziği, ahlaki ve siyasi getirisine karşın, birçok şeyi aşkın olana bırakır ve adalete ancak onun insanla ilgili bir durum olduğunu yadsıyarak öncelik kazandırır. "Geçerli bir Kantçı adalet anlayışı geliştirmek için" diye saptar *Rawls*, "usa uygun bir ampirizm çerçevesinde yeniden yazmak, Kantçı doktrinin gücü ve içeriği aşkın idealizmdeki temellerinden koparılmalıdır ve makul bir deneyciliğin kuralları içinde yeniden biçimlendirilmelidir."[233] *Rawls* söz konusu belirsizliği, "orijinal durum" (*original position*)[234] fikri ile gidermek istemiştir.

---

231 Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 120-121.

232 Kant'ın Rawls üzerindeki etkisiyle ilişkili olarak bkz. Uygur, 1999a, s. 28-36.

233 John Rawls, "Basic Structure As Subject", *American Philosophical Quarterly,* cilt 14,1977, s. 165.

234 Rawls'un *original position* tabiri Türkçeye farklı yazarlar tarafından farklı şekillerde çevrilmiştir. "Başlangıç durumu"(Rawls, 2007, s. 515), "ilk durum", "özgün durum"(Ronald Dworkin-Bryan Maggee, "Felsefe ve Siyaset", çev: Ümit Hassan, *Yeni Düşün Adamları* içinde, der: Bryan Maggee, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 381.), "orijinal durum" (Uygur, 1999a) bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmada "orijinal durum" çevirisi tercih edilmektedir. Kavramın

2. John Rawls ve Hakkın "İyi"den Önce Gelmesi

Faydaya dayalı bir etiğe karşı haklara dayalı bir etik anlayışının ağır basmasında, yirminci yüzyılın en önemli siyaset teorisyenlerinden *Rawls*'un etkili olduğu söylenebilir. *Rawls, A Theory of Justice* adlı kitabında her insanın adalete dayanan ve bir bütün olarak toplumun iyiliği adına çiğnenemez hakları olduğunu ileri sürmektedir.[235] Böylece ortak iyi ya da ortak refahı üstün tutan faydacılardan tam ters yönde bir görüşle teorisini geliştirmeye başlamıştır. *Rawls*, teleolojik teorilerdeki hak ve iyi arasındaki ilişkiyi, tersine çevirmek gerektiğini düşünmektedir.[236]

Rawls faydacılığı teleolojik bir teori, kendi hakkaniyet olarak adalet teorisini de deontolojik bir teori olarak ele almaktadır.[237] Ona göre teleololojik yaklaşımı benimseyen faydacılar, genel refahı azamileştirmeyi amaçlamaktadırlar. Ona göre faydacılar bunu yaparken, tek tek bireylerin iyilerini gözetmemektedirler. *Rawls*'un, faydacılığa karşı çıktığı noktalardan en önemlisi kişiler arasındaki ayrımı ciddiye almamasıdır.[238] *Rawls* gibi liberaller genel refahı en üst düzeye çıkarmak için bireylerin feda edilmesine sınır konulmasının taraftarıdırlar. Genel yarar uğruna bireysel hakların feda edilemeyeceğini savunurlar. "Hakkın yarardan öncelikli olduğuna" ilişkin sav, faydacılığa karşı çıkmanın yanı sıra, genel olarak tüm teleolojik kavramlara da karşı çıkar. Başka bir ifadeyle, hakların neler olduğunu belirleyen adalet ilkelerinin, herhangi bir iyi yaşam görüşüne dayanılarak önceden belirlenemeyeceği dair Kantçı yaklaşımdır. Bu anlayış birçok liberal düşünür tarafından da benimsenmiş olan liberal benlik kavrayışını doğurmuştur. *Rawls* bu liberal görüşü, "benlik onun tarafından onaylanan amaçlardan önce gelir"[239] deyişiyle özetler.

---

anlamını Türkçede en iyi yansıtan ifadenin "orijinal durum" olduğu düşünüldüğünden, çalışmada bu çeviri şekli tercih edilmektedir.

235 Rawls, 1999a, s. 3-4.
236 Rawls, 1999a, s. 491.
237 Rawls, 1999a, s. 26.
238 Rawls, 1999a, s. 24.
239 Rawls, 1999a, s. 491.

Rawls, Kantçı düşünceden hareket ederek, adalet anlayışını iyi anlayışlarından bağımsız tutmaktadır. Bu adalet anlayışının temelinde ise kişi düşüncesi ve bu düşünceye denk olan toplum düşüncesi yer almaktadır. Toplum, birbirinden farklı amaçları, ilgileri ve iyi anlayışları olan insanlardan oluşmuştur. Ancak, önceden herhangi bir iyi anlayışını gerektirmeyen ilkelerle yönetildikleri zaman, en iyi şekilde düzenlemiş olurlar. Söz konusu ilkeler genel refahı en üst düzeye çıkardıkları ya da iyi anlayışını destekledikleri için meşrulaştırılmazlar. Bu ilkeler, iyi kavramından bağımsız ve onlardan öncelikli olan hak kavramına uygun oldukları için meşrudurlar.[240] *Rawls*, hakkın öncelikli olduğu fikrini geliştirmek için "orijinal durum" tasavvuruna başvurur. Bu, eşit ve özgür insanların birlikte adil bir toplum oluşturma fikriyle ilişkilidir. Orijinal durum *Rawls*'un hakkaniyet olarak adalet anlayışında temel aldığı iki fikirden birisidir. Diğer ise, cehalet perdesidir (*veil of ignorence*).

> *Hiçkimse toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsü bilmez, doğal iyiliklerinin dağılımındaki talihine, yeteneklerine, zekasına, gücüne vs. ilişkin bir fikri de yoktur. Hatta kişilerin iyiliği nasıl kavradıklarını ya da özel psikolojik eğilimlerini de bilmediklerini varsayacağım. Adalet ilkeleri bir bilgisizlik peçesinin ardından seçilir. Bu da ilkelerin seçiminde kimsenin doğal şanstan ya da toplumsal koşullardan dolayı avantajlı ya da dezavantajlı olmamasını sağlar. Herkes benzer bir konumda olduğundan ve hiç kimse de kendi özel durumunun yararına olacak ilkeleri bilecek durumda olmadığından, adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ya da pazarlığın ürünüdür.*[241]

Rawls'un orijinal durum fikri sosyal sözleşme teorisiyle ilişkilidir. *Hobbes*, *Locke*, *Rousseau* ve *Kant* gibi sosyal sözleşme düşünürlerinden farklı olarak, *Rawls*'un orijinal durum tasavvuru doğa hali düşüncesine karşılık gelmektedir. Orijinal durum düşüncesi için, nötrlük adına, insanların hem duyguları hem de düşünceleri açısından sınırlı olduklarının kabul edilmesi gerekmektedir. *Rawls* bu durumu cehalet perdesi olarak tanımladığı bir konumla açıklamaktadır. Buna göre orijinal durumda, hiç kimse, başkasının özel yeteneklerinden, arzularından, ahlaki tercihlerinden ya da sosyal konumunda haberdar değildir. Bununla *Rawls* modelinde, özel menfaatler için ilkeler tasarlanmasını engellemek istemiştir.

---

240 Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians,* Blackwell, Oxford ve Cambridge-ABD, 1992, s. 42.

241 Rawls, 1999a, s.11.

Orijinal durumun toplumsal dünyanın şartlarının etkilerinden uzak olması gereğinin nedeni, özgür ve eşit kişiler arasında siyasal adaletin ilkeleri üzerine yapılacak adil bir anlaşmanın, her toplumun arka plan kurumlarında toplumsal, tarihsel ve doğal yönelimlerin bir birikimi olarak kaçınılmaz biçimde ortaya çıkan pazarlık avantajlarının yokluğunu gerektirmesindendir. Geçmişten gelen bu tür arızî avantajların ve kazayla ortaya çıkan etkilerin, temel yapının kurumlarını bugünden geleceğe düzenlenecek ilkeler üzerine varılacak bir anlaşmayı etkilememesi lazımdır.[242]

Orijinal durumda insanlar, insan psikolojisi ve sosyal hayatla ilgili belli başlı genel geçer doğruları da bilirler. Örneğin, insanların üretken olmak için çoğunlukla iktisadi teşviklere ihtiyaç duyduğunu bilmelidir.[243] Herkes aynı zamanda "birincil iyilerin" (*primary goods*) olduğunu da bilmektedirler. Birincil iyiler, vatandaşların kendi iyi anlayışlarını devam ettirebilmeleri ve geliştirebilmelerini sağlayan sosyal koşullardır. Birincil iyiler insanların salt insan olmalarında kaynaklanan ihtiyaçlar ve gereklilikler değillerdir. Daha ziyade, insanı vatandaş kimliği ve siyaset anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Söz konusu iyiler, vatandaşların rasyonel olarak istedikleri arzuladıkları, tercih ettikleri değil, özgür, eşit tam bir hayat yaşamaları için gerekenlerdir. Ahlaki kapsamlı bir doktrin değil, siyasi bir anlayış taşımaktadırlar.[244] Nelerin birincil iyi olduğu konusunda, *Rawls*'un *A Theory of Justice* adlı kitabında belirsizlikler bulunmaktadır. Ancak sonraki çalışmalarında bu belirsizliği gidermektedir. Buna göre:

1. Temel hak ve hürriyetler: Bunlar *Rawls*'a göre iki ahlaki yetinin uygun bir şekilde gelişmesi ve tam uygulanması için gerekli olan temel kurumsal koşullardır.
2. Seyahat özgürlüğü ve farklı fırsatlar[245] temeline karşıt olarak meslek seçimi özgürlüğü.
3. Makamların güç ve yetkileri ve iktidarın konumu ve sorumluluk
4. Gelir ve servet

---

242 Rawls, 2007, s. 68.

243 Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi-Platon'dan* Rawls*'a,* çev: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 2005, s. 396.

244 John Rawls, *Justice as Fairness-A Restatement,*der: Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001, s. 60.

245 *Rawls*'a göre bunlar çeşitli amaçların sürdürülmesine izin veren, bunların değiştirilmesi ve dönüştürülmesine ilişkin kararları etkileyen fırsatlardır.(Rawls, 2001, s. 58.)

5. Kendine saygının sosyal temelleri: Bu durumda söz konusu temel kurumlar, normal olarak önem arz etmektedirler. Zira vatandaşlar gerçekten kendilerini birer birey olarak değerli hissederlerse, kendi amaçlarını kendilerine güvenli bir şekilde ilerletebileceklerdir.[246]

Ahlaki ilkelerin seçiminde, cehalet perdesinin ardındaki insanlar, toplumsal kurumlarca dağıtılan birincil değerlere mümkün olan en iyi biçimde ulaşabilmelerini sağlayacak tercihleri yapmaya çalışırlar. Bu adalet duygumuzun gerisinde, sadece kendi kişisel çıkarımızı düşündüğümüz anlamına gelmemektedir. Hiç kimse, hangi konumu elde edeceğini bilmediğinden, insanlardan kendileri için en iyi olana karar vermelerini istemek, tarafsız olarak herkes için en iyisine karar vermelerini istemekle aynı sonuçları doğuracaktır. Bir cehalet perdesinin ardında hangi ilkelerin yararımıza olacağına karar verebilmek için kendimizi toplumdaki herkesin yerine koymamız ve neyin onların yararına olduğunu görebilmemiz gerekmektedir. *Rawls*'un orijinal durumunda, insanların rasyonel ve karşılıklı olarak ilgisiz[247] (*mutual disinterested*) olmaları gerektiğini belirtirken kastettiği budur.

Bu bağlamda *Rawls* orijinal durum arkasında soyut bir bireycilik doktrinini varsaymamaktadır.[248] Soyut bireycilik anlayışına göre, bireyler verili çıkarlarıyla, istekleriyle amaçlarıyla, ihtiyaçlarıyla vb. şeylerle soyut olarak betimlenirken, toplum ve devlet söz konusu bireylerin gereksinimlerine az ya da çok yanıt veren gerçek veya olası toplumsal düzenlemeler kümesi olarak betimlenir. Bu görüşe göre, tüm toplumsal ve siyasal kural ve kurumlar, yapay, düzmece ve değiştirilebilir bir aygıt, bağımsız olarak verili bireysel amaçlara ulaşmanın bir aracı olarak görülmektedir ve böylece araç ile amaç birbirlerinden ayrılırlar. Bu kavrayıştaki önemli nokta, bireylerin ilgili özelliklerinin (içgüdüler, yetiler, gereksinimler, arzular, haklar vb.) toplumsal düzenlemelerin ulaşmak istediği amaçların belirlenmesinde, toplumsal bir bağlamdan bağımsız olarak, verili sayılmasıdır. İnsanın sabit ve değişmez psikolojik özelliklerinin bu verilmişliği, onun davranışlarını belirleyen, çıkarlarını, gereksinimlerini ve haklarını özgülleştiren söz

---

246 Rawls, 2001, s. 58-59.
247 Rawls, 1999a, s.12.
248 John Rawls, "Fairness to Goodness", *John Rawls-Collected Papers* içinde, der: Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, London- England, 1999b, 267-285, s. 277.

konusu özelliklerin sadece bir taşıyıcısı olarak görülen bireyin soyut biçimde kavranılmasına yol açmaktadır.[249] *Steven Lukes*, bireyciliğin temel bir öğesi olan, söz konusu soyut birey düşüncesinin, toplum sözleşmesi tarzındaki savlarla ve genel olarak "tabiat hali"ndeki insan anlayışına dayanan toplumla ilgili savlarla yakından bağlantılı olduğunu düşünmektedir.[250] Dolayısıyla *Rawls*'un *A Theory of Justice*'nin soyut bireyciliğe dayandığını belirtmektedir.

Rawls buna karşıt olarak, iyi düzenlenmiş toplum teorisinin bireylerin amaçlarının ve ilgilerinin var olan kurumlara ve adaletin ilkelerine bağlı olduğunun üzerinde durmaktadır.[251] *Rawls* iyi düzenlenmiş bir toplumda "hakkın" insanların "iyi" anlayışlarıyla uyumlu olacağını düşünmektedir.[252] Hatta orijinal durumdaki taraflar, sosyal altyapılarının üzerindeki bağlılığını karakterize eden genel doğruları bilmektedirler. Birincil iyiler düşüncesinin bunu desteklediğini ve soyut bireycilik düşüncesinden uzak olduğunun düşünmektedirler.[253]

Rawls'un orijinal durum düşüncesiyle, iyiden önce gelen hak için bir temel bulmaya çalışmaktadır. *Rawls*'un mitosundaki belirli bir bilgiden yoksun insanlar adaletin ilkelerini bulmaya çalışmaktadırlar. *Rawls*'a göre insanlar iki ilkede anlaşacaklardır. Birincisine göre, *Rawls*'un tek tek saydığı temel özgürlüklere herkes, diğerleriyle birlikte eşit olarak, uyum içinde sahip olacaklardır. Bu temel özgürlükler, oy verme özgürlüğü, siyasal konularda fikir beyan etme özgürlüğü, vicdan özgürlüğü gibi geleneksel siyasal özgürlükleri; ayrıca özel mülkiyet, kişi bütünlüğünün korunması gibi özgürlükleri de içermektedir. Geleneksel liberal özgürlükler böylece koruma altına alınabilecektir. İkinci ilkeye göre sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu sağlarlar. İlki, bu eşitsizlikler, hakça fırsat eşitliği şartları altında, görev ve konumları herkese açık olacak şekilde düzenlenmelidir. İkincisi farklılık ilkesidir (*difference principle*) ki, buna göre eşitsizlikler toplumun en az avantajlı üyelerinin en fazla yararına olmalıdır.[254] İki ilke *Rawls*'un terimiyle "öncelik kuralı" yoluyla

---

249 Steven Lukes, *Bireycilik*, çev: İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s.87.
250 Lukes, 2006, s.88.
251 Rawls, 1999a, 79. Bölüm.
252 C. Edwin Baker, "Sandel on Rawls: Justice as a Vice", *University of Pennsylvania Law Review,* cilt 133, sayı 4, 1985, s. 917.
253 Rawls, 1999a, s. 278.
254 Rawls, 2001, s. 42-43, Rawls, 1999a, s. 266.

birbirleriyle ilişkili durumdadır. Birinci öncelik kuralına (Özgürlüğün Önceliği) göre adalet ilkeleri yöntemsel bir sıralamaya sahip olacak ve bu yüzden özgürlükler ancak özgürlük adına kısıtlanabilecektir. İkinci öncelik kuralına (Adaletin Verim ve Refah Karşısında Önceliği) göre ise, adaletin ikinci ilkesi, yöntem bakımından verimlilik ilkesi ve avantajların toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelmektedir. Fırsat eşitliği ilkesi farklılık ilkesinden önce gelmektedir.[255] Örneğin, siyasal özgürlükleri kısıtlamak/kaldırmak –fikir özgürlüğünü ortadan kaldırmak- en kötü durumdaki grubun yararına olacaksa bile yapılmamalıdır. İkinci ilkece ortaya konulan iktisadi sorunları irdeleme yetkisi ancak özgürlükler tamamıyla korunduğunda doğacaktır. Bu iktisadi irdelemelere gelindiğinde, en kötü durumdaki grubun yararına davranılmalıdır.[256]

Rawls söz konusu adalet ilkeleriyle, faydacılık ve liberteryan doktrine karşı bir durum ortaya koymaktadır. Faydacıların toplumsal faydayı azamileştirmek için toplumu sanki bir tek kişiymiş gibi ele almaları eleştirilmektedir. Bu nedenle kişiler arasındaki farklılıkları ciddiye almamaları da liberal için sorunludur. Faydacılar faydayı amaç olarak ele almakta ve insanları genel mutluluğa ulaşmak için araç kılmaktadırlar. Liberaller buna da karşı çıkmaktadırlar.[257]

Rawls, adil bir dağılımın insanların tercihlerine duyarlı olması gerektiğini düşünmektedir. Liberteryan doktrin, etkili bir pazar ekonomisinin sonucu olan herhangi bir dağılımı adil bulmaktadır. Örneğin, liberteryan *Robert Nozick*, zor kullanmadan, hırsızlık yapmadan, yolsuzluk yapmadan ve istemeyerek yapılan bir sözleşmeye dayanmayan her türlü yeniden bölüşümü adil bulmaktadır. İşlevleri daha geniş tanımlanan bir devlet ise insanların belli şeyleri yapmaya zorlanmaması hakkını çiğneyeceğinden adaletsiz olacaktır.[258] *Nozick*'in önerdiği dağılım yeteneklere duyarlı değildir. *Rawls* ise kimilerinin fazla kimilerinin az elde etmesine neden olan yeteneklerde, sahip olunan servetlerde hatta gösterilen çabalarda görülen farklılıkların, bir şans sorunu olup, ahlaksal açıdan rastlantısal oldukları düşüncesiyle, karşı çıkmaktadır. Örneğin doğuştan dezavantajlı olanların sırf

---

255 Rawls, 1999a, s. 266.
256 Dworkin-Maggee, **agm.**, s. 382.
257 Rawls, 1999a, s. 3-4.
258 Nozick, **age.**, s. 9.

serbestçe değiş tokuş edecekleri hiçbir şeyleri olmadığı için açlıktan ölmeleri ya da sırf yoksul bir aile ortamında doğdukları için çocukların sağlık ya da eğitim hizmetlerinden yararlanamadan büyümesi adil değildir. *Rawls*'a göre, doğa gereği ayrıcalıklı olanlar, kim olurlarsa olsunlar, talihli olmalarından, yalnızca talihini yitirmiş olanların durumunu iyileştirmek koşuluyla yararlanabilirler.[259]

Engellenmemiş benlik ve ondan esinlenen etik birlikte ele alındığında, özgürleştiricidirler. Özne, doğanın buyruklarından ve toplumsal rollerin yaptırımlarından kurtulduğunda, egemen hale gelmektedir; sadece ahlaki amaçların yaratıcısı olduğu bir oyunda yer almaktadır. Saf pratik akıldan pay alanlar olarak ya da orijinal durumunda taraf olanlar, öncül olarak verilmiş bir iyi anlayışında bağımsız olarak adaletin ilkelerini belirlerler. İyiyle ilgili düşüncelerimiz adaletin ilkeleriyle çatışmadıkları sürece, sadece onları seçtiğimiz için anlam taşırlar. Liberalizmin bu yaklaşımı, Aydınlanmanın kendini tanımlayan öznesinin (*self-defining subject*) en net ifadesi olarak düşünülebilir. Bu düşünce cemaatçiler tarafından eleştirilmiştir.[260]

3. Cemaatçilerin Eleştirileri

Kültürel farklılıklarla ilişkili olarak, cemaatçilerin liberalizm eleştirisi, iki başlıkta toparlanabilir. Bunlardan ilki, *Sandel*'in tartışmalarında merkeze aldığı, liberalizmin benlik kavrayışına ilişkindir. *Sandel*'e göre liberaller, benlik ve benliğin sosyal rolleri arasındaki ilişkiyi yanlış yorumlamışlardır. Benliğin sosyal rollerinden ve ilişkilerinden soyutlanması gerektiğine ilişkin liberal yaklaşım hatalıdır. İkinci eleştiri, liberalizmin atomist olduğuna ilişkindir. Özellikle *Taylor* tarafından ortaya atılan sosyal teze göre, bireylerin sosyal yapılarından bağımsız olarak seçim yapabilme kabiliyetlerinin olduğuna ilişkin liberal varsayım doğru değildir.[261]

---

259 Rawls, 1999a, s. 87.
260 Sandel, 1994, s. 16-17.
261 Kymlicka, 2003a, s. 346-347.

a. Michael Sandel ve Benliğin Keşfi

Sandel, deontolojik etik anlayışının ve dolayısıyla Rawlscu liberalizmin, benliğin onun tarafından onaylanan amaçlardan önce geldiğini iddia ederek, benlik-amaç ilişkisi üzerinde durmaktadır. *Sandel*'e göre benlik amaçlardan önce gelmemekte, amaçlar tarafından şekillenmektedir. Bu nedenle, benlik ve amaçları arasında bir mesafe yoktur. Benliklerimiz kısmen tercih etmediğimiz ama ortak bir toplumsal bağlamda yer almamız sayesinde keşfettiğimiz amaçlarla oluşmaktadır.[262] Cemaatçi düşünür *Sandel*'e göre amaçlarımız bazıları, kişisel kimlik duygularımızı belirledikleri anlamda "kurucu" amaçlardır. *Sandel*, "amaçlarımızdan vazgeçebileceğimi söylemenin anlamı yoktur; çünkü onlar benim kim olduğumu belirler", diye belirtmektedir.[263] Ona göre cemaatçiler "ben kimim?" sorusunu sorarken, liberaller, "Hangi amaçlara yönelmeliyim? " sorusunu sormaktadırlar.[264] *Rawls* bizim için iyi olanı, iyice bilgilenmiş akılcı seçimimizle özdeşleştirirken, *Sandel* gibi cemaatçi düşünürler, iyinin sadece bir seçimin nesnesi olmadığını, aynı zamanda kimliğimizi oluşturan bazı bağlılıkların (ailevi, dini, mali) gelişiminde yattığını belirtmektedirler. *Sandel*'e göre, benlik amaçlarına "tercihle" değil, "keşifle"; yani önceden verili olanı seçerek, kendisi üzerine düşünerek, doğasını araştırarak, kurallarını ve zorunluluklarını ayrıştırarak ve amaçlarını kendisine ait kabul ederek ulaşır.[265]

Sandel, *Rawls*'un cemaat düşüncesini de eleştirmektedir. *Rawls*'un cemaat anlayışını ortaya koyabilmek amacıyla onun bireyselci yaklaşımından yararlanmaktadır. *Rawls*'un orijinal durumunda tarafların devam ettirdikleri ilgileri benliğin kaynağı değil, benliğin seçtikleridir. Bireyselleşmiş bir benliğin ilgileridir. *Rawls*'un bireycilik anlayışı arzuların nesnelerinden çok, özneleriyle ilişkilidir. *Rawls* geleneksel liberal teorilerde olduğu gibi insanın sadece kendi çıkarını düşünen ya da egoist olduğuna ilişkin bir belirlenemeden yola çıkılarak oluşturulan düşüncelere yaslanmadan bir teori geliştirme çabasındadır. Deontolojik etik anlayışının da bir görünümü olarak *Rawls* adalet teorisini herhangi bir iyi anlayışına

---

262 Rawls, 1999a, s. 491; Sandel, 1982-1998, s. 152.
263 Sandel, 1982-1998, s. 152.
264 Sandel, 1982-1998, s. 153.
265 Sandel, 1982-1998, s. 58.

dayanmadan oluşturmak istemiştir. Cemaat düşüncesi de, geleneksel liberal düşüncenin varsayımlarından ziyade, bu anlayışın bir neticesidir.[266]

Rawls sosyal birlik fikri (*idea of social union*) üzerine yaptığı tartışmalarda cemaatin iyisinin (*good of community*) benliğin amaçlarına ve ilgilerinin içinde olmasına izin vermektedir.[267] *Sandel* cemaatin iyilerinin üyelerce sadece belirlenmediğini, aynı zamanda üyelerin kimliklerini de yapılandırdığını belirtmektedir.[268]

Sandel'in *Rawls*'un benlik anlayışına yönelik diğer bir itirazı da, *Rawls*'un insanları temelde köksüz gördüğü savıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, *Rawls* doğal yeteneklerimizi kişisel kimliğimizin bir parçası olarak görmemektedir. Yetenekler benliğin bir parçası değil, yalnızca sahip olduklarıdır.[269] *Sandel* bunu şu şekilde eleştirmektedir.

> *Diyelim ki, benim güzel fiziğim ve hoş görünümümün sağladığı yararları hak ettiğim söylenemez. Zira bunlar rastlantısaldır, benimle ilgili asli olgular değillerdir. Bunlar, ben olan kişiyi değil, sahip olduğum vasıfları betimlerler ve bu nedenle bir hak etme iddiasına yol açmazlar. Engellenmemiş benlik olmak, bu benimle ilgili her şey için doğrudur. Bu nedenle, bir birey olarak herhangi bir şeyi hak edemem.*[270]

Kymlicka bunun yanlış bir değerlendirme olduğunu düşünmektedir. Ona göre *Rawls*'un insanların doğal yeteneklerinin meyvelerini hak etmediklerinin savının gerekçesi, doğal piyangoda hiç kimsenin bulunduğu yeri hak etmemesidir; kimsenin başkalarından daha fazla doğal yeteneğe sahip olmaya hakkı yoktur. *Kymlicka*'ya göre bu konum doğal yeteneklerin benliğin bir parçası olduğu savıyla tümüyle tutarlıdır.[271]

Kymlicka'ya göre *Sandel* benliği amaçlarının oluşturduğunu, benliğin sınırlarının da esnek olduğunu söylerken; *Rawls*, benliğin amaçların öncülü

---

266 Sandel, 1982-1998, s. 148.
267 Rawls, 1999a, 79. Bölüm.
268 Sandel, 1982-1998, s. 150.
269 Sandel, 1982-1998, s. 72-94.
270 Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory,* Cilt 12, sayı 1, 1984a, s. 89.
271 Kymlicka, 2003a, s. 319, not 13.

olduğunu, sınırlarının da sonradan sabitlendiğini söylemektedir. Aslında her ikisi de, kişinin benliğinin sınırlarının nerede çizileceği konusunda uzlaşamamaktadırlar. *Kymlicka*'ya göre bu sorun siyaset felsefesinin değil, zihin felsefesini ilgilenmesi gereken bir problemdir.[272]

b. Charles Taylor ve Atomizm

Birçok cemaatçi için liberalizmin problemi adalet üzerine yaptığı vurgu ya da evrenselliği değil, bireyciliğidir. *Taylor*'a göre liberaller teorilerini bireysel hak ve özgürlüklerle temellendirmektedir. Ancak bunu yaparken, bir toplumda bireysel hak ve özgürlüklerin hangi ölçüde mümkün olabileceğini düşünmeyi ihmal etmektedirler. Ona göre liberaller bireysel özgürlüklere saygı duyulmasını talep etmektedirler. Fakat bunu yaparken özerklik için gerekli olan sosyal koşulları korumanın önemini ihmal etmektedirler. *Taylor*, eğer liberaller bireylerin seçim yapma kapasitesiyle ilişkili olarak haklılarsa, bu kapasitelerinin sadece toplumda, başkalarıyla olan ilişkilerle geliştirilebileceği gerçeğini görmezden geldiklerini belirtmektedir. Bu bağlamda *Taylor*, birçok liberal siyaset teorisinin "atomizme" dayandığını belirtmektedir.[273] Atomizm kavramı, kabaca, 17. yüzyılda ortaya çıkan sosyal sözleşme teorilerini ya da sosyal sözleşme düşüncesine başvurmadan bireyler tarafından yapılandırılmış toplum düşüncesini karakterize etmektedir. Bu bağlamda bazı faydacı teoriler bu düşüncenin varisleri olarak düşünülebilir. Çağdaş siyaset düşüncesinde ise, bireyin ve onun haklarının toplumdan önce geldiğini kabul eden teoriler atomizm düşüncesinin yeni varisleridir.[274]

Birçok kavramda olduğu gibi, atomizm kavramı üzerinde de siyaset söyleminde bir çoğulluk bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda kavramın anlamı üzerinde çatışmalar da doğurmaktadır. Örneğin liberteryan *Nozick* atomizm terimine karşı çıkmakta ve diğer birçok düşünür gibi, onun yerine "bireycilik" kavramını

---

272 Kymlicka, 2003a, s. 319.

273 Will Kymlicka, "Introduction", *Justice in Political Philosophy- Volume II- Critiques and Alternatives,* der: Will Kymlicka, Edward Elgar Publishing Company, Cambridge, 1992, s. xviii.

274 Charles Taylor, *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers,* cilt II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985b, s. 187.

tercih etmektedir. *Taylor* bu bağlamda atomizm kavramını hatalı kullanmış olabileceği ihtimali ortaya koymakla beraber, eleştirilerini atomizm kavramı etrafında devam ettirmektedir.[275]

Taylor atomist doktrinlerden bahsederken, *Hobbes* ve *Locke*'la özdeşleşmiş, onyedinci yüzyıl normatif söyleminin altını çizmektedir. Diğer sosyal sözleşme teorisyenleri gibi bu düşünürler de, siyasi yapıların ve eylemlerin haklılaştırılmasında, bireyin ve haklarının önemli olduğuna ilişkin siyasi düşünceyi bize miras bırakmışlardır. Bu geleneğin odak düşüncesi, hakların "iyi"den önce gelmesine ilişkin liberal geleneğin kabul edilmesidir.[276]

Taylor'un atomizm değerlendirmesine göre bireyler, kendi kaderlerini belirleme becerilerini geliştirip, yerine getirebilmek için hiçbir cemaat bağlamına gerek duymazlar. Birey kendi kendine yeten bir varlıktır. *Taylor*, bunun sorgulanabilir bir tez olduğunu düşünür. Zira, O'na göre, bireyin kendini ortaya koyabilme kapasitesi, ancak belli bir toplumda, belli bir toplumsal çevre içinde yerine getirilebilir. *Taylor Aristoteles*'in "toplumsal bir yaratık" (*zoon politikon*) düşüncesine atıf yaparak, bu düşüncesini desteklemektedir.[277] İnsanlar birçok seviyede başkalarına bağımlıdırlar. Örneğin hiçbir kimse başkaları tarafından beslenmeden, korunmadan ve desteklenmeden hayatta kalamaz. Maddi ihtiyaçlarımızın giderilmesi için başkalarına ihtiyaç duyarız. Bu nedenle insanlar sosyal hayvanlardır. Ancak sadece maddi ve biyolojik gereksinimlerimiz için başka bir düzeyde de başkalarına ihtiyaç duyarız. Bu insanlar arası ilişkiler düzeyidir. Daha önce de değinildiği gibi, *Taylor* insanın kimliğinin ilişkilerle yapılandırıldığını düşünmektedir. Kimlik *Taylor*'a göre diyolojik olarak yapılanmaktadır.[278] Benlik, *Taylor*'un tabiriyle "konuşma ağları" (*webs of interlocution*) içinde "anlamlı ötekiler"le birlikte var olmaktadır. Söz konusu ağları reddedebiliriz; ancak hiçbir zaman tamamıyla onlardan kaçamayız. Anlamlı ötekiler bir insanının kendini gerçekleştirebilmesi önemli olan ötekilerdir. Bir insanının iyisinin yani kendi

---

275 Taylor, 1985b, s. 188.
276 Taylor, 1985b, s. 187.
277 Taylor, 1985b, s. 189-191; Ernest Hirş, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri,* Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara, 1996, s. 2, dn.9.
278 Charles Taylor, *Sources of the Self-The Making of the Modern Identity,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, s. 38.

hayatındaki temel değerin gerçeklemesi ve tanımlanması anlamlı ötekilere bağlıdır. Ancak bir insanın benliğinin bağlı olduğu ötekiler, sadece tanıdık anlamlı ötekiler değildir. İyinin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bireyin kendi geçmişinden gelen dinsel ve kültürel kaynaklara yaklaşabiliyor olması gerekmektedir. Doğal olarak bazı bireyler kendi köklerinden gelen bir takım değerleri reddedebilirler. Kendini bu değerlerde bulamayabilir. Ancak bu durumda bile, bireyin söz konusu değerleri reddedebilme kapasitesi, onun etrafını saran değerlerden kaynaklanmadığı düşündürebilir. Bireyin kendini hiçbir değerle tanımlayamaması, *Erikson*'un tanımladığı "kimlik bunalımı"na yakın bir patalojik durumu yansıtmaktadır. Bu tür bir bunalımı yaşamayan bireyler, benliklerinin gelişimini başkalarıyla yaşadıkları deneyimlere borçludurlar. Geleneksel toplumlardan insanların kimliğii, çoğunlukla geçmişlerinden gelen bağımlılıkları ve onların değerleriyle şekillenmektedir. Ancak modern toplumlarda bu tip bağımlılık ilişkilerinin zayıfladığı görülmektedir. Ancak bunun yerine başka tür ilişkiler gelmektedir. Örneğin bir insanın doğduğu şehre, tuttuğu takıma ya da mezun olduğu okula olan bağlılıkları kişinin kimliğinin şekillenmesinde önemlidir.[279] *Taylor*'a göre insanların kendi antropolojik sabit hayatlarından daha geniş bir hayata katılım ihtiyaçları bulunmaktadır. Özellikle modern toplumlarda bu ihtiyaç belirli önem arz etmektedir. Bu önem göz önünde bulundurulmadığı sürece, modernitenin sosyal ve siyasal niteliklerinin anlaşılması mümkün değildir. *Taylor* bu düşüncelerini geliştirirken *Hegel*'i referans almaktadır. *Taylor*'a göre *Hegel* modern toplumların temel çelişkisini ortaya koyabilmiş bir düşünürdür. Bu çelişki insanın özgürlük idealiyle, kolektif geniş hayata katılım ihtiyacı arasındadır.[280] *Taylor Hegel*'in bu görüşüne katılmaktadır. Modern toplumlar, demokratik olarak kendilerini tanımlamaları ve meşrulaştırmaları için bireylerin özgürlüklerini temel önemde kabul etmeleri gerekmektedir. Özellikle liberal demokratik devletlerin amacının bireylerin özgürlüklerinin sağlanması olduğunun altını çizmektedir. Liberal devletler nötrlük ya da negatif özgürlük anlayışları etrafında söz konusu bireysel özgürlükleri düzenlemektedirler. *Taylor* bu tür bir liberalizm anlayışı atomizm kavramı etrafından eleştirmektedir. *Taylor* liberaller ve cemaatçiler arasındaki ayrımı, "atomistler" ve "holistler" arasında üçyüz

---

279 Nicholas H. Smith, *Charles Taylor-Meaning, Morals and Modernity,* Polity Press, Oxford, 2002, s. 139.

280 Smith, **age.**, s. 140-141.

yıldır devam eden tartışmayla özdeşleştirmektedir. Bireyci liberalleri atomist kanada yerleştirirken, cemaatçileri de *holist* tarafa koymaktadır.[281]Ancak holizm Jakoben model tarafından desteklenmektedir. *Taylor*'a göre Jakobenizm modern cumhuriyetçilik, ulusalcılık ve Marksizmin belirli türlerinde kendini göstermektedir. Ancak *Taylor* bunun uygun bir yaklaşım olduğunu düşünmemektedir. Zira holizmi referans alan Jakobenizm negatif özgürlük yerine mutlak özgürlüğü[282] yerleştirmektedir ki, bu da farklılıklara düşmanıdır. Homojen bir toplumu gerektirmektedir.[283]

Taylor modernitenin bir çelişkisini gidermek adına "yerleşmiş özgürlük" kavramını sunmaktadır.[284] *Taylor*'a göre bu çoğulculuk ve holizmi uzlaştırmanın tek yolu yerleşmiş özgürlük kavramıdır. Dolayısıyla modern toplumlarda kültürel farklılıkların tanınma taleplerini karşılamak için en uygun model de *Taylor*'a göre yerleşmiş özgürlük kavramıdır. *Taylor*'un söz konusu yaklaşımı, liberal atomizme karşıt olarak değerlendirilmektedir. *Nicholas Smith, Taylor*'un alternatif uzlaştırmacı tutumunu "liberal holizm" olarak adlandırmaktadır.[285] *Kymlicka* ise "sosyal tez" olarak ele almaktadır.[286] Aslında sosyal tez *Taylor*'un atomizme karşı ortaya koyduğu tezdir. *Taylor*'un bireyin kendini gerçekleştirebilmesi için belli bir toplumsal çevreye ihtiyacı olduğuna ilişkin görüşü çerçevelemektedir.[287]

Aslında çağdaş liberallerden *Rawls* ve *Dworkin*'e baktığımızda bu teze aykırı bir tutum içinde olmadıkları görülmektedir. Onlara göre bireysel özerkliğin gerçekleşebilmesi için anlamlı tercihler sunan ve bunların gelişimini destekleyen bir çevrenin bulunması gereklidir. Onlar da özerkliğin gelişiminde ailenin, okulların ve daha geniş kültürel çevrenin rolünü kabul etmekte ve tartışmaktadırlar.[288] Ancak Taylor sosyal tezin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için "hakların önceliğine"

---

[281] Charles Taylor, *Philosophical Arguments,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, London, England, 1995b, s. 181.
[282] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 155.
[283] Smith, **age.**, s. 143.
[284] Taylor, 1979, s. 160.
[285] Smith, **age.**, s. 143.
[286] Kymlicka, 1989a, s. 74-100.
[287] Kymlicka, 2003a, s. 347.
[288] Rawls, 1999a, s. 494-495; Ronald Dworkin, *A Matter of Principle,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, London, 1985, s. 230-233.

ilişkin önemli bir liberal tezden vazgeçilmesi gerektiğini ileri sürmektedir ki, bu *Rawls* ve *Dworkin*'in düşünceleriyle de bağdaşmamaktadır. *Taylor*'a göre hakların önceliği ilkesine göre liberaller bireysel hakların ortak iyiden önce geldiğini savunmaktadırlar. Ancak *Taylor* hakların önceliğine ilişkin liberal tezi eleştirirken, liberal düşünürlerden ziyade, liberteryan düşünürlerden *Nozick* ve Onun öncülü olan *Locke*'un görüşlerine yer vermiştir.[289]

Locke'un klasik liberalizm tanımında, bireyler doğaları gereği mutlak ve koşulsuz bir takım haklara sahiptirler. Bunlar özgürlük, yaşam ve mülkiyet hakkıdır.[290] *Locke*'a göre başkalarının müdahalesi olmadan insanlar bu hakları kullanabiliyor olmalıdırlar. Başkaları bu haklara müdahale edecek olursa, devletin yaptırım uygulaması özgürlüklere müdahale olarak kabul edilmemektedir. *Locke*'un yaklaşımında devletin ya da iktidarın minimum düzeyde müdahalesi öngörülmektedir. *Nozick*'in de benzer bir yaklaşımla teorisinde minimal devlete yer vermektedir.[291]

Taylor bu tür bir liberalizm yaklaşımının yorumlanmasından önemli olanın, bireysel hak ve ortak iyi arasındaki ilişkiye odaklanılması olduğunu düşünmektedir. *Taylor*'un ortaya koyduğu gibi hem *Locke* hem de *Nozick* hakların ortak iyiden önce geldiğini savunmaktadırlar. *Locke* ve *Nozick* bireylere belirli hakların koşulsuz tanınmasını savunurlarken, aynı tavrı sorumluluk ilkesinden göstermemektedirler. Başkalarına karşı olan sorumlulukları ya da bağlılıkları ikincil kabul etmektedirler. Buna karşılık bireysel hakları birincil olarak ele almaktadır. Haklar özgürlükleri korumak için vardır. Özgürlüğün değeri, onun olgun bir şekilde uygulanmasına bağlıdır. Ancak *Taylor*'un sosyal tezi uyarınca toplum olmadan özgürlük kapasitesinin olgunlaşması mümkün değildir. Bu nedenle özgürlüklerin gerçekleşmesi için gerekli olan haklar, bağlılıklarımıza karşı olan sorumluluklarımızdan ayrı tutulamazlar. Özgür seçimler yapabilme kapasitemizi toplumda geliştirebiliriz. Bu nedenle ancak toplumun devamının sağlanmasıyla, özgürlüklerimizin devamını sağlayabiliriz.

---

289 Kymlicka, 2003a, s. 348.

290 John Locke, *Two Treaties of Government,* der: Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1960; Arnhart, **age.**, s. 231.

291 Nozick, **age.**, s. 59-90.

Taylor'a göre, sosyal tezin tam anlamıyla kabul edilebilmesi "hakların önceliği" düşüncesinin bırakılmasını gerektirmektedir. *Taylor* bununla, bireysel hak ve ödevlerin, erdemler ya da kolektif iyi gibi ahlaki nosyonlar üzerinde ki önceliğiyle ilişkili, ahlaki bir düşünceye gönderme yapmaktadır.[292] Açıkçası bu liberal tez, haklılaştırma nötrlüğüyle ilişkilidir. Devletin farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsızlığını gerektirmektedir. *Taylor* ve *Sandel*'e göre, bu tür bir nötrlük siyasetinden "ortak yarar siyaseti" adına, vazgeçilmesi gerekmektedir.[293] Bir cemaati ayakta tutmak, ancak devletin cemaatin geleneksel ya da öne çıkan yaşam biçimini koruması ve ayrıcalıklı kılmasıyla mümkündür. Diğer bir değişle, özerkliği destekleyen toplumsal koşulları koruyabilmek için bireysel özerkliğe kısıtlamalar getirilebilir. Bu anlayışa göre, bir ülkenin yurttaşı, bir hareketin üyesi, bir davanın savunucusu vb. rollerimizden bazıları kısmen, bizim kim olduğumuzu belirlemektedir. Eğer kısmen için bulunduğumuz cemaatler tarafından tanımlanıyorsak, o zaman o toplulukların amaçlarıyla da ilişkilerimiz var demektir. Cemaatçiler, bu anlayışları doğrultusunda "ortak iyi"yi temel almayan yaklaşımların kamusal yaşamı zayıflattığını, ortak katılım ruhunu yok ettiğini, bunun da totaliter kitle politikalarının egemen olmasına yol açtığını savunan çağdaş cumhuriyetçi tezle de büyük ölçüde örtüşmektedir. "Ortak iyi"nin önde geldiğini savunanlar için en önemli ahlaki ve siyasi proje, gelenekte var olan ama zamanımızda iyice aşınan cumhuriyetçi yurttaşlık değerlerinin ve olanaklarının yeniden canlandırılmasıdır.[294]

Liberaller, kendilerine yöneltilen atomizm odaklı cemaatçi eleştirileri reddetmişlerdir. *Allan Buchanan* liberalizmin bireysel seçimlere yaptığı vurgunun toplumsal pratiklerin öneminin tanınmasıyla uyumlu olduğunu düşünmektedir. *Buchanan*'a göre liberaller bu uyumun bireylere özgürlüklerini sağlanmasıyla mümkün olduğunu düşünmektedirler. Cemaatin değeri ancak bireysel hakların tanınmasıyla arttırılabilecektir. *Buchanan*'a göre cemaatçiler ve liberaller cemaatin değeri konusunda uyumsuz değillerdir. Sadece bireysel hakları liberallerin inandığı gibi sosyal pratikleri destekleyip desteklemediği konusunda anlaşamazlar ya da

---

[292] Taylor, 1985b, s. 197, 155.

[293] Michael Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic,* cilt 190, Mayıs 7, 1984b, s. 15-17, Charles Taylor, "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth Century Canada", *Reconciling the Solitudes- Essays on Canadian Federalism and Nationalism* içinde, der: Charles Taylor, McGill Queen's Press, 1993.

[294] Berktay, **agm.**, s. 104.

bireysel hakların istikrarsızlık yaratma riskini yaratıp yaratmadığı konusunda anlaşamamaktadırlar.[295]

Kymlicka da *Taylor*'un hakların ortak iyiden önce gelmesine ilişkin liberal teze yönelik eleştirisini karşı çıkmaktadır. *Kymlicka* bireylerin belirli toplumsal eylemlerden kendilerini ayrı tutabilme kabiliyetleri olduğunu belirtmektedir.[296] *Kymlicka, Taylor*'un bireylerin söz konusu kapasitesini hafife aldığını düşünmektedir. *Kymlicka* liberal bir toplumda bireylerin hangi tür hayat tarzının kendileri için iyi olduğuna karar verebilecek durumda olduklarına inanmaktadır.[297] Burada *Kymlicka*, *Taylor*'un birey ve cemaat arasındaki ilişkiyi hem tasviri anlamda hem de normatif anlamda ele alış şekline şüpheyle yaklaşmaktadır. Ancak *Smith*'in de belirttiği gibi, *Taylor* hiçbir zaman bireylerin cemaat tarafında olmaları gerektiğini belirtmemektedir. Bunu tamamen bireyin tercihine bırakmaktadır. Ancak bu yapılırken, insanın geçmişinin kararlarına etkili olduğunu belirtmektedir. Cemaat ve bireyin birbirinden mesafeli olduğunu düşünmemektedir. Bu nedenle *Taylor*'a göre bireyin özgürlüğü *Locke*'un teorisinde olduğu gibi koşulsuz değildir.[298]

c. Michael Walzer: Karmaşık Eşitlik

Spheres of Justice,[299] *Walzer*'ın siyaset felsefesi alanında yazdığı dördüncü kitaptır.[300] Diğerleriyle karşılaştırıldığında *Walzer*'ın bu kitapta düşüncelerini daha sistemli bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu nedenle bu bölümde ağırlıklı olarak bu eser esas alınmaktadır. Söz konusu eserde iki temel temanın egemen olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki *Walzer*'ın sosyalist tarafının bir uzantısı olarak, A.B.D.'deki siyaset anlayışının eleştirilmesidir. İkincisi ise cemaatçi tarafının bir

---

295 Allan E. Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics,* cilt 99*,* sayı 4 s. 882.

296 Kymlicka, 1989a, s. 50.

297 Smith, **age.**, s. 146.

298 Smith, **age.**, s. 147.

299 Michael Walzer, *Spheres of Justice- A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, ABD, 1983.

300 Diğerleri Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship,* Simon&Schuster, New York, 1970; Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations,* Basic Books, New York, 1977; Michael Walzer, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat,* Basic Books, New York, 1980.

görünümü olarak, bir cemaate ait olmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu iki meselenin birleşiminden de karmaşık eşitlik (*complex equality*) olarak ele aldığı kendi adalet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu adalet yaklaşımı, liberal sosyal ve siyasal eşitlikçi adalet anlayışından oldukça farklı bir konumda yer almaktadır.[301] Aslında diğer adalet yaklaşımlarından da oldukça farklı bir yerdedir. Zira adalet teorileri genellikle belirli temel ilkelerden yola çıkmaktadırlar. *Walzer* ise radikal bir çoğulcu olarak, adaletin evrensel ilkeleri olmadığı ön kabulünden başlayarak teorisini inşa etmektedir. Ona göre adalet belirli bir zamanda belirli bir toplum tarafından yaratılmaktadır. İnsanların adalete ilişkin yaptıkları değerlendirmeler de içinde bulundukları toplumun değer ve değer yargılarının birer uzantısıdır.[302]

Walzer'ın adalet anlayışındaki ikinci çoğulcu taraf iyilerin dağıtımına ilişkindir. Birçok toplumda, özellikle liberal demokrasilerde farklı toplumsal iyilerin dağıtımı konusunda farklı ölçütler geliştirilmiştir. Kimlerin sağlık yardımından yararlanabileceğine dair ölçüt ile kimlerin kamusal anlamda ödüllendirileceğine dair ölçütler birbirinden farklı olabilir. *Walzer* temel adalet ilkesi arayışına karşı olmasına rağmen, çoğulculuğa ilişkin olarak tek bir konuda genellemeye gitmektedir. Bu genellemeye göre toplumlar kendi üyeleri arasında ki "karmaşık eşitliği" anlamalıdırlar. Farklı insanlar farklı alanlarda yer aldıkları için farklı dağıtım ölçütlerine tabi olurlar.[303] *Walzer*'a göre güvenlik, refah, iktidar, saygı, dostluk, sevgi gibi toplumsal değerlerin paylaşımını belirleyecek tek bir karar merkezi ya da tek bir evrensel değer yoktur. Evrensel olduğu kabul edilen bir çok değer, her bir farklılık grubu tarafından farklı şekilde değerlendirilmektedir.[304]

Walzer'ın adalet anlayışı *Dworkin* ve *Rawls*'un temsil ettiği sosyal ve siyasal eşitlikçi liberal adalet anlayışının karşıtıdır. Ancak *Walzer*'ın adalet anlayışı, özellikle *Rawls*'un adalet anlayışıyla karşılaştırıldığında, oldukça dağınık ve belirsizdir. Bu nedenle bir karşılaştırma yapmak oldukça zordur. Zira ikisinin siyaset

---

301 Joshua Cohen, "Review of *Spheres of Justice*", *Journal of Philosophy,* cilt 83, sayı 8, 1986, s. 457.

302 David Miller, "Introduction", *Pluralism, Justice , and Equality"* içinde, der: David Miller&Michael Walzer, Oxford University Press, Oxford, New York, 2003, s. 1-2.

303 Walzer, 1983, s. 19; Miller, **agm.**, s. 2; Ali Şafak Balı, *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet - "Öteki" ile Barış İçindew Yaşamak,* Çizgi Kitapevi Yayınları, Konya, 2001, s. 171.

304 Walzer, 1983, s. 5-6.

felsefesi tarzları birbirinden oldukça farklıdır.[305] *Walzer*'ın adalet anlayışında bireyler, *Rawls*'un hakkaniyet olarak adalet anlayışından farklı olarak, farklılıklarını ve farklılıklarının kaynağı olan farklı alanların bilincindedirler. Bu nedenle *Walzer*, *Rawls*'un orijinal durumunda, cehalet perdesi arkasındaki bireylerinin belirlediği adalet ilkelerinin gerçek bir topluma uygulamaya elverişli olmadığını düşünmektedir. *Walzer*, *Rawls*'un orijinal durum anlayışını şu şekilde eleştirmektedir:

> *Farklı ülkelerden ve farklı kültürlerden gelen ve farklı diller konuşan bir grup gezginin (uzay gibi) tarafsız bir bölgede bir araya geldiklerini düşünün. Hiç olmazsa geçici bir süre işbirliği yapmaları gerekmektedir ve işbirliği yapacaklarsa, hepsi de kendi değerleri ve alışkanlıkları üzerinde ısrar etmekten kaçınmalıdır. Dolayısıyla, onların kendi değerlerini ve alışkanlıklarını bilmelerine izin vermiyoruz; dolayısıyla, bilgi sadece kişisel değil aynı zamanda toplumsal olduğundan ve dilde bulunduğundan, dillerini unutturup onlardan (geçici bir süre için) içinde hepsinin anadillerinden özellikler taşıyan karma bir dille (kusursuz bir Esperanto ile) düşünüp, konuşmalarını istiyoruz. Bu işbirliği için hangi ilkeleri benimseyeceklerdir? Bu soruya tek bir yanıt olduğunu ve bu yanıtta sıralanan ilkelerin şu anda bir arada yaşadıkları uzaydaki hayatlarını yönlendirdiğini varsayacağım. Böyle bir durum akla yatkın görünmektedir; tasarım süreci amaçlarımız için gerçekten yararlıdır. Akla daha az yatkın olanı, gezginlerin aynı ilkeleri memleketlerinde de uygulayacakları inancıdır. Zaten bu ahlaki kültürü paylaşan ve doğal bir dil kullanan insanların neden sonradan yaratılmış bu ilkeler yönetsin ki?*
>
> *Bir cehalet perdesinin arkasında duran, kendi yaşam biçimleriyle ilgili tüm bilgiden yoksun kalmış ve kendileri kadar bilgisiz başka insanlarla birlikte yaşamak zorunda kalan insanlar, belki de, bazı zorluklarla da olsa bir modus vivendi bulacaklardır…… Burada bir karışıklık var gibi görünüyor: Sanki ideal bir ev modeli olarak bir otel odasını veya bir misafirhaneyi veya bir yurdu almamız gerekiyor….. hepsinin ortak olarak istediği şey sonsuza dek bir otelde kalmak değil, yeni bir eve kavuşmak, kendilerine aidiyet duygusu verecek yoğun bir ahlak kültürüne sahip olmaktır.* [306]

---

[305] Joseph H. Carens, "Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community", *Pluralism, Justice , and Equality"* içinde, der: David Miller&Michael Walzer, Oxford University Press, Oxford, New York, 2003, s. 46-47.

[306] Michael Walzer, "Liberalizmin Yapaylığı", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006b, s. 429-430

Walzer'a göre bir toplumda adaletin sağlanabilmesi için, o toplumdaki sosyal yaşantının, üyelerin değerlerine ve normlarına uygun olması gerekmektedir.[307] Bu nedenle evrensel adalet ilkelerini aramak yerine, belirli bir toplumda belirli bir kültürü yaşayan insanlara bunu sürdürmek için hangi kuralları istediklerinin sorulması gerekmektedir. *Walzer* için, adalet anlayışları belirli bir topluma özgü, onun değişiklilerine bağlıdır. Bu bağlı olarak temel hak ve özgürlükler de evrensel değil, belirli bir kültüre özgürdür. *Walzer* için, sosyal değerlerin dağıtımı ve dolayısıyla adaletin ilkeleri, kültürlerin iyileriyle ilişkilidir. Sonuç olarak *Walzer*'a göre, adalet farklılıkların savunulmasını gerektirmektedir. Farklı iyiler, farklı kültürel gruplara farklı nedenlerle dağıtılmaktadır.[308]

Bireylerin sahip olduğu farklılıklar kimliklerinin önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda bireye saygı aynı zamanda onun farklılıklarına da saygıyı gerektirmektedir. Bu aynı zamanda bireyin ayrılmaz parçası olan sosyal değerlerine de saygıyı gerektirmektedir. Adaletin ilkeleri de sosyal değerlerle ilişkili olduğundan, bireye saygı, toplumsal değerlere ve adaletin ilkelerine de saygıyı doğrudan gerektirmektedir. Bunlar birbirleriyle sıkı ilişki içerisindedir. *Walzer* ABD örneğinde, adaletin Amerikalıların köklerinden gelen değerleri gerektirdiğini belirtmektedir. Bunun için insanlara ortak hayatımızda hangi seçimleri yaptığımızı ve hangi anlayışları gerçekten paylaştığımızı sormamız gerektiğini belirtmektedir.[309] Zira, *Walzer* bir toplumda adaletin, ancak kendi geleneksel değerlerine sadık olduğu takdirde gerçekleşebileceğini düşünmektedir.[310]

Adaletin ilkelerinin toplumsal değerlere bağlı olmasının sonucu olarak, *Walzer*'ın adalet anlayışı partiküler (*particularist)* olmasının yanı sıra, aynı zamanda çoğulculudur. Toplumlar çeşitli sosyal iyilere değer verirler. Her bir çeşit sosyal iyi grubu ayrı bir toplum tarafından değer görmektedir. O toplum içerisinde ayrı bir anlamı vardır ve bu nedenle o toplumun normlarına uygun şekilde dağıtılacaktır. Sonuç olarak, eğer sosyal iyilerin anlamı onların dağıtımını belirliyorsa, farklı sosyal iyiler farklı ölçütler doğrultusunda dağıtılacaklardır. *Walzer*'a göre iyilerin

---

307 Walzer, 1983, s. 313.
308 Walzer, 1983, s. 6.
309 Walzer, 1983, s. 5.
310 Walzer, 1983, s. 313, Cohen, 1986, s. 458.

dağıtımına ilişkin tek bir ölçüt olamaz.[311] Her bir toplum için ayrı ayrı ölçüler ve ayrı ayrı dağıtım alanları ortaya çıkmaktadır. Bireyin bir alandaki duruşu diğer alanlardaki duruşlarını etkilemesine izin verilmemelidir. Örneğin insanın siyaset alanındaki başarıları, onun sağlık hizmeti almasında avantajlı konuma getirmemesi gerekmektedir.[312] Bu anlayış *Walzer*'ın karmaşık eşitlik anlayışının bir uzantısıdır. Buna göre, farklı iyiler farklı ölçütlere göre dağıtılacaklardır. Böylece farklı insanlar farklı alanlarda başarılı olacaklardır. Karmaşık eşitlik anlayışı aynı zamanda *Walzer*'ın çoğulcu adalet anlayışının da temelini oluşturmaktadır.

Kymlicka, Walzer'ın adalet anlayışını kültürel görelilik bağlamında değerlendirmektedir. Kültürel göreliliğe göre, toplum onaylamıyorsa kölelik yanlıştır. Ancak birçok kişi bu akıl yürütmeyi tersinden ele almaktadır. Örneğin, köleliği toplum onaylamaz, çünkü kölelik yanlıştır. Köleliğin yanlışlığı ortak kavrayışımızın bir ürünü değil, bir gerekçesidir. Kültürel görelilik bu nedenle eleştirilmektedir. *Kymlicka*'nın ikinci eleştirisi, yalnızca sesi yüksek çıkanlara değil, zayıflara ve marjinallere kulak verildiğinde adaletle ilgili kavrayışın tanımlanmasının zorluğuna ilişkindir. Örneğin sağlık hizmetinde hükümetin rolü ile olumlu eylem (*affirmative action*) konularında insanlar bir uzlaşma içinde değillerdir. *Kymlicka*'ya göre bu anlaşmazlıkları çözmek için birbirleriyle çatışan kavrayışları daha genel bir adalet kavramı ışığında değerlendirmek gerekmektedir. *Walzer*'ın önerdiği gibi yerel kavrayışlardan yola çıkmanın çözümü sağlamayacağını düşünmektedir.[313]

Ancak *Walzer*'ın diğer cemaatçi düşünürler gibi, liberal bireyciliğin soyut birey anlayışına karşı çıktığı adalet anlayışından açık seçik ortaya çıkmaktadır. Onun bireyi tüm geçmişi ve iyi anlayışlarıyla bağlantılıdır. Bunlardan kendisi soyutlaması imkânsızdır ve soyutlamasını düşünmek de büyük bir yanılgıdır. *Walzer*'a göre cemaatin dışına çıkan bir bakış açısı yoktur. Tarihimizin ve kültürümüzün dışına çıkmamızın bir yolu bulunmamaktadır.[314]

Spheres of Justice'ın önsözünde *Walzer* siyaset felsefesine iki ayrı temel yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki ve en çok bilinenine göre insan

---

311 Walzer, 1983, s. 4.
312 Walzer, 1983, s. 19.
313 Kymlicka, 2003a, s. 296.
314 Walzer, 1983, s. 5; Cohen, 1986, s. 459.

mağaradan çıkmalı, şehri terk etmeli, bir dağa tırmanmalı ve oradan bakarak düşünmelidir. Ancak bu şekilde objektif bir değerlendirme yapabilecektir. İkinci yol ise, mağarada kalmak ve oradan değerlendirme yapmaktır.[315] *Plato*, *Kant*, *Sidgwick* ilk yolu seçenlerdendir.[316] *Walzer* ikincisi seçmiştir. Bu nedenle kendisini radikal bir particülarist olarak değerlendirmektedir. Yaşadığı sosyal dünyadan ayrılmamayı ve içerden bakmayı tercih etmektedir.

C. Liberal Nötrlük ve Farklı İyi Anlayışları

1. Liberal Nötrlük

"Nötrlük" son zamanlarda liberalizmin temel bir ilkesi olarak ele alınmaktadır. Liberalizm üzerine yapılan daha önceki tartışmalarda temel bir ilke arama kaygısının olmaması nedeniyle, nötrlüğün 1970'lerden önce temel bir ilke olarak ele alınıp alınmadığı belirsizdir. Ancak çağdaş liberal teorisyenler açısından, tüm farklılıkları rağmen, nötrlük ilkesini merkeze aldıkları söylenebilir. Liberallerin ele aldıkları nötrlük ilkesinin yeni bir şey söyleyip söylemediği tartışmalı olmakla beraber, içeriği itibariyle tarafsızlık, önyargısızlık, eşit muamele gibi belirli kavramlarla ilgili olduğu söylenebilir.[317]

Alan Montefiore, nötrlük kavramının, çatışan iki ya da daha fazla tarafı varsaydığını ve üçüncü ya da ek tarafa odaklandığı belirtmektedir. Üçüncü ya da ek tarafın eylemlerini nötrlük ya da nötr olmamak açısından ele almaktadır. Davacı davalı ve yargıcın oluşturduğu ilişkiyi buna örnek olarak göstermektedir. Ancak *Montefiore* sadece hukuk uygulaması açısından değil, her türlü ilişki bağlamında nötrlüğü ele almaktadır. Üçüncü taraf diğer iki yarışan tarafı uzlaştırma ya da uzlaştırmama açısından değerlendirilebilir. Üçüncü tarafın nötrlüğü, diğer iki taraf arasındaki yarışan ilişkiyle ilgili bir durumdur.[318] Eğer üçüncü taraf diğer iki taraftan herhangi birinin yanında yer alırsa, nötr olarak değerlendirilemeyecektir. Benzer

---

315 Walzer, 1983, s. xiv.
316 Cohen, 1986, s. 467.
317 Robert E. Goodin, Andrew Reeve, "Liberalism and Neutrality", *Liberal Neutrality* içinde, der: Robert E. Goodin, Andrew Reeve, Routledge, New York, London, 1989, s. 1.
318 Alan Montefiore, *Neutrality and Impartiality,* Cambridge University Press, 1975, s. 4.

şekilde, eğer üçüncü taraf, bu yarışmanın devamında ya da sonucunda herhangi bir etkinlik göstermezse, nötr olarak değerlendirilemeyecektir. Kısaca *Montefiore*'ye göre nötrlük, bu iki eylem arasında olabilmektir. Bu karışma ve karışmama arasında bir yerdedir. Ancak önemli olan nötr olması gereken üçüncü tarafın diğer iki taraftan her birine eşit uzaklıkta olmasının gerekliliğidir.[319] *Montefiore*'nin yaklaşımı klasik nötrlük tanımı olarak ele alınmaktadır. Ancak liberaller ve özellikle çağdaş liberaller açısından nötrlük farklı şekillerde de ele alınabilmektedir.

Nötrlük kavramının başka kavramlarla ilişkilendirilmesi nötrlükle ilişkili tartışmalarda temel problemlerden birisidir. Problem nötrlükle ilişkilendirilen kavramlarda değil, nötrlüğün yerini tam olarak bulamamasından kaynaklanmaktadır. Nötrlüğün başka kavramlarla ilişkilendirilmesinin diğer bir nedeni de gerek teoride gerekse uygulamada nötrlüğün içeriği konusunda farklı yorumlar yapılmasıdır. Nötrlüğün farklı içeriklerle ele alınması doğruluk, ilerleme ve adalet gibi farklı amaçların edinilmesine de yol açmaktadır. Bu belirleme liberalizmle ilişkili temel bir özellikle birleşmektedir. Bu özelliğe göre liberalizm bireylerin kendi sahip oldukları iyileri sürdürmelerine izin vermektedir.[320]

Çağdaş liberallere göre devlet ve onun hukuk sistemi farklı iyi kavrayışları karşısında "nötr" olmak zorundadır. *Rawls*, *Dworkin*, *Bruce Ackerman* gibi çağdaş liberal teorisyenler nötrlük ilkesini, liberalizmi diğer siyaset teorilerinden ayıran ve tanımlayan bir ilke olarak ele almaktadırlar.[321] Onlara göre liberaller -en azından- siyasi ve hukuki düzenlemeleri desteklerken, başkalarının kendi yaşamlarına ilişkin iyi ve değerli olana dair özerk seçimlerine saygı göstermeli ve nötr olmalıdırlar. Bu anlayış liberal bir insanın iyiyi sübjektif olarak değerlendirmesi anlamına gelmemektedir. Bu durum, rızaları olmaksızın, özerk bireyleri zorlayan bir iyi anlayışının, liberalizmle tutarlı olmadığı anlamına gelmektedir.[322] Söz konusu

---

319 Montefiore, **age.**, s. 5

320 Goodin, Reeve, **agm.**, s. 2-4.

321 Rawls, 1999a, Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980, Ronald Dworkin, "Liberalism", *Public and Private Morality* içinde, der: Stuart Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

322 Larry Alexander, Maimon Schwarzchild, "Liberalism, Neutrality and Equality of Welfare vs. Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 16, sayı 1, 1987, s. 85; Gülriz Uygur, "Nötr İlkeler ve Hukuk, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,* Sayı 16, İstanbul, 2006, s. 333.

teorisyenler nötrlüğü kapsamlı ahlaki bir doktrin olarak siyasi bağlamda ele almaktadırlar. Bu nedenle çalışmada odak nötrlük kavramı devletin nötrlüğüdür.[323]

2. Nötr Devlet İdeali

"Nötr devlet" genellikle uluslararası ilişkilerde ele alınan bir kavramdır. Bu bağlamda nötr devlet, uluslararası bir uyuşmazlıkta herhangi bir tarafta yer almaktan kaçınan anlamına gelmektedir. Ancak liberal siyaset teorisinde "nötr devlet" kavramı devletin harici görünüşüyle değil, içsel düzenlemelerine ilişkin normatif bir fikirle ilgilidir. Buna göre nötr bir devlet vatandaşlarına aynı mesafede bir ilişki kurmalıdır. Vatandaşların hangi tür hayatı seçecek ve sürdürecekleri konusunda devletin nötr olması gereklidir. Nötr devlet fikrini kabul etmiş bir devletin, herhangi bir iyiyi vatandaşlarına empoze etmek gibi bir fonksiyonu olamaz. Bunun yerine nötr bir devletin vatandaşlarının kendi iyilerini seçmelerini, değiştirmelerini ya da sürdürmeleri konusunda serbest bırakmalıdır. Bu durumda nötrlük yanlısı için devlet, vatandaşların hayatında ikincil bir rol üstlenmektedir. Bu bir futbol maçında hakemin konumuna benzemektedir. Hakem maçta oyuncu değildir, sadece oyunun kurallarını yönetmektedir. Benzer şekilde nötr bir devlet de herhangi bir iyi hayatı kendi başına sürdürmemektedir. Vatandaşların iyi hayat anlayışlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan kuralların uygulanabilmesi sağlamaktadır. Nötrlüğü savunanlara göre devletler kendileri uygun bulmasa da, bir takım iyi anlayışlarını destekleri için yargılamazlar. Ancak devletler vatandaşların iyi anlayışlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan düzenlemeleri sağlayıp sağlayamadıkları konusunda yargılanabilirler.[324]

Bu tür bir nötr devlet düşüncesi 1970'lerden sonra siyaset felsefesinde oldukça taraftar bulmuştur. Bunlardan en bilinenleri *Rawls*, *Dworkin*, *Larmore*, *Brian Barry* ve *Ackerman*'dır. Nötr devlet taraftarlarının birçoğu nötr devlet idealinin liberalizmin önemli bir nosyonu olduğunu düşünmektedirler. Bu doğrultuda şöyle bir

---

323 Deveaux, **age.**, s. 72- dn. 12; Sirkku Kristiina Hellsten, "Moral Individualism and the Justification of Liberal Democracy", *Ratio Juris,* cilt 11, sayı 4, 1998, s. 328.

324 Peter Jones, "Ideal of Neutral State", *Liberal Neutrality* içinde, der: Robert E. Goodin, Andrew Reeve, Routledge, New York, London, 1989, s. 9.

tanım yapılabilir: Liberal devlet vatandaşları üzerine herhangi bir iyi anlayışını empoze etmeyen ve aynı zamanda vatandaşlarının kendi iyi anlayışlarını sürdürmelerine izin veren devlettir.[325]

Klasik liberal gelenek, *Locke*'dan itibaren devleti nötr bir arena olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle devletin hukuk sisteminin de toplumdaki farklı düşünceler arasında nötr olmalıdır. Devlet kendisini belirli dinsel görüşlerden uzak tutmalıdır. Bu anlayışla nötrlük, seküler bir etiği içermektedir.[326] Dolayısıyla kavram ilk ortaya çıktığında, dinsel bir boyutta ele alınmaktaydı. Bu tarz bir nötrlüğün, kökleri ahlaki idealarla ilişkilendirilebilir.[327] Ancak nötrlük seküler bir boyuta geçince ahlaki kökenlerinden koparılması gerekmiştir. Nötrlüğün karmaşık bir kavram olmasının nedenlerinden birisi de budur. Zira bir devletin ahlaki problemler karşısında nötr olmasını gerektiren bir doktrin, neyin iyi olduğunu nasıl belirleyecektir? Ya da, bir devlet kendi iyisine göre nasıl hareket edebilecektir?[328] Nötr devlet ideali, bu sorular ve diğer başka sorular nedeniyle, literatürde, geniş bir şekilde ele alınmış ve eleştirilere kaynak olmuştur. Çağdaş liberal kuramcılar liberalizmin meşrulaştırılmasında farklı kavramsal dayanaklar sunmalarına rağmen, farklı iyi hayat tarzları konusunda nötr bir devlet idealine başvurmaktadırlar. Bu nedenle kültürel farklıların tanınması meselesinde liberalizmin nötr devlet ideali merkezi bir yer tutmaktadır.

Farklılıklar problemi çerçevesinde ele alındığında devletin nötrlüğü ilkesinin gözden geçirilmesi önem arz eder. Zira söz konusu farklılıkların adalet ve saygı görme talepleri, kimi zaman devletin nötrlük kavrayışla karşı karşıya gelmektedir. Ancak devletin nötrlüğünden neyin kastedildiği belirsizdir. Birçok teorisyen nötrlük kavramının belirsizliğinden kaçınmak için kavramı kullanmama yoluna gitmişlerdir. Örneğin *Kymlicka* "devletin nötrlüğü"nden ziyade "devletin mükemmelcilik karşıtlığı"ndan söz etmenin daha yerinde olacağını söylemektedir.[329] *Rawls* "nötrlük"

---

[325] Bu görüş bugün birçok liberal tarafından paylaşılmakla beraber, net bir şekilde ilk defa ortaya koyan çağdaş liberal düşünürler *Dworkin* ve *Rawls*'tur. Bkz. Dworkin, 1985, 8. Bölüm ve John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 14, sayı 3, 1985, s. 245-249.

[326] Waldron, 1988-1989, s. 1098.

[327] Örnek olarak bkz. John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

[328] Waldron, 1988-1989, s. 1099.

[329] Kymlicka, 2003a, s. 307.

teriminin olası yanlış yorumlarından kaçınmak için "hakkın iyi karşısındaki önceliği" kavramını kullanmıştır.[330] Ancak ortak olan bir belirleme vardır ki, o da devletin farklı iyi hayat kavrayışlarına karşı nötr olması gerekliliğinin liberal teoride önemli olduğudur. Söz konusu anlayış, doktrinde en açık şekilde *Dworkin*'in "Liberalizm" adlı makalesinde yer almaktadır. Buna göre,

> *.... eşitlik kuramı, siyasi kararların mümkün olduğunca tüm belirli iyi yaşam ya da hayata değer kazandıran anlayışlardan bağımsız olması gerektiğini varsaymaktadır. Farklı anlayışlara sahip bir toplumda, hükümet bu anlayışlardan birini tercih ederse, kamu görevlileri bu seçilen anlayışın üstün olduğuna inanacakları için, ya da bu anlayış en kalabalık grup tarafından savunulan olduğu için, vatandaşlarına eşit davranmamış olacaktır.*[331]

Bu fikir *Locke* ve *John Stuart Mill* okuyanlar açısından oldukça tanıdık gelebilir. Tolerans, sekülarizm, devletin dini ve kişisel ahlakın arkasında olması gibi fikirlerle örtüşmektedir.[332] Ancak yukarıda nötrlük kavramıyla ilişkili problemleri ele alırken belirtildiği gibi, *Dworkin* de nötrlük kavramını eşitlik kavramıyla örtüştürmektedir. Çalışmada liberal eşitlik kavramını irdeleyen ayrı bir bölüm bulunduğu için bu bölümde *Dworkin*'in yaklaşımı ayrıntılı incelenmeyecektir. *Dworkin* burada devletin farklı iyi anlayışlarından herhangi birisinin yanında olmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Bunu gerçekleştirebilen bir devlet liberal nötr bir devlet olarak değerlendirilebilecektir. Ancak burada önemli olan diğer husus devletin neyi ya da nelerin arasında nötr olması gerektiğidir. Daha önce de belirtildiği gibi, liberal nötr bir devletin bireyler ya da vatandaşları ve onların iyi anlayışları karşısında nötr olması gereklidir. Farklılıkların tanınması bağlamında liberalizmin nötr kavrayışında altının çizilmesi gereken hususlardan birisi de budur.

---

330 Rawls, 2007, s. 209-245.

331 Ronald Dworkin, "Liberalizm", *Liberaller ve Cemaatçiler"* içinde, der: Andre Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006a, s. 61.

332 Jeremy Waldron, "Legislation and Moral Neutrality", *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991,* Cambridge University Press, 1993, s. 144.

a. Bireyler/Vatandaşlar Arasında Nötrlük

Nötrlüğü savunan liberaller kendi aralarındaki bazı farklılıklara rağmen, bireylerin eşit değerde kabul edilmesi gerektiği konusunda ortaklaşmaktadırlar. Hiç kimse, grup ya da sınıf başkalarından daha fazla ya da az değerli değildir. Bu noktada kimlerin birey ya da vatandaş olarak kabul edildiği önem kazanmaktadır.[333]

Nötrlük bağlamında değerlendirdiğimizde, bazı bireylerin ya da grupların ikincil statüde olması nötr devlet uygulamalarında çatışma yaratabilmektedir. Özellikle farklılıkların farklılık içeren tanınma taleplerinde devletin nötr tutumu adaletsizlik doğurabilmektedir. İkincisi nötrlük karşısında kimin birey olarak kabul edildiğidir. Örneğin *Ackerman*'a göre nötrlük bağlamında muhatap alınabilecek bireyin diyaloga girilebilecek nitelikte olması gerekmektedir. Bu doğrultuda, akl-ı baliğ olmayanlar, ölüler, fetüsler, doğmamışlar, yeni doğanlar birey değillerdir. Nötrlük değerlendirmelerinin dışında bırakılmışlardır.[334] Üçüncüsü nötr devletin hangi taraflara karşı nötr olması gerektiği nötrlük ideali tarafından dikte edilen bir şey değildir. Nötrlük doktrini, devletin bireyler arasında nötr olması gerektiğine ilişkin bir ilke ihtiyacı nedeniyle oluşmuştur.[335]

---

[333] Geniş ve karmaşık bir mesele olduğu için burada ayrıntılı anlatılması mümkün olmamakla beraber kısaca değinmek yerinde olacaktır. Modern devletlerin insan unsuru olan yurttaşlık bireyin doğum yerine ve/veya ana babasının vatandaşlığına göre tesadüfen elde edilmektedir. Belirli bir devletin topraklarında veya hukukunun egemen olduğu topraklarda yaşayan herkesin eşit vatandaşlık ideali gereğince aynı vatandaşlık statüsünden yararlanması gerekmektedir. Ancak gündelik siyaset dünyasında vatandaşlık statüsünde yararlanma konusunda sıklıkla ihtilaflarla karşılaşılmaktadır. Örneğin kadınların bazı modern devletlerde oy hakkının olmaması, eğitim haklarının olmaması bu ihtilafa örnek olarak gösterilebilir. Bu tip resmi dışlamalar, özellikle göçmen grupları açısından, günümüzde hala devam etmektedir. Yasalar önünde dışlamalar ortadan kalkmakla beraber, gerçek hayatta dışlamaların devam etmesi tanınma talebini aynılık yanlısı talepten farklılık vurgulu eşitlik talebine döndürmüştür. Bu tür bir talep 1960 sonrası feminist eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır. Kadınlar kadın olmalarından kaynaklanan farklılıklarıyla tam bir vatandaş olmayı talep etmektedirler (Christopher Pierson, *Modern Devlet,* çev: Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, 2000, s. 54-55, 223-234).

[334] Ackerman, **age.**, s. 69-80.

[335] Jones, 1989, s. 12.

b. İyi Anlayışları Arasında Nötrlük

Nötrlük anlayışının tartışmalı olan diğer bir vurgusu da devletin çatışan iyi anlayışları arasında nötr kalması gerekliliğidir. Söz konusu "iyi anlayışları" ne demektir? Ya da devletin nötr davranması gerekenler nelerdir?

"İyi anlayışı" tabiri, değerli bir hayatın doğası ve yapısına ilişkin görüşlerdir. İyi anlayışları kapsamlı ya da kısmi olabilir. Kapsamlı iyi anlayışları, iyi hayat anlayışının doğası ve kaynakları üzerine tam bir görüş tasvir etmeye çalışmaktadırlar. Kısmi iyi anlayışı ise, sadece insan mükemmelliğinin gerçekleşmesine katkıda bulunan belirli projeleri ve eylemleri tanımlamaktadır. Dini bir inanışa sahip olmak kapsamlı bir iyi anlayışına sahip olmak anlamına gelebilir. İyi bir müzik dinleyicisi olmak değerli bir aktivitedir. Ancak insanın hayatının tümünü kapsamaz. Bu nedenle kısmi iyi anlayışına bir örnek teşkil edebilir. Değerli ve hayatın belirli bir kısmına ilişkin olduğu için, tüm estetik değerlendirmeler için benzer yorumu yapmak mümkün olabilir.[336]

Dworkin'e göre yaşamı gözlemeyi değerli sayan bir akademisyenin bir iyi anlayışı vardır. Benzer durum, bütün gün televizyon karşısından bira içen ve "işte hayat bu" diyen vatandaş için de geçerlidir.[337] İyi anlayışı insanın dikkatli düşüncesi neticesinde ortaya koyduğu hayata ilişkin bir değerlendirme olabileceği gibi gündelik beğenilerine ilişkin tercihleri de olabilir.[338]

İyi anlayışlarını kültürel farklılıklar bağlamında değerlendirdiğimizde, iyi anlayışları arasındaki farklılıkların bireyler ya da gruplar arasındaki farklılıklardan kaynakladığını belirtebiliriz. İlk bölümde ele almış olduğumuz farklılık kavramı, çağdaş liberal teoride, iyi anlayışları arasındaki farklılıklar olarak kabul edilmektedir.

Liberal nötrlük yanlısı bir düşüncenin hak ve iyi arasında keskin bir ayrım yapması gerekmektedir. *Walzer*'ın belirttiği gibi liberalizm bir ayrım sanatı olarak[339], hak ve iyiyi de birbirinden ayırmaktadır. Bu, adaletin ilkeleri ya da hakka ilişkin

---

336 Colin M. Macleod, "Liberal Neutrality or Liberal Tolerance?", *Law and Philosophy*, cilt 16, sayı 5, 1997, s. 529, dn. 2.

337 Dworkin, 1985, s. 191.

338 Jones, 1989, s. 12-13.

339 Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Seperation", *Political Theory,* cilt 12, sayı 3, 1984, s. 315-330.

kurallar ile sürdürülen iyi anlayışları arasında ki bir ayrımdır. İkinci bölümün ilk kısmında da açıklandığı gibi liberal nötrlük yanlıları iyi karşısında hakka öncelik vermektedirler.

İyi anlayışına ilişkin sınırlamalar, liberal nötrlük bağlamında üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Bireylerin iyi anlayışları genellikle onların çıkarlarına uygun değerlendirmelerdir. Birey kendi iyi anlayışından farklı ve çatışan iyi anlayışlarıyla karşılaştığında uzlaşma gerektiren çatışma ortaya çıkabilmektedir. Bu bütün iyi anlayışlarının kendi çıkarını düşünen (*self-interested*) bireyle özdeş olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Örneğin A ve B aynı ülkede yaşayan ve uluslararası barışı arzulayan bireylerdir. A uluslararası barışın gerçekleşebilmesi için ülkesinin nükleer silahsızlanmaya gitmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak B tam tersini düşünmektedir. Kendi ülkesinin nükleer silahsızlanmaya gitmesinin uluslararası çatışmayı tetikleyeceğine inanmaktadır. Bu örnekte A ve B'nin iyi anlayışlarının çatıştığı söylenemez. A'nın çıkarı B için kötü değildir. Tam tersi B'nin çıkarı da A için kötü değildir. Buradaki problem A ve B'nin aynı çıkara ilişkin soruna farklı cevaplarının olmasıdır. A ve B'nin iyilerinin çatışması için farklı çıkarlarının olması gerekmektedir. A için iyi olanın B için kötü olması gerekmektedir. Ya da B için iyi olanın A için kötü olması gerekmektedir. Temel problem neyin kişisel çıkarla ilişkili olup olmadığıdır. Sınırı kim belirleyecektir? Hangi çatışmanın neden kaynakladığını belirlemek zor olabilmektedir. İyi anlayışına ilişkin çıkarlarımızda mı çatışma vardır yoksa, iyi anlayışlarımızdan kaynaklanan sorulara verdiğimiz cevaplar mı çatışmaktadır?[340] Bu sınır her bir farklı olayda kendi bünyesinde mi değerlendirilecektir? Yoksa genel bir sınırlama bulunabilir mi? Bu soruların cevapları nötr olması gereken taraf için önemlidir. Devletin iyi anlayışları karşısında nötr olamayacağını savunanlar bu sınırın belirsizliğini eleştirmektedirler.[341]

Klasik anlamda liberal nötr devletin bireyler arasındaki çatışan iyi anlayışları karşısında nötr olması yanında devletin bu iyi anlayışlarını eşit bir şekilde

---

340 Jones, 1989, s. 13-14.

341 Bkz. Patrick Neal, "Liberal Bir İyi Teorisi Mi?", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der: Andrea Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Dost Kitapevi Yayınları, 2006, s. 105-120; Sandel, 1982-1998.

desteklemesi de gerekmektedir. Bazı iyi anlayışlarını diğerlerine tercih etmemelidir. Her birine eşit mesafede yaklaşmalı ya da uzak durmalıdır. Nötrlük kavramının eşitlik ilkesiyle birlikte ele alınmasına neden olan kavrayışlardan birisi de budur. Eğer bir devlet nötr olarak değerlendirilmek istiyorsa, vatandaşlarının iyi anlayışları karşısında nötr olması gerekmektedir. Bunu yaparken, tarafları eşit ölçüde desteklemelidir. Tarafların iyi anlayışlarını sürdürebilmeleri için eşit ölçüde fırsatları desteklemelidir. Bu durumda bir devlet belirli bir grup vatandaşın iyi anlayışını, diğerlerinden daha fazla destekler ya da onların iyi anlayışını sürdürmeleri için daha fazla olanak sağlarsa, nötr olarak değerlendirilemeyecektir.[342] Bu tür bir klasik nötrlük yaklaşımı tüm liberal teorisyenler tarafından paylaşılmamaktadır. Zira nötrlüğün çeşitli türlerine göre anlamı da değişmektedir.

3. Nötrlük Türleri

Çağdaş liberal teoride iki tane temel nötrlük yaklaşımı bulunmaktadır. Ancak nötrlük kavramının kendisinde olduğu gibi, ayrımda yapılan adlandırmalarda da literatürde bir ortaklık bulunmamaktadır. Örneğin *Andrew Mason*, "haklı gösterme nötrlüğü" (*neutrality of justification*) ve "etki nötrlüğü" (*neutrality of effect*) başlıklarında ikili bir incelemeye gitmektedir. Burada haklı gösterme nötrlüğü devletin kendi politikalarını meşrulaştırırken herhangi bir iyi anlayışını diğerine üstün kılmaması gerekliliğini ifade etmektedir. Buna karşıt olarak etki nötrlüğü ise, bir devletin herhangi bir iyi anlayışı diğerine yeğleyecek şekilde desteklememesini ve eğer desteklerse bunun etkilerini bertaraf etmesi ya da dengelemesi gerekliliğini içermektedir.[343]

Peter Jones olumlu nötrlük (*positive neutrality*) ve olumsuz nötrlük (*negative neutrality*) başlıkları altında iki tür nötrlük tanımlamaktadır. *Jones* bu ayrımla iki ayrı nötrlük kavramından bahsetmemektedir. Bununla "nötr olmanın" farklı yapılarda

342 Jones, 1989, s. 15.
343 Andrew D. Mason, "Autonomy, Liberalism and State Neutrality", *The Philosophical Quarterly*, cilt 40, sayı 160, s. 434.

farklı şekiller alabildiğinin altını çizmek istemiştir.[344] *Jones* bir örnekten[345] yola çıkarak söz konusu ayrımı ve bu ayrıma ilişkin tanımlamaları açıklamaktadır. Uluslararası ilişkiler terminolojindeki nötrlük kavrayışını[346] göz önünde bulundurarak, A ve B ülkelerinin savaş içinde olduğunu varsaymamızı ister. C ülkesi ise bu savaşça nötr kalmayı tercih etmektedir. C nötr olmak istiyorsa *Montefiore*'nin nötrlük ilkesi tanımı uyarınca, bir çatışmada nötr olabilmek için nötr olması gereken tarafın elinden geldiğince diğer taraflara eşit ölçüde yardım etmeli ya da engel olmalıdır.[347] Burada temel ölçüt eşit yaklaşımdır. Dolayısıyla C ülkesi nötr olabilmek için A ve B ülkelerine eşit ölçüde ne yardım etmeli ne de engel olmalıdır. Uluslararası ilişkilerdeki nötrlük kavrayışına uygun olarak burada C devletinin A ve B devletine karışmaması beklenmektedir. Benzer şekilde *Jones* da C'nin karışmama şeklindeki nötr tutumunu negatif nötrlük olarak değerlendirmektedir.[348]

Jones ikinci bir örnek olarak futbol hakeminin pozisyonunu ele almaktadır. Bir futbol hakeminin görevi takımlar arasındaki çatışmayı çözmek değildir. Görevi futbolun kurallarının maç içinde uygun şekilde uygulanmasını sağlamak ve doğru şekilde uygulanmadığı zaman uygun şekilde cezalandırmaktır. Bu nedenle bir hakemin taraflara eşit uzaklıkta olması gerekmektedir. Eşitsizlikleri gidermek gibi bir görevi yoktur. Sadece kurallara uygun olmayan hareketleri bertaraf etmek gibi bir sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk eşitlik çerçevesinde gerçekleşmelidir. Hakemin durumu, aslında *Jones*'un negatif nötrlüğün karşıtı olarak tanımladığı pozitif nötrlük için uygun değildir. Zira futbol hakemi önceden düzenlenmiş kuralları uygulamakla yükümlüdür. Kendisinin kural koyma hakkı yoktur. Bu nedenle bir hukuk hakiminin tutumu pozitif nötrlük için daha uygun bir örnek kabul edilebilir. Hukuki nötrlük, bu tip bir nötrlük anlayışının önemli görünümlerinden birisidir. Hakimler kararlarını verirken, pozitif hukuku uygulamanın yanı sıra, ilkelerle bağlı olarak hukuk yaratma yetkilerini de kullanabilmektedirler. Dolayısıyla taraflar arasındaki çatışmaya düzenleyici bir rol üstlenerek katılmaktadırlar. *Jones* bu tip bir nötrlük tavrını pozitif

---

344 Jones, 1989, s. 20.

345 Buna benzer bir örnek için bkz. Raz, 1986, s. 120-123.

346 Uluslararası hukuk açısında nötrlük iki ya da daha çok devlet arasındaki savaşta bir devletin savaşanlara yardım etmemek ve savaşın dışında kalmak suretiyle elde ettiği siyasal ve hukuksal durumdur.(Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk dersleri-IV. Kitap,* Turhan Kitapevi, Ankara, 2000, s. 167.

347 Montefiore, **age.**, s. 5.

348 Jones, 1989, s. 19.

nötrlük olarak adlandırmaktadır.[349] Negatif ve pozitif nötrlük tipleri arasındaki fark, basitçe karışma ya da karışmama olarak ele alınması hatalı olacaktır. Savaş örneğine tekrar dönecek olursak, nötr davranması beklenen C devleti, savaş içerisindeki A ve B devletlerine eşit ölçüde yardım ederse, müdahale etmiş olmasına rağmen negatif nötrlük içerisinde değerlendirilecektir. Zira C'nin tutumu düzenleyici bir müdahale değildir. Dolayısıyla iki nötrlük tutumu arasındaki fark çatışmada düzenleyici rol alıp almamayla ilişkilidir.[350]

Kymlicka iki tür liberal nötrlük anlayışı olduğunu düşünmektedir. Bunlardan ilkine göre, idari eylemlerin sonuçlarının, tüm iyi anlayışları üzerinde eşit etkisinin olması gerekmektedir. Diğer bir değişle, devletin eylemlerinin sonuçlarının tüm iyi anlayışları için aynı olması gerekmektedir. *Kymlicka* bu tür nötrlük yaklaşımını, netice nötrlüğü (*consequential neutrality*) olarak adlandırmaktadır. İkincisinde ise, devletin politikalarının haklılaştırırken, başvurabileceği bir tür gerekçe üzerindeki, zorlanmış sınırlanma olarak anlaşılabilir. Buna göre, özellikle devletin, mükemmelci düşünce türlerine başvurarak, politikalarını haklılaştırmaktan kaçınmak zorundadır. Devletin aynı zamanda, kaynakların dağıtımında ve kamusal politikaların belirlenmesinde, farklı iyi anlayışlarının çatışan değerleri karşısında taraf olmaktan sakınması gerekmektedir. *Kymlicka* bu tür bir nötrlük yaklaşımını da haklı gösterme nötrlüğü (*justificatory neutrality*) olarak adlandırmaktadır.[351]

Kymlicka söz konusu ayrımı yaparken, *Raz*'ın liberal nötrlük üzerine yaptığı incelemeden esinlenmiştir. *Raz* da ikili bir ayrıma gitmiştir. Bunlardan ilki "nötr siyasi görüş" (*neutral political concern*) olarak adlandırdığı nötrlük tipidir ki, buna göre devlet, eşit olarak, herhangi bir hayat tarzını engeller veya destekler. Bunun için devletin eylemlerinin neticelerinin nötr olması gerekmektedir. Diğeri ise *Raz*'ın "ideallerin dışlanması (*exclusion of ideals*)" olarak adlandığı kavrayıştır.[352] Buna göre devlet bazı hayat tarzlarını diğerlerine göre daha fazla destekleyebilir. Ancak devletin bazı hayat tarzlarını diğerlerinden daha fazla desteklememelidir. Devlet

---

[349] Jones, 1989, s. 19-20.
[350] Jones, 1989, s. 35, dn. 15.
[351] Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, cilt 99, Temmuz 1989b, s.883-884.
[352] Joseph Raz, "Liberalism, Autonomy, Politics of Neutral Concern", *Liberalism III* içinde, der:Richard J. Arneson, An Elgar Reference Collection, 1992, s. 327.

hangi hayat tarzının yaşanmaya değer olduğunu konusunda bir duruş ortaya koymamalıdır. Bununla devletin eylemlerini haklı gösterebilmek için belirli bir hayat tarzını diğerinden üstün tutması isteği engellenmiştir.[353] İlki, yani *Raz*'ın "nötr siyasi görüş" olarak adlandırdığı nötrlük tipi siyasi iktidarın politikalarının sonuçlarında nötrlüğü gerektirirken, ikincisi yani "ideallerin dışlanması" olarak adlandırılan nötrlük tipi, devletin politikalarının gerekçelendirilmesinde nötrlüğü zorunlu kılmaktadır. *Kymlicka*'ya göre ilki netice nötrlüğü, diğeri ise, haklı gösterme nötrlüğünü ifade etmektedir.[354]

Locke'un "Hoşgörü Üstüne Bir Mektup" adlı eserinden, bir bölüm aktararak yapılan ayrıma bir açıklık getirilebilir.

> *"…. Dini bir sebeple bir araya gelmiş bir topluluk bir dana kurban etmeyi istiyorsa, bunun bir yasayla yasaklanması gerektiğini reddediyorum. Meliboeus, kendisinin olan bir buzağıyı, meşru bir şekilde kendi evinde öldürüp onun herhangi bir parçasını uygun olduğunu düşündüğü tarzda yakabilir. Ve aynı nedenle, buzağısını dinsel bir toplantıda da öldürebilir. Zira, bundan dolayı, herhangi bir kimseye zarar verilmemiştir; başka birinin malları ziyan edilmemiştir. Böyle yapmanın Tanrı'yı hoşnut kılıp kılmayacağı, bunu yapmayı düşünenlerin işidir. Siyasi yönetimin görevi sadece, devletin zarar görmemesine; hiç kimseye gerek hayat gerekse mülk bakımından, hiçbir zarar vermemesine dikkat etmektir. Ve bu sebeple, bir şölende tüketilebilen şey, bir kurbanda da tüketilebilir. Fakat eğer, devletin çıkarlarıyla ilgili olağanüstü durumlar, müthiş bir salgınla yok olmuş sığır stoğunu çoğaltmak için, belli bir süre için bütün hayvan kesimlerinin yasaklanmasını icap ettirirse, böyle bir halde, kim siyasi yönetimin bütün uyruklarına her türlü buzağı kesimini yasaklanmasını anlayışla karşılamayacaktır? Bu olguda, sadece şunun fark edilmesi gerekir ki, yasa ne dine, ne de kurbana ilişkin olarak yapılır, fakat politik bir soruna ilişkin olarak yapılır; bundan ötürü buzağıların kesimi dışında kurban yasaklanamaz."*[355]

Ekonomik nedenlerle hayvan kesiminin yasaklanması, kurban kesimi ile normal hayvan kesimi arasında farklı etkiler yaratmaktadır. Ancak sonuç herkes için eşittir. Hayvan kesilmesi yasaktır. Bu nedenle burada ki yasağın uygulanması netice nötrlüğüne uygundur. *Locke*'un da belirttiği gibi, yasak dine ya da kurban kesimine

---

353 Raz, 1986, s. 111-117.
354 Kymlicka, 1989b, s. 883-884.
355 Locke, **age.**, s. 43-43.

ilişkin olarak yapılmamıştır. Dolayısıyla yasak haklı gösterme nötrlüğüyle de çatışma içinde değildir.[356]

a. Netice Nötrlüğü

Netice nötrlüğü çağdaş liberal teoride çok fazla ele alınmış bir yaklaşım değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, liberal teorisyenler genellikle haklı gösterme nötrlüğünü tercih etmişler[357] ve netice nötrlüğünden kaçınmışlardır. Nötrlük eleştirmenleri genellikle netice nötrlüğü yaklaşımlarını göz önünde bulundurarak, nötrlüğün uygulanamaz olduğunu belirtmektedirler. Netice nötrlüğüne ilişkin literatürde iki tane yaklaşım olduğu görülmektedir.

Bunlardan ilkine göre devletin tüm iyi kavrayışları karşısında nötr bir eylemde bulunması gerekmektedir ve bu eylemlerinin sonuçlarının eşit olmalıdır. Söz konusu yaklaşıma eşit etki nötrlüğü (*equal effects neutrality*) de denilmektedir. İkincisine göre ise, devletin tüm iyi kavrayışlarının eşit şekilde var olabilmeleri için uygun ortamı hazırlaması gerekir. Bu da eşit ölçüde basit nötrlük (*equally easy neutrality*) olarak adlandırılmaktadır.[358]

Her iki netice nötrlüğü anlayışı da, birçok liberal yazar tarafından çeşitli nedenlerle kabul edilmemektedir. Bunlardan en önemlisi uygulanabilirliğine olan itirazdır. Örneğin *Stephen Salkever*, netice nötrlüğünün birinci şekline karşı çıkarken, tüm hukuk sisteminin belirli bir iyi hayat anlayışını diğerlerine tercih ettiğini belirtmektedir.[359] Benzer şekilde *Michael Perry, Alasdair MacIntyre* ve *Ian Shapiro* ikinci tipteki nötrlüğe karşı çıkmaktadırlar. Devletin, tüm bireylerin iyi anlayışların

---

356 Waldron, 1988-1989, s. 1134.

357 Örn. Ackerman, **age.**; Kymlicka, 1989b, s. 883-885; Rawls, 1999, s. 332; John Rawls, "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 17, sayı 4, 1988, s. 262.

358 Simon Caney, "Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality", *Philosophical Quarterly*, cilt 41, sayı165, 1991, s. 458.

359 Stephen Salkever, "`Lopp'd and Bound: How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices", der: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara and Henry S. Richardson, *Liberalism and the Good,* Routledge, London, s. 174.

sürdürülebilmeleri için gerekli ortamı hazırlamak hususunda eşit ölçüde eylemlerde bulunmasının imkansız olduğunu belirtmektedirler.[360]

Her iki tip netice nötrlüğü yaklaşımı nötrlük karşıtları tarafından eleştirildiği gibi, haklı gösterme nötrlüğünün tarafında olan liberal nötrlük yanlısı teorisyenlerce de eleştirilmektedir. Bunlardan birisi de *Kymlicka*'dır. *Kymlicka* kendi nötrlük tutumunu ortaya koyarken, belirli bir netice nötrlüğü yaklaşımını da betimlemektedir. *Simon Caney* bu yaklaşımı "rekabetçi-evrimsel" (*competitive-evolutionary*) olarak adlandırmaktadır.[361] Buna göre nötr bir devlette, iyi anlayışları çatışma ve rekabet içindedirler. Bu mücadelede değerli olanlar değersiz olanları yenecektir. *Kymlicka* bu süreci, ekonomik anlamda rekabetçilikle analoji kurarak ortaya koymaktadır. Piyasada her türlü ürün rekabet içerisindedir. En çok talebi en iyi ürünler görecektir. Kötü ürünler rekabetten çekilmek zorunda kalacaklardır. Özgürlük ortamında değerli ve tatmin edici hayat tarzları, tatmin edici olmayanları dışarıda bırakacaktır.[362] Dolayısıyla nötr liberal bir devlet tüm iyi anlayışlarının eşit bir şekilde rekabet edebileceği bir ortamı sağlamakla yükümlü olduğunu düşünülebilir. Bu tür bir anlayış da ikinci şekliyle netice nötrlüğü yaklaşımıyla örtüşmektedir. *Caney, Kymlicka*'nın değerli olanların galip geleceğine ilişkin değerlendirmesini naif bulmaktadır. Gerçek hayatla ilişki kurarak birçok durumda değersiz hayat tarzlarının değerli olanlara tercih edilebildiğinin altını çizmektedir.[363]

İkinci bir netice nötrlüğü yaklaşımı *Ackerman* ve *Feinberg*'in nötrlük savunularından doğmaktadır. Söz konusu nötrlük savunusunda, devletin iyi anlayışlarını desteklememesi gerekmektedir. Zira devlet iyi hayat konusunda hata yapabilir[364] ve uygun olmayan iyi anlayışlarına destek verebilir. Bu nedenle nötr bir devlet iyi anlayışlarına destek vermemelidir.[365] Çatışan iyi hayat anlayışları

---

360 Bkz. Alasdair MacIntrye, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988, s. 345, Michael Perry, *Morality, Politics and Law: a Bicentennial Essay*, Oxford university pres, Oxford, 1988, s. 67; Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory,* CambridgeUniversity Press, Cambridge, 1986, s. 285.

361 Caney, **agm.**, s. 459.

362 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 219.

363 Caney, **agm.**, s. 460.

364 Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law-Volume 4: Harmless Wrongdoing,* Oxford University Press, Oxford, 1988, s. 310-311.

365 Ackerman, **age.**, s. 369; Feinberg, **age.**, s. 286, 311.

karşısında nötr bir tutum takınmamalıdır.[366] Örneğin muhafazakar bir iktidarın topluma kendi dini görüşlerini empoze etmesinden endişelenenler bu tür yaklaşımı savunmaktadırlar. Bu yaklaşım *Jones*'un tanımladığı negatif nötrlük tutumuyla da ilişkilendirilebilir. Bu yaklaşım nötr olması gereken tarafa yani nötr devlete karışmama gibi negatif yükümlülük getirmemektedir.

Caney'in dikkat çektiği diğer bir netice nötrlüğü yaklaşımı *Stephen Guest*'ten tarafından ortaya konulmaktadır. *Caney* bu yaklaşıma "en iyi hakim" yaklaşımı adını vermektedir. Buna göre devletin bireylerin iyi hayat değerlendirmelerine etkisinin olmaması gerekmektedir. Zira bireyler kendi çıkarları için en iyi yargılamayı yapabilecek konumdadırlar. Diğer bir değişle herkes kendisi için en iyi olanı bilebilecek konumdadır. Hangi hayatın yaşanmaya değer olduğunu devlet belirleyemez.[367] Bu nedenle *Guest*'in yaklaşımı mükemmelcilik karşıtı net bir tutum olarak da değerlendirilebilir. Ancak insanların kendileri hakkında en iyiyi düşünebilecekleri iddiası bir takım eleştirileri beraberinde getirmektedir. Yeterli bilgi birikiminin olmaması ya da olmasına rağmen bunun doğru şekilde yorumlanamaması ihtimallerine dikkat çekilmektedir. Aynı zamanda insanın kendisi için en iyiyi her zaman değerlendiremeyeceği ihtimali nötrlük karşıtı bir tutum olmayabilir. *Baron Wilhelm von Humboldt* insanların kendileri hakkında kötü kararlar verebileceği ihtimalini kabul etmekle beraber, devletin insanların iyi anlayışına müdahale etmesini yine de uygun bulmamaktadır. Zira herhangi bir kararına müdahale edilen bir birey, daha sonra alacağı kararlarda da sürekli devlete bağımlı bir hale gelecek ve kendi hakkında kararlar alamayacak duruma düşebilecektir. Söz konusu tutum onun yaratıcılığını ve karakterini zedeleyebilecektir.[368]

Netice nötrlüğüne ilişkin söz konusu liberal yaklaşımları farklılıklar bağlamında değerlendirdiğimizde ilk bakışta olumlu yaklaşımlar gibi gelebilmektedir. Zira model genel hatlarıyla incelendiğinde, farklı iyi kavrayışlarına ve iyi hayat anlayışlarına eşit şansların tanınmasını gerektirmektedir. Ancak netice

366 Ackerman, **age.**, s. 369; Feinberg, **age.**, s. xx, 311.

367 Stephen Guest, "Neutrality as the Basis for Liberalism- A Response to Bellamy", *Liberalism and Recent Legal and Social Philosophy*, der: Richard Bellamy, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart, 1989, s. 48-49, akt. Caney, **agm.**, s. 463.

368 Baron Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government,* çev: Joseph Coulthard, John Edward Taylor, London, 1854, s. 18,20, 20-1, 44-45, 65-67, 71.

nötrlüğü taraftarları, kültürel farklılıkların adalet taleplerinde çok önemli olan, özel kültürel hakların tanınması hususunu, belirli bir grubun diğer bir gruba tercih edilmesi olarak, yorumlayabilmektedirler. Netice nötrlüğü taraftarları çoğunlukla toplumu homojen bir yapı olarak varsaymaktadırlar. Bu nedenle aynılığı referans alan bir eşitliği amaçlamaktadırlar ki, farklılıkların adalet ve saygı görme taleplerini karşılamaktan uzak olmaktadır.[369]

Netice nötrlüğünü sağlamaya yönelik şekli işlemler farklı hayat tarzlarının geliştirilmesi ve başarı şanslarının eşitlenmesini amaçlar. Aynı zamanda nötr eylemler herhangi bir hayat tarzının yoksulluk ya da fırsat eşitsizliği nedeniyle dışlanmasını da engellemeyi amaçlamaktadır. Farklılıkların bulunduğu toplumlarda, herhangi bir iyi anlayışının tahakküm kurmasını engellemek amacıyla, netice nötrlüğü gereğince, devletin belirli durumlarda, eylemlerine sınır koyması ya da kimi durumlarda var olan sınırlarını da aşması gerekebilir. Örneğin iktisadi yeniden dağıtım söz konusu olduğunda devletin daha fazla müdahale etmesi gerekebilmektedir.[370]

Netice nötrlüğüne yapılan tüm eleştirilerde bir devletin, farklı iyi kavrayışlarını eşit ölçüde destekleyeceğine dair bir taahhüdü, ihtimal dâhilinde görülmemektedir. Aynı zamanda söz konusu eleştiriler, faydacılık aleyhine yapılan eleştirilerle de örtüşmektedir. En önemli teorik zorluk, bir hukuk kuralının belirli bir hayat tarzında ne gibi bir etki bırakabileceğinin önceden tahmininin zor olmasıdır.[371] Netice nötrlüğü anlayışına sahip bir devlet, bütün yasa ve düzenlemelerin farklı iyi anlayışına sahip gruplar üzerindeki etkilerinin neler olabileceğini araştırmak durumundadır. Bu da pratikte gerçekleşmesi zor bir mesele olarak ele alınmaktadır. *Albert Weale*, eşit saygı ilkesinin eksen alındığında nötrlüğün sakıncalarının kısmi olarak bertaraf edebileceğini düşünmektedir.[372] Ancak insanlar tüm hayatları boyunca tek bir iyi anlayışının takipçisi olabilirler de, olmayabilirler de. Birçok iyi

---

369 Deveaux, **age.**, s. 75.
370 Deveaux, **age.**, s. 74.
371 Waldron, "Legislation and Moral Neutrality", 1993, s. 150.
372 Albert Weale, "Toleration, Individual Differences and Respect for Persons", *Aspects of Toleration* içinde, der: Susan Mendus- J. Horton, London, 1985, s. 30-31.

anlayışından oluşmuş bir modele de, sahip olabilirler. Bu durumda bir kimsenin iyisinin ne olduğunu ortaya koyabilmek pek mümkün olmayacaktır.[373]

i. Raz ve Nötrlüğün İmkansızlığı

Neil MacCormick, Raz'ın *The Morality of Freedom* adlı kitabını liberalizmin temel ilkelerine ilişkin, *Mill*'den sonra ortaya konulmuş, en önemli eserlerden birisi olduğunu belirtmektedir.[374] Zira *Raz* bu eserinde liberalizmin temel ilkelerini yeniden eleştirel bir bakışla ele almamaktadır. Nötrlük ilkesi de bunlardan birisidir. *Raz* nötrlük eleştirisinin yanı sıra diğer çağdaş liberal teorisyenlerden farklı olarak devletin geçerli iyi idealleri desteklemeye hakkı olduğunu, hatta görevi olduğunu belirtmektedir. Bu tutumu literatürde "mükemmelcilik" (*perfectionism*)[375] yaklaşımı olarak ele alınmaktadır. Burada *Raz*'ın söz konusu mükemmelci yaklaşımının ayrıntılarına girilmeyecektir. Zira liberal mükemmelliyetçi duruşa ilişkin çalışmada ayrı bir bölüm bulunmaktadır. Sadece nötrlük eleştirisine yer verilecektir.

Nötrlük *Raz*'a göre belirsiz bir kavramdır. Bir taraftan devletin herhangi bir iyi anlayışını diğerlerine nazaran daha fazla ön plana almaması gerektirmektedir. Bu zorunluluk devletin eylemlerinin tarafsız olması sonucunu doğurmaktadır. Diğer taraftan devlet herhangi bir iyi anlayışını diğerine tercih ederse, bunu meşrulaştırmak için herhangi bir iyi anlayışına dayanmaması gerekmektedir. Bunlardan ilki netice/etki nötrlüğü diğeri ise haklı gösterme nötrlüğüdür. *Raz,* netice/etki nötrlüğünü reddetmektedir.[376] Ona göre netice nötrlüğü hayali bir idealdir. Burada normatif değil, tasviri bir değerlendirme yapılmaktadır. Diğer bir şekilde ifade etmek

---

373 Jones, 1989, s. 15-17.

374 Neil MacCormick, "Access to the Goods",*Times Literary Supplement,* 5 Haziran, 1987, s. 599, aktaran Waldron, 1988-1989, s. 1101.

375 Bu tanımlama özellikle *Waldron*'dan alınmıştır. *Waldron* da *Rawls*'un mükemmelcilik yaklaşımını referans almıştır. (Waldron, 1988-1989, s. 1102; Rawls, 1999, s. 22.)

376 Waldron, 1988-1989, s. 1135.

gerekirse, *Raz* devletin nötr olmaması gerektiğini değil, nötr olma kabiliyetinin olmadığını ifade etmektedir.[377]

Nozick'e göre devlet ya da hükümet vatandaşlarına karşı nötr olmak zorundadır.[378] *Raz*'a göre nötrlük bireyler ya da vatandaşlar arasında değil, iyi anlayışları arasındadır.[379] Bu iki fikir aslında çok yakın olmakla berber, *Raz* bu ayrımın altını çizmek istemiştir. Ona göre siyasi nötrlüğün iki ilkesi vardır. Bunlar:

A- Nötrlük, her bir bireyin, sahip olduğu iyi idealini yorumlama şansıyla ilişkilidir.
B- A'da ki nötrlük aynı zamanda, bireyin bir iyi anlayışını diğerine tercih etmesi olasılığıyla da ilişkilidir.[380]

Açıkçası, B ilkesi, A ilkesinden daha öteye gitmektedir ve daha radikal bir ilkedir. *Raz* A'yı tercih etmenin özel bir nedeni olmadığında ve nötrlüğü savunan yazarlar konuya bağlı olarak fazla bir şey söylemediklerinde, nötrlük doktrinin B'deki gibi bir nötrlüğü savunduğunu düşünmektedir.[381]

Raz'ın nötrlük eleştirisi, daha doğrusu netice nötrlüğü eleştirisi devletin farklı iyi anlayışları karşısında nötr olup olmamasının yanı sıra bunun derecesine de ilişkindir. Devletin politikaların nötr olduğunu belirtirken acaba bireylerin sahip olduğu iyi anlayışlarına karşı nötr olduğu mu, yoksa nötrlük sadece anayasaya göre mi değerlendirilmektedir? İlkine göre nötrlük ilkesi, sadece siyasi olmayan anlamda bireylerin kendi hayatlarındaki ve toplumsal hayatlarındaki idealleri yorumlayabilmelerine izin vermektedir. Burada yapılan tercihler bireylerin hayatlarını daha kolaylaştırmaktadır. Hangi evi kiralayacağımız ya da hangi sivil toplum örgütünde gönüllü olarak çalışacağımıza ilişkin tercihlerdir. İkinci nötrlük yaklaşımında ideallerin sürdürülebilmesinde siyasetin kullanılmasına izin vermektedir. Bunun anayasal sınırlar içerisinde yapılması gerekmektedir. Buna göre

---

377 Wojciech Sadurski, "Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle", *Oxford Journal of Legal Studies,* cilt 10, sayı 1, 1990, s. 122.
378 Nozick, **age.**, s. 33.
379 Jones,1989, s. 34.
380 Raz, 1986, s. 112.
381 Raz, 1986, s. 112; Sadurski, **agm.**, s.123.

bütün bireyler kendi iyi anlayışlarını belirleme ve sürdürme konusunda eşit şansa sahiptirler. Bu bağlamda *Raz*'a göre anayasa nötr olmak durumundadır.[382]

Montefiore'nin klasik nötrlük yaklaşımını tekrar ele alacak olursak, nötr olması gereken taraf, diğer taraflara karşı eşit ölçüde yakın ya da uzak olmalıdır.[383] *Raz, Montefiore*'nin nötrlük tanımını nötrlüğün temel anlamı olarak ele almakta ve buna ilkeli nötrlük (*principled neutrality*) demektedir.[384] Ancak daha önce de belirtildiği gibi, bu yaklaşım sadece netice nötrlüğüne ilişkin bir açıklamadır.[385] Bu yaklaşıma göre birinin nötr olarak değerlendirilebilmesi için tarafların bahtını etkileyebilir olması ve taraflara eşit ölçüde yardım ediyor ya da etmiyor olması gerekmektedir. Birinin nötr olması için birtakım nedenleri vardır. Nötrlük ilkeleri, nötr olmanın arkasında birtakım nedenlerin olduğunu ortaya koymaktadır. Nötr olarak yani tarafların eşit ölçüde bahtını etkileyen nedenler vardır ki bunlar belirli davranışlarla tatmin edilmektedir. Bir insan taraflara eşit ölçüde yardım eder ya da etmezse, ilkeli olarak davranmış demektir.[386] Ancak *Raz*'ın burada birtakım itirazları vardır. Bunu açıklamak için *Montefiore*'nin verdiği bir örneği tekrarlamaktadır. Söz konusu örnekte bir baba ve kavga eden iki çocuğu vardır. Baba kavgaya karışmazsa, büyük ve güçlü olan, küçük ve güçsüz olanı ezecektir.[387] Mevcut tanım doğrultusunda baba nötr kalacaktır ama adil bir şekilde davranmamış olacaktır. *Raz* benzer durumun avukatlar için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Avukatların mahkeme önünde müvekkillerini savunmaları adil bir yargılamanın gereğidir. Ancak avukatlar nötr kabul edilemezler. Dolayısıyla bazen hayatta öyle durumlar olabilir ki, nötr davranmak adaletsiz davranmaya neden olabilmektedir. Bu nedenle nötrlüğün haklı gösterilebilmesi için sadece yukarıda tanım yeterli değildir. Ahlaki ve siyasi tartışmaların da yapılması gerekmektedir.[388]

Nötr olması gereken tarafın taraflara eşit ölçüde uzak durması ya da herhangi bir eylemde bulunmaması durumuna, *Raz* başka bir örnek daha vermektedir.

---

382 Raz, 1986, s. 112.
383 Montefiore, **age.**, s. 5.
384 Raz, 1986, s. 113.
385 Jeremy Waldron, "Lagislation and Moral Neutrality", *Liberal Neutrality* içinde, der: Robert E. Goodin, Andrew Reeve, Routledge, New York, London, 1989, s. 66.
386 Raz, 1986, s. 113.
387 Montefiore, **age.**, s. 7.
388 Raz, 1986, s. 114.

Bir ülke düşünün ki, birbirleriyle savaşan iki ülke ile ticari ya da başka hiç bir tür ilişkisi bulunmamaktadır. Bu durum, birbirleriyle savaş halinde olan Somali ve Etiyopya ile ilişkisinde Uruguay için doğru olacaktır. Uruguay, Etiyopya'ya yardım yapıp, eşit şekilde Somali'ye yardım yapmasaydı, nötr olmayacak mıydı? Bu durum, örneğin Uruguay'ın her iki taraf için de faydalı olan bir ürünü, birine sağlayıp, diğeri sağlamadığında, sorun olmayacaktı. Bu ürüne ihtiyacı olan ülkeye yardım sağlamadıkça Uruguay nötr olarak kabul edilmeyecek midir? Eğer Uruguay, yardım etmeyip, bundan kaçınırsa, bu sonuç bize zorlanacaktır. Ancak nötrlüğün ortak anlayışı uyarınca, Uruguay, düşmanlıkların patlak vermesinin ardından taraflardan birine askeri olarak faydalı araçlar sağlamaya başlarsa, nötrlüğü yıkmış olur.[389]

Raz burada iki tane senaryo ortaya koymaktadır. İlkinde Uruguay, taraflardan birine askeri olarak faydalı donanım sağlamaktadır. Bu taraf -diyelim ki Somali- Etiyopya'dan söz konusu donanıma daha fazla ihtiyacı olduğu varsayılmaktadır. İkinci senaryoya göre ise, Uruguay bu donanıma sahip olduğu halde, yardım yapmaktan çekinmektedir. *Raz*'a göre birinci senaryo nötrlüğün bilinen ortak anlamına terstir. İkinci senaryoda Uruguay Somali'ye yardım etmemektedir. İhtiyacı olan tarafa yardım etmemek neden nötrlüğü zedelemektedir? *Raz*'a göre, bu örnek çatışmada görüldüğü gibi bazı durumlarda nötrlük mümkün iken, bazı durumlarda imkansızdır. İlkeli nötrlük bazı durumlarda nötr ve nötr olmayan sonuçlara neden olmaktadır.[390]

Nötrlüğün hayal olduğuna ilişkin diğer bir tartışma, her halükarda, bir insanın nötr eylemlerde bulunmasının, kendi davranışının değerlendirildiği temel çizgiye bağlı olduğunu ve değerlendirmelerde her zaman farklı temel çizgiler olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan birini diğerine tercih etmek için herhangi bir rasyonel temel bulunmamaktadır. *Raz* konuya açıklamak için nötrlüğü, kapsamlı ve dar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kapsamlı nötrlük uyarınca, taraflara, aralarındaki çatışmayla ilişkili her durumda eşit derecede, yardım etmeyi ya da etmemeyi gerektirmektedir. Dar nötrlük de ise, her durumda değil, çatışmada elde etmek istedikleri kaynaklar ve eylemlerle ilişkili olarak eşit derecede yardım etmeyi ya da etmemeyi gerektirmektedir.[391] Günlük söylemde, nötrlük bazen dar bazen kapsamlı anlamında

[389] Raz, 1986, s. 120-121.
[390] Raz, 1986, s. 121; Sadurski, **agm.**, s. 127.
[391] Raz, 1986, s. 122.

kullanılmaktadır. Uruguay örneğine geri dönecek olursak, burada kapsamlı bir nötrlükten bahsedilebilmesi için, Somali'ye ne silah ne de yiyecek yardımı yapılmaması gerekir. Ancak Somali'ye yiyecek yardımı yapılırsa burada dar anlamda bir nötrlükten bahsetmek mümkün olabilir. Gerçek nötrlüğün kapsamlı nötrlük olduğu iddia edilebilir. Dar nötrlüğün ise, nötrlüğü mümkün kılmak adına ortaya konulan bir yaklaşım olduğu düşünülebilir. Burada nötrlük değerlendirilmesinin yapılabilmesi için gerçek amaçların ne olduğuna bakılması gerekmektedir. Bu durumda *Raz*'a göre "nötrlük" olarak kastedilen aslında dar anlamda bir nötrlüktür.[392] Diğer bir değişle, aslında *Raz*, mümkün olan nötrlüğün aslında dar nötrlük olduğunu açık bir şekilde olmasa da, belirtmektedir.[393]

Devletin, insanların kendi iyi anlayışlarını seçebilmeleri ve sürdürebilmeleri hususunda nötr olması beklenmektedir. Burada, nötrlüğün kapsamlı ya da dar ilkelerinin seçilmesi önemlidir. *Raz*, ancak, dar anlamda bir nötrlük yaklaşımının mümkün olabileceğini söylemektedir. *Raz*, kapsamlı bir çatışmada dar anlamda nötr olmak acaba mümkün olabilir? sorusunu yöneltmektedir. İyi anlayışları arasındaki çatışmalar kapsamlı çatışmalardır. Zira insanlar, kendi iyi anlayışlarının seçiminde ve sürdürülmesinde bir engelle karşılaştıklarında, hayal kırıklığına uğramaktadırlar ve bu hayal kırıklığı tüm hayatlarını etkilemektedir. Liberal devletlerin kapsamlı anlamda nötr olma kabiliyetinden yoksun olmaları nötrlüğü imkansız kılmaktadır.[394]

ii. Netice Nötrlüğü Bağlamında Bir Devlet Nötr Olabilir mi?

Bir devlet, farklı ve çatışan iyi anlayışlarına sahip vatandaşlarına karşı nötr olabilir mi? Bu soruyu cevaplamak için nötrlük kavramının anlamı ve bu bağlamda *Jones*'un ve *Raz*'ın verdiği uluslararası hukuk problemi örneği tekrar ele alınabilir. A ve B devletleri birbirleriyle savaş halindedir. C devleti ise bu çatışmada nötrlük politikasını tercih etmektedir. A devleti B devletinden oldukça güçlüdür. C'nin nötr kalması durumunda A'nın savaşı kazanması kesindir. A ve B arasındaki eşitsizlik

[392] Raz, 1986, s. 123.
[393] Sadurski, **agm.**, s. 129.
[394] Raz, 1986, s. 124.

nedeniyle, C'nin karışmama durumunun nötr kabul edilmesi sorgulanabilir? A ve B kendileri isteyerek savaşa girmişlerdir. C'nin bu çatışmada hiçbir sorumluluğu olmadığı düşünülebilir.[395] Ancak bu tür bir akıl yürütmenin adil kabul edilebilmesi için C'nin tarafların çatışmasında herhangi bir etkisinin olmaması gerekmektedir. Diyelim ki C devleti, A'nın güçlü olmasında etkili olmuştur. Bu durumda C'nin çatışmada taraf olmaması ya da nötr olması tartışmalı olacaktır.[396]

Benzer yaklaşım tek bir devletin kendi içindeki vatandaşlarına yaklaşımda da değerlendirmek mümkündür. Devlet bir takım iyi anlayışlarının sürdürülebilmesini diğerlerinden daha kolay hale getirebilmektedir. Bu durumda devlet vatandaşların ya da bireylerin sahip olduğu farklı iyi anlayışları karşısında tarafsız kalarak nötr bir politika izlediğini belirtemeyecektir. Nötrlük ilkesinde belirtilmesi gereken diğer bir husus, nötr olup olmadığı değerlendirilen tarafın niyetidir. Nötr olmak isteyen tarafın niyetinin de bu yönde olması gerekmektedir. Çatışmanın koşullarından habersiz bir tarafın çatışmaya karışmaması ya da karışması nötr olarak değerlendirilemeyecektir. Dolayısıyla nötr olmak bütün koşullardan haberdar olmayı zorunlu kılmaktadır. Örnek olayda C devletinin, A devletine silah sattığını ve bunu A'nın kazanmasını sağlamak için değil, ticari kar amacıyla yaptığını düşündüğümüzde, *Raz*'ın belirttiği gibi burada C'nin nedenleri ve niyeti önemlidir. Bu nedenle C nötr olarak değerlendirilemeyecektir.[397] *Montefiore*'nin klasik yaklaşımı bağlamında da nötr olamayacağı kesindir. Zira taraflara eşit ölçüde yardım etmemiştir. *Jones* örneği biraz daha karmaşıklaştırarak A devletinin C devletine borçlu olduğunu düşünmemizi ister. C devleti A'dan borcunu ödemesi ister. C'nin amacı A devletinin B devleti karşısında kaybetmesini sağlamak ve bu nedenle onu zayıflatmak değildir. Sadece borcun ödenmesi istemektedir. Ya da A devletin ayrı ayrı hem B devleti ile hem de D devleti ile çatışma içindedir. C'nin A-B çatışmasında nötr olup, A-D çatışmasında D'ye yardım etmektedir. Bu durumda C'nin yardımı A'yı zayıflatmaktadır. Bu durumda C devleti A devletiyle B devleti arasındaki çatışmayı etkilemektedir. C devleti A ve B devletleri arasında ki çatışmada nötr kabul edilebilecek midir? Bu sorulara net bir yanıt vermek ya da doğru cevap bulmak

---

395 Sadurski, **agm.**, s. 127.
396 Jones, 1989, s. 25
397 Raz, 1986, s. 116; Jones, 1989, s. 26.

güçtür. *Raz*'ın belirttiği gibi bazı durumlarda nötrlük imkansızdır ve bu durumlar devletler için de geçerlidir.

Raz'ın kapsamlı ve dar anlamda nötrlük yaklaşımı örnek bağlamında değerlendirecek olursak, C'nin kapsamlı nötrlüğü için A ve B devletlerine eşit ölçüde yardım etmeli ya da başarılı olmalarını engelleyecek eylemleri her iki tarafa da eşit bir şekilde yapmalıdır. Dar anlamda nötr olabilmesi için C'nin her bir durumda niyetine bakılmalıdır. Gerçek niyeti eşit ölçüde yardım etmek ya da engel olmaksa C nötr olarak kabul edilebilecektir.[398] Dar anlamda nötrlük bağlamında devletin nötrlüğünün imkansız olduğu kabul edilemez. Eğer bir devlet dar anlamda nötrlüğü norm olarak kabul ederse, farklı iyi anlayışları karşısında nötr olabilecektir. Ancak burada da devletin herhangi bir iyi anlayışını referans almaması gerekmektedir.[399]

b. Haklı Gösterme Nötrlüğü

Haklı gösterme nötrlüğü, daha önce de belirtildiği gibi, bir devletin karar verirken herhangi bir iyi hayat anlayışı hakkındaki görüşleri esas almamasını gerektirmektedir. Diğer bir değişle, bir devletin nötr olabilmesi için eylemlerinin herhangi bir iyi anlayışından temellendirmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla devlet aldığı kararların meşrulaştırılmasında, herhangi bir iyi anlayışını diğerine üstün tutamayacaktır.[400] Bunun yapılabilmesi için liberal siyasi ilkelerin, devletin kararlarının ve eylemlerinin makul ve rasyonel bireyler tarafından kabul edilmiş bir şekilde, nötr olarak meşrulaştırılması gerekmektedir. İlkelerin nötr olarak değerlendirilebilmesi için, bütün makul vatandaşlar tarafından kabul edilmiş sınırlar çerçevesinde kamusal akılla buluşması gerekir ki, bu tüm rasyonel bireylerin sınırlarını kabul ettiği ilkelerdir. Haklı gösterme nötrlüğü, vatandaşların, toplumsal hareketler içinde yer alan eylemcilerin, yargı mensuplarının kararlarını

[398] Raz, 1986, s. 122; Jones, 1989, s. 27.
[399] Raz, 1986, s. 124, Jones, 1989, s. 27.
[400] Mason, **agm.**, s. 434; Caney, **agm.**, s. 458

meşrulaştırırken içsel olarak herhangi bir iyi anlayışına üstünlük vermemelerini gerektirmektedir.[401]

Netice nötrlüğünden farklı olarak, haklı gösterme nötrlüğü, devletin nötrlüğü için eylemlerin sonucunda bir eşitliği ya da nötrlüğü gerektirmemektedir. Haklı gösterme nötrlüğünün gerçekleşebilmesi için, özerklik, eşit saygı ve rasyonellik gibi çeşitli liberal idealleri eş zamanlı olarak var olması zorunludur. Söz konusu liberal ilkeler farklılıkların tanınması meselesinde önemlidir. Kültürel farklılıkların tanınma taleplerinin karşılanması meselesinde nötr liberallerin politikalarını meşrulaştırmak için iki ayrı genel strateji izledikleri görülmektedir. Bunlardan ilkine göre bazı liberaller, nötrlüğü eşitlik ve kişisel özerklik gibi değerlerle uyumlu, liberalizmin temel bir değeri olarak ele almaktadırlar. Bir grup liberal de, nötrlüğü normatif nötr temellerde gerekçelendirmek için rasyonellik ve objektiflik argümanlarını kullanmaktadır. İlk yaklaşımda liberaller -yani nötrlüğü temel liberal olarak ele alanlar- demokratik devletlerde vatandaşlar tarafından kabul edilmiş nötrlük normlarının yorumlanmasında liberal değerlere başvurulmasının gerekli olduğunu düşünmektedirler.[402] İkinci grup nötr liberaller -yani haklı gösterme nötrlüğünü kapsamlı normatif temellere dayandırmadan savunanlar- ise rasyonellik ve makullük argümanlarına başvurmaktadırlar. Rasyonellik kavramı daha çok *Larmore*'un nötrlük kavrayışında dayanak noktası olmakla beraber, makullük de *Rawls*'un teorisinde merkezi önemdedir. *Larmore*'un nötrlük yaklaşıma göre liberal devletin farklı iyi anlayışları karşısında nötr olması gerekmektedir. Söz konusu yaklaşım daha önce ele almış olduğumuz teorisyenlerin nötrlük duruşlarından farklı bir yerde değildir. Ancak *Larmore* nötrlük yaklaşımında, "kamusal" (siyasi) ve "özel" (siyasi olmayan) alanlar arasında ki ayrıma vurgu yapmaktadır. Ona göre siyasi nötr ilkeler üzerinde toplumsal anlaşmaya varılabilmesi için ahlaki iyi anlayışlarından uzak durulması gerekmektedir.[403] *Rawls* da benzer şekilde, bireylerin çatışan ahlaki ve felsefi anlayışlarından kendilerini soyutlamadıkça siyasi ilkeler üzerinde bir anlaşmaya varılamayacağını düşünmektedir.[404] *Larmore* ve *Rawls* bireylerin kendilerini ahlaki ve felsefi anlayışlarından soyutlamaları gerektiğini belirtirken, *Sandel* ve *Bernard*

---

401 Deveaux, **age.**, s. 76.
402 Deveaux, **age.**, s. 77.
403 Larmore, 1987, s. 75-76.
404 *Rawls* ve *Larmore*'un liberal nötrlük ilkesine ilişkin düşüncelerine ileride tekrar yer verilecektir.

Williams'ın eleştirdiği gibi, bu tip inanç ve değerlerin önemsiz olduğunu düşünmemektedirler.[405] *Sandel* ve *Williams*'a göre liberalizmin bireyi yaptığı seçimlerden ayrı tutması, bireyin sahip olduğu değerlerin, siyasi ilkelerin ve adaletin ilkelerinin belirlenmesinde önemsiz kılmaktadır.[406]

i. Charles Larmore ve *Modus Vivendi*[407] Nötr Liberalizm Tartışmaları

Çağdaş liberallerden bir kısmı, liberal nötrlük savunusunda konuyu felsefi boyuttan pragmatik temellere taşımak istemektedirler. Söz konusu liberal düşünürlerin nötrlük savunuları *modus vivendi* tartışmaları olarak ele alınmaktadır. Onlara göre istikrar istenilebilir bir durumdur, ancak bu sadece farklı iyi hayat anlayışları arasında devletin nötr olmasıyla sağlanabilir. Bu anlayış *Larmore* tarafında geliştirilmiş ve daha sonra *Amy Gutmann* ve *Nancy Rosenblum* tarafından da ele alınmıştır.[408] *Modus vivendi* tartışmalarını *Caney* tarafından özetle şu şekilde formüle edilmektedir.[409]

1- İyi anlayışlarına ilişkin temel bir takım anlaşmazlıklar varsa, toplumsal barışı[410] ve istikrarı sağlamanın tek yolu çatışan iyi anlayışları arasında devletin nötr olması gerekmektedir.
2- İyi anlayışlarına ilişkin olarak temel anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Modern toplumlar, *Rawls*'un tabiriyle "çoğulculuk durumu" (*the fact of pluralism*)[411] olarak karakterize edilebilir.

---

405 Margaret Moore, "Justice for Our Times", *Canadian Journal of Poltical Science,* cilt 23, sayı 3, 1990, s. 473;

406 Bernard Williams, "Persons, Character and Morality", *Moral Luck* içinde, Cambridge University Press, New York, 1981, s. 4-5; Sandel, 1982-1998, s. 61-64.

407 *Modus Vivendi* inanç, yaşam tarzı, değer vb. açılardan farklı grupların birlikte yaşamak için zorunluluktan oluşturdukları düzenlemeler olarak anlaşılabilir. *Modus vivendi* farklı yaşam biçimlerinin bir arada iyi bir şekilde yaşayabilmelerinin koşullarını bulmayı amaçlar. (John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev: Koray Değirmenci, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 11.)

408 Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987; Charles Larmore, "Review of *Liberalism and the Limits of Justice", Journal of Philosophy,* cilt 81, sayı 6, 1983, s. 336-343.; Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 14, sayı 3, 1985, s. 313; Nancy Rosenblum, "Introduction", *Liberalism and the Moral Life* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

409 Caney, **agm.**, s. 472.

410 Larmore, 1987, s. 60.

3- Bu nedenle devletin toplumsal barışı sağlayabilmesi için çatışan iyi anlayışları arasında nötr olması gerekmektedir. Devlet belirli bir iyi anlayışını desteklerse, her biri farklı bir ahlaki amaca sarılan cemaatler arasında çatışma olabilir.[412]
4- Devlet toplumsal barışı sürdürmekle yükümlüdür.
5- Bu nedenle devlet çatışan iyi anlayışları arasında nötr olmak zorundadır. Bu bağlamda "nötrlük" *Larmore*'a göre basitçe uzlaşma anlamına gelmektedir. Nötrlüğün pragmatik amacı ise en üst seviyede istikrarı sağlamaktır.[413]

Lamore'un nötrlük yaklaşımında önemli olan husus daha önce de belirtildiği kamusal ve özel alanlar arasında yaptığı ayrımdır. *Larmore*'un söz konusu ayrım konusundaki görüşü *Sandel* ve *Williams* gibi cemaatçi düşünürlerin eleştirilerine cevap niteliğindedir. *Larmore* nötrlük yaklaşımında yaptığı ayrımı temellendirmek için öncelikle iyi anlayışları arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre iyi anlayışları önemli iyi hayat idealleri (*substantial ideals of the good life*) ile özerklik ve deneyimcilik (*autonomy and experimentalism*) idealleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Önemli idealler belirli özel hayat tarzlarına ait taahhütleri içermektedir. Bu hayat tarzları geniş ve dar olabilirler; önemli olan özel bir takım yapıları içermeleridir. Örneğin sanata adanmış bir hayat, misyoner hayatı, aileye ya da bir mesleğe adanmış hayat önemli iyi hayat anlayışlarıdır. Buna karşıt olarak özerklik ve deneyimcilik söz konusu önemli ideallerin sürdürülebilmesi için gerekli olan yollarla ilgilidir. Kendileri tek başlarına bir hayat tarzı değillerdir. *Larmore*'a göre özerklik bireylerin kendi kararları doğrultusunda belirledikleri hayat tarzını üstlenmelerini gerektirmektedir. Deneyimcilik ideali de benzer şekilde, kişinin belirli hayat tarzlarına yönelik değerlendirmelerinde deneyimin önemini idealize etmektedir.[414]

---

411 John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies,* cilt 7, sayı 1, 1987, s. 1-25; Rawls, 2001, s. 4.
412 Rosenblum, **age.**, s. 6.
413 Larmore, 1987, s. 74.
414 Larmore, 1987, s. 74.

Larmore nötrlük için bireylerin önemli iyi anlayışlarından kendilerini soyutlamaları gerektiğini düşünmektedir. Burada *Sandel* ve *Williams*'ın eleştirilerine karşıt olarak, *Larmore* söz konusu iyi anlayışlarını reddetmediklerini belirtmektedir. Burada nötrlüğe ilişkin genel bir duruş söz konusu değildir. Belirli özel amaçlar için nötrlük kavramına başvurmamaktadır. Sadece siyasi ilkelerin tasarlanmasında nötrlüğün temel ve esas olduğunun altı çizilmektedir. Bu nedenle özel alana ait iyi anlayış tasavvurlarını nötrlük anlayışında dışarıdan bırakmaktadır. Nötrlük *Kant* ve *Mill* de olduğu gibi kapsamlı ahlaki bir görüş değil, siyasi bir idealdir.[415] Fakat bu Onun söz konusu önemli iyi anlayışlarını önemsiz gördüğü anlamına gelmemektedir. Nötrlük *Larmore*'a göre uzlaşmayı amaçlamaktadır. Bu duruş iyi anlayışları arasındaki çatışmadan kaynaklanan problemleri çözmeye ilişkindir. İyi anlayışlarına ilişkin tam bir anlayışı ifade etmemektedir. *Larmore*'un nötrlük anlayışı, üstün idealleri çatışmayan insanlar arasında bir *modus vivendi* sağlamayı amaçlamaktadır.[416]

Farklılıkların farklı iyi anlayışlarından kaynaklanan çatışmayı uzlaştırmak için *Larmore* siyasi müzakereyi yönlendirecek asgari ilkelere ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. İnsanların farklılıklarıyla bir arada yaşamaları için *Larmore*'un öngördüğü çözüm *modus vivendi* liberalizmidir. Bu anlayış da en iyi şekilde, asgari ahlak anlayışında (*minimal moral conception*) tanımlanmaktadır.[417] Buna göre insanları farklı iyi anlayışlarından kaynaklanan çatışmalarına rağmen, iktidarın zorlamasından uzak bir şekilde siyasi bir yapıda birlikte yaşayabilirler. Siyasi nötrlük temel bir liberal ilke olarak aynı zamanda ahlaki bir anlayıştır. Meşru siyasi ilkeler çatışan iyi anlayışlarına başvurulmadan haklı gösterilebilirler. Kendi haklı gösterilme usulü ahlaki öncüllere, rasyonel diyalog ve insanlara eşit göstermedir. Bu asgari bir anlayıştır. Bu nedenle ortak kültür içindeki farklı iyi anlayışlarından herhangi birisinin tarafında olmaması gerekmektedir.[418] Dolayısıyla asgari ahlak anlayışı özel birtakım yaşam tarzlarının değeri üzerinde anlaşamamış olsalar bile, mümkün olan en yüksek sayıda kişi tarafından kabul edilmiş bir kavramı işaret etmektedir.

---

415 Larmore, 1987, s. 75; Deveaux, **age.**, s. 84.
416 Larmore, 1987, s. 74; Caney, **agm.**, s. 472.
417 Deveaux, **age.**, s. 83.
418 Charles Larmore, "The Limits of Aristotelian Ethics", *Nomos 34-Virtue* içinde, der: John W. Chapman ve William Galston, New York University Press, New York, 1992, s. 192-193.

Larmore'un "asgari ahlak" olarak kavradığı, katılımcıların sorunsuz ve istisnasız boyun eğecekleri bir kavram değil, tam tersine tüm farklılıklarına rağmen, vatandaşlar arasında ortak payda sağlayan bir anlayıştır.[419]

Larmore nötrlük anlayışını, rasyonel diyalog ve kişilere eşit saygı kurallarına dayandırmaktadır. Rasyonel diyalog kuralına göre, herhangi bir sorunu çözmek için, eğer üzerinde anlaşmazlık olan noktalar varsa, tarafsız bir alanda, yani herkes tarafından kabul olunan bazı inançlar alanında yer almamız gerekir. Bunun sebebi ise, a) anlaşmazlığı çözmek ve karşıt fikirlerden birini, ortak temelden yola çıkarak oluşturacağımız savlarla haklılaştırmak veya b) anlaşmazlığı çerçevelemek ve ortak alanda yer alarak soruna bir çare bulmaktır. Kişilere eşit saygı kuralı ise bizi tartışmayı sürdürmeye zorlar. Bu kural, "diğerine hiçbir zaman bir araçmış, isteklerinin basit bir aracıymış gibi değil, bir amaç, bir birey gibi muamele etmeliyiz" olarak özetlenebilecek Kantçı kurala yakındır.[420] *Larmore* bu görüşten iki noktada ayrılmaktadır. Bu şartın bir diyalog üzerine kurulu olduğunu *Kant*'tan daha fazla belirtmiştir. Söz konusu kuralı genel ahlak ilkelerine değil, zorlayıcı ilkelerin kabul edilebilirliğine bağlamıştır. *Larmore*, *Kant*'tan uzaklaşmasının nedenini, bir kişinin ahlaki kurallara uymaması neticesinde, onu uygun davranmaya zorlamanın gerekliliğine inanmasıdır. Bu durumu, kişiyi araçsallaştırmanın tek örneği olarak görmektedir.[421] Kişilere eşit saygı kuralı, yaşamın iyi kavramlarıyla karşı karşıya geldiği zaman, *Larmore* siyasi liberalizmin eşit saygı kuralına öncelik tanıması gerektiğini düşünmektedir.[422]

Larmore nötrlük ilkesini temellendirmek için rasyonel diyalog ve eşit saygı normlarına başvurmaktadır. Bu nedenle teorisinin farklılıkların tanınma taleplerini karşılanmasında önemli olduğu düşünülmektedir. Basit bir rasyonellikten ziyade rasyonel diyalog ve eşit saygıya yaptığı vurgu bu açıdan önemlidir.[423] *Larmore* farklılıklardan kaynaklanan problemlerin çözülebilmesi için rasyonel iletişimin önemli olduğunu belirtmektedir. Ancak bunun nötr bir temelde gerçekleşmesi

---

419 Charles Larmore, "Political Liberalism", *Political Theory,* cilt 18, s. 3, 1990, s. 341.
420 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi:4, çev: İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995, s. 45.
421 Larmore, 1990, s. 348-349.
422 Larmore, 1990, s. 350.
423 Deveaux, **age.**, s. 85.

gerekmektedir. Rasyonel diyalog *Larmore*'un *modus vivendi* tartışmasının temellerinden birisidir.[424] Ancak tanınma taleplerini ne kadar karşıladığı tartışmalıdır. Örneğin bazı azınlık gruplarının rasyonel diyalog içerisine girmekte zorlandıkları görülmektedir. *Larmore* evrensel rasyonel diyalog normlarından bahsetmektedir. Bunlar müzakereye ve bireylerin akıl yürütmesine bir takın sınırlamalar getirmektedir. Siyasi ilkelerin belirlenmesinde dışarıda bırakılması gereken *Larmore*'un önemli iyi idealler olarak adlandığı hayat tarzları bazı farklılıklar açısından sorunludur. *Larmore*'un nötrlük anlayışını temellendirmek için tekrarlamış olduğu klasik liberal ayrımlar farklılıkların tanınması bağlamında sorun yaratmaktadır. Farklılıklar liberal siyasi hayatın dışında bırakılmamaları gerekmektedir. Siyasi müzakere ve karar alma süreçlerine katılmaları bir zorunluluktur. Bu nedenle müzakere usulünün nasıl olması gerektiği konusunda söz haklarının tanınması gerekmektedir.[425]

Larmore'un nötrlük ilkesi etrafında tanımladığı liberalizm, şekli bir idealdir. Siyasi ilkeleri haklı gösteren sebepler genellikle devlet tasarrufunun amaçlarıyla ilişkilidir. Bu anlamda *Larmore*'un liberal nötrlük anlayışı, siyasi ilkelerin iyi yaşam konusunda çatışan fikirlerinden hiçbirini öne çıkarmaması gerektiğini savunan haklı gösterme nötrlüğü anlayışını içermektedir. Ancak hiçbir zaman izin verilen tüm yaşam tarzları üzerinde eşit etkiyi ifade eden "etki nötrlüğü"nü ya da netice nötrlüğünü içermemektedir.

Siyasi nötrlük, siyasi ilkelerin haklı gösterme şartlarını içeren bir ahlaki ilkedir. Ancak bizzat nötrlük ilkesi nasıl haklı gösterilecektir. *Kant* ve *Mill* siyasi nötrlük ilkesini haklı gösterebilmek için özerklik ve bireycilik fikirlerinden yararlanmışlardır. Her iki filozofa göre de, iyi yaşam kavramı üzerine çatışan fikirler karşısında nötr kalan ilkeler, yaşamımızın her türlü görünümünde birincil değere sahip olanın ne olduğunu gösterecektir. Özerklik ve bireycilik fikirleri, aralarında önemli bazı farklar olmasına rağmen şu iddia üzerine birleşirler: Bu fikirlere göre, iyi yaşam üzerine herhangi bir kavramı, yani bazı erek, anlam ve faaliyet içeren somut bir yaşam tarzını benimsememiz zorunlu değil, rastlantısal olmalıdır. *Kant* ve *Mill'e*

[424] Larmore, 1987, s. 75.
[425] Moore, 1990, s. 475.

göre belirli bir yaşam tarzına değer atfedilebilmesi için, bu yaşam tarzının seçiminin eleştirel bir bakış çerçevesinde, bazı deneyimlerden yola çıkılarak yapılmış olması gerekir. Diğer bir değişle, geleneğe uygun olduğu için belirli bir şekilde davranan kişi aslında seçim yapmamış sayılmaktadır.[426] *Larmore*, *Kant* ve *Mill*'in liberalizmindeki siyasi nötrlüğü haklılaştırmaya yarayan ahlaki değerlerin, birçok eleştiriyi de beraberinde getirdiğini ve bu nedenle liberal kuramın bir kez daha gözden geçirilmesi gerektiğini belirtir. Liberalizmin yeniden gözden geçirilmiş haline "siyasi liberalizm" demektedir. *Rawls*'un son dönem yazılarında ve *Larmore*'un *Patterns of Moral Complexity* adlı kitabında bahsettiği de budur. Onlara göre liberalizm, genel olarak bir "insan felsefesi" ya da bir "genel ahlak doktrini" değil, sadece siyasi bir doktrindir. Konuya bu şekilde yaklaşınca, siyasi nötrlük ilkesinin her zaman bir ahlaki haklılaştırılması olduğu görülmektedir.[427]

Larmore'a göre, siyasi liberalizm, iki aşırı uç arasında kendisine bir alan arayan girişimdir. Bu uçlardan bir tanesi, *Kant* ve *Mill*'in yaptıkları gibi, siyasi nötrlüğü, yurttaşlık rolüne değil de, evrensel iyi yaşam kavramımızı şekillendiren bireyci idealler üzerine oturtmaktadır. Diğer uç ise, nötrlüğü sadece stratejik fikirler üzerine kurar. Bu bakış açısında, eşit güce ama farklı fikirlere sahip bireyler, bu farklı fikirlerden hiçbirini desteklemeyecek bir siyasi ilke üzerinde anlaşabilirler. Bu yaklaşımın sakıncası, bireylerin gücü artınca bu anlaşmayı bozma ihtimallerinin yüksek olmasıdır. *Larmore*'a göre liberalizm bu iki uç arasında doğru yeri bulduğunda asgari ahlak anlayışı rolüne soyunabilir. Bunun için ortak temel teşkil edecek bir temel ahlak bulunması gerekir ki, her türlü karşıtlıktan soyutlanmış bir temel ahlak bulmak çok zordur.[428]

---

426 John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev: Mehmet Osman Dostel, Liberal Düşünce Topluluğu Yayını, 2003, s. 113-139, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Toplumbilim* içinde, çev: Nejat Bozkurt, sayı 11, 2000, s. 17- 21.

427 Larmore,1990, s. 345.

428 Larmore, 1990, s. 346.

ii. Rawls'un Siyasi Liberalizmi ve Nötrlük

*Larmore'*un nötrlük anlayışında olduğu gibi *Rawls'*un nötrlük anlayışı da birtakım liberal ayrımlar üzerine oturmaktadır. Bu ayrımlardan birisi kapsamlı ahlaki doktrinler ile siyasi liberalizm arasında yaptığı ayrımdır. Kapsamlı doktrin olarak ele aldığı ahlaki ya da felsefi liberalizmdir. Liberalizm, genel bir yaklaşım olarak, kişilerin bağımsızlığına önem vermektedir. Ahlaki açıdan bakıldığında liberalizm, kişilerin kendi yaşamlarıyla ilgili kararları özgür eleştirel ve bağımsız bir şekilde kendilerinin vermeleri gerektiğini savunmaktadır. Oysa siyasi liberalizm vatandaşların hukuki özgürlüklere sahip olmalarını ve siyasal gücün kullanımını diğerleriyle eşit şekilde paylaşmalarını öngörmektedir. Dolayısıyla, ahlaki liberalizm belirli bir hayat tarzının iyiliğini savunurken, siyasal liberalizm herhangi bir hayat tarzını savunmayıp, çağdaş demokratik bir toplumda kabul gören temel siyasal değerlere vurgu yapmaktadır. Bu nedenle tek anlamlı ve değerli yaşam tarzının bağımsız ve bireysel kararlar almak olduğunu kabul etmeyen kapsamlı doktrin savunucuları ahlaki liberalizmi reddetmelerine rağmen, siyasal eşitliği ve özgürlüğü savunan siyasi liberal anlayışını benimseyeceklerdir. Derin ahlaki, felsefi, dini farklılıkların bulunduğu toplumlarda kişilerin özel yaşamlarını ilgilendiren, yaşamlarına anlam veren yönler ile bu kişilerden vatandaş olarak istenebilecek ve kabule etmeleri beklenebilecekler arasında önemli bir fark vardır. Rawls tam da bu farka, diğer bir değişle tamamen ahlaki ile siyasal arasındaki bu tür bir ayrıma vurgu yaparak siyasal liberal bir adalet anlayışının temellendirilebileceğine inanmaktadır.[429]

Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı bir siyasi teoridir. Kapsamlı ahlaki bir doktrin değildir.[430] *Rawls*'un siyasi adalet anlayışı ile kapsamlı doktrinler arasındaki temel fark, siyasi adalet anlayışının konu bakımından sadece siyasi olanla sınırlıyken, kapsamlı doktrinlerde bu tür bir sınırlamanın olmamasıdır. İkinci olarak *Rawls* kendi siyasi adalet anlayışını oluştururken herhangi bir kapsamlı doktrine dayanmamaktadır. Bu anlamda *Rawls* kendi siyasi adalet anlayışını, her türlü

---

[429] Murat Borovalı, "John Rawls ve Siyaset Felsefesi", *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* içinde, der: John Rawls, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. xvi-xvii.

[430] Rawls, 2005, s. xxix.

kapsamlı doktrinden ve bu doktrinlerle ilişkili iyi anlayışlarından bağımsız olarak oluşturmaktadır.[431] Ancak bu anlayış, *Rawls*'un da belirttiği gibi, liberalizm eleştirilerinin ana temasıdır. Devletin bunu yapamadığı ve gerçekte keyfi olarak bir tür bireyselciliğe kaydığı belirtilmektedir. Bu bölümün ilk kısmında da ele alındığı üzere, *Rawls*'un hakkın iyiden önce gelmesi gerektiğine ilişkin iddiasına yönelik cemaatçi eleştiriler de bu yönde ilerlemektedir.[432]

Rawls bu eleştirilere cevap verirken nötrlük ilkesi esas almaktadır. Ancak olası yanlış anlaşılmalardan kaçınmak amacıyla kavram olarak "nötrlük" ilkesini kullanmayı tercih etmemektedir. Onun yerine "hakkın iyi karşısında önceliğini" tercih etmiştir.[433] Liberal teorinin en önemli iddialarından birisi olan "hakkın iyiden önce gelmesi", daha önce de belirtildiği gibi, *Rawls*'un teorisine önemli bir temel teşkil etmektedir. *Rawls*, her zaman bireylerin kendi benliklerinin amaçlarından önce geldiğini vurgulamıştır.[434] Bununla *Rawls*, belli bir projenin içindeyken her zaman bir adım geri atıp buna devam etmeyi gerçekten isteyip istemediğimizi sorgulayabileceğimizi anlatmak istemektedir. Hiçbir amaç, benliğin olası değişimden dışlanamaz. Bu genelde, benliğe ilişkin Kantçı bakış açısı olarak bilinir. Zira *Kant*, benliğin toplumsal olarak kendine biçilen rolleri ve ilişkileri önceledeğini; ancak sosyal durumun bu özelliklerine belli bir uzaklıkta durup onları akla göre değerlendirdiğinde özgür olabileceği görüşünün en kuvvetli savunanlardandır.[435]

Rawls'un özgürlük anlayışında bireylerin kendi iyi anlayışlarını belirmeyebilmeleri, değiştirebilmeleri ve hatta bırakabilmeleri esastır. Bu bağlamda *Rawls*'un kendi kaderini belirleyebilmeye muktedir özerk bireyi, belirli bir devlet anlayışını gerektirmektedir. Bu da nötr bir devlettir. Buna göre, eylemlerini iyi hayata ilişkin kavrayışların üstünlüğü ya da alçaklığı temelinden haklı çıkarmayan,

---

431 Rawls, 2005, s. 190; Gülriz Uygur, "John Rawls'ta Liberal Nötr Devlet", *Yeni Türkiye-Liberalizm Özel Sayısı,* sayı 25, 1999b, s. 565.
432 Rawls, 2005, s. 190.
433 Rawls, 2005, s. 191; Kymlicka, 2003a, s. 307.
434 Rawls, 1999a, s. 491.
435 Taylor, 1979, s. 75-78.

insanların bu farklı kavrayışların değerine ilişkin yargılarını etkilemeye çalışmayan bir kurumun varlığını gerektirmektedir.[436]

Rawls iki tür nötrlükten bahsetmektedir. Bunlar "usule ilişkin nötrlük" (*neutrality of procedure*)[437]ve "amaca ilişkin nötrlük" (*neutrality of aim*) tür. İlki meşrulaştırmayı sağlayan usule referans göstermektedir.[438] *Rawls*'a göre usule ilişkin nötrlükte bir şeyi gerekçelendirmek için tarafsız bir usul, tarafsız değerler, genel ilkeleri tüm ilgili makûl durumlara uygulamada tutarlılık ve birbirleriyle uyuşmayan taraflara iddialarını sunmada eşit fırsatlar verme gibi değerlere başvurulmaktadır.[439] *Rawls*'un adalet anlayışı prosedürel olarak nötr değildir. Zira adalet ilkeleri içerikli olup, nötr değerlerden daha fazlasını gerektirmektedir.[440] Ancak bu *Rawls*'un usule ilişkin nötrlüğe yer vermediği anlamına gelmemektedir. Orijinal durumda cehalet perdesi arkasında ki bireyler tarafsızlık değerini esas almak durumundadırlar. Ancak sadece usule ilişkin nötrlükle orijinal durum açıklanamaz. Bunu açıklamak için amaca ilişkin nötrlük anlayışı da gerekmektedir.[441]

Hakkaniyet olarak adaletin temel kurumlarının ve kamu politikasının amacı kapsamlı doktrinler ve onlarla ilişkili iyi anlayışlarına karşı nötr olmaktır. Amaca ilişkin nötrlük gereğince bu kurumların ve politikaların kamusal siyaset alanı içerisinde genel olarak vatandaşlar tarafından kabul edildiği anlamda nötr olarak ele alınabilecektir. Amaca ilişkin nötrlük prosedürel nötrlükle çatışmaktadır.

Amaca ilişkin nötrlükte temel kurum ve politikaların nötr olması gerekmektedir. Bu bağlamda *Rawls*'un teorisinde, amaca ilişkin nötrlük iki anlama gelmektedir. Birincisi, devletin siyasi adalet anlayışı tarafından izin verilebilir nitelikte olan her iyi anlayışını geliştirmeleri için tüm vatandaşlara eşit fırsat

---

436 Kymlicka, 2003a, s. 304.

437 Prosedürel ya da usule ilişkin nötrlük terimleri kimi zaman yanlış anlaşılmalara neden olabilmektedir. Usul terimden kolaylıkla mevcut siyasi kurumların sadece müzakere ve tartışmaların nötr şekillerini gözlemesi gerektiği anlaşılabilir. Ancak haklı gösterme nötrlüğü taraftarları bu gözleme ek olarak, hukuki ve siyasi kurumların kendilerinin de nötrlük sınavına tabi tutulmaları gerektiğini düşünmektedirler. Bu nedenle haklı gösterme nötrlüğü kavramın içeriğini daha anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır.(Deveaux, **age.**, s. 73, dn 14.)

438 Rawls, 2005, s. 191.

439 Rawls, 2005, s. 191.

440 Rawls, 2005, s. 192.

441 Rawls, 2001, s. 153; Rawls, 2005, 191-192.

tanınmasıdır. İkincisi ise, devletin diğer kapsamlı doktrinlerdense, bir tek kapsamlı doktrin lehinde olacak şekilde davranmasıdır.[442] Diğer bir değişle, devletin kanunları ve kamu politikalarını bir kapsamlı doktrine göre düzenlememesidir.[443]

Rawls'un nötrlük anlayışı büyün iyi anlayışlarını dışarıda bırakmamaktadır. Sadece kapsamlı doktrinleri dışarıda bırakma ve siyasi adalet anlayışıyla uyumlu olan iyi anlayışlarını desteklemektedir. *Rawls*'a göre böyle bir anlayışı doğal karşılamak gerekmektedir. Zira hiçbir toplum bütün iyi hayat anlayışlarını kendinde içermemektedir. Bu nedenle hakkaniyet olarak adalet anlayışıyla bağdaşmayan, yani makul olmayan kapsayıcı doktrinlere dayalı yaşam tarzlarının desteklenmemesi, bu doktrinleri savunan vatandaşlar için adaletsiz olmayacaktır.[444]

Bir kapsamlı doktrin ne zaman makul kabul edilebilir. *Rawls* buna cevap olarak, tam bir tanım vermeden, makul bir doktrinin muhakeme zorluklarını (*burdens of judgement*) ve diğer siyasi değerler arasında vicdan özgürlüğünü tanıması gerektiğini belirtmektedir. Bunu açıklamak için *Rawls*'un makul (*reasonable*) ve rasyonel (*rational*) arasında yaptığı ayrıma yer vermek gerekmektedir.[445]

Bu iki fikir vatandaşların bir arada eşit ve özgür bir şekilde adil olarak yaşayabilmeleri için önemlidir. Genel olarak, makul bireyler toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşulları özelinde belirli ilkeleri önermeye hazırdırlar. Aynı zamanda kendi çıkarları pahasına da olsa bu ilkelere uymaya da hazırdırlar. Makul insanlar bu normları herkes için uygun görürler ve meşru kabul ederler. Diğerlerinin önereceği şartları da tartışmaya hazır olurlar. Makul bireyler, ortak faydaya göre hareket etmezler. Ancak özgür ve eşit olarak başkalarının da kabul edeceği şartlarda işbirliğine gidebilecekleri bir toplumsal dünyayı arzu etmektedirler. Kişiler aynı temelde işbirliğine girmeye çalışıp, bunun kurallarına uymaya istekli olmadıkları veya birtakım elzem kamusal gösterişler haricinde, işbirliğinin adil şartlarını belli eden genel ilkeler ya da standartlar önermeye dahi istekli olmadıklarında makul sayılmazlar. Makul olmayan insanlar durum kendi çıkarları lehine geliştiğinde bu

442 Rawls, 1988, s. 260vd.
443 Uygur, 1999b, s. 566.
444 Rawls, 1988, s. 265; Uygur, 1999b, s. 567.
445 Rawls, 2001, s. 191.

şartları ihlal etmeye hazırdırlar.[446] *Rawls* bu insanların rasyonel olabileceklerini belirtmektedir.[447] Dolayısıyla rasyonel makul olandan ayrıdır ve kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip özne anlamına gelmektedir. Rasyonellik, bu çıkar ve amaçların nasıl benimsendiği ve onaylandığı ve bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiğiyle ilişkilidir. Amaçlar için en uygun araçları seçmek veya diğer şeyler eşit durumda iken, daha mümkün alternatifleri seçmekle de ilgilidirler. Rasyonel özneler sadece kendi çıkarlarını düşünmezler, yani sahip oldukları çıkarlar her zaman bizzat kendilerine fayda getiren çıkarlar değildir. Her çıkar bir öznenin çıkarıdır, ancak her çıkar ona sahip olan benliğe fayda getirmemektedir. Gerçekte rasyonel özneler, başka kişilere yönelik her türlü sevgiye, topluluk ve mekanlara yönelik bağlılığa, mesela vatan ve doğa sevgisine sahip olabilirler ve amaçlarını değişik şekillerde seçip sıralayabilirler.[448]

Rawls, demokratik vatandaşı sadece eşit ve özgür bireyler olarak ele almamakta, aynı zamanda rasyonel ve makul bireyler olarak da ele almaktadır. Bütün vatandaşlar toplumun müşterek siyasi iktidarında eşit paya sahiptir ve muhakeme zorluklarına eşit ölçüde konu olmaktadırlar. Bu anlamda *Rawls* herhangi bir vatandaşın ya da vatandaşlar topluluğunun bir kapsamlı doktrin lehine devletin gücünün kullanılması gerektiğine ilişkin düşünceyi savunmasını mantıksız bulmaktadır. Kapsamlı makul doktrinler bu mantığı kabul etmektedirler ve hepsi eşit vicdan özgürlüğüne sahiptirler.[449]

Rawls bazı durumlarda kapsamlı doktrinlerin makullükten uzak olmadığını düşünmektedir. Burada *Rawls* kapsamlı bir takım doktrinlerin makul olduklarını değil, tam anlamıyla makullükten uzak olmadıklarını belirtmektedir. Burada yeni bir ayrıma gitmektedir. Burada kapsamlı doktrinleri tamamen makul olmak ile tamamen makullükten uzak olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Makul olmak tam ve eşit vicdan özgürlüğünü gerektirmektedir. Makul olmamak bunu tamamen yadsımaktadır. *Rawls* bir ölçüde vicdan özgürlüğünü tanıyan fakat buna tam olarak izin vermeyen

---

446 Rawls, 2005, s. 49-50.
447 Rawls, 2001, s. 191.
448 Rawls, 2005, s. 51.
449 Rawls, 2001, s. 191-192.

geleneksel doktrinlerin var olduğunu gözlemlemiştir ve bunların tam olarak makullükten uzak olmadıklarını düşünmektedir.[450]

Rawls'un kapsamlı doktrinlere ilişkin yaptığı ayrım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Zira makul kapsamlı doktrinlere sahip bireylerin makul olmayan kapsamlı doktrinlere sahip bireylerden daha avantajlı oldukları düşünülebilir. Makul kapsamlı doktrinleri destekleyen liberal vatandaşlar, liberal kurumları hem siyasi adalet anlayışına dayanarak hem de kendi iyi anlayışlarına dayanarak desteklemektedirler. Liberal olmayan vatandaşlar ise sadece siyasi adalet anlayışlarını desteklemektedirler. Ancak *Rawls*'un teorisinde liberal olmayan vatandaşlara siyasi adalet anlayışı çerçevesinde liberal teorinin haklı gösterilmesi gerekmektedir.[451] *Rawls* bu anlayışını çeşitli şekillerde temellendirmektedir. Bunlardan en önemlisi orijinal durum tasavvurudur. Orijinal durumda bireyler adalet ilkelerini kendileri belirleyeceklerdir. Ancak orijinal durumda vatandaşlara yer verilmemektedir. Zira bu bir tasarımdır. Her ne kadar orijinal durumda vatandaşlar yer almasa da, onlar bu durumu gözden geçirilmiş yargılar aracılığıyla kontrol edebilmektedirler. Diğer bir değişle adaletin ilkelerinin değiştirilme olasılığı mevcuttur. *Rawls*, siyasi adalet anlayışı bağlamında ortaya çıkan siyasi değerleri geliştirmek için devletin aktif bir tutum almasından yanadır. Bu nedenle siyasi değerlerin okullarda öğretilmesi gerektiğini savunmaktadır. *Rawls* siyasi adalet anlayışının tüm vatandaşlar tarafından kabul edilemeyeceğinin farkındadır. Ona göre yapılası gereken siyasi değerlerin ihlal edilmeyecek nitelikte değerler olduğunu gösterilmesidir.[452]

Rawls'un nötrlük yaklaşımı belirli ayrımlar üzerine inşa edilmesi hayatlarında özel ve kapsamlı doktrinlerin önemli olduğu bireyler ve vatandaşlar tarafından sorunludur. Bu bakımdan, *Rawls*'un nötrlük anlayışının ampirik anlamda çoğulluk arz eden toplumlarda ki, belirli kültürel azınlık grupları açısından problemleri vardır. Öncelikle *Rawls*'un "makullük ideali", kendi grup kimlikleri ve kapsamlı görüşlerinin ayrılmaz bir biçimde siyasi kanaatlerine bağlı olduğunu düşünenleri,

---

[450] John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması",* çev: Gül Evrin, İstanbul Bilgi üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 80.

[451] Uygur, 1999b, s. 567.

[452] Uygur, 1999b, s. 568. Benzer bir yaklaşım için bkz. Kymlicka, 1998, s. 165.

dışarıda bırakmakta ya da marjinal duruma getirmektedir. İkinci olarak, "gerçek müzakere sınırları" *Larmore*'da olduğu gibi *Rawls*'un teorisinde de kamusal tartışmalarda siyasi aktörlere dayatılmaktadır. Bu durum, belirli kültürel grupların tanınma taleplerini baskılamaktadır. Zira nötrlük normları bireylerin özellikle anayasal düzenlemelerde, "kapsamlı" tartışmalara ve fikirlere başvurmalarını sınırlamaktadır. Üçüncü olarak, belirli kültürel grupların tartışma tarzları nedeniyle, siyasi liberalizmin belirtilen standartlarının dışarısında kalmalarına neden olabilir. Konuşma tarzı ve sosyal statü gibi nedenlerle, adalet talepleri ortaya koymakta sıkıntı yaşabilmektedirler.[453]

Rawls'a göre vatandaşlar iki görüşe sahiptirler. Bunlardan birisi kapsamlı diğeri siyasidir.[454] *Rawls*'un yapmış olduğu bu keskin ayrım, eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Makul siyasi diyalog[455], azınlık grupları açısından kapsamlı görüşleri de içerebilmektedir. 1999 yılında Kanada federal yapısına katılan Nunavut özerk yönetiminin adalet talepleri bu duruma örnek gösterilebilir.[456] Bölgede yaşayan Inuit yerli halkı, *Rawls*'un "anayasal esaslar" (*constitutional essentials*) olarak tabir ettiği konularda belirli değişiklikler talep etmişlerdir. Bunu yaparlarken, iddianamelerinde, kendi hayat tarzlarına, özel tarihlerine vurgu yapan bir dil kullanmışlardır. Aynı zamanda uyuşmazlığın çözümü safhasında, karşılıklı diyaloga dayalı farklı bir usul de izlenmesini istemişlerdir.[457] Bütün makul vatandaşların kabul edebileceği siyasi ilkelere başvurmamışlardır. Bu örnekte de görüldüğü gibi, insanların kendi iyi anlayışlarını siyasi olandan ayırmaları gerçekte kolay olmamaktadır. Gerçek hayatta müzakereye katılanlardan bazıları farklılıklarını ortaya koymak istemektedirler.[458] Bu nedenle *Rawls*'un getirmiş olduğu sınırlamalar farklılıklar açısından sorun yaratabilecektir.

Rawls'un ve *Larmore*'un siyasi tartışmalarda ve karar alma sürecinde ortaya koymuş olduğu belirli sınırlamalar kültürel azınlıkların tanınma ve saygı görme taleplerinde bir takım engellere neden olmaktadır. Rawlscu sınırlamalar sadece

---

453 Deveaux, **age.**, s. 91.
454 Rawls, 2005, s. 140.
455 Rawls, 2005, s. 192, dn 24.
456 http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=42758, 4.5.2007.
457 Örneği aktaran: Deveaux, **age.**, s. 92.
458 Donald Moon, "Practical Discourse and Communicative Ethics", *The Cambridge Companion to Habermas,* der: Stephen K. White, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 158.

müzakere içindeki yasa koyucuları ve hâkimleri değil, kamusal ve siyasi tartışmalar içindeki tüm vatandaşları kapsamaktadır. *Larmore*'un *modus vivendi* liberalizminde olduğu gibi, *Rawls*'un hakkaniyet olarak adalet anlayışında da, vatandaşların "anayasal esasları" tartışırken, kapsamlı ahlaki görüşlerini bir yana bırakmaları gerekmektedir. Benzer şekilde, vatandaşlar müzakere sırasında sadece hepsinin kabul etmiş olduğu ilkelere başvurabilirler. *Rawls*'a göre, yasa koyucular ve vatandaşlar eylemlerinin gerekçelerini birbirlerine, her birinin sahip olduğu özgürlük ve eşitlikle tutarlı, makul olarak onaylayabilecekleri şartlar çerçevesinde açıklamaya hazır olmalıdırlar.[459]

Bu duruma Avustralya'daki Hindmarsh vakası iyi bir örnek olabilir.[460] 1993 yılında, Aborjin kadınlar Hindmarsh adasında bir köprü yapılmasını protesto etmişlerdir. Söz konusu adanın belirli kısımları bu kadınlar için kutsal kabul ediliyormuş. Neden kutsal olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermekten kaçınmışlardır. Bunun kendi özel hayatlarına bir müdahale olduğunu ve aynı zamanda cemaatlerinin gizlilik normlarına da aykırı olduğunu belirtmişlerdir. Adanın belirli kısımların neden kutsal olduğu sadece Aborjin kadınlar tarafından bilinmektedir. Aborjin erkekler de konuyu vakıf değillerdir. Büyük bir ihtimalle, doğurganlıkla ilgili bir konu olduğu düşünülmektedir. Ngarrindjeri kadınlarının bu konu hakkında konuşmak istememeleri 1995 yılında hükümet tarafından oluşturulmuş araştırma komisyonunda problem oluşturmuştur. Akademisyenler tarafında da, antropolojik olarak, bu konunun bir sır olduğu dile getirilmiş olduğu halde, söz konusu bilirkişi raporu, komisyon tarafından göz önünde bulundurulmamıştır. Ngarrindjeri kadınları duruşmalara katılmamışlar ve sözlerinin doğruluğunun ciddiye alınmaması karşısında aşağılandıklarını belirtmişlerdir.[461] Ngarrindjeri kadınlarının müzakere tarzları liberal kurumların gereklilikleri ve normlarıyla uyuşmamaktadır. Liberal nötr gerekçelendirme ve evrensellik gerekliliklerıyle çatışma halindedir. Kamusal aklın liberal normları ve nötr gerekçelendirme çatışmayı uzlaştırmak konusunda yetersiz kalmıştır. Ngarrindjeri kadınları liberal normlarla uyuşmadıkları için cezalandırılmışlardır. Hindmarsh davası liberal normların uygunsuzluğu konusunda uç bir örnek oluşturmakla beraber,

---

459 Rawls, 2005, s. 218.
460 Örneği aktaran: Deveaux, **age.**, s. 97.
461 Ron Brunton, "The Hindmarsh Island Bridge and the Credibility of Australian Anthropology", *Anthropology Today*, cilt 12, sayı 4, 1996, s. 1-7.

bu tür problemlerin kültürel olarak çoğul liberal demokratik devletlerde ortaya çıkabileceğini göstermektedir.[462]

Yerli hakların yanı sıra önemli bir farklılık yaklaşımı olan feminist teori de *Rawls*'un bu tutumunu eleştirmektedirler. *Rawls*'un siyasi olan ve siyasi olmayan arasında yapmış olduğu ayrım feminist teorisyenler tarafından eleştirilmektedir. *Rawls*'un teorisinin farklılıklar tarafından yapılan eleştirilerden en önemlisinin feminist siyaset teorisinden geldiğini düşünülmektedir.[463] Kamusal/özel alan arasındaki klasik liberal ayrım siyaset teorisine yönelik feminist eleştirinin merkezinde yer almaktadır.[464] *Rawls*'un teorisinde bunu tekrarlaması çağdaş feminist siyaset teorisinin eleştirilerine hedef olmasına neden olmuştur.[465] Aslında *Rawls* kendisinin de açıkça ortaya koyduğu gibi kamusal ve özel arasında bir karşıtlık görmemektedir. *Rawls* kamusal ve kamusal olmayan arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre "kamusal" normatif olarak siyasi olanla ilişkilidir. Siyasal olan herşey kamusal olmak zorundadır ve kamusal akıl da vatandaşlar tarafından siyasi alan içerisinde, kamunun iyisi için uygulanmaktadır. Siyasi olmayan kurumlar ve ilişkiler - ekonomik, sosyal, ailevi vb.- kamusal olmayandır.[466] *Rawls*'a göre kamusal ile kamusal olmayan arasındaki fark kamusal ile özel arasındaki fark değildir. Ona göre özel akıl diye bir şey yoktur. Toplumsal akıl vardır. Bir de aile aklı vardır ki bu hem kamusal hem de toplumsal akıldan ayrıdır. Buna göre vatandaşlar olarak her türlü akla katılırız ve bunu yaparken de eşit haklara sahip kabul ediliriz.[467]

---

462 Deveaux, **age.**, s. 97.

463 Elizabeth Frazer ve Nicola Lacey, "Politics and the Public in Rawls's Political Liberalism", *Political Studies*, cilt 43, sayı 2, 1995, s. 234.

464 Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", *Feminism and Equality* içinde, der: Anne Phillips, New York University Press, New York, 1987, s. 103-126; Carole Pateman, *Disorder of Women- Democracy, Feminism and Political Theory,* Stanford University Press, Stanford, California, 1989. Jean Bethke Elstain, *Public Man Private Woman-Women in Social and Political Thought,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993, s. 100-146. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman&Allanheld Publishers, ABD, 1983; Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family,* Basic Books, New York, 1989.

465 Okin,1989, 5. Bölüm; Jane English, "Justice Between Generations", *Philosophical Studies",* cilt 31, 1977, s.91-104; Karen Green, "Rawls, Women and the Priority of Liberty", *Austalasian Journal of Philosophy,* cilt 64, 1986, s. 26-36; Deborah Kearns, "A Theory of Justice and Love-Rawls on the Family", *Politics,* cilt 18, 1983, s. 36-4; Martha Nussbaum, "Rawls and Feminism", *The Cambridge Companion to Rawls* içinde, der: Samuel Freeman, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 488-520.

466 Frazer ve Lacey, **agm.**, s. 241.

467 Rawls, 2005, s. 220, dn. 7.

Okin gibi liberal feminist teorisyenler, *Rawls*'un siyasi liberalizminin birçok değerine sempatiyle yaklaşmalarının yanı sıra, siyasi liberalizmin ilkelerinin aile kurumuna genişletilmemesinden endişe duymaktadırlar. Zira *Okin* bu durumda kadınlar ve çocuklar için adaletin sağlamayacağı düşünmektedir.[468] *Okin*'e göre *Rawls*, aileyi siyasi olan/siyasi olmayan ayrımında bir yerlere yerleştirmek konusunda mücadele içerisindedir. Bir taraftan aileyi toplumun temel yapısının[469] bir kısmı olarak değerlendirirken, diğer taraftan, kişisel ve ailevi olanı siyasi olmayan tarafa yerleştirmektedir. Eğer aile siyasi olmayan bir alan içerisindeyse, siyasi liberalizmin ilkelerinin alanının dışında yer alacaktır. *Rawls*'un teorisindeki temel problem, ailenin siyasi olan/siyasi olmayan ikiliğinde bir yere tam uymamasıdır.[470] Aile, geleceğin vatandaşlarının eğitimini ve sosyalleşmesini sağlayan bir kurum ise, toplumun temel yapısının net bir parçasıdır. Aile içindeki ilişkiler esas olarak özeldir ve bağlılıklarla birleşmiştir. Bununla birlikte, bu özel ve siyasi olmayan ilişkiler vatandaşlık rollerimizin şekillenmesinde son derece etkilidir. İnançlarımız, değer yargılarımız büyük ölçüde ailede aldığımız eğitim çerçevesinde şekillenmektedir. *Okin*'e göre, bir ailede cinsiyetler arasında eşitsizlik egemense, bu ailede yetişen bireylerin kendilerini ve diğerlerini eşit ve özgür vatandaşlar olarak görmeleri mümkün değildir.[471]

Elizabeth Frazer ve *Nicola Lacey*, *Rawls*'un siyasi liberalizmini feminist perspektiften eleştirdikleri makalelerinde,[472] devletin hangi durumlarda siyasi olmayan alanlara müdahale edebileceği hususunun "Siyasi Liberalizm"de açık bir şekilde belirtilmediğinin altını çizerler. *Rawls* devletin, makul kapsamlı doktrinlerin bütünlüğüne saygılı eylemlerle ortaya konulmuş, temel yapıyı korumak için özel alana müdahale edebileceğini öngörür. Ancak feministler bu yaklaşımı sorunlu bulmaktadırlar. Örneğin *Rawls* ekonomik eşitsizliği, eşit vatandaşlık önünde bir engel olarak görmektedir. Bu nedenle devletin bu eşitsizliği gidermek ve yeniden dağılımı sağlamak için siyasi olmayan kurumlara müdahale etmesinde bir sakınca

---

468 Okin, 1989, s. 90-93.

469 *Rawls*'un temel yapıdan kastettiği, toplumun ana kurumlarının oluşturdukları sistem, bunların gerektirdiği temel hak ve görevler ve toplumsal işbirliği aracılığıyla ortaya çıkan faydaların bölüşümündeki etkileridir. (Rawls, 2005, s.258.)

470 Susan Moller Okin, "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics,* cilt 105, 1994a, s. 26.

471 Okin, 1994a, s. 29.

472 Frazer ve Lacey, **agm.**, s. 233-247.

görmemiştir. Ancak cinsiyet eşitsizliği nedeniyle benzer problemlerin yaşandığı özel alana müdahale edilmesini doğru bulmamaktadır.[473]

Rawls aile konusunda ki yaklaşımına yönelik eleştirileri değerlendirirken, kendi görüşlerinin yanlış anlaşıldığını ifade ederek söze başlamaktadır. Ona göre adaletin ilkeleri toplumun temel kurumlarına doğrudan uygulanmalıdır. Ancak bu kurumlar içerisinde ki birçok içsel kuruma doğrudan uygulanmaz. Kiliseler, üniversiteler, bilimsel kurumlar, sendikalar söz konusu içsel kurumlardan bazılarıdır.[474] Aile de bu içsel kurumlardan bir tanesidir. *Rawls* örnek olarak kiliseleri ele almıştır. Buna göre adaletin her iki ilkesi de kiliselerin demokratik olmasını gerektirmemektedir. Onlar belirli bir hiyerarşiyle dini liderleri seçebilirler. Bu konuda siyasi adalet herhangi sınırlama öngörmemektedir. Ancak kilise kendi cemaati içerisindeki üyelerin temel hak ve özgürlüklerini zedeleyici bir takım eylemler de bulunursa, bu durumda bütün kiliselerin ve kurumların tabi olduğu sınırlamalara maruz kalacaklardır. *Rawls* kiliseler temelinde ele aldığı formülü aile kurumunda da aynı olduğunu belirtmektedir. Adaletin siyasi ilkeleri içsel hayatlara doğrudan uygulanmayacaktır. Ancak bir kurum olarak aile içerisindeki bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin ve adil fırsatların garantisi olarak sınırlamaları kesinlikle uygulayacağını belirtmektedir. *Rawls*'a göre kadınlar kocalarıyla eşit vatandaşlar olarak kabul edilmektedirler. Bu nedenle kadınlar kocalarının sahip olduğu aynı temel haklara, özgürlüklere ve fırsatlara sahiptirler. *Rawls* adalet ilkeleri doğru biçimde uygulandığında kadınların eşitlik ve bağımsızlığının sağlanacağına inanmaktadır.[475]

Yerli halklar ve feministler tarafından da ortaya konulduğu üzere, farklılıklar açısından *Rawls*'un nötrlük yaklaşımı bir takım problemler ihtiva etmektedir. *Rawls* farklılıklardan gelen eleştirilere son çalışmalarında cevap vermeye çalışmıştır. Daha önce söz konusu meseleleri ayrıntılı olarak ele almamasının bir hata olarak kabul etmektedir. Ancak bu hatayı kendisi üstlenmektedir. Sorun siyasi liberalizmde değil, *Rawls*'a göre kendisindedir.[476] Bu bağlam da yapılan eleştire müteşekkir olduğunu

---

473 Rawls, 2003, s. 171.
474 Rawls, 2001, s. 10.
475 Rawls, 2005, s. 466-469; Rawls, 2001, s. 162-164; Rawls, 2003, s. 169-177.
476 Rawls, 2005, s. 466, dn 58.

belirtmektedir. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere, yapılan eleştirilere yeterince cevap vermediği için eleştirmenlerce tatminkar bulunmamaktadır.[477]

Rawls hakkaniyet olarak adalet anlayışında, *Larmore*'un *modus vivendi* liberalizminde olduğu gibi, ayrılık yaratma ihtimali olan ahlaki meseleleri siyasetin alanından çıkarmak istemişlerdir. Böylece, herkesin üzerinde anlaşabileceği siyasetin ilkelerine ve diyalogun kurallarına varılabilecektir. Kamusal alan meselelerin söz konusu ayrıma uygun olup olmadığı çok net değildir. Ancak bu ayrım üzerinde bu kadar ısrarlı olunması farklılıkların toplum içindeki eşitlikten uzak konumlarını pekiştirmektedir. Özellikle nötr kamusal müzakere normlarını istekli bir şekilde kabul etmeyen grupların toplum için marjinalleşmesine yol açmaktadır.

II. LİBERAL TOLERANS

A. Giriş

Tolerans liberal teorinin farklılıkların tanınma taleplerine cevap niteliğindeki yaklaşımlarında ele alınan önemli ilkelerinden birisidir. Farklılıkların farklı ve çatışan iyi anlayışlarına karşı liberal devletin tarafsız kalması gerektiğine ilişkin liberal düşünce tolerans kavramıyla da ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla çağdaş siyaset felsefesi literatüründe liberal tolerans ile liberal nötrlük kavramı çoğunlukla paralel bir şekilde ele alınmaktadır.[478] Liberal tolerans nötrlük dışında saygı, laiklik, değer çoğulculuğu, şüphecilik gibi kavramlarla da ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle tolerans tanımlanması zor bir kavram haline gelmiştir. Bu zorluk nedeniyle *Williams, Rawls, Walzer, Galston* gibi çağdaş siyaset düşünürleri kavramının alanını belirlemek adına toleransı ahlaki bir değer olarak değil, siyasi bir kavram olarak ele

[477] Frazer ve Lacey, **agm.**, s. 234.
[478] MacLeod, **agm.**, s. 542; Saladin Meckled-Garcia, "Toleration and Neutrality: Incompatibe Ideals?", *Res Publica,* cilt 7, 2001, s. 293.

almışlardır. Buna karşıt olarak *David Heyd* ve *Raz* gibi politik bir değer olarak değil, kapsamlı ahlaki değer olarak ele alan çağdaş düşünürler de bulunmaktadır.[479]

Latince ve Fransızca *tolerans* kavramı, etimolojik olarak *tolerare* (katlanmak, tahammül etmek) kökünden gelmektedir.[480] Türkiye'de günlük dilde kullanılan "hoşgörü" kavramı, "tolerans"ın çevirisi olarak kullanılmaktadır. Aslında doğru olan, sözcüğün arkasındaki manayı yumuşatarak, "hoşgörü" şeklindeki aldatmacayla ifade etmektense, "tolerans" ya da "katlanma" şeklinde kullanmaktır. Tolerans kavramı, bu bağlamda, farklı olana katlanmayı ya da tahammül etmeyi gerektirmektedir.[481]

Tolerans kavramı uzun kullanım tarihi boyunca hem siyasi bir ideal hem de kişisel bir erdem olarak ele alınmıştır.[482] Türkçe'de hoşgörü kavramı çoğunlukla kişisel bir erdem olarak ele alınmakta, siyasi bir ideal olarak kullanılmamaktadır. Bu çalışmada kavram siyasi bir ideal olarak ele alındığından tolerans çevrisi daha uygun olacaktır. Çalışmada sadece İngilizce metinlerden çeviri yapılmıştır. İngilizce *toleration* ve *tolerance* kelimeleri arasında bir fark vardır. *Jürgen Habermas* İngilizce *tolerance* bir davranış şeklini ifade ederken, *toleration* hukuki bir kavramı ifade ettiğini[483] ve Almanca *toleranz* kavramının bu iki anlamı da içerdiğini belirtmektedir.[484] Türkçe'de de bu tür bir anlam farklılığı içeren kavramlar bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmada her iki anlam için de tolerans kavramı kullanılacaktır.

---

479 David Heyd, "Is Toleration a Political Virtue?", *Nomos XLVIII- Toleration and Its Limits* içinde, der: Melissa S. Williams ve Jeremy Waldron, New York University Press, New York, London, 2008, s. 176-177.

480 http://www.myetymology.com/latin/tolerare.html, 12.5.2006.

481 Kriton Dinçmen, "Toleransın Toleranssızlığı!", *Cumhuriyet,* 12 Kasım 1994, s. 8. Jürgen Habermas, "Intolerance and Discrimination", *International Journal of Constitutional Law,* cilt 1, sayı 1, 2003, s. 2, dn.1.

482 Jones, 2006, s. 123.

483 *Andrew Murphy'*e göre *toleration* sosyal ve siyasi pratikler bütünü olarak tanımlanmaktadır. *Tolerance* ise, eğilimleri ifade etmektedir. Bu bağlamda *toleration* liberal gelenekle içsel olarak ve önemli bir biçimde bağlantılıyken, *tolerance*'ın liberalizmle bir ilişkisi olmadığını düşünmektedir. *Toleration* ve *tolerance* arasındaki anlam farklılığı ayrıntılı bilgisi için bkz. Andrew R. Murphy, "Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition", *Polity,* cilt 29, sayı 4, 1997, s. 593-623; Tolerans üzerine yazılan İngilizce bazı çalışmalarda, *toleration* ve *tolarance* arasındaki söz konusu farklılık gözetilmeyip, kavramların aynı anlamda kullanıldığı da görülmektedir. Örn. David Heyd, "Introduction", *Toleration - An Elusive Virtue* içinde, der: David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 17, dn.1.

484 Habermas, 2003, s. 2-3.

Susan Mendus, tolerans kavramının liberal teorideki rolü üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasında, toleransın, tolerans gösterilen şeyin ahlaki olarak kötü ve suçlanabilir olduğunu ima ettiğini belirtir. Başka bir ima da bunun değiştirilebilir olduğu doğrultusundadır. *Mendus*'a göre başka birine tolerans gösterilmesinin anlamı şudur: Kişinin, tolerans gösterilen özelliğini değiştirmemesi kendi itibarsızlığını doğurmaktadır.[485] *Bauman* da benzer şekilde düşünmektedir. Ona göre, tolerans, farklılıkların değerli olduğunu kabul etmez. Tersine, tolerans, farklılıkların ikincil konumunu onaylamanın ince ve kurnaz bir yoludur. Bu bağlamda tolerans şu anlama gelmektedir: "Aslında sen çok kötüsün fakat ben o kadar iyiyim ki yaşamana izin vereceğim."[486]

Bu bölümde liberal tolerans yaklaşımlarının, farklılıkların tanınma taleplerini ne ölçüde karşıladığı değerlendirildikten sonra alternatif olarak saygı kavramına yer verilecektir. Tolerans kültürel farklılıklar açısından olumsuz bir anlam içerirken, saygı olumlu bir yaklaşım olarak ele alınacaktır. Bazı yazarlar tolerans kavramının, her kavram gibi tarih boyunca anlam değiştirdiğini dile getirmişlerdir. Bu bağlamda tolerans kavramı katlanma, göz yumma, aldırmama, karışmama gibi negatif anlamlar taşımakla beraber, kimi zamanda, hoş görme, iyi karşılama ve saygı gibi olumlu anlamlar da taşıdığını belirtmişlerdir.[487] Diğer bir değişle saygı kavramını, toleransın olumlu bir yaklaşımı olarak ele almaktadırlar. Ancak burada bu yaklaşım takip edilmemektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere tolerans sadece olumsuz yaklaşımları çerçevesinde eleştirel bir şekilde ele alındıktan sonra, saygı kavramı toleranstan bağımsız olarak ele alınacaktır.

Saygı kavramı da benzer şekilde, farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu bağlamda bazı düşünürler saygıya ilişkin çeşitli ayrımlara gitmişlerdir. *Stephen L. Darwall*'ın yapmış olduğu ikili ayrım diğerlerini de kuşatıcı olduğundan burada

---

485 Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ., 1989, s. 149-150.

486 Bauman, 2003, s. 18.

487 Hüseyin Batuhan, "Demokrasi ve Tolerans", *Felsefe Arkivi*, sayı 12, İstanbul Matbaası, 1961, s. 90. Örn. Anna Elisabeth Galeotti farklılıkların tanınması bağlamında tolerans kavramını olumlu bir şekilde ele almaktadır. (Anna Elisabeth Galeotti, *Toleration as Recognition,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.)

kavramsal olarak Onun "*Two Kinds of Respect*"[488] başlıklı makalesinde, yapmış olduğu kavramsallaştırma esas alınmaktadır.

B. Tolerans

Modern liberalizm onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda, dinler arasındaki çatışmalar neticesinde ortaya çıkan dinsel tolerans üzerine yapılan tartışmalardan gelişmiştir. Klasik liberal düşünürler toleransın dinsel farklılıklara yönelik rasyonel ve makul bir cevap olduğunu ortaya koymuşlardır. Avrupa'da o dönemde "dinsel farklılık" en çabuk değişen ve politik olarak en belirgin sosyal farklılık şekli olduğu kabul edilmektedir.[489] Reform hareketleri ve dinsel savaşlar erken modern ve modern dönem liberal düşünürlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Onlara göre tolerans, dinsel çatışmaları çözecek önemli bir strateji olarak kabul edilmektedir. Günümüzde de tolerans özgürlük ve siyasi eşitliğin yanı sıra liberalizmin önemli fikirlerden birisi olarak kabul edilmektedir. *David Strauss* liberal erdemleri tartışırken, toleransın erdem olarak kabul edilmemesi halinde, liberalizmin meşrulaştırılamayacağını savunmaktadır.[490]

Tolerans konusunda erken liberal teorisyenler ile çağdaş liberal teorisyen arasında ki en büyük fark çağdaş liberallerin sadece dinsel farklılıklara odaklanmamasıdır. Son yarım yüzyıldır demokratik devletlerde farklı bir takım sosyal farklılıklara da vurgu yapılmaktadır. Irk, etnisite[491], cinsel tercihler bunlardan

---

488 Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect", *Ethics,* cilt 88, sayı 1, 1977.

489 Deveaux, **age.**, s. 40.

490 David A. Strauss, "The Liberal Virtues", *Virtue Nomos XXXIV*, der: John W. Chapman, William A. Galston, New York University Press, 1992, s. 198.

491 Etnisite farklılığı belirten kavramlardan birisidir. İlk kez 1940'lı yılların başlarında Amerika Birleşik Devletlerinde azınlık halklarının kimlik taleplerini belirtmek üzere ortaya çıkmış olan yeni bir sözcüktür (daha önceleri, batılı olmayan toplumlar üzerine yapılan çalışmalarda etnoloji tarafından genel olarak etni terimi kullanılırdı). Kavram çok beğenildi ve özellikle İngilizce sosyal bilimlerde önemli bri kavramsallaştırmanın nesnesi oldu. Bununla birlikte iki farklı yaklaşım olduğu söylenebilir. İlki etnisitenin sözcük dağarcığını daha büyük istekle benimseyen primordiyalist yaklaşımdır. Kültürel geleneklerin kişisel deneyimlerin ve kolektif davranışların örgütlenmesi üzerine güçlü bir etkisi olduğunu öne sürmektedir. Sosyal bilimlerde daha büyük bir etkisi varmış gibi görünün ikinci yaklaşım ise kimlik taleplerinin ortaya çıkışının sosyo poltik bir analiznin öne çıkarmaktadır. Daha geniş anlamıyla "etnik" buarada daha önce *Max Weber* tarafından ifade edildiği şekilde din, köken ırk ya da kültür üzeirne kurulu ortak bir soya inanışı belirtmektedir. (Doytcheva, **age.**, s. 19.)

sadece bir kaçıdır. Göç dalgalarında ki artış, jeopolitik değişimler, ekonomik küreselleşme, devlet sınırları arasındaki geçirgenliğin artışı, medya, sosyal hareketlerdeki artış ve tabii ki dinsel farklılıklar. Dinsel farklılıklar arasında yer alan çatışmayı gidermesi açısından bir strateji olarak belirlenen toleransı daha sonra belirttiğimiz diğer farklılıklar arasındaki çatışmalara da genişletilebilir bir strateji olarak ortaya konulmuştur. Günümüzde kültürel çeşitliliğin çelişkileri ve farklı ulusal ve etnik azınlıkların vatandaşlarının adalet taleplerine, toleransın pratiği ve ilkesi nasıl bir demokratik sonuç verdiği tartışmalıdır.

Tolerans burada kişisel bir erdem olarak değil, hukuksal kurumlara yol gösterecek, hukuksal kurumların dayanağı olacak bir ilke olarak ele alınacaktır. Liberallerin toleransa inandıklarını söylemek yeterli değildir. Sorun, ne tür bir toleranstan söz edildiğidir. Tarihsel olarak, liberaller çok özgül bir tolerans anlayışına –salt ibadet değil, bireysel inanç özgürlüğüyle ilgili bir anlayışa- inanmıştır. Liberal tolerans, grupların devletin zulmüne uğramama hakkı kadar bireylerin gruplarına muhalefet etme hakkını da korumaktadır. Bu tolerans liberallikle bağdaşmayan devletlerin kolektif ibadeti kısıtlama gücü kadar liberal olmayan grupların kendi üyelerinin özgürlüklerini kısıtlama gücünü de sınırlamaktadır. Söz konusu anlayış, *Kymlicka*'ya göre, liberallerin tarihsel olarak özerklik ve toleransı bir madalyonun iki yüzü olarak anladıklarını göstermektedir. Liberal toleransı diğerlerinden ayıran şey özellikle özerkliğe, yani, bireylerin mevcut amaçlarını değerlendirmekte ve potansiyel olarak gözden geçirmekte özgür olmaları gerektiği fikrine bağlıdır.[492]

1. John Locke ve Negatif Tolerans Anlayışı

17. yüzyıl gerek kıta Avrupa'sında, gerekse İngiltere'de çok büyük dinsel çatışmalara sahne olmuştur. 16. yüzyılın sonlarında yayımlanan Nantes Fermanı (1598), Fransa'da bu çatışmalara özgün bir çözüm getirmiştir. Söz konusu

[492] Kymlicka, 1998. s.242.

düzenleme kilise toleransı ile sivil toleransı birbirinden ayırmıştır.[493] Ancak bu ferman bir asırdan daha kısa ömürlü olmuştur ve 1685'de yürürlükten kaldırılmıştır. Bu Fransa'da dinsel toleranssızlığa dönüşün işareti olarak kabul edilmiştir. İngiltere'de durum Fransa'dan farklı gelişmemiştir. *VIII. Henry*, Roma'yla ilişkisini kesmiştir. Bunda dinsel tasavvurlarından çok, kişisel düşünceleri belirleyici olmuştur. Bu bir belirsizlik ve çekişme dönemine yol açmıştır. İngiltere'deki dinsel çekişmeler, Anglikanlar ile Katolikler arasındaki çekişmelerle sınırlı kalmamıştır. Prutenliğin yükselişi ve Stuart Hanedanlığının keyfi hareketleri, en sonunda iç savaşla noktalanmıştır. *Cromwell*'in geniş ölçüde toleranslı politikaları, onun ölümünden sonra fazla dayanmıştır. Kralın ölümüne ve cumhuriyetin ilanına götüren, 1642- 1649 devrimini, 1688'de kansız bir devrim izlemiştir. Ancak iki dönem arası, resmi kilise muhalifleri için çok zorlu geçmiştir. *Locke*'un kendisi de İngiltere'den kaçmak zorunda bırakılmıştır. *Locke*'un 1688 devriminin içinde olması, Kral karşıtı bir siyasi figür olan Shaftesbury Kont'una yakınlığı, Prutenizme olan yakın bağlılığı, yaptığı çalışmaları şekillendirmiştir.[494]

Locke'un tolerans üzerine düşünceleri, "Tolerans Üzerine Mektup ve Yönetim Üzerine İki İnceleme" adlı kitaplarından incelenebilir. Her iki yapıtta da, günümüzde de geçerli olabilecek bir tolerans anlayışına temel teşkil edebilecek fikirlere rastlanabilir. Ancak içerikleri, genel olarak İngiltere'nin belirtilen dönemdeki problemlerine ilişkindir. Bu durum, bazı günümüz yorumcuları tarafından eleştirilmektedir. *Locke*'un tolerans anlayışının günümüzde, hem pratik hem de teorik sorunlara yardımcı olmaktan uzak olduğunu belirtmişlerdir.[495] Ancak çağdaş tolerans tartışmalarını anlamak ve özellikle *Mill*'in "Özgürlük Üstüne" adlı yapıtında cisimleşen tolerans anlayışını kavramak açısından *Locke*'un fikirlerini yer vermek ve eleştirel bir bakışla yeniden okumanın önemli olduğu düşünülebilir.[496]

Locke, "Tolerans Üstüne Bir Mektup" başlıklı kitabında, dinde toleransı savunmaktadır. Ona göre insan algılamasının sınırları o denli dar ve spekülatif

---

493 Elizabeth Labrousse, "Hoşgörü", çev: İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, *İletişim Yayınları,* İstanbul, 2003, s. 379.

494 Mendus, 1989, s. 23.

495 Mendus, 1989, s. 24.

496 Jeremy Waldron, "Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution", *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, 1993, s. 88.

konularda yanlış yapma ihtimali o derece büyüktür ki, hiç kimse kendi dini inançlarının doğru ve diğer insanların inançlarının yanlış olduğunu bilemez. İnsanlar belirli bir dine veya mezhebe bağlanmakla tabii haklarından vazgeçmiş olmazlar. Tıpkı, devleti meydana getirdikleri zaman tabii haklarını muhafaza etmeleri gibi. İşte bu nedenlerden dolayı *Locke*'a göre dinde tolerans temel ilke olmalıdır. 1699 yılında kaleme aldığı Caroline Anayasası taslağında da hiç kimsenin din konusundaki düşüncesinden veya ibadet şeklinden dolayı diğerlerini tedirgin edemeyeceğini ve onlara elem veremeyeceği belirterek tolerans konusundaki kanısını ortaya koymaktadır.[497] Söz konusu eserinde, genel olarak, insanın dünyevi ve tinsel dünyası arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımdan yola çıkarak, dışsal alana ait bir kurum olarak devletin ya da herhangi bir dünyevi kurumun, insanın tinsel dünyasına müdahale etmesini uygun bulmaz.

> *Tanrı, hiç kimseye bir başkasını kendi dinine zorlamaya yönelik açık bir otorite vermemiştir. Ve böyle bir güç, insanların rızasıyla yönetime de devredilemez, çünkü hiç kimse, hangi inancı veya ibadeti benimseyeceğini ona emredecek başka herhangi birinin (ister hükümdar olsun, ister vatandaş) seçimine öyle körü körüne terk edecek kadar kendi selametiyle ilgisini kesemez.*[498]

Zor kullanma yetkisi sadece devlette olabilir. Bu yetki dinsel alanda kullanılamaz.

> *Devlet, bana göre, sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumudur. Sözünü ettiğim sivil çıkarlar, hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi dışsal şeylerin mülkiyetidir.*
>
> *... eğer herhangi bir kimse, bu şeylerin korunması için teşkil edilmiş kamu adaleti ve eşitliği kanunlarını ihlal etmeye cüret ederse, onun bu haddini bilmezliğine, böyle yapmadığı takdirde yararlandığı ve yararlanması gereken sivil çıkarlardan ve faydalardan mahrum bırakılmaktan, yahut onların azaltılmasından ibaret olan cezalandırılma korkusu tarafından engel olunması gerekmektedir.*[499]

---

497 Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi,* Siyasal Kitapevi, Ankara, 2003, s. 207.
498 Locke, **age.**, s. 17.
499 Locke, **age.**, s. 16-17.

Locke'un tolerans anlayışı devletin bireyi ilgilendirdiği ölçüde onun dışsal çıkarlarına müdahale edemeyeceğini ve onun içsel alanına hiçbir biçimde karışamayacağını temellendiren fikirlerle sınırlı değildir. O aynı zamanda, sivil yönetimin dine, dinsel alanda yetkili olanların sınırlarına ya da bir dinin ya da mezhebin ruhani temsilcilerinin bir başka dinin temsilcilerinin alanına müdahale etmesine de karşı çıkmaktadır.[500]

Locke açısından tolerans, dinde ya da ahlakta doğruluk hakkında şüpheci davranmaktan ziyade, bunun tam tersidir. Liberal tolerans, doğruluğun bulunmuş olduğunu temel olarak varsaymaktadır ve yönetime onu geliştirme görevi yüklemektedir. Liberal tolerans kötü ya da yanlış olarak yargılanan şeylerin toleransıdır. *Locke*, toleransı tek bir doğru dine açılan bir patika olarak görmektedir. Toleransı Katolikler ve ateistleri kapsayacak şekilde genişletmemiştir. Zira *Locke*, iknânın onları doğru inanca götüreceğinden emin değildir. Onun tolerans savunusu, toleransın, insanlık için en iyi yaşamı bulmasını sağlayacağı yönündedir. *Locke* böyle bir şeyin varlığından hiçbir zaman şüphe etmemiştir.[501]

Mendus, *Locke*'un tolerans anlayışının, farklılıklara karşı pozitif bir tutum olmaktan ziyade, toleranssızlığa karşı bir negatif tutum olduğunu belirtmektedir.[502] Günümüzde yapılan tolerans yorumları genellikle bunun tam tersi bir yaklaşım içindedir. Farklılıklara övgü yapılırken, genellikle toleransa olumlu bir anlam atfedilmektedir. *Locke*'da görüldüğü gibi, toleransın negatif yorumlarında, toleranssızlığın bedelinin ağır olmasıdır. *Locke*, aslında, toleranssızlıktan yola çıkarak, toleransı meşrulaştırmaktadır. *Locke* toleransı bir görev olarak ele alıp, bir erdem ya da bir değer olarak kabul etmemektedir. *Locke*'un kalkış noktası, toleransın iyiliği değil, toleranssızlığın yarattığı ve yaratabileceği sonuçların kötülüğüdür. Toleranssızlık, toplumun oluşturulma nedenini, yani insanların korumak ve geliştirmek için bir araya geldikleri sivil çıkarlarını tahrip ederek ortadan kaldırılmasından dolayı zararlıdır. Bu nedenle, gerek bireylerin gerekse toplumun sivil çıkarlarını korumak için, bireylerin ve toplumun dışsal çıkarlarına zarar vermedikçe, hiç kimse herhangi bir dine ya da bir din içindeki bir mezhebe inandığı,

---

500 Locke, **age.**, s. 34-35.
501 Gray, 2003, s. 8.
502 Mendus, 1989, s. 26.

inancının gereklerini yerine getirdiği için farklı uygulamalara tabi tutulmamalıdır. *Locke*'un bu anlayışı, toleransı negatif bir yorumla meşrulaştıran, daha doğrusu negatif bir tolerans anlayışını, tolerans savunularının merkezine yerleştirenlerin de temelini oluşturur.[503]

Erken modern dönem düşünürleri toleranssızlığı negatif bir eylem olarak ele almışlardır. Farklılıklara pozitif bir değer atfetmezler. *Locke* negatif tolerans anlayışının bir sonucu olarak, sivil otoritenin bazı dinsel pratikleri yasaklayabileceğini kabul eder. Örneğin kurban kesimi bireylerin dünyevi çıkarlarına zarar veriyorsa, iktidarın bunu yasaklayabileceğini düşünmektedir.

> *Siyasi yönetimin görevi sadece, devletin zarar görmemesine; hiç kimseye gerek hayat gerekse mülk bakımından, hiçbir zarar verememesine dikkat etmektir. Ve bu sebeple, bir şölende tüketilebilen şey, bir kurbanda da tüketilebilir. Fakat eğer, devletin çıkarlarıyla ilgili olağanüstü durumlar, müthiş bir salgınla yok olmuş sığır stokunu çoğaltmak için, belli bir süre için bütün hayvan kesimlerinin yasaklanmasını icap ettirirse, böyle bir halde, kim siyasi yönetimin bütün uyruklarına her türlü buzağı kesimini yasaklamasını anlayışla karşılamayacaktır? Bu olguda, sadece şunun fark edilmesi gerekir ki, yasa ne dine, ne de kurbana ilişkin olarak yapılır, fakat politik bir soruna ilişkin olarak yapılır; bundan ötürü buzağıların kesimi dışında kurban yasaklanamaz.* [504]

Locke, burada, devletin çıkarları söz konusu olduğunda dinsel pratiklere müdahaleyi uygun görmüştür.[505] Bu durum *Locke*'un negatif tolerans anlayışının bir başka dar görünümü olarak ele alınabilir.

Günümüzde, kültürel farklılık olgusunu karşılamak açısından, erken modern dönem tolerans anlayışı, yetersiz kalmaktadır. Bu tür bir tolerans anlayışı, belki, dinsel ve etnik farklılıklar nedeniyle çatışmaların aleni bir şekilde yaşandığı demokratik olmayan ülkelerde yol gösterici olacak ele alınabilir. Ancak kültürel farklılıkları içeren demokratik bir devlette tanınma taleplerini karşılamak açısından yetersiz kalabilir. *Locke* ve diğer erken modern dönem düşünürlerinde azınlıkların haklarının korunması söz konusu iken, bugün tanınma taleplerinde yer alan kendi

---

503 Yürüşen, **age.**, s. 93.
504 Locke, **age.**, s. 42-43
505 Mendus, 1989, s. 26.

hayat tarzlarına saygı duyulması ihtiyacına yer verilmemektedir. *Locke*'un negatif tolerans anlayışı da benzer bir eleştiriden payını alabilir. Bu eleştiriler günümüzde liberal tolerans tartışmalarını devam ettiren düşünürlerin de kavramı yeniden sorgulamalarına yol açmıştır. Çağdaş düşünürler genellikle kültürel olarak çoğul toplumlarda adalet tartışmalarını yaparlarken, tolerans ve nötrlük anlayışlarını birlikte ele almaya başlamışlardır. Bazıları ise, kişisel özerklikle beraber tartışmaktadır. Kimileri de *Mill*'i takip ederek, liberal mükemmelcilikle birleştirmektedirler. Aslında genel olarak günümüz liberal düşünürlerine bakıldığında, tolerans kavrayışından vazgeçmekten ziyade, onu yeniden şekillendirmek isterler. *Mendus*, İngiliz hâkim *Lord Scarman*'a atıf yaparak, negatif tolerans anlayışının, farklılıkları pozitif karşılayan bir yapıya bürünmesi gerektiğini belirtmektedir.[506]

2. John Stuart Mill'in Tolerans Anlayışı

Liberalizmin çağdaş "kapsamlı" ve mükemmelci türleri, sadece adaletin siyasi kavrayışlarından farklı olarak, liberal siyasi ilkeleri ve düzenlemeleri savunmak için ahlaki dünya görüşlerine ve inançlara başvururlar. Çağdaş kapsamlı ve mükemmelci liberaller ahlak ve iyi anlayışları konusundaki bazı görüşlerini, *Mill*'in düşüncelerinden almıştır. *Mill*'in tolerans anlayışı, özerk hayat planlarının önemli bir yer kapsadığı ahlak teorisine göndermeler yapmasına rağmen, tartışmalı olarak "kapsamlı"dır. Zira *Mill* toleransa oldukça rasyonel ve epistemolojik yaslanmaktadır. *Mill* tolerans konusundaki savunusunu, toleransın erken modern dönem savunucuları olan *Locke* ve *Voltaire*'in ortaya koyduğu gerekçeleri tekrar teyit ederek başlar. *Locke* ve *Voltaire* gibi, doğruluğu kabul edilmiş bir takım önermelerin yanlışlığını ortaya koyarak işe başlar. *Mill*'in argümanı, *Locke*'unkinden çok daha geniş bir alana yayılmaktadır: *Locke*'un dinsel tolerans problemiyle ilgili olduğu yerde, *Mill* oldukça genel bir özgürlük savunusu sunmaktadır. *Locke*'un tezi, çeşitliliğin değerine, ister din alanında olsun, ister öteki alanlarda, hiçbir bağlılığı kapsamaz. Oysa *Mill*'in görüşü, nihai olarak, yoğun bir çeşitliliği kabul etmenin,

[506] Mendus, 1989, s. 5.

hatta cesaretlendirmenin önemine ilişkin bir tartışmadır. *Locke*'un fikri, özel olarak, dinsel inanç ve pratik üzerindeki yasal engellemeler üzerinde yoğunlaşır. Oysa, *Mill*'in açıklaması, toplumsal toleranssızlık –çoğunluğun tiranlığı ya da geleneğin zorbalığı şeklindeki toleranssızlık- problemini de dikkate alır.[507]

Mill'in tolerans anlayışı, devletin bireyselliği, özgürlüğü ve çeşitliliği küçültmesinden korkması üzerine gelişir. *Mill*'e göre, bireysel özgürlük, toleransla sağlanır ki, bu görüşü liberal mükemmelciler ve çağdaş kapsamlı liberaller tarafından da paylaşılır. Ayrıca *Mill*'in düşüncelerin değişeceğine, hatalarımızı düzeltebileceğimize, seçenekleri değiştirebileceğimize dair olan görüşleri de bugün geçerliliğini devam ettirmektedir.[508] Modern liberal teorisyenler, *Mill*'in özerklik, bireysellik, çeşitlilik, özgürlük ve tolerans kavramlarından oluşan özgürlük savunusunu modern liberal kuramın en temel unsuru olarak değerlendirirler.[509] *Mill* büyük ölçüde modern tolerans meşrulaştırmalarının zeminini hazırlamıştır.

Mill'in tolerans anlayışından bahsedebilmek için, toleransla birlikte düşünülmesi kaçınılmaz olan kavramlardan birisi olan farklılığa değinmek gerekir. *Mill* özgürlük ve farklılığın önemi lehine genel ve pozitif bir tutum sunmaktadır. Oysa *Locke*, özel olarak dinsel zulme karşı negatif bir fikir ileri sürmektedir.[510]

> *İnsanların mutlak olgunluğa erişmedikleri gerçeğinden hareketle, düşünce farklılıklarını nasıl olumlu karşılıyorsak, aynı şekilde, farklı yaşam tarzlarının varlığını da, normal karşılamak ve bunu bir hak olarak kabul etmek gerekir. Başkalarına zarar vermemek şartıyla, farklı yaşama tarzlarına özgürlük verilmeli, kişinin arzu ettiği şekilde bir hayat tarzı edinmesine fırsat tanınmalıdır.*[511]

Mill, *Özgürlük Üzerine* adlı yapıtına Alman filozof *Wilhelm Von Humboldt*'tan atıf yaparak çeşitliliğe verdiği önemi ortaya koymuştur.

---

507 Mendus, 1989, s.44-45.
508 Deveaux, **age.**, s. 52
509 Yürüşen, **age.**, s. 175.
510 Mendus, 1989, s. 45.
511 Mill, 2003, s. 114-115.

"Bu sayfalarda gözler önüne serilen her argümanın kendisine doğru yöneldiği büyük, öncü ilke en zengin çeşitliliğin insan gelişiminde taşıdığı mutlak ve temel önemdir."[512]

Yine *Humboldt*'u takip ederek, insan gelişmesinde ve yetişmesinde özgürlüğün ve farklılıkların temel bir gereklilik olduğunu belirtmiştir.[513]

İnsanın amacı, bütün gücüyle tutarlı ve bütünlük arz eden bir varlık olmaya doğru gelişmesidir. Bu nedenle, "her insanın, özellikle de diğerlerini etkileme niyetinde olanların, bütün gayretleri ile yönelecekleri ve asla göz ardı etmemeleri gereken hedef, güç ve gelişmenin bireyselliğidir." Bunun da iki temel şartı "özgürlük ve çeşitli durumların" varlığı olup, bunların bir araya gelmesinden, "bireysel güç ve çok yönlü farklılıklar" ortaya çıkarak "özgünlük" diyebileceğimiz durum oluşur.[514]

Mill çeşitliliğe, neredeyse, onu gelişmenin temel anahtarı haline getirecek kadar önem vermektedir. Avrupa'nın ilerlemesini içerdiği kültür çeşitliliğine bağlamaktadır. Ancak yaşadığı dönemde İngiltere'de, farklılıkların yok edilmesini eleştirmektedir.

Çeşitli sınıf ve bireylerin çevresini saran ve onların davranışlarına şekil veren ortam ve koşullar günden güne birbirlerine daha çok benzer duruma gelmektedir. Eskiden, çeşitli tabaka, çevre, ticaret ve mesleklerin üyeleri farklı dünyalarda yaşarlardı. Şimdi ise, büyük bir oranda aynı dünyada yaşıyorlar. Eskisine oranla, aynı şeyleri okuyor, aynı şeyleri dinliyor, aynı şeyleri görüyor ve aynı yerlere gidiyorlar. Umutları, korkuları aynı; hak ve özgürlükler aynı ve bunlara sahip çıkmak için ellerindeki araçlar da yine aynı. Bazı alanlarda farklılık görülmekle birlikte, bu, kaybolup gidenlerin yanında çok küçük kalmaktadır. Aynılaştırma hala devam etmektedir. Çağımızın bütün siyasi programları, aşağıdakileri yükseltmeye, yukarıdakileri de aşağıya indirmeye çalışarak bu durumu ilerletmektedirler.[515]

Mill yaşadığı çağda İngiltere'nin, hatta aslında Amerika'da tüm Avrupa toplumlarının kökten bir kültürel değişime gereksinim duyduğuna inanıyordu. Bazen anlamsız görünseler de farklı zevkleri, inançları, fikirleri, karakterleri ve yaşam biçimlerini cesaretlendirmeleri ve arada bir çılgın ve garip biçimler alsa da tuhaflığı

---

512 John Stuart Mill, *On Liberty and The Subjection of Women,* Wordsworth Classics of World Litrature, 1996, s. 1.-Türkçe baskısında bu sayfa atlanmıştır.
513 Mill, 2003, s. 115-137.
514 Mill, 2003, s. 115-116.
515 Mill, 2003, s. 115-138.

beslemeleri gerekiyordu.[516] *Mill*'in çeşitliliği takdir etmesi, büyük ölçüde bireycidir. Grup farklılıkları ve kolektif kimliklerden bahsetmez.[517]

Mill çeşitliliği, birinin bir başkasından farklı olmasından kaynaklanan, doğal bir olgu olarak ele almaktadır. Çeşitlilik bireyselliğin beslenmesi için gerekli ortamı sağlar. Bu nedenle desteklenmesi gerekir. Dolayısıyla *Mill* için çeşitlilik bireyselliğe göre ikincil önemdedir. Aynı zamanda *Mill*'in teorisinde esas teşkil eden özerklik, özgürlük ve toleransın da var olabilmesi için çeşitlilik olgusal anlamda çok önemlidir. Tolerans ise çeşitliliği garanti altına alan bir unsur olarak kabul edilmiştir.[518]

3. Rawls ve Liberal Tolerans

Rawls liberal tolerans kavramını "Halkların Yasası" adlı çalışmasında ele almaktadır. Söz konusu eserde *Rawls*, yerel bazda ele aldığı siyasi liberalizm anlayışını küresel boyuta taşımaktadır. Bu nedenle öncelikle *Rawls*'un siyasi liberalizm temelinde tolerans anlayışını ele almak, başlangıç açısından uygun olacaktır. Daha sonra halklar arası ilişkilerde tolerans kavramını nasıl ele aldığı değerlendirilebilir. Aslında *Rawls* tolerans kavramını küresel adalet bağlamında daha fazla telaffuz etmektedir. Küresel adalet ile yerel (*domestic*) adalet anlayışları arasında paralellik olması nedeniyle, küresel adalet anlayışını ele aldığı "Halkların Yasası" eserindeki tolerans kavrayışını yerel adalet anlayışı ve siyasi liberalizm kavrayışı çerçevelerinde de tartışmak mümkündür.[519]

---

516 Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek-Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori,* çev: Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2002, s. 55.
517 Deveaux, **age.**, s. 53.
518 Yürüşen, **age.**, s. 170
519 Rawls, 2001, s. 13-14; Rawls, 2003, s. 57-58.

a. Siyasi Liberalizm ve Kapsamlı Doktrinlerin Dışlanması

Rawls "Siyasi Liberalizm" adlı kitabının giriş kısmında siyasi liberalizmin cevaplamaya çalıştığı soruları şu şekilde sıralamaktadır: "Makul fakat uyuşmaz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Diğer bir değişle, ciddi biçimde birbirleriyle bağdaşmayan ama makul olan kapsamlı doktrinlerin bir arada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması nasıl mümkün olabilir? Böyle bir örtüşen görüş birliğinin desteğini kazanacak siyasal anlayışın yapısı ve içeriği ne olmalıdır?"[520] *Rawls* bu sorularla liberal demokratik toplumlarda uzlaşmaz ve derin ahlaki, dini ve felsefi farklılıkların varlığını kabul etmekte ve bunları bir arada yaşatmanın yollarını aramaktadır. Bunun için *Rawls* ortaya koyduğu adalet anlayışının kapsamlı ahlaki ideallerden ziyade vatandaşlar tarafından üzerinde uzlaşıya varılmış siyasi normları yansıtması gerekmektedir.[521] Daha önce nötrlük bahsinde de ele alındığı gibi *Rawls*'un siyasi liberalizm ile kapsamlı ahlaki ya da felsefi doktrinler arasında yapmış olduğu ayrım, kendi siyasi liberalizm anlayışını temellendirmektedir.

Rawls'un istikrar ve uzlaşı sağlamayı amaçlayan adalet anlayışı, farklı ahlaki felsefi, dini kapsamlı doktrinleri benimsemiş kişilerce desteklendiğinde bu hedefe ulaşacaktır. *Rawls*, bu desteğin örtüşen görüşbirliği sayesinde oluşacağını düşünmektedir. Örtüşen görüşbirliği farklı ve makul kapsamlı doktrinlerin her birinin ayrı gerekçelerle de olsa, destekledikleri ortak noktaya verilen isimdir. Siyasi liberalizm makul dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinlerin örtüşen görüşbirliği tarafından desteklenebileceğini umduğu ve toplumu düzenleyecek bir siyasal adalet anlayışı arayışı içindedir.[522] Dolayısıyla siyasi ve liberal olarak tanımlanan hakkaniyet olarak adalet anlayışı, önemli ahlaki, dini, felsefi öğeler içeren ve birbirleriyle çatışan farklı makul kapsamlı doktrinlerden herhangi birisini yansıtmayan ancak her birinin desteklediği bir anlayış olarak tanımlanmaktadır.[523]

---

520 Rawls, 2007, s. 5.
521 Rawls, 2005, s. xvii-xviii; 196-200, Kok-Chor Tan, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples", *Ethics,* cilt 108, sayı 2, 1998, s. 277; Deveaux, **age.**, s. 48.
522 Rawls, 2005, s. 10.
523 Borovalı, **agm.**, s. xvii.

Rawls bireylerin özel hayatlarıyla ilişkili kapsamlı ahlaki doktrinler ile vatandaşlık meselelerini birbirinden ayırmaktadır. Meşru bir istikrar ve uzlaşının ancak liberalizmin kapsamlı ahlaki doktrinlerden ya da özel hayata ilişkin konulardan ayrı tutulmasıyla sağlanabileceğini düşünmektedir. Kamusal alan içerisine girmeyen aile, kilise gibi alanlarda özerklik siyasi liberalizm çerçevesinde bir değer olarak ele alınamayacaktır. *Rawls*'a göre siyasi erdemler, kapsamlı dinsel ve felsefi doktrinlere bağlı yaşam tarzlarını karakterize eden erdemlerden, çeşitli birlik ideallerine (kilise, üniversite, iş, meslek, dernek ve takım idealleri) ait erdemlerden, aile içindeki rollere ve kişilerarası ilişkilere dair erdemlerden ayrılmalıdırlar.[524] Bu anlayış sadece siyasi hayatı düzenleyen siyasi liberalizmi, bütün hayatı düzenleyen Kantçı ve Millci[525] kapsamlı liberalizmden ayırmaktadır.[526] Böylece siyasi liberalizm farklı kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliğinin bir konusu haline gelebilecektir. *Rawls*'un tabiriyle kendi başına ayakta durabilen (*free-standing*) siyasi liberalizm anlayışı herhangi bir kapsamlı felsefi temele dayanmamaktadır. Nötr temeli olan bir siyaset felsefisidir ve bu nedenle toplumdaki farklı ahlaki doktrinlerce eşit bir şekilde desteklenme kabiliyeti bulunmaktadır.[527]

Rawls'un tolerans anlayışı, siyasi liberalizm anlayışında nötrlük anlayışıyla benzer konumdadır. Zira siyasi liberalizm uyarınca, devletin herhangi bir iyi anlayışını ya da kapsamlı ahlaki doktrini desteklememesi gerekmektedir. Dolayısıyla *Rawls*'un toleransı, *Locke*'un tolerans anlayışında olduğu gibi negatif bir tutum içermekte ve uzak durma anlamına gelmektedir. Makul olmayan kapsamlı ahlaki

---

524 Rawls, 2005, s. 195; Rawls; Tan, **agm.**, s. 277.

525 *Mill* insanların yalnızca siyasal hayattan değil, hayatın tüm alanlarından miras aldıkların sosyal pratiklerin değer biçilebilir olduklarını düşünmektedir. İnsanlar sosyal geleneklere salt onlar gelenek oldukları için değil, kabul edilebilir oldukları için boyun eğmelidirler. Her bir birey özerkliği gereği geleneklerin kendi koşullarına ve karakterine uygun olup olmadıklarını belirleyebilmelidir. İnsanların sosyal pratikleri sorgulama ve gözden geçirme hakları üzerinde bu ısrar siyasal alanla sınırlı değildir. Aslında *Mill* en çok insanların gündelik kişisel hayatlarında popüler eğilimleri ve sosyal gelenekleri körü körüne izleme biçimleri üzerinde durmaktadır. Bu yüzden *Mill*'in liberalizmi, insan eylemine genel olarak uygulanabiliyor ve bütün olarak düşünce ve davranışlarımızı yönlendirmeyi amaçlayan rasyonel düşünce idealine dayanmaktadır.(Mill, 2003, s. 122; Rawls, 1987, s. 6; Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", *Toleration - An Elusive Virtue* içinde, der: David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 87.

526 Rawls, 2001, s. 191.

527 Rawls, 2001, s. 190-191; Rawls, 2005, 144,155;

doktrinlere tolerans gösterme ya da uzak durma kamusal akıl ve hakkaniyet olarak adalet anlayışının bir gereğidir. Zira kamusal ve toplumsal hayatın temel yapısının herhangi bir iyi anlayışını yansıtmaması gerekmektedir. Adalet anlayışının da mümkün olduğunca, vatandaşlarca benimsenen ve birbirleriyle uyuşmayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız olması bir zorunluluktur. Bu anlayışının formüle edilmesiyle, siyasi liberalizm tolerans ilkesini kendine uyarlamıştır.[528]

Siyasi liberalizm makul olmayan kapsamlı doktrinleri dışarıda bırakmaktadır. Bazı toplumlar kendi kapsamlı görüşleri neticesinde, kendi üyelerinin kamusal haklarını sınırlayabilmektedir. *Rawls* bu tür eylemlere dayanak teşkil eden kapsamlı doktrinlerin makul olmadıklarını düşünmekte ve liberal devlet tarafından eleştirilmeleri gerektiğini belirtmektedir.[529] Dolayısıyla örtüşen görüş birliği "makul" kapsamlı görüşler arasında bir uzlaşmayı içermektedir. Ancak makul olmak için içsel olarak liberal olmaya gerek yoktur. Nötrlük bölümünde de ele alındığı gibi, *Rawls* liberal olmayan fakat makul olan birçok kapsamlı görüş olduğunu kabul etmektedir. Liberal olmasa bile, siyasi liberalizm hiçbir makul görüşe karşı değildir. Kamusal alana ilişkin liberal ilkelere bağlı olduğu sürece liberal toleransın sınırları içerisinde değerlendirilebilecektir.

b. "Halkların Yasası" ve Liberal Tolerans

Rawls siyasi liberalizm düşüncesinde ki liberal tolerans kavrayışını "Halklar Yasası" başlıklı çalışmasında halklar arasındaki ilişkilere taşımaktadır. Yerel ilişkilerde olduğu gibi farklı halk grupları arasında da tolerans kavramını liberal bir ideal olarak ele almaktadır.

Rawls toplumsal sözleşme fikrinde yer alan orijinal durum ve bilgisizlik perdesi tasavvurlarını küresel ölçekte yeniden değerlendirmektedir. Herhangi bir ülke için adaletin ilkelerini belirlemek için orijinal durumda bir araya gelenler o toplumun

[528] Rawls, 2005, s. 9-10; Deveaux, **age.**, s. 48.
[529] Rawls, 2005, s. xvi-xvii; Rawls, 2001, s. 191-192.

her bir üyesi iken, "Halklar Yasası"ndaki orijinal durumda katılımcılar halkın temsilcileridir. *Rawls*'un kurguladığı küresel orijinal duruma sadece "iyi düzenlenmiş haklar" (*well-ordered peoples*) adını verdiği toplumların temsilcileri katılabilecektir. *Rawls*'a göre liberal demokratik bir siyaset ve adalet anlayışına sahip toplumlar iyi düzenlenmişlerdir. Bu tür toplumların temel kurumları eşit ilgi ve saygı ilkesi doğrultusunda her bireyin çıkarını ve özgürlüğünü koruyacak şekilde düzenlenmiştir.[530] Dolayısıyla bu tür toplumlar "makul" olarak değerlendirilebileceklerdir. Diğer bir makul toplum *Rawls*'un "düzgün halklar" (*decent peoples*) olarak adlandırdığı toplumlardır ki, bunlar da orijinal duruma temsilcileri vasıtasıyla katılabilirler. Düzgün haklar temel kurumları bazı belirli siyasal hak ve adalet koşullarına uygun olan ve vatandaşlarını Halklar Topluluğu için yeterli derecede adil bir yasayı kabul etmeye yönlendiren liberal olmayan toplumlardır.[531] Aynı zamanda demokrat da değildirler. Düzgün toplumların işleyişinde "ortak iyi fikrine dayalı adalet anlayışı" (*common good idea of justice*) egemendir. Söz konusu adalet anlayışı toplumun bütünüyle kendisi ya da üyeleri için elde etmeyi amaçladığı "ortak iyi"yi yansıtmaktadır. Düzgün halklarda toplumsal kararlar üyelerin değerleri ve çıkarları göz önünde tutularak alınmaktadır. Önemli eşitsizlikler ve hiyerarşik düzenlemeler barındıran bu toplumları *Rawls* açısından düzgün kılan ise, diğer toplumlarla ilgili sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışmamaları, vatandaşlarının temel insan haklarına saygı göstermeleri, asgari yaşam standartlarını sağlamaları ve itirazları olan kişilerin (eşit görülmeseler bile) görüşlerini açık bir şekilde dile getirebilmelerini ve iyi niyetle dinlenmelerini mümkün kılan bir danışma mekanizmasını bulundurmalarıdır.[532]

Rawls iyi düzenlenmiş hakların oluşturduğu kümeye "Halklar Topluluğu" (*Society of Peoples*) adını vermektedir. Küresel orijinal durumdaki katılımcılar sadece Halklar Topluluğuna üye toplumların temsilcileridir. İyi düzenlenmiş olmayan toplumlar Halklar Topluluğunun üyeleri değillerdir. *Rawls* üç tür halkın iyi düzenlenmediğini düşünmektedir. Bunlar "yasa tanımaz devletler" (*outlaw states*), "zorluk içinde toplumlar" (*burdened societies*), "iyiliksever mutlakıyetçi"

[530] Rawls, 2003, s. 2, 31-37.
[531] Rawls, 2003, s. 1, dn. 2
[532] Rawls, 2003, s. 64-65; Borovalı, **agm.**, s. xix.

(*benevolent absolutisms*) toplumlardır. Yasa tanımaz devletler hem vatandaşlarının temel insan haklarını ihlal ederler, hem de diğer devletlerle olan sorunlarını şiddet yoluyla çözerler. *Rawls*'a göre yasa tanımaz devletlerin yöntemlerini değiştirmeleri ya da değiştirmeye zorlamaları yeryüzündeki her ülkenin güven içinde yaşamasını sağlayacağını için bu tür devletlere karşı yaptırımlar uygulanmalı ve gerekiyorsa içişlerine müdahale edilmelidir. Zorluk içinde toplumlar ise tarihsel, toplumsal, ekonomik koşullar nedeniyle iyi düzenlenmiş bir toplum olma şartlarına sahip olamamışlardır. Zorluk içinde toplumlar istemelerine rağmen elverişsiz koşullar nedeniyle iyi düzenlenmiş olamadıklarından, diğer halklar bu tür toplumlara Halklar Topluluğuna girmeleri için destek vermelidirler. *Rawls*'un üçüncü iyi düzenlenmemiş toplumu olan iyiliksever mutlakıyetçi toplumunda vatandaşların çoğunun insan haklarına saygı gösterilir. Ancak siyasal karar alma sürecinde toplum üyelerine söz hakkı tanınmadığı için iyi düzenlenmişlik açısından önemli bir şart yerine getirilmez.[533] Orijinal durumda söz konusu toplumların temsilcileri bulunmayacaktır. Sadece iyi düzenlenmiş toplumların temsilcileri, halklar arasındaki ilişkileri hakkaniyetli bir şekilde düzenleyecek, Halklar Yasasının (*Law of Peoples*) ilkelerini belirleyeceklerdir.[534]

Rawls Halklar Yasasının siyasal liberalizm çerçevesinde geliştiğinin anlaşılması çok önemli olduğunu düşünmektedir. Halklar Topluluğunun oluşturduğu Halklar Yasası ile yerel bir toplumun bireylerinin belirlediği liberal adalet anlayışı arasında paralellik bulunmaktadır. Bireyler arasındaki farklılıkları ifade eden makul çoğulculuk olgusu ile halkları birbirinden ayıran farklı kültürler, dinler, diller, deneyimlerden kaynaklanan çoğulculuk olgusu arasında da bir örtüştürme bulunmaktadır.[535]

Rawls tolerans tanımını halklar arası ilişkilerde Halklar Yasasının liberal olmayan halklara genişletirken tartışmaktadır. Siyasi liberalizmle olan paralellikten yola çıkarak söz konusu tolerans tanımı bireysel farklılıklara da genişletmek mümkün olacaktır. *Rawls* küresel anlamda adaletin ilkelerinin liberal olmayan halklara genişletilmesi problemini ele alırken tolerans kavramından

[533] Rawls, 2003, s. 2-3; Borovalı, **agm.**, s. xxi; Tan, **agm.**, s. 280-281.
[534] Rawls, 2003, s. 4-5.
[535] Rawls, 2003, s. 57-58.

yararlanmaktadır. Liberal halkların liberal olmayan halkları ne dereceye kadar tolerans göstermesi gerektiğini sorgulamaktadır. Burada toleranstan kastı, sadece bir halkın tutumunu değiştirmek için siyasal –askeri, ekonomik ya da diplomatik- yaptırımlardan kaçınmak değildir. Aynı zamanda, *Rawls*'a göre "liberal olmayan halkları Halklar Topluluğunun saygın bir üyesi olarak, Halklar Topluluğunun gerektirdiği gibi, faaliyetleri hakkında öteki halklara kamusal nedenler gösterme görevini de içine alan belirli hak ve yükümlülükleriyle birlikte kabul etmektir."[536] Dolayısıyla *Rawls* burada tolerans kavramını sadece negatif anlamıyla değil, pozitif anlamıyla da ele almaktadır.

Rawls'un tolerans gösterilmesi gerektiğini düşündüğü toplum tipi düzgün halklar olarak adlandığı insan grubudur. Liberal toplumların pozitif tolerans gereği, bir tür toplumlarla -liberal olmamalarına rağmen- işbirliğine girmeleri ve gerektiğinde yardımcı olmaları gerekmektedir. *Rawls* yerel düzeyde de, benzer şekilde, siyasi liberalizm ya da hakkaniyet olarak adalet gereğince, liberal bir toplumun vatandaşların makul dini, felsefi ve ahlaki kapsamlı doktrinlerine saygı gösterilmesi gerektiğine inanmaktadır.[537] *Rawls* burada saygı kavramını negatif anlamda tolerans kavramı anlamında kullanmaktadır. Devletin makul kapsamlı doktrinlere saygı göstermesi, onlara karışmaması ya da tarafsız bir tutum içinde olması gerektiğine işaret etmektedir.

Siyasi liberalizm uyarınca devlet vatandaşların kapsamlı görüşlerine tolerans göstermek zorundadır. Ancak bu görüşlerin adaletin ilkeleriyle uyumlu olmalı ve temel özgürlüklere zarar verir nitelikte olmaması gerekmektedir. Aynı şekilde küresel adalet ilkeleriyle uyumlu liberal olmayan düzgün halklara da Halk Topluluğunun üyeleri tolerans göstermek zorundadır.[538] Bu bakış açısından *Rawls*'un tolerans anlayışının farklılıkların tanınma taleplerini kapsamlı liberalizmden daha geniş ölçüde kabul eder gözükmektedir. *Rawls* aynı zamanda siyasi liberalizmin pratikte vatandaşlar arasında ki karşılıklı saygıyı güçlendirdiğini belirtmektedir. Daha genel anlamda, *Rawls* toleransı eşitlik ve sosyal adaletle ilişkili olarak ele

---

536 Rawls, 2003, s. 63.
537 Rawls, 2003, s. 64. Tan, **agm.**, s. 280, 282.
538 Rawls, 2005, 198-199, Tan, **agm.**, s. 282; Deveaux, **age.**, s. 49.

almaktadır.[539] Bu bağlamda *Rawls*'un tolerans anlayışı *Locke*'un negatif anlamdaki tolerans anlayışının ilerisinde olduğu düşünülebilir.

Farklılıklar tanınması açısından pozitif tutum içeren *Rawls*'un tolerans anlayışı, çoğulcu yaklaşımlar tarafından eleştirilmektedir. Yapılan eleştirilerin *Rawls*'un nötrlük yaklaşımına yönelik eleştirilerle paralellik arz etmektedir. Zira özellikle çokkültürcülerden gelen eleştiriler *Rawls*'un kamusal ve özel alana ait yaptığı ayrım ve makul olmayan kapsamlı görüşlere tolerans gösterilmemesiyle ilgilidir.[540] Bu en çok liberal olmayan azınlıklar açısından problem yaratmaktadır. Örneğin aşırı dindar Müslüman ailelerin kız çocuklarını devlet okullarına gitmelerini engellemeleri *Rawls*'un tolerans anlayışından faydalanamayacaktır. Burada önemli olan özerkliğe ne derece önem verilip verilmediğidir. *Rawls* kapsamlı liberalizmden farklı olarak kamusal/siyasal alanda özerkliğe vurgu yapmaktadır. Daha önce nötrlük bahsinde de ele alındığı gibi liberal devlet özel alan özerkliğine karışmamaktadır. Ancak bireylerin temel hak ve özgürlüklerini zedeleyici eylemleri de tolerans gösterilmemektedir.[541] *Dworkin*'in de belirttiği gibi, bireysel haklar kolektif iyilerden önce gelmektedir.[542]

Kymlicka, liberallerin tarihsel olarak, özerklik ve toleransı bir madalyonun iki yüzü olarak anladıklarını göstermek istemektedir. Liberal toleransı diğer liberal ilkelerden ayıran özelliğin özerklik fikrine bağlılık olduğunu düşünmektedir.[543] Diğer bir değişle bireylerin mevcut amaçlarını değerlendirmekte ve potansiyel olarak gözden geçirmekte özgür olmaları gerektiği düşüncesine olan bağlılıktır.[544] *Kymlicka Rawls*'un özerkliği siyasal alanla sınırlayan yaklaşımlarına karşı çıkmaktadır. Ona göre siyasi maksatlarla özerkliğin değerinin kabul edilmesi kaçınılmaz olarak özel hayat açısından da içerecektir. Bu nedenle *Kymlicka*'ya göre kapsamlı liberalizm ve siyasi liberalizm arasında ki ayrım sağlam değildir.[545]

---

539 Rawls, 2005, s. 122; Deveaux, **age.**, s. 49.
540 Parekh, 2002, s. 112. Deveaux, **age.**, s. 50.
541 Rawls, 2001, s. 164.
542 Dworkin, 2007, s. 223-248.
543 Kymlicka, 1998, s. 243.
544 Mendus, 1889, s. 59.
545 Kymlicka, 1996, s. 100.

Kymlicka bu düşüncesini açıklamak için Kanada Yüksek Mahkemesinin *Hofer v. Hofer* başlıklı davasından örnek vermektedir. Söz konusu davaya konu olan olayda Hutturite[546] kolonisine ait iki kişi din değiştirdikleri için koloniden atılmışlardır. Bu kişiler yıllarca çalışarak yaratılmasına yardım ettikleri koloninin aktiflerinden paylarını talep etmişlerdir, fakat koloni bu tekliflerini kabul etmemiştir. Hutteritler din özgürlüğünü ortaya koyarak kendi kararlarını gerekçelendirmişlerdir. Kanada Yüksek Mahkemesi de bu gerekçeyi kabul etmiştir. Ancak yargıç Pigeon muhalefet şerhinde, cemaatlerin, üyelerinin temel hak ve özgürlüklerden birisi olan din değiştirme özgürlüğünden yoksun bırakacak kurallar koyamayacağını belirtmiştir.[547] *Kymlicka*, yargıcın söz konusu görüşünü *Rawls*'un siyasal liberalizm yaklaşımıyla örtüştürmektedir. Ancak *Kymlicka*'ya göre birçok dinsel cemaat *Rawls*'un yurttaşlık idealini kendi dinsel kişi ve toplum idealleriyle çatışan bir şey olarak görmektedirler. Bunu düzeltmek için özerkliği genel bir strateji olarak ele almak gerekmektedir. *Rawls*'un özerkliği siyasal bağlamda ele alması başarılı olamayacaktır.[548]

Rawls'un tolerans yaklaşımına yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de farklılıkların toplumsal ya da grup temelli ele almak yerine vatandaşların bireysel karakterleri olarak ele almasıdır.[549] *Anna Elisabetta Galeotti* bu yaklaşımın siyasi toleransın liberal modelinin önemli bir problemi olduğunu düşünmektedir. Farklılıkların bireysel temelde ele alındığını ve hatta grup farklılığı açık olan durumlarda bile farklılıkların grup içinde ki bireylerin farklılığına indirgendiğini belirtmektedir.[550] Ancak *Rawls* son çalışmalarında özellikle "Halkların Yasası"nda grup farklılıklarından da bahsetmektedir. Ancak genel olarak teorisinde siyasi

---

546 Kökleri 16 yüzyıla dayanan, Amişler ve Mennonitler gibi Anabaptist olan Huteritler, çoğunlukla Kuzey Amerika'da kapalı bir toplum olarak yaşamaktadırlar. Hutteritler bir azınlık grubu olarak çoğunluk toplumuna karışmaya direnmektedirler. Çoğunlukla kendi diktikleri kıyafetleri giyinmekte ve yiyeceklerini kendileri sağlamaktadırlar. Geleneksel olarak çocuklar 15 yaşına kadar eğitim almaktadırlar. Çoğunluk eğitim sistemiyle paralel bir eğitimin yanı sıra kendi geleneklerini devam ettirecek nitelikte dersler de almaktadırlar. (http://en.wikipedia.org/wiki/Hutterite , 12.05.2009)

547 *Hofer v. Hofer* et al. 1970, 13 DLR (3d) 1., aktaran, William Janzen, *Limits of Liberty: The Experiences of Mennonite, Hutterite, and Doukhobour Communities in Canada,* University of Toronto Press, Toronto, 1990, aktaram, Kymlicka, 1996, s. 92.

548 Kymlicka, 1996, s. 93, 100-101.

549 Deveaux, **age.**, s. 51.

550 Anna Elisabetta Galeotti, "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", *Political Theory,* cilt 21, sayı 4, 1993, s. 594.

liberalizm anlayışında, farklılıklardan ziyade bireylerin iyi anlayışı arasında ki farklılıklardan bahsetmektedir.

Sonuç olarak *Rawls*'un çok açık bir liberal tolerans yaklaşımı olmamakla beraber, *Locke*'da olduğu gibi zayıf bir tolerans görüşü olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda tolerans yaklaşımının nötrlük yaklaşımının bir uzantısı olduğu ya da tam tersine nötrlük yaklaşımının tolerans yaklaşımın bir uzantısı olduğu düşünülebilir.[551] Nötrlükte olduğu gibi tolerans yaklaşımında da bireyleri vatandaş kimliği çerçevesinde ele alması ve özel alandan soyutlaması farklılıkların tanınması açısından problem doğurabilecektir. Ancak saygı kavramına yer vermesi onun yaklaşmının zayıf toleranstan ziyade pozitif bir tutum içinde olduğu da düşünülebilir ki bu küresel ve yerel bağlamda adaletin gerçekleşmesi için önemlidir.

4. Raz'ın Kapsamlı Liberal Tolerans Anlayışı

Raz tolerans değerinin, genellikle değer çoğulculuyla ilişkili olarak ele alındığını belirtmektedir. Değer çoğulculuğu birbirleriyle uyumsuz birçok hayat tarzını onaylarken aynı zamanda tolerans değerini de kabul etmektedir. Ancak *Raz*'a göre insanların kendilerinin sahip olmadığı ahlaki değerlere sahip bireylere zarar vermemesi ya da onlardan uzak durması tolerans olarak değerlendirilmemelidir. İnsanlar saygı duydukları ya da hayran oldukları insanlara, onları sahip oldukları değerlere kendileri sahip olmadığı için tolerans göstermezler. İnsanlar genellikle beğenmedikleri onaylamadıkları değerlere sahip bireylere karşı olan olumsuz davranışlarını baskılamak ya da ket vurmak anlamında tolerans kavramını kullanmaktadırlar. Ancak bu kullanım toleransın özünü içermemektedir. Zira kötü arzuları olan bir birey, kendisinde olmayan cesaret, iyilikseverlik gibi bir takım iyi değerlere sahip bireylere karşı olan olumsuz duygularını engellendiği zaman tolerans göstermiş olarak kabul edilmemektedir.[552]

---

[551] Rawls, 2005, s. 10; Meckled-Garcia, **agm.**, s. 293.

[552] Raz, 1986, s. 401; Joseph Raz, "Autonomy, Toleration, and the Harm Principle", *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives,* der: Susan Mendus, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, s. 162.

Raz'a göre tolerans *Rawls*'tan farklı olarak, siyasi değil ahlaki değerdir[553] ve gerçekleşmesi için isteklerin arzuların, inançların kontrol edilmesini gerektirmektedir. Bir insanın toleranslı biri olarak değerlendirilebilmesi için eyleminin arkasındaki nedenlere bakılmaması gerekmektedir. Toleranssız olarak nitelendirilen davranışlar yanlış olduğu düşünülen davranışlara yönelik arzu edilmiş tepkilerdir. *Raz* birçok düşünürün toleransı kötü ya da yanlış olarak kabul edilene yönelik çekinceler olarak ele aldıklarını belirtmektedir. Ancak *Raz* buna tam olarak katılmaktadır. Zira bazen insanlar başka insanların sahip olduğu erdemlerin sınırlarına da tolerans gösterebilmektedirler. Örneğin bir insan başka bir insanın konuları ele alış tarzını yavaş bulabilmekte ve buna tolerans gösterebilmektedir. Dolayısıyla *Raz*'a göre tolerans gösterilen davranış ya da değerin her zaman kötü ya da yanlış olması gerekmemektedir. Önemli olan tolerans göstermesi beklenen tarafın davranışı beğenmemesi ve buna karşı bir tepki göstermemesidir. Siyaset teorisyenleri ikinci olarak toleranssızlığa ölçüt olarak düşmanca tepkileri esas almaktadır Diğer bir değişle sadece şiddetin kullanımına odaklanmaktadırlar. Ancak *Raz* şiddeti farklı boyutlarıyla da ele alarak, bir insanın diğer bir insanın beğenmediği davranışını yargılanmasını da toleranssızlık olarak değerlendirmektedir.[554]

Raz'ın liberalizmi, değerli hayat tercihleri yapan, kendi kendini yönlendiren özerk birey idealini benimseyen liberal mükemmelciliği temel almaktadır. Söz konusu yaklaşım, hem *Mill*'in hem de *Kant*'ın ahlak teorilerinden esinlenmektedir. Bu bağlamda *Raz*'ın liberalizm kavrayışının kapsamlı olduğu düşünülebilir. Bu da büyük oranda teorisinde özerkliğe verdiği önemle ilişkilendirilmektedir. *Raz* liberal kültürde egemen bir yaklaşım olarak gördüğü toleransı, *Kymlicka'*da da olduğu gibi, liberal özerklik ilkesi etrafında ele almaktadır. Ona göre tolerans bireysel özerklik değerinden çıkarılabilecek bir kavramdır. Özerklik ideali genellikle nötrlükle birlikte ele alınmaktadır. Zira özerkliğe saygı, herhangi bir iyi anlayışının bireylere empoze edilmemesini gerektirmektedir. Diğer bir şekilde ifade edilecek olursa, özerklik tolerans ilkesini destekleyerek, siyasetten ideallerin dışlanmasının bir uzantısı olarak mükemmelcilik karşıtı bir tutumu zorunlu kılmaktadır. *Raz*'a göre özerklik bu tür

---

553 Heyd, **agm.**, s. 177.

554 Raz, 1986, s. 402-403; Raz, 1988, s. 162-163; John Horton, "Toleration as a Virtue", *Toleration - An Elusive Virtue* içinde, der: David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 32.

mükemmelcilik karşıtı tutumu zorunlu kılmamakta ve bu nedenle liberalizmin kendine, mükemmelliyetçilik karşıtlığı dışında ya da nötrlük dışında, başka temeller bulması gerekmektedir.[555]

Bireysel özerklik idealinin arkasındaki egemen fikir insanların kendi hayatlarının mimarları olmasıdır. Tabii ki kimse tam olarak kendi hayatını yönlendiremez. Hayatlarımız üzerinde ne kadar kontrolümüz olduğuna ilişkin sorunun cevabı oldukça zordur. Ancak *Raz*'a göre tolerans ile bireysel özerklik arasındaki ilişki açısından bu kadar da önemli bir mesele değildir. Önemli olan bir insanın önüne ne kadar uygun seçeneğin sunulduğudur. Zira bireysel özerklik için seçim yapabilme yeteneğinin yanı sıra, *Raz*'a göre bu bireyin hangi seçenekler arasında seçim yaptığı da büyük önem arz etmektedir.[556] Bireylerin seçebileceği değerli seçenekler, bireysel özerkliğin gerçekleşmesini sağlamaktadır. *Raz*'ın kendi kendini yöneten bireyi "pozitif tolerans" anlayışının temellerini ortaya koymaktadır. Pozitif tolerans anlayışı, devletin sadece düşünceleri ve eylemleri engellemekten kaçınması gibi negatif görevlerinden ziyade, pozitif görevlerini de gerektirir.[557]

Raz'ın pozitif tolerans düşüncesi çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Öncelikle, *Raz*, bireysel özerkliğin[558] insanın gelişmesinde önemli olduğunu ortaya koyar. Özerklik bireylerin karar vermeleri için gerekli olan seçeneklerin bulunmasını gerektirmektedir. Tek bir seçeneğin olması özerkliği sağlamaz. Aynı zamanda iyi ve kötü arasında yapılan seçim de yeterli değildir. Bireysel özerklik iyiler arasında bir seçimi gerektirmektedir. Özerklik için, iktidar mekanizmalarının, seçeneklerin varlıklarını mümkün kılması gereklidir. *Raz*'a göre özerklik, nötrlükten ziyade, çoğulculuğu gerektirir. Seçenekler, bir meyve kâsesinde ki birbirine benzer iki vişne gibiyse, hayatın özerk olduğunda bahsedilemeyeceğini belirtir.[559] *Raz*'ın tolerans

---

555 Raz, 1988, s. 155-156.
556 Raz, 1988, s. 156.
557 Deveaux, **age.**, s. 54.
558 Raz "bireysel özerklik" ile "ahlaki özerklik" arasındaki farkın altını çizmektedir. Söz konusu farklılığı açıklamak için örnek olarak, toplama kamplarındaki insanlardan bahsetmektedir. Bu insanların ahlaki anlamda özerk olduklarını fakat bireysel özerkliklerinin olmadığını belirtmektedir. (Raz, 1988, s. 158, Raz, 1986, s.370, dipnot 2.) Tolerans ilişkisi çerçevesinde ele aldığı, bireysel özerkliktir.
559 Raz, 1988, s. 161.

anlayışı, bu nedenle, pozitif bir yaklaşımı içermektedir. İktidarın uzak kalmasını değil, somut eylemlerde bulunmasının gerekli olduğunu belirtmektedir.[560]

Liberal tolerans ilkesine ilişkin tartışmaların önemli bir kısmı zarar ilkesi etrafından ilerlemektedir. *Raz* tolerans ilkesi ile *Mill*'in ve daha sonra *H.L.A. Hart*'ın zarar ilkeleri arasında bir ilişki kurmaktadır. Zarar ilkesi uyarınca, medeni bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, onun arzusu olsa bile, gücün (*power*) haklı olarak kullanılabileceği tek yer başkalarına gelecek zararı önleme noktasının olduğu yerdir.[561] *Raz*'a göre özerklik temelli tolerans ilkesi, ancak zarar ilkesi için ahlaki temeller sağlanarak savunulabilmektedir. Bu bağlamda zarar ilkesi ile tolerans ilkesi arasında bir paralellik kurmaktadır. Bu belirlemeyi yapmasının arkasındaki neden, hem tolerans ilkesinin hem de zarar ilkesinin bireylerin ve devletin başkalarının ahlaki olarak iyi ya da kötü eylemlerine karışmasını engellemeleridir.[562]

C. Toleransa Alternatif Olarak Saygı Değeri

Tanınmanın ahlaki esası ile saygı arasında yakın ilişki nedeniyle, günümüzde "tanınma" taleplerinin içeriğine bakıldığına "saygı" değerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Çıkarların bu kadar çeşitli ve çatışma içinde olduğu bir dünyada, özgürlüğün ve güvenliğin sağlanması için, tanınmayı esas alan adalet, merkezi bir önemde olmaya devam etmekle beraber, saygı da bir ahlaki değer olarak, daha derin bir ihtiyacı gidermek amacıyla talep edilmektedir. Tarih kadınların aşağılanması, ırkçılık, kültürel emperyalizm gibi birçok adaletsizlik örnekleriyle doludur ve hala da devam etmektedir. Bu konuda yapılan mücadeleler başarıyla tamamlanmış gibi gözükse de, saygı konusunda eksiklikler devam etmektedir. Söz konusu boşlukların kapatılması için yapılması gereken mücadele, daha önce yapılan mücadeleden çok daha zordur. Zira karşısında, kendi halinde, dar kafalı bir düşman vardır. Derinlerde uzlaşmanın reddi vardır. Bu aynı zamanda diyalogun da sona erdiğini ortaya koymaktadır. Kendini aldatma, iki yüzlülük, ağır konuşma, suçlama, kızgın tartışma

---

560 Raz, 1988, s. 166-167.
561 Mill, 1996, s. 13.
562 Raz, 1988, s. 169.

üslubu iletişim için bir yol sunabilmektedir. Ancak soğuk ve sessiz aşağılama iletişimi kesmektedir. Örneğin bazı feministler, ataerkil toplumlardaki kadınların, kendilerinin aşağılayıcı bir imgesini benimsemeye itildiklerini ileri sürmektedirler. İçinde bulundukları bu aşağı konumun imgesini o kadar içselleştirmiş durumdadırlar ki, ilerlemelerine ket vuran nesnel engellerden bazıları yıkılsa bile, kadınlar yeni olanaklardan yararlanamayabiliyorlar. Bunun da ötesinde, kendilerine duyduklarını saygılarını yitirmiş olmanın verdiği acıyla yaşamaya mahkûm edilmiş oluyorlar.[563] Dolayısıyla kadınlar tanınma, saygı talep ederken, nesnel engellerin ötesinde daha derin bir probleme vurgu yapmaktadırlar. Benzer savlar siyahlardan, yerli halklardan ve tüm diğer azınlık gruplarından da gelmektedir. Söz konusu gruplar, bu çok zor olan düşman karşısında, dünyanın her yerinde, aşağılanmaya karşı "bana saygı duy" sloganını bağırmaktadırlar. Ancak bu talep kendisi toleranssız olan bir kimseden de gelebilir. Bu durumda ben neden herkese saygı göstermeliyim? Ya da saygı neleri gerektirir? Saygı bir grubun üyelerine mi yoksa sadece bireylere mi gösterilmelidir? Bu soruların cevapları bazı eski felsefi fikirlerde bulunabilir. Bugünün problemlerini cevaplamak konusunda da yeterli oldukları yönler vardır.[564] Bu bağlamda, öncelikle, *Kant*'ın düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Ancak *Kant*'ın düşüncelerine geçmeden önce, saygı kavramının tarihsel gelişiminde ki, farklı saygı türlerine değinmek gerekmektedir.

1. Saygı Türleri

Günümüzde felsefe alanında saygı kavramı üzerine yapılan çalışmalarda, birtakım ayrımlara gidildiği görülmektedir. Burada *Joel Feinberg, Stephen D. Hudson, Robin S. Dillon* ve *Darwall*'ın saygı türleri arasında yaptıkları ayrımlara kısaca değinilecektir.

Kant'ın felsefesinde Almancada *Achtung* olarak geçen ve Türkçeye saygı olarak geçen kavram, *Feinberg*'in düşüncesine göre üç ayrı kavramı

563 Taylor, 1996, s.42.

564 Thomas E. Hill, Jr, *Respect, Pluralism and Justice-Kantian Perspectives,* Oxford University Press, 2003, s. 59-61.

tanımlamaktadır. Bunlar, *respekt, observantia* ve *reverentia* kavramlarıdır. *Respect,* içerisinde korkuyu içeren bir kavramdır. Bir öğrencinin, sert öğretmenine duyduğu saygı, *respekt* kavramı içerisinde değerlendirilebilir. İkinci kavram olan *observantia, respekt*'in ahlaki bir eşidir. *Reverentia* ise, korku ve hayranlıkla karışık bir saygı duygusudur. *Feinberg*, farklı iktidar şekillerinin farklı saygı türlerinin temelini teşkil ettiğini düşünmektedir.[565]

Saygı konusunda diğer bir ayrımı da *Hudson* yapmıştır. Dört farklı saygı tanımlanmaktadır. Bunlardan ilki değerlendirici saygıdır. Burada saygı, hayranlık ve itibar gösterilen davranış ya da eğilimlere yöneliktir. Örneğin iş arkadaşımızın bilgisine duyduğumuz saygı değerlendirici saygı anlayışına girmektedir. İkincisi engel saygısıdır. Burada ki saygı bir tehlike ve ona duyulan korkuyla ilişkilidir. Karşı takımın futbol oyuncusunun sol ayağına duyulan saygı gibi. Nasıl hareket edileceği hususunda birinin kararlarını uygun bir şekilde göz önünde bulundurmazsak, onun amaçlarına ulaşmasını engellemiş oluruz. Üçüncüsü talimat saygısıdır. Hukuk kurallarına saygı, sözleşmenin koşullarına saygı buna girmektedir. Dördüncüsü kurumsal saygıdır. Kurumsal saygının nesnesi, sosyal kurumlar ya da pratikleridir. Hukuk hâkiminin mahkeme salonuna girdiğinde, ayağa kalkılması, bu tür bir saygının göstergesidir.[566] *Hudson*'un dörtlü sınıflandırmasına ilave, *Dillon* "ihtimam saygısını", beşinci bir saygı şekli olarak eklemiştir. Buna göre, saygının nesnesi derin ve biriciktir. Bu nedenle, özel bir ihtimam ve hassasiyet gerektirmektedir. İnsanlara her birine özel ve benzersiz bireyler olarak saygı gösterilmesi gerekir.[567]

Saygı konusunda *Darwall*'ın yapmış olduğu ayrım, literatürde en çok kabul görendir. *Darwall*, tanınma saygısı (*recognition respect*) ve takdir etme saygısı (*appraisal respect*) olarak ikili bir ayrıma gitmektedir. Tanınma saygısı, birinin bir nesneye ilişkin durum hakkındaki pratik mütalaaları üzerine, yeterli önemi verme ya da dikkate alma eğilimidir. Hukuka, insanların duygularına, insanların pozisyonları ve rolleriyle ilişkili olarak sosyal kurumlarına olan saygı buna örnek olarak

---

565 Joel Feinberg, "Some Conjectures on the Concept of Respect," *Journal of Social Philosophy*, cilt 4, 1975, s.1-2.

566 Stephen D. Hudson, "The Nature of Respect", *Social Theory and Practice,* cilt 6, 1980.

567 Robin S. Dillon, "Respect and Care: Toward Moral Integration", *Canadian Journal of Philosophy,* cilt 22, 1992.

gösterilebilir. Tanınma saygısı ne yapılacağı hususunda düşünmenin nesnesine ilişkin birkaç şeklin tanınması ya da uygun bir şekilde dikkate alınmasını içermektedir. İnsanlar tanınma saygısının nesnesi olabilirler. Herkese borçlu olunan saygı türü budur. Bir insanın saygıyı hak ettiği söylemek, onun ne yapacağı hususunda müzakere ederken dikkate alınması ve yeterli önemin verilmesini gerektirmektedir.[568]

Takdir etme saygısı, tanınma saygısından farklı bir insanın ya da onun meziyetlerinin olumlu anlamda takdir edilmesi eğilimidir. Bireyler, sadece insan olarak ya da toplum içinde ki rolleri ve statüleri gereği takdir etme saygısının nesnesi olabilirler. Takdir etme her zaman niteliksel standartlar ışığında yapılmaktadır. Farklı standartlar bir kişi ya da aynı kişiye uygulanabilir. Bu nedenle, takdir etme saygısı, bir derecelendirme durumudur. Nesnenin bu standartlara ne kadar uygun olup olmadığına göre değişmektedir. *Darwall* takdir etme saygısını itibardan (*esteem*) ayırmaktadır. Bazı düşünürler, her ikisini de aynı anlamda kullanmaktadırlar. *Darwall*[569] ve *Larry Thomas* bu bağlamda *Rawls*'u eleştirmektedirler. Ancak *Rawls* iki kavramın farklı anlamlara geldiğini açıkça dile getirmiştir.[570] Fakat yazılarında kimi zaman iki kavramı aynı anlamda kullandığı izlenimi doğmaktadır.[571]

Sonuç olarak, *Darwall*'ın yapmış olduğu ayrım, diğerlerinin yapmış olduğu ayrımları kuşatıcı niteliktedir. Bu bağlamda, değerlendirme saygısını ve belki de *reverentia* saygısını takdir etme saygısı altında ele almak mümkün olabilir. Aynı şekilde, *respekt,* engel saygısı, *observantia,* talimat saygısı, kurumsal saygı ve *Dillon*'un ihtimam saygısı tanınma saygısı altında değerlendirilebilir.

Tanınma saygısı, genel tanımlanması birinin görüşlerindeki bazı durumların ve şekillerin uygun bir tarzda dikkate alınması eğilimidir. Bu bağlamda, tanınma saygısının nesnesi bir durumdur. Ancak insanlar için tanınma saygısına sahip olmak, insan olma durumuna uygun dikkati ve değeri vermektir. Bir insan, birinin

---

568 Darwall, **agm.**, 1977, s. 38.

569 Darwall, **agm.**, 1977, s. 49.

570 John Rawls, "A Kantian Conception of Equality", *John Rawls-Collected Papers* içinde, der: Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, London. Massc. England, 1999d, s. 260.

571 Larry L. Thomas, "Rawlsian Self-Respect and the Black Consciousness Movement", *The Philosophy of* Rawls*: Moral Psychology and Community,* cilt 4, der: Henry Richardson, Paul Weithman, Routledge, London, 1999, s. 37.

duygularına, hukuka, hukuki süreçte hâkime, doğaya tanınma saygısı duyabilir. Her bir durumda, saygı, bir insanın nasıl hareket edeceği hususunda düşüncelerine ilişkin durumun uygun tanınmasını içermektedir. İnsanlar yapmak istedikleri eylemlerin gerektirdiği sınırlamaları istemeleri durumunun başkaları tarafından doğru bir şekilde değerlendirilmesi tanınma saygısını gerektirmektedir. Bu durumda, Kantçı anlamda, kendini tüm keyfi seçimlerden sınırlamayı isteyen birey tanınma saygının nesnesi haline gelmektedir.[572] İnsan olarak birine takdir etme saygısı göstermek, tanınma saygısı göstermekten biraz farklıdır. Zira takdir etme saygısında olumlu bir değerlendirme olması gerekmektedir. Olumlu anlamda edinilmiş bir takım özelliklerin takdiri söz konusudur. Ancak burada değerlendirmeyi yapan kişinin hangi değerlere öncelik verdiği önem kazanmaktadır.[573]

2. Kendine Saygı Kavramı

Kendine saygı genel olarak, insanların kendileriyle olan ilişkililerine ilişkin alakalıdır. Bu içsel değeri olan ahlaki bir ilişkidir. Dolayısıyla kendisine saygı, değerlendirici bir saygı türü olarak, *Darwall*'ın terminolojisiyle ahlaki bir tanınma saygısı olarak kabul edilebilir. Diğer saygı türlerinden farklı olarak, kendine saygı, nesnesi üzerinde etkisi olmayan bir saygı türü değildir. Kişinin kendi kimliği ve hayatı üzerinde etkisi büyüktür.

Saygının tanınma saygısı ve takdir etme saygısı şeklinde görünümleri, kendine saygı (*self-respect*) kavramına da yansıtılmaktadır. Burada ki ayrım daha önce de başka bir bağlamda ele alındığı gibi, kendine saygı (*self-respect*) ve kendi hakkındaki kanaati ve itibarı (*self-esteem*) arasında yapılmaktadır. Bütün saygı türleri kendine saygı kavramı içerisinde değerlendirilemez. Örneğin talimat saygısı kendine saygı kavramında yer alamaz. Yukarıda ayrıma da uygun olarak öncelikle tanınma saygısı bağlamında kendini saygı kavramını ele alacak olursak, üç ayrı kendine saygı türü düşünülebilir. Bunlardan ilki eşitlikle ve insan olmanın onuruyla ilişkilidir. İnsan onurlu bir varlıktır ve bu nedenle kendine saygı duyulması gerekir. İkinci özerk

[572] Darwall, **agm.,** 1977, s. 45.
[573] Darwall, **agm.**, 1977, s. 46.

bir birey olması bağlamında duyulan saygıdır. Üçüncü ise, bireysel kimlikle ilişkilidir. Özerk birey kendi belirlediği hayat tarzını devam ettirmek, değiştirmek ya da bırakmak konusunda özgür olabildiği oranda kendine saygı duyabilecektir. Görüldüğü üzere, her bir tanınma bağlamında kendine saygı türü Kantçı düşünceyi referans almaktadır. Kendini değerlendirme ve kendi hakkında kanaat belirtme saygısı insanın kendine olan güvenini ifade eder. İnsanın kedini değerlendirmesi, tanınma bağlamında kendine saygısının da yapılanmasını sağlar. Burada insanın psikolojik olarak kendine güvenceye alması ya da kendi sevmesi gibi olgular da vardır. Burada bireyin karakterine ve bireysel özelliklerine dair bir değerlendirme yapılmaktadır.[574]

3. Kant ve Saygı

İnsanlara saygı gösterilmesine ilişkin çağdaş tartışmaların birçoğu temellerini *Kant*'ın ahlak felsefesinden almaktadır. *Kant*'ın düşüncesine göre bütün insanlar, rasyonel ve özerk insan oldukları için saygıyı hak ederler. İnsan olmak diğer var oluşlardan farklı olarak belirli bir değere sahip olmayı gerektirmektedir.

Kant "Ahlak Metafiziğin Temellendirilmesi" adlı eserinde, insanlara salt bir araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranılması gerektiğini belirtir. Söz konusu pratik buyruğu *Kant*, şöyle dile getirmektedir:

> *Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*[575]

Bu fikre ilişkin çok sayıda yorum yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bu yorumlarda, özellikle, adalet ve siyasetin sınırlarıyla ilgili olarak görüşler sunulmaktadır. Ancak yapılan, en önemli yorumlardan birisi, insanların birbirlerine karşı tutumlarına ilişkin olandır. *Kant*, "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" adlı

---

574 Darwall, **agm.**, 1977, s.48.
575 Kant, 1995, s. 46.

eserinden, oniki yıl sonra yazdığı *The Metaphysics of Morals*[576] adlı eserinin, ikinci kısmında, bu hususa, daha ayrıntılı değinmektedir. Bu bölüm insanların kendilerine, başkalarına karşı olan görevleri başlıkları altında iki kısma ayrılmaktadır.[577] *Kant*, insanların kendilerine olan görevleri kısmında, insanın kendisine olan saygısından bahseder. Temel fikir insanların her birinin aynı değerde olmasıdır. Bir insanın, kendisini küçük düşürmesi ya da aşağılaması, insanlar arasında eşitliğin inkârı anlamına gelmektedir. Kendine saygı, insanların kendilerini köleleştirmesine ve her türlü aşağılamadan korumasını gerektirir. Saygının öznesi kişinin içindeki insanlıktır. İnsanlar kendileri sadece birey olarak değil, haysiyetinin farkında olan rasyonel bir varlık olarak da korumalıdırlar. *Kant* insanın kendisine olan saygısını bir görev olarak ele almaktadır. [578]

Benzer şekilde *Kant*, insanların başkalarına yönelik görevleri başlığı altında, insanların başkalarına olan saygısından bahseder. Çalışmayla doğrudan ilişkili olan kısmı burasıdır. Herkes kendisine saygı gösterilmesi hususunda meşru bir talebe haizdir. Bunun karşılığında da birey, herkese saygı göstermekle yükümlüdür. Bir insan, başka bir insan tarafından, araç olarak kullanılamaz, ancak her zaman, aynı zamanda, salt amaç olarak davranmalıdır.[579] Bu insandan iş anlamında yararlanılmaması anlamına gelmez. Bu yararlanma her yerde olup bitmektedir. Her işte, her yardımda insanlar kullanılır. Her kuruluşta, insanın buyruk altına girdiği her yerde, bir düzenin ve buyruğun amacına hizmette insanlar araç olurlar. Fakat *Kant*'ın söylemek istediği başka bir şeydir. O, insanı sadece bir araç olarak görmemeli, diyor. Her insan, en sonunda, insanlığın taşıyıcısı olarak, sanki kutsal bir varlıktır.[580]

Genellikle insanlar başkalarına saygı duyabilmek için, onların başarılarına ya da sahip oldukları yeteneklere dikkat ederler. Ancak *Kant*'ın bahsettiği saygı bundan çok farklıdır. İnsan onurlu bir varlık olması nedeniyle herkes tarafından saygıyla karşılanmalıdır. Kişinin kazanımları, başarıları, yetenekleri, toplum içerisindeki konumu, sınıfı v.s. saygınlık açısından bir değerlendirme ölçütü olarak kabul

---

576 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev: Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1991.
577 Kant, 1991, s. 214, 241.
578 Kant, 1991, s. 230-231.
579 Kant, 1991,s. 255.
580 Heimsoeth, **age.**, s. 128.

edilmemelidir. *Kant*'a göre onurlu bir varlık olması dolayısıyla insan hiçbir zaman bir araç olarak kullanılmamalıdır. İnsan olma onuru, bizim bütün eylemlerimizde, her insanın kişiliğinde, her zaman hesaba katılmalı ve son ölçü olmalıdır. Şeyler bir araç olarak görülür ve kullanılırlar; fakat kişiler, bizim için daima, en yüksek saygının objesi olmalıdırlar; hatta bazı kimseleri küçük görmek için nedenlerimiz olsa bile, hiç kimse amaçların bir aracı derecesine indirgenemez.[581] Bu bağlamda farklılıkların tanınması bağlamında şu soru sorulmaktadır: Başkalarına saygı duymayanlara da insan oldukları için saygı gösterilmesi gerekir mi? Bu soruyu Kantçı düşünce çerçevesinde açıklamak için insan onuru ve şeref kavramları arasındaki farklılığı ortaya koymak açıklayıcı olabilir. *Ioanna Kuçuradi*, "insan onuru" (*Human Dignity, Menscliche Würde*) kavramının günlük dilde kullanımında yapılan yanlışlara değinerek, şeref (*honour*) ve onur kavramı arasındaki farklılığa değinmektedir. Kendisi konuya açıklık getirmek amacıyla bir örnek verir. Buna göre:

> *Bir süre önce basına yansıyan, Amerikalı askerler tarafından işkence gören Iraklı tutuklunun sözlerini çoğumuz okumuşuzdur: Bir duvarın önünde çırılçıplak durmak zorunda kalmaktansa, Saddam zamanında tutuklandığında olduğu gibi kendisine elektrik verilmesini tercih ettiğini; çünkü, ona elektrik verilmesinin şerefine/namusuna dokunmadığını, çırılçıplak durmasının ise şerefine/namusuna dokunduğunu söylemiş. Burada, her iki muamele biçimi insan onuruna aykırı olduğu halde, bu tutuklu ona elektrik verildiği zaman değil, başkalarının gözleri önünde çırılçıplak durmak zorunda kaldığı zaman şerefine/namusuna dokunulduğunu hissetmiştir.*[582]

Kuçuradi'ye göre insan onuruna, kendi onuruna, uğradıklarıyla değil, yaptıklarıyla zarar verir. Zira insan olarak yaptıklarımızdan sorumluyuzdur. Başkalarının bize yaptıklarından değil. Bir şeyi yapmak ya da yapmamak kendi elimizdedir. Başka insanlarla ilişkilerimizde insan onurunun gerektirdiği gibi eylemde bulunmak, eylemlerimizin başkasına yönelse de, kendimizle ilişkimizin bir sonucudur.[583] Ona göre şeref, bir kişinin değerine ya da farz edilen değerine gösterilen saygıya işaret etmektedir. Bu değer bir kişinin etik özelliklerinden – *Aristoteles*'in "Nikomakhos'a Etik"inde betimlediği gibi, kişinin erdemlerinden-

---

581 Heimsoeth, **age.**, s. 129.

582 İonanna Kuçuradi, "İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları", *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları- İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları* içinde, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007, Ankara, s. 74.

583 Kuçuradi, 2007, s. 69.

oluşabilir; yani gösterilen saygının nesnel bir karşılığı olabilir ve bir kişinin erdemlerinin bilgisine dayanabilir. Ama aynı zamanda bu değerin, bir kişinin davranışlarının bir kültürde geçerli olan değer yargılarına, yani belirli bir toplulukta "iyi" sayılan davranış biçimlerine ve tutumlarına uygunluğunda –istenilen insan imgesine uygunluğunda- bulunduğu farz edilebilir. "İnsan onuru" kavramı ise insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır. Tür olarak insanın değerinin felsefi bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşmaktadır. Bu bilgi, ona sahip olanlar için doğal ve rastlantısal özellikleri ne olursa olsun başka insanlara, hatta bu değerin farkında olmayanlara da, bu değere uygun muamele etmeyi gerekli kılmaktadır. *Kuçuradi*'nin verdiği örneğe tekrar dönecek olursak, Iraklı tutuklunun durumunda, insan onumuza zarar vermiş oluruz. Şereflendirilmek başkalarına bağlıdır. Bu başkaları da şeyleri farklı tarzlarda değerlendirirler ve etik değerler bilgisiyle donatılmış değilseler, onurlu olmayanları da şereflendirebilirler.[584]

Bu bakış açısı doğrultusunda, bütün insanlara saygı göstermeli miyiz, sorusunun cevabını bulabiliriz. Diğer bölümlerde, benzer şekilde, fakat farklı bağlamlarda; liberal olmayan, anti-liberal, yerli halklar ve aşırı muhafazakâr grupların mensuplarına saygı duyulması gerekir mi? sorusunun cevabı aranmıştı. Bu soruya Kantçı bağlamda kısa ve net bir cevap verilebilir. İnsan onurlu bir varlık olduğu için saygı duyulması gerekir. Ya da herkesin insanlığına saygı duyulması gerekir. *Kant* için, insanlarda saygıyı hak eden şey, yasalara ilkeler doğrultusunda yön verebilecek rasyonel varlıklar olma konumudur. Diğer bir değişle özerkliktir. Sonuç olarak burada altının çizilmesi gereken kavramlar "insanlık", "rasyonalite" ve "özerkliktir". İnsanların aklına ve iradesine saygı gösterilmelidir. Diğer bir vurgulanması gereken husus da, saygı gösterilecek nesnenin eylemlerle ilişkili olmasıdır.[585]

Kategorik buyruk insanlara, kendilerine ve birbirlerine saygı dolu bir duygu ile bağlanıp, böyle hareket etmeyi buyurmakla; rasyonel varlıklar arasında, bütün

---

584 Kuçuradi, 2007, s.72-74.

585 Lawrence M. Hinman, *Ethics-A Pluralistic Approach to Moral Theory-Second Edition,* Harcourt Brace College Publishers, San Diego, 1994, s. 233.

hayat durumlarında ideal bir birlik hazırlamaktadır. Söz konusu bütünlüğe, bu "ahlak dünyası"na, *Kant* "amaçlar krallığı" demektedir.[586] Bununla, "objektif amaçlar"ın düzenli bütünü hiçbir koşula bağlı olmayan değerlerin taşıyıcısı olan varlıklar, insan onuru kastedilmektedir.

> *..... Akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasasına bağlıdırlar. Bundan ise, akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların birbirleriyle tam bu ilişkisini amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak) amaçlar krallığı adı verilebilir.*[587]

Bu krallıkta her birey, hem yasanın yapıcısı, hem de bu yasanın yönettiği bir varlık olarak, aynı hakka sahiptir. Ancak ahlak yasası, dışarıdan verilmemiştir. Diğer bir değişle heteronom değildir. Ahlak yasası temeli insanın insanlığıdır. Tamamen otonom bir karakterdedir.[588] Rasyonel varlıkların hepsi amaçlar krallığında, birbirlerine karşı aynı durumdadırlar. Bu nedenle birbirlerine saygı duymaları gerekmektedir.

4. Rawls ve Kendine Saygı

Rawls kendine saygıyı sahip olmamız gereken bir duygu ya da ahlaki bir gereklilik olarak ele almamıştır. Ona göre kendine saygının desteklenmesi, adaletin bir gerekliliğidir. *A Theory of Justice* kitabında kendine saygının, belki de, en önemli birincil iyi olduğunu ifade etmektedir.[589] Buna göre kendine saygı, rasyonel varlıkların her ne olursa olsun istedikleri bir şeydir. Zira bireysel hayatın gerçekleşmesinde hayati bir değeri bulunmaktadır. Bireyin hayatını devam ettirmesi için gerekli projelerini gerçekleştirmesi için de çok büyük arz etmektedir.

---

586 Kant, 1995, s. 50
587 Kant, 1995, s. 51.
588 Kant, 1995, s. 50.
589 Rawls, 1999a, s. 386.

Rawls kendine saygının iki görünüşü olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, bireyin sahip olduğu değeri, kendi iyi anlayışı, hayat planıdır. İkinci kendine saygı görünümü, kişinin yeteneğine ilişkin güvenini ima etmektedir. Örneğin planımızın değersiz olduğunu hissedersek, devam ettirmek için isteğimizi yitiririz. Bu nedenle *Rawls*'a göre kendine saygı birincil iyidir. Kendine saygı olmadan her şey değersiz gözükmektedir. Orijinal durumda taraflar, her ne pahasına olursa olsun, kendine saygıyı tehdit edebilecek tüm sosyal koşullardan sakınmak isteyeceklerdir.[590]

Rawls tarafların adaletin ilkelerini belirlerken, kendine saygıyı göz ardı edebilecekleri ihtimalini ortadan kaldırmak için iki düşünce ileri sürmektedir. Bunlardan ilkine göre *Rawls*, sosyo ekonomik koşullar ve kendine saygı arasındaki ilişkiyi reddetmektedir. Aynı zamanda, taraflar karşılıklı saygı doğal ödevini kabul ederler. Doğal ödevlere, *Rawls*'a göre, gönüllü eylemlerimizden bağımsız olarak, sahip oluruz. Bu eylemleri kendimize taahhüt etsek etmesek de, doğal olarak ödevlerimizdir. Örneğin başkalarına yardım etmek, ya da kaba olmamak doğal ödevlerimizdir.[591] Eğer taraflar karşılık saygı doğal ödevine sahiplerse bu ödeve, adaletin iki ilkesini seçip seçmelerine bağlı olmadan, sahiptirler. Diğer bir değişle, adaletin hangi anlayışını seçip seçmediklerinden bağımsız olarak, bu doğal ödeve sahiptirler. Dolayısıyla, hangi adalet anlayışı seçilirse seçilsin, karşılıklı saygı bertaraf edilemeyecektir.

Rawls'un kendine saygı anlayışında, bireyin toplum içerisinde başkaları tarafından nasıl değerlendirildiği önem kazanmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere, başkaları tarafından saygı görmek, kendine saygının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle kendine saygı karşılıklılığı da gerektirmektedir.[592] Aynı zamanda, bireylerin kendilerine ve başkalarına saygı göstermesi için ortak planlarının rasyonel ve birbirilerini tamamlayıcı olması da *Rawls*'a göre bir zorunluluktur.[593]

Sonuç olarak *Rawls*'un birincil iyi olarak ortaya koymuş olduğu kendine saygı anlayışı, aynı zaman bir sosyal iyidir. Bunun uzantısı olarak bireylerin kendine

---

590 Rawls, 1999a, s. 386.
591 Rawls, 1999a, s. 98.
592 Rawls, 1999a, s. 155-156.
593 Rawls, 1999a, s. 387.

saygıya sahip olabilmeleri, belirli sosyal ve siyasi koşulların varlığını gerektirmektedir. Bu görüş ahlak ve siyaset felsefesi alanında birçok düşünür tarafından desteklenmemektedir. Özellikle kültürel farklılıkların tanınması bağlamında merkezi önemdedir. *Honneth*, insanların kendine saygı ve öz kimliklerinin başkaları tarafından tanınmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Yanlış tanınma ve tanınmamanın kendine saygıyı zedeleyici olduğunun da üzerinde durmaktadır.[594] Feminist düşünürler, çağdaş liberal toplumlardaki, kendine saygı kavramına ilişkin baskın anlayışların itiraz edilebilir yanları olduğuna dikkat çekmektedirler. Kendine saygı kavramını yeniden ele alıp, kadınların güçlendirilmesi ve özgürleşmelerine yardım edici bağlamda tartışmaya açmaktadırlar.[595]

5. Taylor'un Eleştirisi

Önde gelen cemaatçi filozoflardan *Taylor*, *Tanınma Politikası* adlı makalesinde, *Kant*'ın saygı düşüncesini, sahte bir homojenlik dayatması olarak nitelendirerek eleştirmektedir. *Taylor* modern onur (*dignity, würde*) kavramının, şeref sözcüğünün yerini aldığını vurgulamaktadır. Şeref (*honour*) sözcüğünü, içkin olarak eşitsizliklerle bağlantılı olduğu *ancien regime* içinde taşıdığı anlamda kullanmaktadır. Bu *Rousseau*'nun "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynaği ve Temelleri Üzerine Konuşma" adlı eserinde eleştirdiği hiyerarşik şeref anlayışlarıdır.[596]

Taylor, şereften onura geçişle, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik politikasının ortaya çıktığını belirtir. Söz konusu, evrenselci, eşit saygı politikasının, bütün insanların eşit saygıyı hak ettiği fikrinden yola çıktığını belirtir. Ancak Ona göre, eşit saygı ilkesi, insanlar arasında ki farklılıkları görmezden gelerek davranmamızı bekler. İnsanların bu saygıyı hak ettikleri yolundaki temel sezgi, herkeste aynı olan şey üzerinde odaklanır. Öyleyse, yalnızca azınlık kültürleri ya da bastırılmış kültürler, yabancı bir biçime girmeye

---

[594] Honneth, **age.**, 1995.
[595] Örneğin, Robin S. Dillon, "Toward a Feminist Conception of Self Respect", *Hypatia*, cilt 7, 1992.
[596] Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

zorlanıyorlar demektir. Bunun sonucunda, sözde adaletli olan ve farklılıkları görmezlikten gelen toplum, yalnızca insanlık dışı davranmakla kalmıyor, alttan alta işleyen ince ve bilinçdışı bir yolla, kendisi büyük ölçüde ayrımcı tutum içine girmektedir.[597] Bu iddia en çok feminist ve çokkültürcü anlayışlarda taraftar bulmaktadır. Örneğin feminist düşünür *Gilligan*, saygı kavramını, *Kant*çı anlayıştan farklı bir şekilde ele almıştır. Ona göre saygı, başkalarının ve kendi sesinin duyulabileceği bir ortamın yaratılmasını gerektirir.[598] *Gilligan* kadınların ahlaki gelişimi üzerine yaptığı araştırmalarda, kadınların ve erkeklerin ahlaki duyarlılıklarının farklı olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, kadınlar, "farklı bir sesle" akıl yürütme eğilimindedirler.

> *.... Ahlaki sorun, hakların birbirleriyle çatışmasından çok, sorumlulukların birbirleriyle çatışmasından kaynaklanır ve çözüm için biçimsel ve soyut bir düşünme biçiminden çok bağlamsal ve anlatısal bir düşünme biçimini benimsemeyi gerektirir. Tıpkı adaletin, ahlaki gelişimi haklar ve kurallara ilişkin bir anlayışla ilişkilendirdiğini savunan ahlak kavrayışı gibi özen göstermeye ilişkin ahlaki kavrayış da, ahlaki gelişimi, sorumluluklara ve ilişkilere dair bir anlayışın çerçevesini yerleştirir.*[599]

Gilligan bu iki farklılığı ve uyumsuzluğu, "ihtimam ahlakı (*ethics of care*)" ve "adalet ahlakı" çerçevesinde tanımlamıştır. İhtimam ahlakının kadınları, adalet ahlakının da erkeklerin karakteristiği olduğunu vurgular. *Gilligan* her iki ahlak arasındaki farklılıklara değinirken, aralarındaki alışverişe de değinmektedir. Saygı her iki farklı sese de yer veren ortamın oluşmasını sağlayacaktır. Tabii burada vurgu sesi çıkmayan ya da çıkartılmayan kadınlardadır. Benzer talepler çokkültürcülerden de gelmektedir. Tarihsel olarak, dışarıda bırakılmış kimi grupların seslerinin duyulması, yani tanınmasını isterler. Her iki yaklaşım da farklılıklara vurgu yapan bir saygıyı gerektirmektedir.

Taylor, farklılıkları görmezden gelen liberalizm anlayışının kültür açısından tam bir yansız tutum içinde olduğunu iddia edemeyeceğini ve etmemesi gerektiğini de belirtmektedir.[600] Ona göre, bu liberalizm görüşünün altında, kökenlerini *Kant*'ın

---

597 Taylor, 1996, s. 56.
598 Gilligan, **age.,**
599 Gilligan, **age.,** s. 19.
600 Taylor, 1996, s. 71.

düşüncelerinden alan çok derin felsefi varsayımlar bulunmaktadır. Diğer özelliklerinin yanı sıra, bu görüş, insan haysiyetini büyük ölçüde özerklik olarak, yani her kişinin iyi yaşamla ilgili görüşünü kendisinin belirleyebilmesi olarak yorumlar. Haysiyet, ayrılmakla insanın kendi haysiyetinden sapmasına neden olacak belirli bir iyi yaşam anlayışından çok, insanın şu ya da bu görüşü benimseyip, destekleme gücüyle ilgili bir şey olarak görülmektedir. Buna göre, belirli bir iyi hayat anlayışını, diğerine üstün tuttuğumuzda, insanlara eşit saygı göstermemiş oluruz. Liberal toplum, iyi yaşamın ne olduğu konusunda nötr bir tutum edinmelidir. Görüşleri ne olursa olsun, vatandaşların birbirlerine hakça davranmalarını, devletin de herkese eşit davranmasını sağlamakla yetinmelidir.[601] Dolayısıyla *Taylor*, eleştirdiği liberalizm anlayışı ile *Kant*'ın söz konusu görüşleri arasında paralellik kurmaktadır.

Taylor'a göre, eşit saygı politikasının, liberal haklar içine gömülmüş bir biçimi vardır ki, o da farklılıkları içinde barındıramaz. Söz konusu liberal hakların tanımlayan kurallar, istisnasız herkese aynı biçimde uygulanmaktadır. Bu kurallar, aynı zamanda, toplu amaçlara kuşkuyla bakmaktadır.[602] Eşit saygı politikasının homojenleştirme suçlamasından kurtulabilmesi için, *Taylor*'a göre mümkündür. Liberalizmin farklılıkları kucaklayıcı bir çeşidinin olabileceğini belirtmektedir.[603] *Walzer*'a göre *Taylor* iki tür liberalizm tanımlamaktadır. Birinci tür liberalizm, mümkün olan en güçlü biçimde bireysel haklara ve bunun neredeyse mantıksal bir sonucu olarak nötr bir devlete, yani kültürel ya da dinsel projeleri olmayan, hatta vatandaşların kişisel özgürlüğü, fiziksel güvenliği ve refahı dışında toplu herhangi bir projesi olmayan bir devlete bağlıdır. İkinci tür liberalizm ise, belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin, ya da (sınırlı)bir grup ulusun, kültürün ve dinin ayakta kalmasına ve gelişmesine kendisini adayan bir devlet öngörür. Yeter ki, değişik bağlılıkları olan ya da hiçbir bağlılığı olmayan vatandaşlarının temel hakları korunsun. *Taylor* bu liberalizmlerden ikincisini yeğlemektedir.[604] *Habermas*, *Taylor*'un eleştirdiği birinci tip liberalizmde haklar kuramına yer verdiğini ve bu haklar kuramının, uygun biçimde anlaşılırsa, kültürel farklılıklara hiç de kapalı

601 Taylor, 1996, s. 66.
602 Taylor, 1996, s. 69.
603 Taylor, 1996 s. 71.
604 Walzer, 1996, s. 106.

olmadığını belirtmektedir. *Habermas*'a göre, haklar sistemindeki birey yapısını başka normatif bakış açılarıyla düzeltmek için, karşıt bir modele gerek yoktur; tersine, yapılması zorunlu olan tek şey, bunu tutarlı bir biçimde hayata geçirmektir.[605]

Taylor, kültürel farklılıklara, eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Farklı kültürlerin eşit değerde olduğunun herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Bu kültürlerin sadece var oluşlarını sürdürmelerine izin vermekle kalmayıp, onların değerli olduğunun kabul edilmesi de gerekmektedir.[606] Bunun tam tersi saygısızlığın en büyüğü olarak değerlendirilebilir.

Taylor, klasik liberalizmi, felsefi anlamda *Kant*'a dayandırarak eleştirmektedir. Ancak çözüm safhasında *Kant*'ı referans göstermeden, farklı bir saygı kavramına atıfta bulunmaktadır. Farklılıklara katlanmayı ya da müsamaha göstermeyi amaçlayan liberal tolerans anlayışına alternatif olarak eşit saygı politikasını ortaya koymaktadır. Zira "tanınma politikası" saygı talebini doğrudan içermektedir. *Gutmann*, tam tanınmanın iki türlü saygı biçimini gerektirdiğini belirtir. Bunlar:

> *(1)Cins, ırk ya da etnik köken göz önüne alınmaksızın her bireyin eşsiz kimliğine saygı; ve (2)Kadınları, Asyalı-Amerikalıları, Afrikalı-Amerikalıları, Yerli Amerikalıları ABD'deki bir çok başka grubu da içeren dezavantajlı grupların üyeleri tarafından özellikle değer verilen ya da onlarla ilişkilendirilen etkinliklere, uygulamalara ve dünya görüşlerine saygı.*[607]

Benzer durum Almanya'daki Türkler, Türkiye'deki Kürtler, sakatlar, eşcinseller için de geçerlidir. *Habermas*'a göre, saygı talebi, yaşam koşullarının eşitlenmesinden ziyade, ayrımcılığa maruz grupların üyelerinin, içinde kendilerini tanıyabildikleri geleneklerin ve yaşam biçimlerinin bütünlüğünün korunmasına yöneliktir. Normal olarak, kültürel tanınmanın olmayışı, elbette, genel toplumsal ayrımla ilişkilidir ve bu ikisi birbirini güçlendirmektedir. *Taylor* kolektif kimliklerin

---

605 Jürgen Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşı", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 117-118.

606 Taylor, 1996, s. 72.

607 Amy Gutmann, "Giriş", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 28.

korunması konusu ile Kantçı insan hakları arasındaki çekişmeden yola çıkmaktadır. Çatışma durumunda, üstünlüklere göre tercihte bulunulması gerektiği görüşündedir.[608]

Liberal tolerans eleştirilerinde ikinci bir tür saygı anlayışına uygun yaklaşımlara rastlanmaktadır. Bu yaklaşım toleransın eksiklerini gidermek için uygun bir proje olarak değerlendirilebilir. Zira kültürel gruplar için saygı birçok açıdan toleranstan daha fazla dikkat ve derinlik gerektirmektedir. Zira saygı bir grubun inançlarını, düşüncelerini ve hayat tarzını anlamayı ve birlikteliği gerektirir. Şekli tolerans gösterilecek grup, çok az birlikteliği gerektirir. Birliktelikten ziyade, çoğunlukla uzak durmayı ve karışmamayı öngörür. Buna zıt olarak saygı daha fazlasını gerektirir. Dışarıdan gözlemlemek yerine farklılığın içeriğini daha ciddiye almayı zorunlu kılmaktadır.

Saygı ile tolerans arasındaki diğer bir farklılık, saygının tipik olarak yargılama pratiği ve iktidar gerektirmesi, toleransın ise bunu gerektirmemesidir. Buna ek olarak, tolerans çok az bir esneklik içermektedir. *Barbara Herman*, salt tolerans ile yargılama pratiği arasında ayrım yapar. Salt tolerans, diğerleriyle fazla bir etkileşimi ve düşünmeyi gerektirmez. Ancak yargılama pratiği birlikteliği gerektirir. Tolerans liberal bir erdem olarak ele alındığında, yargılama daha fazla diyalog ve anlayış gerektirir. *Herman*'ın Kantçı yaklaşımı, "ahlaki yargılama toplumu" fikrinin ve yerel değerlerin bulunduğu "müzakereci alan"ın altını çizmektedir. *Herman*'ın müzakereci modelinin önemli avantajları bulunmaktadır. Saygı pratiğinin geliştirilmesinin yollarını gösterirken, aynı zamanda kültürel pratiklerin kamusal eleştirel bir değerlendirmesini sağlamaktadır. Daha da önemlisi değerlendirme sonuçlarının müzakereci pratikleri, inanç çatışmalarının düzeltilmesinde sadece liberal değerleri öne sürülmesini dışarıda bırakmaktadır ki, bunu kapsamlı liberaller öne sürmektedir. Aynı şekilde müzakereci değerlendirme açıklık ve esneklik konusunda minimum bir standart ortaya koymaktadırlar. Sosyal

[608] Habermas, 1996, s. 115.

farklılıkları daha fazla içeren, zayıf ve güçlü toleranstan daha iyi bir model olan saygıyı ortaya koyan bir yapısı vardır.[609]

Kurumsal saygı normu, kültürel azınlık gruplarıyla etkileşimi ve onları anlamayı gerektirir ve kolaylaştırmaktadır. Bir bakıma, saygı normu toleransın ötesinde bir amaç ortaya koyar. Tolerans tanınmanın kapsamlı olarak anlaşılmasını sağlamaz. Toleransa yanlıca yanlış bulduğumuz dünya görüşleri ve hoşlanmadığımız alışkanlıklar karşısında gerek duyarız. Bu yüzden, tanımanın temeli, bu ya da şu özelliği ya da başarıyı takdir etme değil; ötekinin, eşit haklara sahip, herkesin siyasal katkıları açısından herkese karşı sorumlu olduğu bir katılımcı yurttaşlar topluluğunun bir üyesi olduğu bilincidir.[610] Bir devlet liberal olmayan bir grubu, liberal özgürlükler ya da siyasi nötrlük gibi bir takım resmi nedenlerle tolerans gösterilebilir. Ancak bu grup bu toleransa rağmen anlaşılmayı ya da farklılığının takdir edilmesini talep edebilir.

Demokratik devletler için kültürel farklılıklar önemlidir. Liberaller bir kültür içindeki hayat tarzlarının çeşitliliğini bir erdem olarak değerlendirmektedirler. Farklılıkların insan hayatının zenginliğine katkı yaptığına inanırlar. Kültürel farklılıklar, deneyimleri zenginleştirip, kültürel kaynaklarımızı genişleterek, hayat kalitesini yükseltir. Kültürel çeşitliliğin, hem daha ilginç bir dünya yarattığına dair yarı estetik anlamda hem de başka kültürlerin yeni koşullara uyum sağlamakta fayda sağlayacak alternatif sosyal örgütlenme modelleri barındırdığı için, değerli olduğu da söylenmektedir. Bu son nokta, geleneksel hayat tarzları çevreyle sürdürülebilir ilişkiye bir model sağlayan Kızılderili halklar için sıklıkla dile getirilmektedir.[611]

Çeşitliliğe değer verilmesi, eğitim alanında çokkültürlü politikaların tartışılmasına neden olmaktadır. Zira eğitim insanların kültürel farklılıklarıyla bir arada olmak zorunda oldukları mekânların en önemlilerindendir. Söz konusu çokkültürlü politikalar çocuklara farklı kültür ve dinsel inançları tanıtmayı amaçlar. Bu eğitim anlayışı aynı zamanda farklılıkların birbirleriyle etkileşim içinde olmasını da

---

609 Barbara Herman, "Pluralism and the Community of Moral Judgment", David Heyd (der.), *Toleration-An Elusive Virtue,* 1996, Princeton, N.J., Princeton University Press, s. 63-77.

610 Jürgen Habermas, ""Post-Laik" Bir Toplum Ne Demektir?", çev: Kemal Atakay, *Varlık*, Temmuz 2008, s. 20.

611 Kymlicka, 1998. s. 193.

amaçlar. Dolayısıyla birbirlerine saygı duymalarını da sağlanmaktadır. Burada sadece farklı hayat tarzlarının tanıtımı değil, çoğunlukla farklı hayat tarzlarıyla örtüştürülen, farklı siyasi bakış açılarının da çocuklar tarafından değerlendirilmesi sağlanmaktadır.[612]

Bütün bu faydalar göz önünde bulundurulduğunda, ampirik açıdan çoğulcu toplumlarda, saygının toleranstan daha uygun bir norm ve amaç olduğu söylenebilir. Saygı kavramı *Kant*'ın da ortaya koyduğu gibi daha derin bir tanınmayı sağlar. Tolerans normu insanlara saygıyı ve haysiyeti içerebilir. Ancak bu bir zorunluluk değildir. Saygı da ise, görev olarak başkalarının onur ve haysiyetlerinin her zaman göz önünde bulundurulmak zorundadır.

Saygı ve kültürel farklılıkların tanınması hususunda önemli olan diğer bir nokta, saygının bireylere mi yoksa gruba mı yönelik olduğudur? Saygı normu, gruplara yönelik olursa, diğer bir problem, kendi grup üyelerine saygı göstermeyen gruplara saygı gösterilmesi gerekip, gerekmediğidir? Benzer bir soruna yukarıda Kantçı bağlamda değinilmiştir. Ancak burada, birey, kolektif kimliği bağlamında ele alınmaktadır. İnsanların sosyal değerlere sahip olduğu fikrini ciddiye alıyorsak, onları tek ve sosyal ilişkilerinden bağımsız olarak saygı duymamız mümkün olmayacaktır. Birine saygı duymak, onun birey olarak diğerleriyle ilişkilerini ve bağlantılarını da kabul etmek ve saygı duymak demektir. Grup bağlılıkları, gelenekler, aile bağlılıkları insanlar için çok değerli olabilmektedir. Bireylere saygı, cemaat değerleriyle rekabet içinde olmamalıdır. Bireylerin sosyal değerlerine saygıda tek yol, bireyin kendi hayatını, içinde değerli bulduğu gruba saygı gösterilmesidir.[613]

Sonuç olarak, farklılıkların tanınması hususunda, saygı, toleransa nazaran daha geniş açılımlar sağlamaktadır. *Kant*'ın yaklaşımına karşıt bir model geliştirmek yerine, günümüz problemleri bağlamında, yeniden, tutarlı bir şekilde okumak ve hayata geçirmek gerekir.

---

612 Amy Gutmann, "Civic Education and Social Diversity", *Ethics,* cilt 105, sayı 3, 1995, s. 577.
613 Hill, **age.**, s. 61, 80.

III. LİBERAL EŞİTLİKÇİLİK VE FARKLILIKLAR

A. Giriş

Çalışmanın nötrlükle ilişkili bölümünde, liberal nötrlük ilkesinin belirsiz bir kavram olarak kabul edilmesinin arkasında ki nedenlerden birisinin liberal eşitlik ilkesiyle birlikte ele alınması olduğu belirtilmiştir. *Montefiore*'nin nötrlük tanımında yer verdiği gibi nötr olması beklenen tarafın diğer taraflara eşit bir şekilde yardım etmesi ya da yine eşit ölçüde engel olması gerekmektedir. Bu nedenle nötrlüğü temel ilke olarak ele alan liberal yaklaşımlar için eşitlik önemli bir kavramdır. Bazı liberaller, örneğin *Dworkin* eşitliğin liberalizmin temel ilkesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[614] Belirli bir anlamda eşitlik liberalizm için her zaman önemli bir ilke olmuştur. Liberal eşitlik ilkesi özgürlüğün yanı sıra, Batı siyasi kültürünün en önemli ve dayanıklı yapı taşlarından birisi olarak da kabul edilmektedir.[615]

Liberalizmle ilişkili diğer kavramlar da olduğu gibi, liberal eşitlik ilkesi de son derece eleştirildiği halde, kavramın tanımlanmasına ilişkin az sayıda yazılı metin bulunmaktadır. Liberal eşitlik ilkesinin liberal nötrlük ve tolerans ilişkili çalışmalarla iç içe geçtiği görülmektedir. Zira her bir kavram liberal devletin iyi hayatın nasıl

---

[614] *Dworkin*'in eşitlik ilkesi liberalizmin temeli olarak ele olması, teorisinde netice nötrlüğünü referans aldığı anlamına gelmemektedir. Zira netice nötrlüğü, *Dworkin*'in eşitlik yaklaşımının can damarı olan bireysel sorumluluk ve hakkaniyet ilkeleriyle uyumlu değildir. Netice nötrlüğünü benimsemiş bir devletin, başkalarına neye mal olduğunu hesaba katmaksızın, her bir bireyin iyi anlayışını, eşit ölçüde yorumlanması *Dworkin*'in teorisine terstir. Netice nötrlüğün tanımında "eşit ölçüde" ibaresinin yer aldığı şekli, *Dworkin*'in eşitlik yorumuyla uyumsuzdur. Zira bu durum, pahalı zevklerin adaletsiz bir şekilde desteklenmesini gerektirmektedir. *Dworkin*'in liberalizminin yapılandığı, kaynakların eşitliği teorisine göre herkes, kendi hayatını devam ettirebileceği kadar kaynaklardan eşit bir şekilde pay almayı hak etmektedir. Ancak, teori, sorumlu bireylerin, seçmiş oldukları hayatların hesabını tam olarak ödemeleri konusunda ısrarcıdır. Sonuç olarak, *Dworkin*'in eşitlik anlayışına dayalı olan nötrlük şekline göre, insanların kaynakları elde etmeleri, sürdürdükleri planlar, projeler ve hayat tarzlarına bağlıdır. Kolektif kararlara ve kolektif değerlere bağlı değildir. (Ronald Dworkin, "Liberal Community", *California Law Review,* cilt 77, sayı 3, 1989, s. 483). *Dworkin*, devletin farklı iyi anlayışlarının yorumlanması işini ekonomik kültürel pazara terk etmesi gerektiğini düşünmektedir. Farklı iyi görüşlerin başarısı veya başarısızlığı tamamıyla bireylerin piyasada yaptıkları seçimlere bağlıdır. Bu nedenle devletin politikalarının tüm iyi anlayışları üzerinde aynı sonucu doğurması mümkün değildir. Bazı anlayışlar taraftar toplayacak bazıları kaybedecektir. Bazı projeler sürdürülebilmesi kolay bazıları inanılmaz şekilde pahalı olacaktır. Bütün bunlar ortaya koymaktadır ki, *Dworkin*'in nötrlük yaklaşımı netice nötrlüğünden oldukça uzaktadır.(MacLeod, **agm.**, s. 533)

[615] Richard Wollheim ve Isaiah Berlin, "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series,* cilt 56, 1955-1956, s. 281.

sürdürülmesi gerektiğine ilişkin farklı kapsamlı iyi anlayışlarına karşı eşit bir şekilde tarafsız olmayı gerektirmektedir. Liberalizm farklı iyi anlayışlarına sahip bireyleri eşit ölçüde değerli kabul etmektedir. Bu nedenle hepsine eşit ölçüde yaklaşmakta ya da uzaklaşmaktadır.

İnsanlara eşit saygı gösterme ilkesi liberal eşitlik düşüncesinin temellerinden birisidir. Zira bu ilke saygının eşit biçimde kişi olduklarından, yani ortak karakteristiklere ya da karakteristikler dizisine sahip olduklarından ötürü herkesin hakkı olduğunu varsaymaktadır. Eşit saygı için Hıristiyanlığın sunduğu temel, bütün insanların eşit olarak Tanrı'nın çocukları olmasıdır. Kantçı temellendirme ise onların özgür ve rasyonel istence sahip oldukları ve "amaçlar krallığının" üyesi oldukları yönündedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, gerekçesi ne olursa olsun, insanların kişi olarak saygı görmeleri gerektiği ilkesinin onların eşit olarak saygı görmelerini içermesidir. Ancak bu ilke tarihte başka ahlaki ve siyasi ilkelerle çatışma yaşamıştır. Bunlara liberal eşitlik ilkesinin bir başka bileşkesi olan fırsat eşitliği ilkesi de dahildir. *Williams*'ın belirttiği gibi, "saygı eşitliği düşüncesi, insanların konum ve saygınlık sahibi oldukları yapılar üzerinde daha az durmamız ve insanları bu metalardan bağımsız olarak bizim ve onların dikkatlerinin kesinlikle odaklandığı fırsat eşitliğinin dağılımına dayanarak değerlendirmemiz için cesaretlendiren bir düşüncedir.[616] Gerçekte fırsat eşitliği ilkesinin eşit saygı görme ilkesine karşıt olarak belirli rekabetçi istekler ve çıkarlar alanı atfederek, fırsatları eşitlenecek olan bireylerin soyut bir kavranışına dayandığı savunulmaktadır.[617]

B. Liberal Eşitlikçilik

Aydınlanma düşüncesinin önemli bir parçası olan modern eşitlik yaklaşımı feodalizmin statü temelli farklılıklarını yıkmayı amaçlayarak doğmuştur. Aydınlanmanın önemli bir uzantısı olan siyasi liberalizm de bütün insanların eşit olduğu düşüncesini referans almıştır. Liberalizme göre bütün insanlar özerk bireyler

---

616 Bernard Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics and Society(Second Series)*içinde, der: Peter Laslett-W.G. Runciman, Oxford, Blackwell, 1972, s. 129-130.

617 Lukes, 2006, s. 141-142.

olarak kendi ahlaki seçimlerini yapma kapasitesindedirler. Feodalizmin katı hiyerarşilerini yıkan bu eşitlik anlayışı evrensel olmayı amaçlamaktadır ama bunu ne kadar gerçekleştirdiği sorunludur. Aynılık ya da özdeşlik[618] yorumlu eşitlik politikaları kültürel farklılıklar tarafından eleştirilmiştir.

Eleştiriler yoğunlukla liberal siyaset teorisinin önemli temellerinden birisi *Gregory Vlastos*'un tabiriyle tek-statülü toplum (*single-status community*) fikrine yöneliktir.[619] Bu anlayışa göre bir toplumda ki bütün insanların aynı ahlaki statüye sahip olduğu varsayılmaktadır. Bu doğrultuda bütün insanlar aynı hukuki, sosyal ve siyasi durumda olmalıdırlar. Etnik kökeni, ırkı, dini, cinsiyeti, zenginliği, kültürü ne olursa olsun bu durum değişmeyecektir. Hukuksal olarak değerlendirdiğimizde, söz konusu anlayış uyarınca tüm insanların temel olarak eşit olduğunu ve hepsine eşit

---

618 Bu kısa açıklama doğrultusunda "aynı", "benzer", "özdeş" kelimelerinin ne anlama geldiklerinin belirlenmesinin konunun anlaşılabilirliği açısından önemli olduğunu görülmektedir.Eşitlik ile özdeşlik kavramları çoğu zaman eş anlamlı kullanılmaktadırlar. Özdeşlik (*identity*) iki şeyin her bakımdan aynı olmasını, hiçbir yönden ayırt edilememelerini; özdeş (*identical*) ise bu durumdaki şeyleri ifade eder. Böylece özdeş olan, tek ve aynı olandır. Özdeşlik tek bir şeyi dile getirmekle, iki ayrı şeyin varlığını öngören eşitlik kavramından ayrılmaktadır. Gerçekten, iki şeyin varlığından söz ettiğimiz sürece, şeylerin her yönden aynı olmaları olasılığı yoktur. Öte yandan, bir şeyin kendisinden ayırt edilemeyişi dışında, her şey birbirinden ayırt edilebileceği gibi, şeylerin her yönden ayrı olmaları da mümkün değildir. Bu durumda, iki şey özdeş olmadan da eşit olabileceği gibi, eşitlik her olası hususta değil, ancak belirli yönlerden söz konusu edilebilir. Sonuç olarak iki şey belirli yönlerden eşitsiz olabilir. Bununla birlikte kimi zaman özdeşlik terimi, kısmi özdeşlik anlamında eşitlik yerine kullanılmaktadır ki, iki kavram arasındaki anlam belirsizliklerinin bir nedeni olarak görülebilir. Aynılık (*sameness*) ve aynı (*same*) sözcükleri çok yönlü kullanıma sahiptirler. Kimi zaman özdeş olan şeyler (tek şey) kimi zaman da iki ayrı şeyin belirli yönlerden ayırt edilemezliğini anlatırlar. Eşitlik iki şeyin her yönden aynılığı anlamına gelmez. Fakat aynılık kavramı her yönden aynılığı dile getirdiği haller dışında, yalnız belirli yönlerden aynılık anlamında eşitlik kavramıyla bağdaştırılabilir. Farklılık ve farklı kavramlarıyla, yukarıdaki açıklamalar birlikte düşünüldüğünde, eşit olan tümüyle aynı olandan tam özdeşliğin, eşitsiz olan da farklı olandan tümüyle özdeş olmayışın (*non identity*) eksik kalışıyla ayrılabilir.Eşitlikten ayırt edilmesi oldukça güç görünen bir diğer kavram da benzerliktir. Benzerlik (*similarity*) birbirinden ayrı şeylerin kimi yönlerden ortak noktalarının bulunmasını, benzer ise bu durumda olan şeyleri ifade eder. Benzerlikten iki şey arasında ve belirli yönlerden söz edilebilir. Bunlar ne kadar benzer olurlarsa olsunlar, aralarında daima bir benzemezlik (*farklılık*) noktası; ne kadar benzemez (*dissimilar*) olurlarsa olsunlar daima bir benzerlik noktası bulunabilir. Bir yandan, birbirlerinden ayrı şeylerin varlığını öngörmekle özdeşlikten, diğer yandan, ayrı şeylerin bazı yönlerden ortak noktaları oluşuyla farklılıktan ayrılan benzerlik kavramı da değişik anlamlarda kullanılmakta ve bunlardan bazıları eşitlik kavramıyla bağıntılı bulunmaktadır. (A. Merih Öden, *Türk Anayasa Hukukunda Eşitlik İlkesi,* Yetkin Yayınevi, Ankara, 2003, s. 8-10)

619 Gregory Vlastos, "Justice and Equality", *Theories of Rights* içinde, der: Jeremy Waldron, Oxford University Press, New York, s. 55.

davranılması gerektiğini söyleyebiliriz.[620] Dolayısıyla tek bir insan tipinin olmadığı düşüncesinden temellenen farklılık yaklaşımları hem eşitliği hem de tek-statülü toplum fikrine karşı bir duruş sergilemektedirler.

Çağdaş liberal teorisyenler arasında siyasal ve sosyal eşitlikçiliği (*egalitarianism*) esas alan düşünürlerden bazıları tek-statülü toplum fikrinin, hukuki tek tipliliğin temel bir durumu olduğunu kabul etmezler. *Rawls*, *Dworkin*, *Raz* ve *Waldron* gibi liberaller farklılık vurgulu eşitlik yorumlarıyla çağdaş liberalizmde farklı bir duruş ortaya koymaktadırlar. Söz konusu liberallerin farklılıklara saygılı liberal eşitlikçi yorumları ile tek tipli toplumu savunan temel liberal eşitlikçi yorumlarında ki farklılık önemlidir.

Liberal siyasal ve sosyal eşitlikçi (*egalitarian*) birini tanımlamak konusunda farklı fikirler vardır. Genel olarak iyilerin eşit dağıtımıyla ilişkili içsel bir değere inanan kişi akla gelmektedir.[621] *Nagel* siyasal ve sosyal eşitlikçinin kim olduğunu farklılık bağlamında değerlendirmektedir. Bunu bir örnekle açıklamaktadır.

> *İki çocuğum var. Bunlardan birisi oldukça mutlu, diğeri engelli ve mutsuz. İşimi değiştirmek üzereyim. Varsayalım ki, pahalı bir şehre taşınmaya karar veriyorum ve bu şehirde engelli çocuğum için özel tıbbi tedavi sağlayabilir ve özel bir okula gönderebilirim. Ancak bu şehirde ailecek daha düşük bir standarda gireceğiz ve yaşayacağımız bölge ilk çocuk için tehlikeli ve iyi olmayacak. Ancak daha kırsal banliyö bölgesine taşınırsak, ilk çocuk doğa ve spor yapma olanaklarından faydalanacak…*[622]

Nagel'in yorumuna göre örnekte yer alan ebeveyn pahalı büyük şehre taşınmayı tercih ederse, siyasal ve sosyal eşitlikçi bir karar vermiş olacaktır. *Dworkin* de buna benzer bir örnek vermektedir.

> *….eğer iki çocuğun varsa ve biri diğerini huzursuz eden bir hastalıktan ölmek üzereyse hangisinin kalan uyuşturucuyu alması gerektiğini belirlemek için yazı tura atarsam eşit ilgi göstermiyorumdur. Bu örnek eşit olarak davranılma hakkının temel ve eşit muamelenin türevi olduğunu göstermektedir. Bazı koşullarda eşit olarak davranılma hakkı*

---

620 Jeremy Waldron, "Status versus Equality: The Accomodation of Difference", *Multiculturalism and Law: A Critical Debate* içinde, der: Omid A Payrow Shabani, University of Wales Press, 2006, s. 129.

621 N.M.L. Nathan, "Egalitarianism" *Mind-New Series,* cilt 92, sayı 367, 1983, s. 413.

622 Thomas Nagel, *Mortal Questions,* Cambridge University Press, 1979, s. 123-124.

eşit muamele hakkını içermektedir.Ancak hiçbir şekilde her koşulda değildir.[623]

Dworkin'in "eşit muamele" (*equal treatment*) ile "eşit olarak davranılma" (*treatment as an equal*) arasında yaptığı ayrım liberaller arasındaki eşitlik yorumu farklılığını koymak açısından açıklayıcı olabilir. Eşit muamele bir olanağın, bir kaynağın veya yükün eşit dağıtımını ifade etmektedir. Eşit olarak davranılma ise bir yükün veya yararın dağılımından aynıyı alma değil de, herhangi biriyle aynı saygıyı ve ilgiyi görerek davranılma hakkıdır.[624]

*Waldron, Dworkin'*in ayrımdan hareket ederek, başka örnekler vererek, kendi farklılık vurgulu yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre fiziksel olarak ufak bir insana uygun olacak boyuttaki bir kumaşın daha büyük bir insana verilmesi hem hata hem de hakaret olarak kabul edilmelidir. Benzer şekilde, kamusal bir mekana giriş kapısında merdiven yanında engelliler için uygun rampa ya da engelli asansörü gibi bir eklemenin yapılmaması büyük bir hata ve hakaret olarak değerlendirilmelidir. *Waldron*'a göre eşit muamele bu tür örneklerde de görülen durumlarda olduğu gibi, eşitsizliği gidermeye yetmemektedir. *Waldron*'un temel eşitlik olarak adlandığı, eşit olarak davranılmanın insanlara aynı davranılmasını engellediğini ve daha duyarlı bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir.[625] *Raz* ise, bu anlayışı biraz daha genişleterek formüle etmiştir diyebiliriz. *Raz*'ın akıl yürütmesine göre, eğer bazı F'ler G'ye sahipse, G'ye sahip olmayan F'ler G'ye sahip olmayı hak ederler.[626] Bu formül liberal sosyal ve siyasal eşitlikçiliğin genel ilkesi olarak kabul edilebilir.[627]

Rawls ve *Dworkin* gibi liberal eşitlik anlayışı savunanlar, bazı yazarlar tarafından refah liberalleri (*welfare liberal*) olarak da adlandırılmaktadır.[628] Birçok kişi liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliği, savaş sonrasının liberal demokratik refah

---

623 Dworkin, 2007, s. 272.
624 Dworkin, 2007, s. 272.
625 Waldron, 2006, s. 133.
626 Raz, 1986, s. 225.
627 Hillel Steiner, "Equality, Incommensurability, and Rights", *Rights, Culture, and the Law- Themes from the Legal and Political of Joseph Raz* içinde, der: Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford University Press, New York, 2003, s. 119.
628 Örn: James Sterba, "Recent Work on Alternative Conceptions of Justice", *American Philosophical Quarterly,* cilt 23, sayı 1, 1986, s. 5-10.

devletinin felsefi dayanağı olarak görmektedir. 1970'lerden sonra *Rawls* ve *Dworkin*'in çalışmaları, refah devleti çevresinde dönen tartışmalara farklı bir çerçeve sunmuştur. Söz konusu düşünürlerin çalışmalarından önce ki tartışmalar özgürlük ve eşitlik karşıtlığını esas almaktadır. Serbest piyasayı destekleyen, özgürlüğü esas alan sağ kanattaki liberterler (*libertarians*) ve eşitliğe inanan sol kanattaki Marksistler arasındaki çatışma bu dönemde refah devleti tartışmalarına temel teşkil etmektedir. Çağdaş siyaset felsefesinde *Rawls* ve *Dworkin*'in eserleri bu çatışmada herhangi bir tarafta yer almamaktadırlar. *Kymlicka*'nın da belirttiği gibi onlar eşitlik ve özgürlük karışımı bir yaklaşım getirmeye çalışmışlardır.[629] Ancak burada refah devletine ilişkin liberal eşitlikçi ve özgürlükçü tartışmaların ayrıntılarına girilmeyecektir. Zira yapılan tartışmaların önemli bir kısmı ekonomik yaklaşımları içermektedir ki bu çalışmanın sınırlamalarını aşmaktadır.

Rawls'un liberal eşitlik yaklaşımını ortaya koyabilmek için öncelikle *Rawls*'un adalet teorisine değinmek gerekmektedir. Zira *Rawls*'un adalet teorisini geliştirirken iki fikri esas almaktadır. Bunlardan birisi adaletin sosyal sözleşmeden temellenmesi, ikincisi ise adalet anlayışının keyfi eşitsizliklere engel olmasıdır. Her iki argüman da benzer sonuçları geliştirdiğinden, tek bir başlık altında incelenebilir. *Rawls*'un eşitlik yaklaşımıyla ilişkili konumuzla da yakında bağlantılı olan diğer bir husus, vatandaşların eşitliğiyle ilişkili olan iki ahlaki yetenek (*the two moral powers*) anlayışıdır. Her iki anlayış da ortaya konulduktan sonra *Dworkin*'in liberal eşitlik yaklaşımına yer verilecektir. *Kymlicka, Rawls*'un teorisinin faydacılığın eşitlik yaklaşımın eksikliklerinden esinlendiğini, *Dworkin*'in yaklaşımının ise, *Rawls*'un eşitlik yaklaşımının eksikliklerinden esinlendiğini belirtmektedir.[630] Ancak burada faydacılık, Rawlscu ve Dworkinci eşitlik yaklaşımı karşılaştırması yapılmayacaktır.

1. Rawls ve Eşitlikçilik

Liberal eşitlik yaklaşımları farklılık ve aynılık arasında ki gerilimden doğan tartışmalardan gelişmektedir. İnsanlara aynı davranılacaksa neyin esas alınacağını problemlidir. Öncelikle sorulması gereken temel soru neyin eşitliğidir. Neyin

[629] Kymlicka, 2003a, s. 126.
[630] Kymlicka, 1990, s. 85.

eşitliğinin esas alındığı farklı eşitlik yaklaşımlarına neden olmaktadır. Refah, kaynaklar, gelir, özgürlükler, ihtiyaçların tatmini, iyi bir hayatı devam ettirebilmek için çıkarların tatmini vs. eşitlik yaklaşımlarında odak mesele olabilmektedir. Bir eşitlik teorisi eşitliğe neyin esas alınacağını ve bunların ölçümüne ilişkin bir yaklaşım getirmek zorundadır. *Rawls*'un eşitlik yaklaşımı bütün bu sorulara cevap getirebilecek nitelikte bir teoridir.[631] *A Theory of Justice* çağdaş siyaset felsefesinde eşitlik kavramına getirilen önemli kapsamlı yaklaşımlardan birisi olarak değerlendirilmektedir.[632]

Rawls insanlara eşit olarak (*as equals*) davranılması gerektiğini düşünmektedir. Bu anlayış faydacı eşitlik yaklaşımından oldukça farklıdır. Zira faydacılar insanların kendilerine değil yaptıkları seçimlere eşit olarak davranılması gerektiğini düşünmektedirler. İnsanlar arasındaki farklılıklara neden olan birçok nitelik bulunmaktadır. *Rawls* kimler ya da neler arasında eşitlik olduğuna açıklık getirmektedir. *Rawls*'un eşitlikte ilkesi temelinde ele aldığı var oluşlar insanlardır. Hayvanlar adaletin ilkeleriyle ilişkili değillerdir.[633] *Rawls* insanları diğer yaşayan var oluşlardan ayırmak için iki ahlaki yeti kavramına başvurmaktadır. İnsanlar söz konusu iki ahlaki yetiye asgari anlamda sahip olmaları bakımından eşittirler.[634] *Rawls* sosyal sözleşme teorisinde[635] orijinal durumda cehalet perdesi arkasındaki

---

631 Andrew Kernohan, *Liberalism, Equality, and Cultural Oppression,* Cambridge University Press, UK, USA, 1998, s. 49.

632 Amy Gutmann, *Liberal Equality,* Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 2009, s. 119.

633 Rawls, 1999, s. 441-442; Rawls, 2005, s. 21.

634 Rawls, 2005, s. 21; Rawls, 1999, 77. Bölüm.

635 *Rawls* adalet teorisini, *Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant*'ı referans alarak, sosyal sözleşme düşüncesiyle geliştirmeye başlar. Sosyal sözleşme teorisine göre orijinal durumda, cehalet perdesi arkasında ki insanlardan hangi kuralların toplumu yöneteceği konusunda anlaşmaya varmaları beklenmektedir ve bunun sonucunda adaletin ilkeleri belirlenecektir. Cehalet perdesi arkasında ki bireyler toplumda hangi sosyal pozisyon içerisinde olduklarını ve hangi doğal yeteneklere sahip olduklarını bilmemektedirler. Bu anlaşmanın kişisel çıkarlarla manipülasyona uğramasını engellemek için öngörülmüştür. Cehalet perdesi arkasında hangi ilkelerin bizim iyimizi destekleyeceğine karar verebilmemiz için toplum içindeki diğer kişilerin yerine kendimizi koymamız gerekmektedir. Zira perde ortadan kalktığında, o kişilerden birisi olma ihtimalimiz mevcuttur. Bu nedenle kişiler cehalet perdesi arkasındayken, toplumda ki her bir bireyin iyisini kendi iyisiymiş gibi düşünmesi gerekmektedir. Açıkça görüldüğü gibi, *Rawls*'un sosyal sözleşmesi, normal hukuki sözleşmelerden oldukça farklıdır. *Jean Hampton*'un ortaya koymuş olduğu gibi, cehalet perdesi, standart sözleşme özelliklerinden iki tanesini engellemektedir. Bunlar müzakere ve karşılıklılıktır. Sözleşme tarafları arasında iradelerin uyuşması gerekmektedir. Edimler arasında da karşılıklılık esastır. Ancak *Rawls*'un sözleşme kurgusunda taraflar arasında farklı ve bu nedenle potansiyel olarak çatışan çıkarlar bulunmamaktadır. Aynı zamanda sözleşmeye katılanlar arasında borç ve alacak ilişkisi kurulmamaktadır.(Jean Hampton,

insanları birer ahlaki birey olarak eşit kabul etmektedir.[636] Söz konusu ahlaki bireyler *Rawls*'un tanımıyla iyi anlayışına ve adalet duygusu yeteneğine sahip olanlardır.[637]

Rawls bireyleri kişisel kimliklerinden arındırarak, sözleşmeyi sonuçlandırmayı amaçlamaktadır. *Kymlicka*'ya göre bu bir sezgisel adalet sınavıdır. Tıpkı bir pastanın, kesen kişinin hangi parçayı alacağını bilmeden kesip paylaştırdığı adil paylaşım da olduğu gibi.[638] Bu anlayış onun eşit vatandaşlık anlayışıyla birleşmektedir. Zira *Rawls*'un eşit vatandaşlık yaklaşımı, kişisel kimliğe ait bilgilere bağlı olmadan, sosyal işbirliğine katılacak herkese tanınmaktadır.[639]

Rawls, orijinal durumdaki bireylerin adaletin ilkelerini seçeceklerine inanmaktadır. Söz konusu ilkeler cehalet perdesi arkasındaki bireyler tarafından belirleneceğinden nötr ilkeler olarak kabul edilmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bireyler mümkün olan en kapsamlı birincil iyiler setini istediklerini bilmektedirler. Birincil iyiler bireylerin belirli bir iyi anlayışını kazanmalarında gerekli koşulları sağlamaktadır. Böylece *Rawls* bireylerin herhangi bir iyi anlayışına dayanmadan isteyebilecekleri kaynaklara ilişkin bir görüş sağlamaktadır.[640] *Nagel Rawls*'un birincil iyilerin önceliğine ilişkin görüşünü eleştirmektedir. Ona göre birincil iyiler, gerçekte, çatışan iyi anlayışları arasında nötr değildir.[641] Rawlscu birincil iyiler liberal hayat tarzlarının kazanımı açısından önemlidir. Ancak daha geleneksel, aile merkezli ya da dinsel iyi anlayışları açısından uygun değildir. *Rawls* bu tip eleştirileri kabul etmektedir. Birincil iyiler özerk bir hayatın yaşanması için önemli araçlardır.[642] Burada *Rawls* özerk tercihler neticesinde belirlenmiş iyi hayat anlayışına üstünlük vermektedir.

"Contracts and Choices: Does Rawls Have A Social Contract Theory?", *The Journal of Philosophy,* cilt 72, sayı, 6, 1980, s. 324-325. Tipik bir hukuksal sözleşme olmamakla beraber, *Rawls*'un tasarımı bir sözleşme olarak kabul görmektedir. Bu meselenin ayrıntılarına girmeden, cehalet perdesi arkasında insanların neyi seçecekleri meselesine *Rawls*'un eşitlik yaklaşımını ortaya koymak açısından daha önemli olacaktır.

636 Rawls, 1999, s. 17. Gutmann, 2009, s. 120.

637 Rawls, 1999, s. 442;

638 Kymlicka, 2003a, s. 88.

639 Uygur, 1999, s. 73.

640 Dimock, **agm.**, s. 195.

641 Thomas Nagel, "Rawls on Justice", *Philosophical Review,* cilt 82, sayı 2, 1973, s. 228.

642 Rawls, 1999e.; Dimock, **agm.**, s. 195.

a. Farklılık İlkesi

Orijinal durumdaki bireyler adaletin iki ilkesini belirleyeceklerdir. Birinci ilkeye göre, her insanın diğerlerinin sahip oldukları temel özgürlüklerin aynısına sahip olmaya hakkı vardır. İkinci ilkeye göre toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler hem mümkün olduğunca herkesin çıkarına olacak biçimde düzenlenmelidir; hem de, herkese açık mevki ve makamlarla ilgili olmalıdır. İkinci olarak bu eşitsizlikler, toplumun en az avantajlı üyelerinin en fazla yararına olmalıdır ki, bu farklılık ilkesidir.[643]

Rawls'a göre farklılık ilkesini açıklamak için toplumsal sınıflar arasındaki gelir dağılımı düşünmek gerekmektedir. Örneğin mülkiyet sahipliğinin bulunduğu bir demokraside, hayata girişimci sınıfın üyesi olarak başlayan kişilerin başarı şansı, hayata vasıfsız işçi sınıfında başlayanlarınkinden fazladır. Farklılık ilkesine göre, bu farklılık ancak daha kötü durumda olan insanın (ki bu durumda bu insan vasıfsız işçidir) çıkarına olacaksa haklı gösterilebilir.[644] *Rawls*'a göre ikinci ilkedeki herkese açık makamlarla ilgili koşula ve genel anlamdaki özgürlük ilkesine bakıldığında, girişimcilerin hayattan daha fazla başarı beklentisi olması, onları işçi sınıfının uzun vadede durumlarını düzeltecek şeyler yapmaya teşvik etmektedir. Hayattan beklenenlerin yüksek olması teşvik edici bir rol oynamakta ve ekonomik sürecin daha etkili çalışmasını sağlamakta ve yenilikler daha hızlı gerçekleşmesine neden olmaktadır. Sonunda ortaya çıkan maddi yarar, sistemin tamamına, en kötü durumdakine kadar yayılmaktadır.[645] *Rawls* bu fikirlerinin ne ölçüde doğru olduğunu ve gerçeklikle ne kadar örtüştüğünü tartışmaktan kaçınmaktadır. Ona göre önemli olan, bu eşitsizlikleri farklılık ilkesine göre ortaya koyabilmektir.

Farklılık ilkesinin başka bir yanı da, kardeşlik ilkesine bir yorum getirmesidir. *Rawls*'a göre özgürlük ve eşitlik ile karşılaştırıldığında, kardeşlik fikrinin demokrasi kuramındaki yeri daha önemsizdir. Kardeşlik, diğerlerine nazaran daha az siyasal bir kavram olarak kabul edilmektedir. Ancak farklılık ilkesi bağlamında

---

643 Rawls, 2001, s. 42-43.
644 Rawls, 1999, s. 67.
645 Rawls, 1999, s. 68.

değerlendirildiğinde, *Rawls* doğal bir kardeşlik fikrinin, en az avantajlının yararına olmayacaksa, daha fazla refaha sahip olmayı istememe düşüncesiyle uyumlu olduğunu düşünmektedir.[646]

Farklılık kavramını anlamak için en az avantajlıların kim olduğunun ve nasıl seçildiklerinin açıklanması gerekmektedir. *Rawls* bu soruların cevabını birincil iyiler fikri etrafında açıklık getirmektedir. Birincil iyiler genel olarak vatandaşların uygun bir şekilde her iki ahlaki yetilerini geliştirmeleri ve uygulamaları için gerekli sosyal koşullardır. Aynı zamanda bu koşulların vatandaşların kendi belirli iyi anlayışlarını sürdürmelerini için önemlidir. Burada göz önünde bulundurulan demokratik toplumlarda ki insan hayatının normal koşulları ve sosyal gerekliliklerdir. Birincil iyiler, tam anlamıyla toplumla işbirliği içinde bulunan vatandaşlar anlamında siyasi birey için gerekli ve ihtiyaç duyulan koşullardır. Bu iyiler, bir vatandaşın özgür ve eşit bir şekilde hayatını yaşaması için ihtiyacı olanlardır. Bunlar basit bir şekilde, insanın rasyonel istek, arzu, tercihleriyle ilişkisi yoktur.[647]

Rawls'a söz konusu iyileri belirlerken kapsamlı ahlaki doktrinden ziyade siyasi bir kavram tercih etmektedir. Neyin birincil iyi olduğunu belirleyen, insanın ihtiyaç ve ehliyetine bağlı olarak, birçok faktörün olması doğaldır. Ancak *Rawls*, hayatın rasyonel planlarına ilişkin en azından genel fikre ihtiyacımız olduğunu düşünmektedir. Bunu yaparken sadece psikolojik, sosyal ya da tarihsel koşullara dayanılmamaktadır.[648]

Adaletin iki ilkesi, vatandaşların birincil iyileri paylaşımının nasıl düzenlendiğe göre, temel yapıyı değerlendirmektedir. Birincil iyiler, vatandaşların sosyal koşullarının objektif şekillerine referans gösterilerek verilmektedir. Söz konusu objektif şekiller kamusal düşünceye açıktır. Farklılık ilkesinin esas aldığını eşitsizlikler, vatandaşların tam bir yaşam üzerine birincil iyilerle ilişkili makul beklentilerindeki farklılıklarıdır. Bu beklentiler vatandaşların hayata ilişkin umutlarıdır. İyi düzenlemiş bir toplumda, tüm vatandaşların eşit temel hak ve

646 Rawls, 1999, s. 90-91.
647 Rawls, 2001, s. 57.
648 Rawls, 2001, s. 58.

özgürlüklere sahiptirler ve bu tür toplumda en az avantajlılar en düşük beklentilere sahip olanlardır. *Rawls*'a göre en az avantajlıların durumu gelir ve servetten bağımsız olarak belirlenemez. Dolayısıyla kadınlar, siyahlar, göçmenler gibi farklılıklar, salt bu kimlikleriyle *Rawls*'un terminolojisinde en az avantajlılar grubuna giremezler. Ona göre, en az avantajlılar cinsiyet, ırk ya da etnik aidiyet gibi doğuştan gelen bir takım özelliklere göre tanımlanamaz.[649] Esas olan gelir ve servetle ilişkilendirilmesidir.

b. Hakça Fırsat Eşitliği

Batı toplumlarında genel anlamdaki fırsat eşitliği düşüncesine göre gelir ve saygınlık vs. bakımından eşitsizliklerin, ancak ve ancak bu yararları sağlayanların konumlarının adil bir rekabete bağlı olarak belirlenmesi halinde meşru olduğu varsayılmaktadır. Bu tür bir eşitlik anlayışında en az avantajlının dağıtımdan yararlanıp yararlanmadığı dikkate alınmamaktadır.[650] Bu anlayışının egemen olduğu doğal özgürlük sisteminde kariyerler yeteneklilere açık tutulmaktadır. Ancak *Rawls*'un kuramında hakça fırsat eşitliği en az avantajlının konumunu gözetmek durumundadır ve resmi fırsat eşitliğinin sorunlarını gidermeyi amaçlamaktadır.[651]

Hakça fırsat eşitliği, *Rawls*'un iki adalet ilkesinden, ikincisinin ilk kısmında yer almaktadır. Bu ilkeye göre uzmanlıklar, yetenekleri ve motivasyonları benzer olan kişiler eşit fırsatlara sahip olmalıdırlar.[652] Hakça fırsat eşitliği, sosyal rastlantıların etkilerini bertaraf etmek için getirilmiştir.[653] Bu amaçla, sadece kamusal makamların ve sosyal pozisyonların resmi anlamda herkese açık olması değil, herkesin buralara ulaşmak için adil şansının olmasını da gerektirmektedir.[654] Adil şans kavramını belirtmek için *Rawls*, bir varsayımdan hareket etmektedir. Buna göre aynı yetenek ve kabiliyette ki ve bu verilmiş üstünlükleri kullanmak için aynı istekte

649 Rawls, 2001, s. 59, dn 26.
650 Kymlicka, 2003, s. 80.
651 Rawls, 2001, s. 43.
652 Uygur, 1999, s. 102.
653 Rawls, 1999, s. 64.
654 Rawls, 2001, s. 42.

olan doğal yeteneklerin dağıtımında sosyal sınıf ya da bu insanların içinde doğdukları sınıf göz önünde bulundurulmamalıdır.[655]

Doğal yeteneklerin farklılıklarının nasıl ele alınacağı konusunda farklı düşünceler vardır. Genel kabul görmüş düşünceye göre insanların kaderlerinin kendilerini içinde buldukları koşullarla değil, tercihleriyle, hayatlarını nasıl sürdüreceklerine ilişkin kararlarıyla belirlenmesi gerektiği düşüncesidir. Ancak genel kabul gören görüş, doğal yeteneklerdeki farklılıkları görmezden gelip, yalnızca toplumsal koşullardaki farklılıkları tanımaktadır.[656] *Rawls* ise, yine farklılık ilkesine dönmektedir.

> *Hiç kimse büyük bir doğal yeteneği ya da toplumsal olarak daha iyi bir başlangıç noktasında yer almayı hak etmiyorsa da bu farklılıkların giderilmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Bunlarla uğraşmanın başka bir yolu daha var. Temel yapı, bu farklılıkların en şanslı olan lehine işlemesini sağlayacak biçimde düzenlenebilir. Hiç kimsenin, doğal yeteneklerin dağılımındaki yerinden ya da avantajlar sunmaksızın ya da böyle avantajlar edinmeksizin kazanmayacağı ya da yitirmeyeceği bir toplumsal sistem kurmak istiyorsak fark ilkesine dönmek zorundayız.*[657]

Genel kabul gören doğal özgürlük sisteminde, yetenekli insanlar doğal olarak daha büyük bir gelir beklentisi içinde olabilirler. Ancak yetenekli olanlar bu avantajları hak etmedikleri için, onları bu beklentileri, *Rawls*'a göre ancak ve ancak toplumun en az avantajlı konumundaki üyelerinin beklentilerine katkıda bulunuyorsa adil kabul edilebilecektir.[658]

---

655 Rawls, 2001, s. 44.
656 Kymlicka, 2003, s. 82.
657 Rawls, 1999, s. 88, aktaran Kymlicka, 2003, s. 82.
658 Rawls, 1999, s. 65.

c. Vatandaşların Eşit Olmaları

Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı, vatandaşları toplumsal işbirliği içinde ele almaktadır. Toplumsal işbirliği içindeki bireyler yani vatandaşlar iki ahlaki yeteneğe sahiptirler. Bunlar adalet hissi ve iyi anlayışı yetenekleridir.[659]

(i) Adalet hissi yeteneği, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen siyasi adaletin ilkelerine uygun olarak hareket etme, bunlara başvurma ve anlamaya ilişkindir.[660]

(ii) İyi anlayışı yeteneği, bir iyi anlayışını rasyonel olarak sürdürme, değiştirme ve sahip olmaya ilişkindir.[661] İyi anlayışı normalde az ya da çok kararlaştırılmış nihai amaçları içermektedir. Bu amaçlar sadece kendi adımıza gerçekleştirmek istediklerimizin yanında, diğer kişilere olan bağlılığımızı, diğer grup ay da birliklere olan sadakatimizi de içermektedir. Bu bağlılık ve sadakatlerin bu duyguların nesnesi olarak yol açtığı sevgi ve muhabbet de iyi anlayışının bir parçasıdır. Bu anlayışa aynı zamanda gayelerimiz ve bağlılıklarımıza değer ve önem atfeden dünyayla olan ilişkimizi – dinsel, felsefi ve ahlaki- ekleriz. Son olarak kişilerin iyi anlayışları sabit değildir. Kişiler olgunlaştıkça yeniden oluşur gelişirler ve hayat süresince az ya da çok değişim geçirirler.[662]

Rawls yukarıda belirtilmiş olan iki ahlaki yetenekten bahsettiğinde, sadece hayat boyu sürecek olan sosyal işbirliğinin karşılıklı faydasına için gerekli yeteneklerden değil, kişinin kendi haysiyeti için adil koşullardan da söz etmektedir. *A Theory of Justice*'da bu iki yeti "ahlaki kişileri"[663] ve "ahlaki kişilikleri" de tanımlamak için kullanmıştır.[664]

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki, o da hakkaniyet olarak adalet anlayışının siyasi bir adalet anlayışı olmasıdır. Buna göre, hakkaniyet olarak

---

659 Rawls, 2007, s. 63.

660 Rawls, 2001, s. 18-19. *Rawls*'un adalet hissi yeteneği açıklamasında *Kant*'ın etkisi açıkça görülmektedir. *Kant*'ın insanı kendinden amaç olduğu düşüncesine ve başkalarına sadece araç olarak değil amaç olarak davranmayı belirten ilkesine dayanmaktadır.(Uygur, 1999, s. 57.)

661 Rawls, 2007, s.64, Rawls, 2001, s. 19.

662 Rawls, 2007, s. 64.

663 Rawls, 1999, s. 442.

664 Rawls, 1999, 3. ve 4. bölümler, Rawls, 2001, s. 19.

adalet anlayışı, toplumun temel yapısının özel durumları için tasarlanmıştır ve kapsamlı ahlaki doktrin olarak düşünülmemiştir. Bu nedenle, kişi fikri kapsamlı değil, siyasidir. Buna göre, birey anlayışı, metafizik zihin felsefesi ya da psikolojiden çıkarılmamıştır. Dolayısıyla bu disiplinlerin ilgilendiği benlik kavrayışlarıyla ilişkisi yoktur.[665]

Bu doğrultuda *Rawls*'un teorisinde vatandaşların hangi koşullarda eşit bireyler olduğunu ortaya koyabiliriz? Vatandaşların eşit olabilmeleri için, tüm hayatları boyunca, sosyal işbirliği için gerekli olan ahlaki yetilere, asgari ölçüde sahip olmaları gerekmektedir.[666] Burada toplum, birlikte yaşamanın adil bir sistemi olarak ortaya konulmaktadır. Bu durumda, eşitliğin temeli, tam anlamıyla birlikte yaşamamızı sağlayabilecek, asgari düzeyde ahlaki ve diğer yetilerimizi gerektirmektedir. Bu nedenle, *Rawls*'un orijinal durumdaki vatandaşların eşitliği temsilcilerinin eşitliğiyle modellenmektedir. Söz konusu temsilciler, simetrik olarak, bu durumda konumlandırılmışlardır ve anlaşmaya ulaşmak için gerekli olan prosedürde eşit haklara sahiptirler.[667]

Rawls'a göre ahlaki kapasiteler eşitliğin temeli olarak alındığında, gerçekte siyasi toplum ile onun dışındaki birçok kurum birbirinden ayrılmaktadır. Siyasi toplum dışındaki kurumlardan kastettiği siyasi sınırlamalara karşı duran kiliseler ya da üniversiteler gibi cemaatlerdir. Bir cemaatin mensubu olan üyeler, o cemaatin takip ettiği belirli ortak değerler ve amaçlar etrafında birleşmektedirler. Hakkaniyet olarak adalet anlayışının olduğu bir demokratik siyasi toplumda paylaşılan ortak değer ve amaçlarlar yoktur. İyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşları, anayasal esasları ve onun siyasi değerlerini kabul etmektedirler ve o toplumun düzenlemelerin gerektirdiği adaleti amaçlarlar.[668]

Rawls demokratik toplumlar ile cemaatler arasındaki ayrımın üzerinde durmakta ve önemsemektedir. Demokratik politik toplum ile cemaat fikrinin birbirine karıştırılmasının önemli bir hata olduğunu düşünmektedir. Demokratik bir toplumun içindeki cemaatlere karşı konuksever olduğunu ve buna ek olarak, dostluk

---

665 Rawls, 2001, s. 19.
666 Rawls, 1999, 77. bölüm.
667 Rawls, 2001, s. 20.
668 Rawls, 2001, s. 20.

ve barışı geliştirebilecek çeşitlilik içinde bir sosyal hayat için çabaladığını belirtmektedir. Ancak demokratik politik toplumun kendisinin bir cemaat olmadığının ve aynı zamanda makul bir çoğulculuk durumuna ilişkin bir görüş de olamayacağının altını çizmektedir. *Rawls*'a göre bir siyasi toplum olarak demokratik toplumun, başlangıcından bu zamanda kadar aristokratik toplumunu, kast sistemini, köleliği ya da ırkçılığı dışarıda bırakan bir yapı olarak ortaya konulduğunu belirtmektedir. Ahlaki kapasitelerin siyasi eşitliğin temeli olarak ele alınmasının sonucunda söz konusu dışlamanın gerçekleştiğinin de altını çizmektedir.[669]

2. Dworkin ve Eşitlikçi Liberalizmi

Sözlüklerde "liberalizm" tanımlarına bakıldığında, çoğunlukla özgürlüğün temel kavram olarak ele alındığı görülmektedir. Ancak bazı liberal düşünürler özgürlükten ziyade, eşitlik ilkesine vurgu yapmaktadırlar. Çağdaş liberal düşünürler arasında söz konusu anlayışının en önemli savunucusunun *Dworkin* olduğu düşünülmektedir. Liberalizmin eşitlik kavramıyla ifade edilmesine ilişkin *Dworkin*'in liberal eşitlikçi yaklaşımı, literatürde tartışmalıdır. Ancak nötrlük ve tolerans ile eşitlikçi liberalizm arasında ki ilişkinin ortaya konulması açısından *Dworkin*'in düşüncelerine yer verilmesi çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

Dworkin'in eserlerine bakıldığında, liberal nötrlük ilkesi ile liberal tolerans ilkelerini aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Devletin farklı iyi anlayışları karşısında nasıl davranması gerektiğine ilişkin liberal düşünceyi ortaya koyarken, *Dworkin* kimi zaman nötrlükten bahsederken[670], kimi zaman da toleransı[671] ele almaktadır. Bazen de bireysel ahlakın uygulamasına ilişkin liberalizmin karşı duruşu olarak vurgulamaktadır.[672]

Dworkin'e göre, liberalizm, "bir toplumun üyelerinin çıkarlarının önemli olması ve eşit bir şekilde önemli olması" şeklindeki temel bir öncülün yorumlanması

669 Rawls, 2001, s. 21.
670 Örn: Dworkin, 1985, 191-193, 205.
671 Örn: Dworkin, 1985, 185-187, 205.
672 Örn: Dworkin, 1985, 206, 347-349.

olarak karakterize etmektedir.[673] Ona göre, insanların temel çıkarı, iyi bir hayatı sürdürmektir. Devlet bu farklı iyi hayat anlayışlarına sahip bireylere eşit bir şekilde yaklaşmalıdır.[674]

a. Liberal Eşitlik Anlayışı

Dworkin liberal eşitlik anlayışı olarak adlandırdığı belirli bir eşitlik anlayışının liberalizmin can alıcı noktası olduğunu düşünmektedir. Bu anlayış dolayısıyla, liberalizmin sahici ve tutarlı bir siyasi ahlaka sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle *Dworkin* liberalizmin temel ilkesinin eşitlik olduğunu ileri sürmektedir.[675]

Dworkin'in en temel ilke olarak kabul ettiği eşitlik, "etik bireyciliğin" (*ethical individualism*) iki ayrı ilkesi tarafından desteklenmekte ve çerçevelenmektedir. Bunlardan ilki "eşit önem" (*equal importance*), ikincisi ise "özel sorumluluk"tur (*special responsibility*). Eşit önem ilkesi uyarınca, nesnel bir bakış açısıyla bütün insanlar eşit ölçüde önemlidirler. Hiçbir insan hayatı boşa harcanmış olarak değerlendirilemez. Her biri birer başarı olarak değerlendirilmelidir. İkinci ilke olan özel sorumluluk gereğince birey bu başarısının sorumluluğunu taşımaktadır. Diğer bir değişle herkes kendi hayatından nihai olarak sorumludur.[676] Eşit önem ilkesi topluma bir takım sorumluluklar yüklerken, özel sorumluluk ilkesi bireylere bir takım yükümlülükler vermektedir. Bunların neler olduğu *Dworkin*'in eşitlik yaklaşımının çerçevesini oluşturmaktadır.[677]

Eşit önem ilkesi bütün insanların aynı ya da her koşulda eşit olduğu anlamına gelmemektedir. Burada ahlaki bir önemden bahsedilmektedir. Bütün insanların eşit bir şekilde rasyonel, iyi ya da ortaya koydukları hayatın eşit ölçüde değerli olduğu

---

673 Ronald Dworkin, "In Defence of Equality", *Social Philosophy and Policy,* cilt 1, sayı:1, 1983, s. 24.

674 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue-The Theory and Practice of Equality,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000, s. 126.

675 Dworkin, 1985, s. 183.

676 Dworkin, 2000, s. 5.

677 William Galston, *The Practice of Liberal Pluralism,* Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2005, s. 175.

anlamına gelmemektedir. Burada eşitlik için ölçü insanların sahip oldukları değil, harcanmaktan ziyade, ortaya koydukları hayatla ilişkilidir. Eşit önem ilkesinin sonucu olarak değerlendirilmesi gereken diğer bir husus insanın davranışlarının doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinedir. Ancak *Dworkin* eşitlik bağlamında bunu değerlendirmekten kaçınmaktadır.[678]

Birçok düşünür, yararlılık ilkesini (*principle of beneficence*) benimsemektedirler. Buna göre bireyler herkese kendi ailesi ya da yakınlarına gösterdikleri kadar ilgi göstermekle ahlaki olarak yükümlüdürler. *Dworkin*'e göre eşit önem ilkesi yararlılık ilkesiyle uyumludur. Ancak kendi kızına gösterdiği ilgiyi neden başkalarına gösteremediğini bu bağlamda açıklamakta güçlük çekmektedir. *Dworkin*'e göre eşit önem ilkesi, insanlardan belli koşullar içindeki bazı insanlara eşit ilgi gösterilmesini gerektirmektedir. *Dworkin*, kendi vatandaşları üzerinde iktidarı olan bir siyasi topluluğun kendi oluşturdukları kanunlara vatandaşlarca uyulmasını talep ediyorsa, söz konusu vatandaşlarına karşı tarafsız ve nesnel bir tavır geliştirmekle zorunlu olduğunu belirtmektedir.[679]

Etik bireyciliğin ikinci ilkesi olan özel sorumluluk metafizik ya da sosyolojik bir ilke değildir. Biyoloji ya da psikolojinin, insanların neden farklı hayatlar tercih ettiğine ya da bu tercihlerini etkileyen kültürel faktörlerin neler olduğuna ilişkin açıklamalar sunabileceğini reddetmez. Bu ilke daha çok ilişkiseldir. Buna göre insan içinde yaşadığı kültürel ortamın sunduğu seçeneklerle ilişkili olarak yaptığı seçimlerden sorumludur. Bu ilke kişiye herhangi bir etik değeri seçmeyi telkin etmemektedir. Yapılan herhangi seçimi küçümsemez. *Dworkin*'e göre kişinin kendi seçtiği hayat doğru hayattır ve bunun sorumluluğu da kişinin kendisine aittir.[680]

Eşitlik siyasi bir ideal olarak ele alındığında *Dworkin*'e göre iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, devletin, tüm yönetilenlere *eşit olarak* (*as equals*) yani, eşit saygı ve ilgiye hak kazananlar olarak davranılmasını gerektirmektedir. İkincisi ise, devletin, tüm yönetilenlere bir kaynağın ya da fırsatın dağıtılmasında *eşit bir şekilde* (*equally*) davranılmasını ya da en azından bu bakış açısından, devletin,

---

678 Dworkin, 2000, s. 5.
679 Dworkin, 2000, s. 6.
680 Dworkin, 2000, s. 6.

herkesin eşit olduğu ya da mümkün olan en çok biçimde eşit olduğu bir konum sağlamasını gerektirmektedir.[681]

Devletin vatandaşlarına eşit olarak davranmasının ne anlama geldiği sorusu *Dworkin*'e göre iki şekilde cevaplanabilir. Bunlardan ilki, *Dworkin*'in nötrlük yaklaşımıyla da örtüşmektedir ki, devletin iyi yaşam anlayışları karşısında nötr olmasını gerektirmektedir. İkinci cevap devletin bu konuda nötr olamayacağını ileri sürmektedir. Zira devletin insana ne olması gerektiğine ilişkin bir kuram olmadan vatandaşlarına eşit olarak davranamaz. Birinci eşitlik kuramı, siyasi kararların mümkün olduğunca tüm belirli iyi yaşam anlayışlarından yani hayata değer kazandıran şeylerden bağımsız olması gerektiğini varsaymaktadır. Bir toplumun vatandaşları farklı iyi hayat anlayışlarına sahip olduğu için devlet onlara eşit olarak davranmazsa yani herhangi bir iyi anlayışını diğerine tercih ederse, devletin görevlileri de tercih edilen iyinin diğerlerine üstün olduğunu düşüneceklerdir. Aynı zamanda tercih edilen iyinin en güçlü ya da çoğunluk tarafından savunulan olduğuna inanacaklardır. İkinci yaklaşım tam tersine, eşit davranma fikrinin iyi hayatın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir teoriden bağımsız olamayacağını savunur. Zira bir kişiye eşit olarak davranmak, genel anlamda akıllı ya da iyi bir insanın kendisine davranılmasını isteyeceği biçimde davranmaktır.[682] İkinci eşitlik kuramını *Dworkin* liberal olmayan (*non-liberal*) eşitlik kuramı olarak ele almaktadır. Bu anlayış devletin vatandaşlarına borçlu olduğu muamelenin en azından belirli bir kısmının belirli bir iyi yaşam anlayışına bağlı olduğunu savunmaktadır. *Dworkin* Marksizmi, sosyalizmin bazı biçimlerini ve Amerikan muhafazakârlığını bu tip eşitlik anlayışına örnek göstermektedir.[683]

Dworkin eşitliğin genel anlamda siyasette bir ideal olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bazı durumlarda eşit dağıtım bireylerin kendi iyi anlayışlarını gerçekleştirmelerinde ve temel ihtiyaçlarının karşılanmasında zorluk çıkarabilmektedir. Bu tip durumlarla karşılaşıldığında *Dworkin* eşitliğin bir tarafa bırakılması gerektiğini düşünmektedir. Özellikle birey kendi seçimi olmayan engellerden dolayı zorluklar yaşıyor ve bunlar onun kendi iyi anlayışını

[681] Dworkin, 1985, s. 190.
[682] Dworkin, 1985, s. 191.
[683] Dworkin, 1985, s. 192.

gerçekleştirmesine güçleştiriyorsa, eşitliğin geri plana atılabileceğini düşünmektedir.[684] Engelli olmak ya da temel ihtiyaçların tatmin edilmemesi bireylerin kendi iyi anlayışlarını gerçekleştirebilme kabiliyetlerini etkileyen seçimler ve tercihlerden farklıdır. Bu nedenle *Dworkin* insanların pahalı zevklerinin tatmin edilmesi ile temel ihtiyaçların tatmin edilmesi arasında ki farka dikkat çekmektedir. İnsanların seçimleri dışında birtakım etkenlerle engelli duruma düşmesi nedeniyle iyi anlayışlarına ulaşamaması ile pahalı zevklerinin tatmin edilmemesi nedeniyle iyi anlayışlarını kazanamaması arasında fark vardır.[685]

b. Kıskançlık Sınavı

Dworkin'in eşitlik kavrayışı "kaynakların eşitliği" (*equality of resources*) olarak adlandırdığı anlayıştır. *Dworkin*'in kaynakların eşitliği teorisi gayri şahsi kaynakların (*impersonal resources*)[686] eşitlenmesini gerektirmektedir. Kıskançlık sınavı (*envy test*) neticesinde, eşitlik yaklaşımı bireylerin şahsi ve gayri şahsi kaynaklarının toplamının başkaları tarafından kıskanılmamasını sağlamaktadır.

Dworkin, toplumun bütün kaynaklarının herkesin katıldığı bir açık artırmaya çıkarıldığını hayal etmemizi ister. Aynı doğal yeteneklere sahip olan bu insanlar eşit düzeyde alım gücüne sahiptir. *Dworkin* herkesin elinde eşit sayıda midye kabuğu olduğunu hayal etmemizi ister. İnsanlar bu midye kabuklarını yaşam planlarına en iyi uyan kaynaklar için açık artırmaya katılırken kullanacaklardır. Açık artırma işe yararsa herkes bir başkasının elindekileri kendininkilere yeğlemiş olması anlamında sonuçtan memnun olacaktır. İşe yaramazsa tekrarlanabilir. Farklı şeyleri yeğlemiş olsalardı, şimdi ellerinde olanlar yerine onlar için ihaleye girerlerdi. Açık artırma işe yararsa, bu herkes için geçerli olacaktır. Diğer bir değişle, herkes elindekileri bir

---

684 Dworkin, 2000; Alexander ve Schwarzschild, **agm.**; Dimock, **agm.**, s. 196.

685 Dimock, **agm.**, s. 197.

686 *Dworkin*'e göre insanların kaderleri yaptıkları seçimler ve bulundukları koşullarca belirlenmektedir. Bu koşullar şahsi ve gayri şahsi kaynaklardan oluşmaktadır. Kişinin şahsi kaynakları fiziksel, ruhsal sağlık ve becerileridir. Onun genel sağlığı, kapasitesi, kabiliyeti de bunun içine girmektedir. Gayri şahsi kaynaklar ise bir insandan diğerine devredilebilecek kaynaklardır. Bireyin sahip olduğu mülkiyetler, zenginlikler, fırsatlar bunlar içine girmektedir. (Dworkin, 2000, s. 322-323)

başkasının elindekilere yeğlemiş olacaktır. *Dworkin* buna kıskançlık sınavı demektedir. Bu sınavdan geçerlerse, insanlar eşitler olarak değerlendirilmiş olacaklardır. Zira aralarındaki farklılıklar farklı isteklerini, hayatı neyin değerli kıldığına ilişkin farklı inançlarını yansıtıyor olacaktır. Başarılı bir açık artırma "kıskançlık sınavı"nı geçer. Bu sınav herkesin seçiminin bedelini ödemesini sağlamaktadır. Bu durumda kuramsal olarak hiç kimse diğerinin satın aldıklarını kıskanmayacaktır. Zira elindeki midye kabuklarıyla kendi paketini değil, diğer paketi satın alabilirdi. Ayrıca paket seçimleri keyfi değildir. Birçok insan kıskançlık testini geçecek bir başka paket dizisi tasarlayabilir. Ancak oluşmuş olan paketlerin özelliği, her kişinin, eşit miktardaki midye kabuğuyla yaptığı satım alımlarının, paketlerin seçiminde eşit rol oynamış olmasıdır.[687]

Kymlicka, *Dworkin* "kıskançlık testi"ni liberal siyasal ve sosyal eşitlikçi adalet görüşünün en savunulabilir anlatımı olarak değerlendirmektedir. Böyle bir dağılım planının gelir düzeyinde bir parça eşitsizliğe göz yumsa da adil olacağını düşünmektedir.[688] Ancak bu tür dağılım insanlar arasında doğal eşitsizliklerin olmadığı bir durumda adil bir şekilde gerçekleşebilir. Farklılıklar söz konusu olduğunda açık artırma "kıskançlık testi"ni geçemeyecektir. Örneğin engelli bir insan başkalarıyla aynı kaynaklar için açık arttırmaya girebilecektir. Ancak gereksinimleri farklı olduğu için eşit miktarda sahip olduğu midye kabukları, onun ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyecektir ve diğerlerini kıskanacaktır.

Dworkin doğal dezavantajlı insanların durumunu teorisinde iki ayrı sigorta planı önerisiyle adil bir hale getirmeye çalışmaktadır. Biri doğuştan engelliler için, diğeri ise doğal yeteneklerdeki eşitsizlikler içindir. *Kymlicka, Dworkin*'in doğal dezavantajlara yaklaşımını *Rawls*'un orijinal durum tasavvuruna benzetmektedir. *Dworkin*'in teorisinde insanların biraz değiştirilmiş bir cehalet perdesi ardındadırlar. İnsanlar doğal yeteneklerin dağılımı bakımından hangi konumda olduklarını bilmemektedirler ve ortaya çıkabilecek çeşitli doğal dezavantajlara eşit ölçüde açık olduklarını varsaymaktadırlar.[689]

---

687 Dworkin, 2000, s. 67-68.
688 Kymlicka, 2003a, s. 106.
689 Kymlicka, 2003a, s. 108.

Açık artırmayı yapan kişi, herkese kaynaklardan eşit pay vermekte ve paylarının ne kadarını fiziksel engelli olma ya da doğal yeteneklerin dağılımında dezavantajlı başka bir konumda yer almaya karşı sigortalanmaya harcamak istedikleri sormaktadır.

Açık artırmayla belirlenen ve engellileri de içerecek şekilde düzenlenen kaynak eşitliği daha sonra üretim ve ticaret tarafından bozulabilir. Örneğin açık artırmaya katılanlardan birisi domates üretiminde yetenekliyse, fazla domateslerini satarak diğerlerinden daha fazla para kazanacaktır. Bu durumda diğerleri onun kaynaklarını kıskanacaktır. *Dworkin* kıskançlık sınavını bir süreç olarak ele alınması gerektiğini önermektedir. Önemli olan birini sürekli olarak kıskanmamaktır. Dolayısıyla kaynaklar başlangıçta eşit dağıtıldığı için, orijinal durumda bu kişi kıskanılmayacaktır, süreç içinde kıskanılabilir ancak bu durum sürekli olmadığı için önemli değildir.[690]

Jan Narveson, haset testini gerçek hayata tam anlamıyla uygulanamayacağını düşünmektedir. Gerçek hayatta iyi durumda olanlar vergilendirilse bile, dezavantajlı durumda olanlardan her zaman daha fazla gelir elde etmektedirler. Dezavantajlılar gerçek hayatta normal olanların her zaman gerisinde kalmaktadırlar. *Narveson* kıskançlık sınavının gerçek hayatta başarısız olacağını düşünmektedir.[691] *Kymlicka*'ya göre, *Dworkin* bu sınavın hak edilmemiş eşitsizliklerimizi tam karşıladığını değil, yalnızca bunun adaletle ilgili düşüncelerimizi gerçekleştirmenin en iyi yolu olduğunu söylemektedir.[692]

Dworkin'in eşit önem ilkesi uyarınca, refah eşitliğinden farklı olarak, kaynaklarda eşitlik her bir birey kendi payından tatmin olmasını gerektirmektedir. Bireyler kontrolleri dışında ortaya çıkan doğal kazanımları dengelenmelidir. Adil bir dağıtım sistemi, yetenekler arasında ki farklılıklardan doğan etkileri düzenlemelidir. Bundan farklı olarak, özel sorumluluk ilkesi, bireylerden kendi yeteneklerini nasıl

690 Ronald Dworkin, "Kaynakların Eşitliği", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006b, s. 336.

691 Jan Narveson, "On Dworkinian Equality", *Social Philosophy and Policy,* cit 1, sayı 1, 1983, s. 18.

692 Kymlicka, 2003a, s.112.

kullanacaklarına dair yapmış oldukları seçimlerden sorumlu tutulmayı gerektirmektedir.

Dworkin eşitlik yaklaşımında altını çizdiği bir diğer husus şanstır. Dezavantajlıların durumunun dengelenmesi için sigortayla telafisi sırasında sıklıkla üzerinde durulan bir kavramdır. Bazı insanlar kontrolleri dışında ortaya çıkan olaylar nedeniyle şansızlığın kurbanı haline gelebilirler. Şansızlık sosyal ve siyasal eşitlikçiler için bireyler arasındaki farklılıkların önemli bir nedeni olarak kabul edilmektedir. Ancak şansın tüm çeşitleri üzerinde durmamaktadır. *Dworkin*'in bunun bir istisnasıdır. Ona göre iki çeşit şans vardır. Bunlardan birisi seçim şansı (*option luck*), diğeri kör talihtir (*brute luck*). *Dworkin*'e göre seçim şansı adaletsiz eşitsizliklere neden olmamaktadır. Kumardaki şansızlık nedeniyle kaybetmek buna örnektir. Ya da borsa da kazanmak seçenek şansıdır. Ancak önceden tahmin edilemeyen bir meteor çarpmasında ölmek, kör talih olarak değerlendirilebilir. Seçim şansı, kişinin öngördüğü ve isteseydi reddedebileceği bir riske girmesine bağlıdır. Kör talihte ise öngörülemezlik söz konusudur.[693] *Dworkin* bunu eşitlik için önemli bir ilke olarak değerlendirmektedir. Zira bir grup insanın kör talih neticesinde başkalarından daha olumsuz koşullarda yaşamasını adaletsiz bulmaktadır.[694] Ancak *Dworkin*'in özel sorumluluk ilkesi gereğince, insanların yaptıkları seçimler neticesinde ortaya çıkan olumsuz durumu dengelemek için hükümetler sorumlu tutulamayacaktır.[695]

Dworkin'e göre eğer yaptırılması mümkünse, sigorta kör talih ile seçim şansı arasında bir bağ oluşturabilir. Zarar riskine karşı yapılacak sigorta *Dworkin*'in eşitlik anlayışla uyumludur. Üç koşul bir araya geldiğinde doğabilecek zarara karşı sigorta yaptırmak için herksin eşit fırsatı olduğunu düşünmektedir. Buna göre her bir birey zarara karşı aynı riski taşımalıdır. Her biri riskin büyüklüğü hakkında bir malumata sahip olmalıdır. Aynı zamanda her bir birey söz konusu zarara karşı sigorta yaptırabilecek yeterli imkana sahip olmalıdırlar. Ancak *Dworkin*'in de belirttiği gibi gerçek hayatta bu koşulların hepsi bir araya gelemez. Bazı insanlar engelli

693 Dworkin, 2000, s. 73.
694 Dworkin, 2000, s. 347.
695 Dworkin, 2000, s. 6, Michael Otsuka, "Luck, Insurance and Equality", *Ethics*, cilt 113, sayı 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue", 2002, s. 41.

doğdukları için bu sigortayı yaptıramazlar. Söz konusu sigorta olaydan sonra yapıldığı takdirde, risk farklı olduğu için eşit bir sigortalama olmayacaktır. Engellilerden daha fazla prim talep edilecektir.[696] Gerçeğe aykırı olmakla birlikte, *Dworkin* bir varsayımdan hareket etmek istemektedir. Buna göre herkes belli bir yaşta fiziksel veya zihinsel engellere sahip olma konusunda eşit risk taşıyor olsaydı ve toplum engellerin sayısı değişmeseydi, sıradan bir kişi bu engellere karşı ne kadar kapsamlı bir sigorta yaptırırdı? *Dworkin* bu durumda, bu eşit ihtimalleri değiştiren, kör talih dışında, sıradan bir kişinin kendisini bu kapsamda sigortalatacağını ve kendilerinde engel oluşanların kayıplarının karşılanacağını düşünmektedir. Böylelikle engellilere diğerlerinden daha fazla kaynak ayrılmış olacaktır.[697] Sonuç olarak *Dworkin*'e göre sigorta için insanlara eşit fırsatlar tanındığında, kaynaklarda eşitlik görüşüyle şans faktörü problemsiz bir hale getirilebilecektir.

Daha önce de belirtildiği gibi, *Dworkin* iki tür şans arasında bir bağ oluşturmaktadır. Bunu açıklamak için bir varsayımdan yola çıkmaktadır.

> *Diyelim ki, ilk açık artırmada, sigortalının istediği miktarda körlüğe karşı sigorta yaptırabilmesi mümkündü. Ve aynı zamanda varsayalım ki, gözleri gören iki kişinin, bu açık artırma sırasında, kendilerini kör edecek bir kazaya eşit derecede kurban gitme olasılıkları vardı ve bunu biliyorlardı. Biri başlangıçtaki kaynaklarının bir kısmını böyle bir sigorta için ayırır, diğeri ayırmazsa, veya biri kendini diğerinden daha yüksek miktardan sigortalatırsa, aradaki fark önlerindeki hayatın göreceli değeri hakkında sahip oldukları farklı fikirleri yansıtacaktır. Bu, bu kişilerden birinin görme yetisine diğerinden daha fazla önem verdiği gösterebilir. Veya biri, görme yetisini kaybettiren böyle büyük bir trajedi karşısında alacağı tazminatın değersiz kalacağını düşünürken, daha pratik olan diğeri tazminatla satın alabileceği tıbbi yardımı ve özel eğitimi önemseyebilir. Veya sadece, birinin riske verdiği değer ve önemin diğerininkinden farklı olduğu ve örneğin bir felaket karşısında yıkılacak muhteşem bir hayatı, hayatını muhteşem kılacak kaynaklar pahasına sürdüreceği güvenli bir hayata yeğlediği anlamına gelebilir.*
>
> *Ama eğer bu kişilerin her ikisi de aynı kazada kör olmuşlarsa, kaynakların eşit paylaşımı ilkesine göre, sigorta yaptırmış kişiden yaptırmamış kişiye bir kaynak aktarımı gerekmez. Zira bu durum her ikisi için de sigorta yaptırmanın mümkün olması ve her ikisinin de kör*

[696] Dworkin, 2000, s. 77.
[697] Dworkin, 2000, s. 78.

şansa kurban gitmiş olmalarına karşın, aralarındaki farkın tercihe dayalı şans olduğu anlamına gelir ve eşit risk koşulları altında, tercihe dayalı şansın sonuçlarını bozmamak gerektiği konusundaki tezler burada da geçerli olur. Ancak, sadece sigorta yaptırmayan kişi kör olmuşsa, durum yine de farklı olamaz. Zira aradaki fark yine tercihe dayalı şans farkıdır. Başlangıçta her ikisi de sigorta yaptırıp yaptırmama fırsatına eşit olarak sahiptirler. Eğer her ikisi de kör olmamış olsaydı, körlüğe karşı sigorta yaptırmış olan zararda olacaktı. Bu şekilde ifade etmek tuhaf gelse de, onun tercihe dayalı şansı kötü olmuş olacaktı; çünkü başka yerlere harcayabileceği kaynaklarını boşa harcamış olacaktı. Ancak bu durumda sigorta yaptırmamış ve kör olmamış insandan bir talepte bulunamayacaktı.[698]

Bu örnekten de anlaşıldığı gibi farklılığı yaratan kör talih değil, seçim şansıdır. Her ikisi de kör talihe maruz kalmışlardır. Ancak taraflardan birisi seçimini sigorta yaptırmaktan yana kullanmıştır, diğeri kullanmamıştır. Sigorta yaptırmaktan kaçınanın kör olması durumunda kaynaklar ona aktarılmayacaktır. Zira kendisine bu şans tanındığı halde, o seçimini sigorta yaptırmaktan yana kullanmamıştır. Bu nedenle ona kaynak ayrılmasını *Dworkin* eşitliğe aykırı olduğunu düşünmektedir. Ancak bazı yazarlar bu konuda *Dworkin*'e katılmamaktadırlar. *Narveson*'ın çalışmalarında olduğu gibi eleştiriler genellikle gerçeklikle ilişki kurularak ortaya konulmaktadır. Örneğin *Michael Otsuka* hiçbir sigortanın tüm riskleri kapsayamayacağını ya da tüm zararları karşılayamayacağını belirtmektedir.[699] Olaydan önce yapılan (*ex ante*) ölçümlerin eşitliği sağlayamayacağını düşünmektedir. Önemli olanın olaydan sonra (*ex post*) değerlendirmeler olduğunu belirtmektedir. *Robert van der Veen* de benzer şekilde düşünmektedir.[700] Yukarıdaki örnekle ilişkili düşündüğümüzde, her iki ikisinin de sigorta yaptırıp, taraflardan sadece birisinin kör olduğu durumda, kör olan kişi diğerine göre daha büyük bir kör talihe maruz kalmış demektir. *Ex ante* eşitlik kör olan kişi için daha fazlasının yapılmasını gerektirmez. Ancak *ex post* eşitlik kişinin yaptırdığı sigortadan daha fazlasını gerektirmektedir.[701]

Dworkin bu tür bir yaklaşımı "kurtarma" (*rescue*) tedbiri adı altında incelemektedir. Bu tür tedbir insanlardan belli bir miktarda vergi toplanılmasını

---

698 Dworkin, 2006b, s. 334-335.
699 Otsuka, **agm.**, s. 44.
700 Robert van der Veen, "Equality of Tlent Resources: Procedures of Outcomes?", *Ethics*, cilt 113, sayı 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue", 2002, s. 57.
701 Otsuka, **agm.**, s. 50

gerektirmektedir. Söz konusu vergiler insanların başlarına ciddi kazalar geldiğinde doğacak zararı gidermek için kullanılacaktır. Ancak bu tür vergi politikası her bir bireyden, bireyin öngörebildiği riskler göz önünde bulundurulmaksızın alınmasını gerektirmektedir. Yukarıda ki örneği değiştirirsek, bu kişilerden birisinin kör olma riski taşımadığı halde, kurtarma politikası uyarınca devletin ondan kör olma riski varmış gibi vergi alınmasını gerektirmektedir. Bu nedenle bu tür vergilendirmeyi *Dworkin* akıl dışı olarak değerlendirmektedir.[702] Aynı örnekten devam edecek olursak, kör olan kişi sigorta yaptırmış olsaydı, kendi beklentileri doğrultusunda vergiden ayrılacak paydan daha fazla kendine kaynak ayırabilecektir. *Dworkin* kendi eşitlik yaklaşımını olaydan sonra değerlendirme yapan vergi politikalarından daha adaletli olduğunu düşünmektedir.[703]

[702] Dworkin, 2000, 8. ve 9. bölümler.

[703] Ronald Dworkin, "*Sovereign Virtue* Revisited", *Ethics*, cilt 113, sayı 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue", 2002, s. 124.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİBERAL MÜKEMMELCİLİK

I. MÜKEMMELCİLİK

Çalışmanın giriş bölümünde de ele alındığı gibi, 1990 sonrasında kültürel farklılıklara ilişkin tartışmalar farklılaşmıştır. Soğuk savaş sonrası etnik, dini, ulusal çatışmaların canlanması ve sürekli hale gelmesi, liberal siyaset düşünürlerini şaşırtmakla beraber, meseleyi daha ciddiye almalarına da neden olmuştur. Liberal teorisyenlerden konuya en duyarlı olan ve kültürel farklılıklara odaklananlar *Kymlicka* ve *Raz*'dır. *Kymlicka* ve *Raz*'ın çalışmaları nötrlük yanlısı liberallerin ortaya koymuş olduğu düşünceleri referans almamaktadır. Her iki düşünür de liberalizm ilkelerini yeniden ele almış ve özgün bir şekilde yorumlamışlardır. Ancak bunu yaparken, daha önce ortaya konulmuş olan liberal ilkelerin yorumlarını yeniden tekrarlamamışlardır. Bu bağlamda çalışmaları çağdaş liberalizme yönelik ciddi bir eleştiri olarak da kabul edilebilmektedir. Ancak düşünceleri, bir liberalizm eleştirisi olarak cemaatçi tezlerle örtüşmemektedir. Diğer bir değişle birer liberal olarak liberalizmi eleştiriyor olmaları onları cemaatçi kampta yer almaya itmemektedir. Daha da ötesi, ortaya koymuş oldukları eleştiriler ve yorumlar, cemaatçi tezlere birer cevap niteliğindedir.[704]

Gerek *Rawls*'un son dönem eserleri ve gerekse *Raz* ve *Kymlicka*'nın çalışmaları liberalizmin birey anlayışına yönelik cemaatçi eleştirileri karşı tezdir. *Rawls* günümüz toplumlarında iyi hayat idealleri ya da kapsamlı ahlak anlayışlarındaki çeşitlilik nedeniyle belirli bir ahlaki anlayışı üzerinde uzlaşmanın imkansız olduğunu düşünmektedir. Ancak *Kymlicka* ve *Raz* liberal siyasi ilkeleri, iyi hayat idealleri çerçevesinde haklılaştırmaktadırlar.[705] *Rawls*'un yaklaşımında liberalizm herhangi bir iyi anlayışından temellenemez. Modern toplumda hayatın düzenlenebilmesi için bireylerin kendilerini çatışan ahlaki anlayışlardan soyutlamaları gerektiği ve farklı ahlaki yaklaşımlar karşısında nötr ilkelere ulaşılması

[704] Margaret Moore, "Liberalism and the Ideal of the Good Life", *The Review of Politics,* cilt 53, sayı 4, 1991, s. 672.
[705] Moore, 1990.

gerektiğini düşünmektedir. *Raz* ve *Kymlicka* bu tür bir yaklaşımı takip etmemişlerdir ve teorilerinde liberal özerklik ilkesini esas alarak, liberal teorinin nötr duruşundan kaynaklanan problemlerini gidermeye çalışmışlardır.

Taylor ve *Sandel*'in ortaya koymuş oldukları cemaatçi eleştirilerinde, liberalizmin haklılaştırma nötrlüğüne yaslanamayacağını, iyi hayat idealine gereksinimi olduğunu belirtmişlerdir.[706] *Raz* ve *Kymlicka*'nın bu yaklaşıma yakın duruşları vardır. Ancak yine de onları cemaatçi tarafta incelemek doğru olmayacaktır. Zira cemaatçilerin odaklandığı ana mesele olan liberalizmin soyut birey anlayışından temellendiği eleştirisine *Kymlicka* ve *Raz* katılmamaktadır. Onlara göre, liberalizm soyut bireycilikten temellenmemektedir. *Kymlicka*, "eğer cemaatçilerin iddia ettiği gibi olsaydı, özerk bireyin hiçbir amacını ve bağlılığını gözden geçirememesi gerekirdi ki, bu liberalizmle uzlaşmayacak bir tutum olurdu", diye belirmektedir.[707]

Raz ve *Kymlicka* kimi zaman cemaatçi düşüncelere yakın olmakla beraber, özerklik temelli liberal tutumları asla cemaatçilikle bir arada olamayacaktır. Bu nedenle, onların yeni liberal okumalarını farklı bir kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Özellikle ana meselemiz olan farklılıkların tanınmasıyla ilişkili olarak söz konusu teorisyenlerin yaklaşımları, kimi yazarlar tarafından mükemmelcilik başlığı altında değerlendirilmektedir. Zira *Kymlicka* ve *Raz* kültürel kimlik ve kültürel üyeliğin insani gelişmeye nasıl bir katkısı olabileceğini ilişkin düşüncelerini mükemmelci düşünceyi geliştirerek cevaplamışlardır.

Mükemmelcilik, bir toplumda fırsatların ve kaynakların dağıtımıyla ilişkili olarak, devletin farklı iyi anlayışlarının değeri hakkında ortaya koyduğu değerlendirmelere ilişkin görüştür. Liberalizm çoğunlukla mükemmelcilik karşıtı bir düşünce olarak ele alınmaktadır. Zira mükemmelcilik, insanların kendi seçtikleri ve değerli buldukları hayatı yaşamalarına izin veren bir düşünsel yaklaşım değildir. Mükemmelcilik yaklaşımında nötrlükten farklı olarak, iktidar tarafından belirlenmiş bir iyi anlayışı mevcuttur ve insanlardan bu iyi anlayışına uygun hareket etmeleri

---

[706] Sandel, 1982-1998, s. 49-53; Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosphical Papers, I,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985a, s. 29-33.

[707] Kymlicka, 1989a, s. 18.

beklenmektedir. Bu nedenle liberaller mükemmelciliği toleranssızlıkla, baskıyla birleştirmektedirler. Ancak *Raz* ve *Kymlicka* gibi liberaller, nötrlük kavramını eleştirmişler ve kendi liberal mükemmelci duruşlarını geliştirmişlerdir. *Raz*'ın mükemmelci duruşuna göre, devletin geçerli iyi ideallerini destekleme hakkı ve belki de ödevi vardır. Ancak bir liberalin mükemmelci sıfatıyla anılması yadırgansa da, buradaki mükemmelcilik sadece yasa koyucuların ve resmi görevlilerin, hukuku oluştururken ya da sosyal ve kişisel ilişkileri düzenlerken, hayatta neyin iyi ve değerli, aynı zaman neyin bayağı ve bozuk olduğunu göz önünde bulundurabilmelerine ilişkindir.[708] Diğer bir değişle, iyi hayata ilişkin olarak yasa koyucuların göz önünde bulundurmaları gereken tek bir ölçütün olduğuna dair Aristotelesçi düşünceyi reddederler. Onlara göre bazı hayat tarzları diğerlerine göre ahlaki olarak daha kötüdür. Bu nedenle yasa koyucu bu hayat tarzlarının önüne geçmeye hakkı ve ödevi vardır. Bu açıklama bazılarına doğal olarak liberalizm karşıtı bir tutum gibi gelebilir. Ancak *Raz* ve *Kymlicka* liberal ilkeleri bir yana bırakmadan teorilerini geliştirmektedirler. Bunu yaparken, liberal ilkelerin köküne inerek, neyi ima etmek istediklerini anlamaya çalışmaktadır. Diğer liberallerden farklı olarak, liberal mükemmelciler iyi hayata, kültürel kimliğin ve kültürel üyeliğin önemine vurgu yapmaktadırlar. Bu nedenle, çalışmanın esas meselesi açısından söz konusu düşünürlerin görüşleri, daha büyük bir önem arz etmektedir.[709]

Raz mükemmelci liberalizmini açıkça ortaya koymaktadır.[710] *Kymlicka* bunu açıkça ortaya koymamakla beraber, "kapsamlı liberal" (*Rawls*'un kullandığı terim olan) duruşuyla, kültürel farklılıkların korunması hususunda, devletin müdahalesini uygun görmektedir. Söz konusu teorisyenlerin mükemmelcilik anlayışlarına geçmeden önce liberallerin mükemmelcilik eleştirileri ele alınacaktır.

---

708 Waldron, 1988-1989, s. 1102.

709 Raz, 1986, s. 1-3; Will Kymlicka, *Politics in Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship,* Oxford University Press, Oxford, 2001a, s. 50.

710 Mulhall-Swift, **age.**, 8. Bölüm, s. 249-289.

A. Mükemmelcilik Kavramı

Ahlak felsefesinin önemli ve çoğunlukla reddedilen teorisi olan mükemmelcilik iyi hayata ilişkin bir düşünceyi başlangıç noktası olarak almakta ve bunu farklı bir yol olarak nitelendirmektedir. Belirli özellikler insan doğasını yapılandırır ya da onun insan olmasını belirlemektedir. Diğer bir değişle, insanı insan yapan özellikler vardır. İyi hayat, söz konusu özellikleri yüksek bir dereceye yükseltmekte ya da insan doğası için önemli olanı ortaya koymaktadır. Mükemmelcilik teorisinin farklı versiyonları, ilgili özelliklerin ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlara sahip olabilirler. Bu durum da, onların iyi hayatın ne olduğu konusunda farklı fikirlere sahip olmalarına yol açabilir. Ancak iyinin ne olduğu konusunda temel bir fikre sahiptirler.[711]

Mükemmelcilik yaklaşımı birçok ahlak felsefecisinin çalışmalarında karşımıza çıkmaktadır. *Aristoteles, Aquinas, Marks, Hegel, Kant, Green*'in eserleri bu konuda en önemlileridir. Belirli farklılıklarına rağmen, her biri tek bir teorinin farklı yaklaşımlarını ortaya koymaktadırlar ki, bu da, insan doğasının koşulları içinde tanımlanan iyi hayat idealine odaklanmaktadır. Söz konusu ahlak teorisine mükemmelcilik denilmektedir. Mükemmelciliği diğer ahlak teorilerinden farklılaştıran ideal, insan mükemmelliğidir. Buna natüralizm, hümanizm, eudonomonizm denebilir. "Kendini gerçekleştirme" de ideal olarak kabul edilebilir. Ancak adı geçen yaklaşımların, etikte farklı kullanım alanları olduğu için birtakım yanlış anlamalara yol açabilmektedir.[712]

Geçen yüzyılda, *Sir William Hamilton*, mükemmelliği insanın zihinsel, ahlaki, bedensel ve yetenek açısından tam ve dengeli bir şekilde gelişmesi olarak tanımlamaktadır.[713] Mükemmelcilik, sonuçsalcılığın (c*onsequentialism*) bir türüdür. Mükemmelcilik, doğru eylemi, iyiyi destekleme eğiliminde olan eylem şekilde ele almaktadır. Terim, bu anlamıyla, *Rawls*'un *A Theory of Justice* adlı kitabında kullanılmıştır. *Rawls* sonuçsalcı (O'nun terminolojisiyle "teleolojik") yaklaşımları şu

---

711 Thomas Hurka, *Perfectionism,* Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, s. 3.
712 Hurka, 1993, s. 4.
713 William Hamilton, *Lectures on Metaphysics(1865) Part I,* der: William Hamilton ve Henry L. Mansel, Kessinger Publisher Company, New York, 2003, s. 14.

şekilde sınıflandırmıştır. Eğer "iyi", zevk olarak tanımlanırsa, bu hedonizmdir. Mutluluk olarak tanımlanırsa, eudaimonizmdir. Rasyonel isteklerin tatmini olarak tanımlanırsa, klasik faydacılıktır.[714] İyi sanatta, bilimde ve kültürde insani mükemmelliğin gerçekleşmesi olarak tanımlanırsa, bu ahlaki anlamda mükemmelciliktir.[715] Siyasi anlamda ise, siyasi iktidarın, bireysel ve kolektif iyiyi desteklemesidir.[716] Yasa koyucuların ve devlet görevlilerinin, yasal düzenlemeler yaparken, hayatta neyin değerli ve iyi olduğunu göz önünde bulundurmaları gerektiğine ilişkin görüştür.[717] Gerek *Hamilton*'un gerekse *Rawls*'un mükemmelcilik tanımlamaları insan doğasından bahsetmemekle beraber, her biri düşünce dünyasında çok etkili olmuşlardır.

C. Mükemmelciliğe Liberal Eleştiriler

Siyaset ve hukuk felsefesi literatüründe, liberal demokratik devletlerde kültürel azınlıkların ve kolektif hakların korunması hususunda gelişen doktrin liberal mükemmeliyetçiliktir.[718] Mükemmelcilik, çağdaş sözleşmeci nötr liberallerin tamamen karşısında olduğu bir görüştür. Bu nedenle liberal mükemmelcilik, adından da anlaşıldığı üzere, paradoks içermektedir. Zira liberaller genel olarak devletin herhangi bir kurumumun herhangi bir iyi anlayışını desteklemesine taraftar değillerdir. Diğer liberallerden farklı olarak, liberal mükemmelciler iyi hayata, kültürel kimliğin ve kültürel üyeliğin önemine vurgu yaparlar. Mükemmelci teoriler iyi hayata, gerçekliğe, ahlaki üstünlüğe ilişkin belirli bir anlayışa sahiptirler. Bu durumda bütün vatandaşların sosyal, kültürel ve ahlaki farklılıklarını içeren ve onlara saygı gösteren bir düşünce nasıl ortaya koyabilirler. Birçok liberalin ortaya koyduğu gibi, birçok mükemmelci iyi anlayışı içeriği itibariyle tekçidir. İyiye ilişkin farklı anlayışlara, saygı duyulması gerektiği düşüncesini desteklemezler.[719]

---

714 Rawls, 1999a, s. 22.
715 Rawls, 1999a, s. 285-286.
716 *Dictionary of Philosophy*, der: Thomas Mauther, Penguin Books, 1997.
717 Waldron, 1988-1989, s. 1102.
718 Waldron, 1988-1989, s. 1103.
719 Deveaux, **age.**, s. 109.

Çağdaş sözleşmeci liberaller hem ahlaki hem de siyasi mükemmelciliği reddetmişlerdir. *Aristoteles, Aquinas, Mill*'in belirli yapıtları ve *Marks* söz konusu liberaller tarafından eleştirilmiştir. Ahlaki mükemmelciliğin değer çoğulculuğu ve tolerans gibi liberal ilkelerle uyumsuz olduğu düşünülmektedir. Devlet vatandaşları üzerine bir insani mükemmellik dayatırsa, bunun bireysel özerkliği zedeleyeceği ya da vatandaşların kendi iyi anlayışlarını seçme, devam ettirme ya da değiştirme özgürlüklerini ortadan kaldıracağı kabul edilmektedir. Liberaller devletin vatandaşların sahip olduğu farklı iyi anlayışlarını etkilemekten kaçınması gerektiği hususunda ısrar etmektedirler. Devlet insanların hayat planlarını şekillendirmesini konusunda, bireyleri özgür bırakması gerekmektedir. Bu görüşler nötr devlet tipinin niteliklerinin tasvir eder. Bu nötr liberal model, daha önceki bölümde ele almış olduğumuz gibi, *Larmore*'un *modus vivendi* ve *Rawls*'un siyasi liberalizm anlayışlarında yer almaktadır. Onlara göre, adaletin ilkeleri ve usulleri, hiçbir kapsamlı iyi anlayışından geliştirilmemelidir.[720]

Rawls, *Larmore* gibi siyasi liberalizm taraftarları için, objektif olarak en iyi ve tek bir iyi hayat anlayışını belirleyebilme ya da belirleme zorunluluğu, temel olarak liberalizmin değer çoğulculuğu anlayışıyla örtüşmemektedir. Liberaller ile erdem etikçileri-cemaatçiler dâhil- arasındaki, "hakkın iyiden önce gelmesi ya da iyinin hatan önce gelmesi" tartışması, siyaset felsefesinin en önemli uyuşmazlık meselesidir. Ahlaki ve siyasi mükemmelciliğin çeşitli türleri, liberalizmin farklı görüşler ve hayat tarzlarına tolerans gösterilmesi ve bireysel özgürlük gibi temel ilkeleriyle uyumsuzluğa düşebilmektedirler. Fakat Aristocu, Platoncu ve Thomas Aquinascı gibi birçok mükemmelciye karşıt olarak, liberal mükemmelciler, tolerans, etik çeşitlilik, bireysel özerklik gibi birçok liberal idealin üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Mükemmelciliğin liberal taraftarları, diğer mükemmelcilerden farklı olarak, devletin vatandaşları üzerinde herhangi bir iyi anlayışını dayatması gerekliliğini, kesinlikle, kabul etmezler. Bunun yerine, birçok farklı ve geçerli iyi anlayışları olduğu konusunda dikkatle dururlar ve bunlardan herhangi birisini dayatmayı devletin görev alanı içerisinde görmemektedirler. Buna ek olarak liberal bir mükemmelci olan *Raz*, çağdaş siyaset felsefecileriyle birlikte, insanların kendi iyi

[720] Devaaux, **age.,** s. 111.

hayat anlayışlarını devam ettirirken, devletin bunlar üzerine bir takım sınırlamalar getirmesi gerekliliğini ortaya koymakta ve bunu yaparken, meşru bir şekilde, belirli ahlaki ilkelere başvurulması gerektiğini belirtmektedir.[721] Liberal mükemmelciler, siyasi liberallerden farklı olarak, devletin bazı pratikleri ve hayat tarzlarını desteklemesini ve değersiz olanları da engellemesini savunurlar. Ilımlı bir liberal mükemmelci olan *Raz* bu görüşü desteklemektedir.

Liberal mükemmelciliğe en önemli liberal itiraz, devletin vatandaşların hayatına karışması noktasındadır. Bu eleştiri çoğunlukla *Rawls*'un teorisiyle desteklenmektedir. *Rawls A Theory of Justice* adlı kitabında katı mükemmelci yaklaşımları eleştirmiştir. Ona göre mükemmelcilik rasyonelliği de ortadan kaldırmaktadır. *Rawls* orijinal durumda ki rasyonel bireyleri, başkalarının ilgileriyle ilgilenmezler. Bu insanlar, tehlikeye atılamayacak, birtakım belirli ahlaki, dinsel ilgilere ve kültürel amaçlara sahip olduklarını (ya da olabileceklerini) bilirler. *Rawls* orijinal durumda vatandaşların bir takım mükemmelci ideallere sahip olabileceklerini kabul etmektedir. Ancak bunun herkesin ideali olmasını (ya da olması gerekliliği) kabul etmemektedir.[722] *Rawls* vatandaşların farklı ahlaki görüşlerine saygı ve adaletin gerekliliklerini yerine getirmek için, kamusal olarak kabul edilmiş ilkelerin, herhangi bir kapsamlı görüşün iyi anlayışıyla birleşmemesi gerektiğini belirtir.[723]

Liberal mükemmelciler, mükemmelciliğin birçok çeşidinin farklılıklara saygı hususunda uyumlu olmadığını kabul etmekle beraber, kendi teorilerinin bu konuda zayıf olduğunu kabul etmezler. Bunu açıklamak amacıyla üç tane ana strateji ortaya koyarlar. Aynı zamanda liberalizm ve mükemmelciliğin de nasıl bir arada olduğu böylece belirlenebilir. İlk strateji, nötr liberalizmin, mükemmelciliğin neleri gerektirdiğini, yanlış anladığını iddia eder. Liberal nötrler, liberal mükemmelci devletin, politikalarını uygulamaktan için zorlamanın araç olarak kullanmasını, zorunluluk olarak ele aldığını düşünürler. Ancak liberal mükemmelciler bunun hatalı olarak algılandığını belirtirler. Liberal mükemmelciler zor kullanmanın

---

721 Joseph Raz, "Liberalism, Scepticism and Democracy", *Ethics in the Public Domain-Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, 100-102.

722 Rawls, 1999a, s. 288; Patrick Neal, *Liberalism and Its Discontents,* New York University Press, New York, 1997, s. 135.

723 Rawls, 2007, s.82.

mükemmelciliğin önemli bir unsuru olduğu fikrini reddederler. Kendilerini hiyerarşik ve katı mükemmelci anlayışlardan uzak tutmaya çalışırlar. Bireysel özerkliği zedeleyici düşüncelerden kaçınırlar. *Raz* bu görüşe çok yakındır. İkinci strateji, bazı temel liberal anlayışların "düzeltilmiş" şeklini sunmaktadır. Özellikle kimlik ve özerklik anlayışlarının yeniden yorumlanmasını amaçlar. *Galston* liberal toplumun doğasının ve potansiyelinin nötr liberaller tarafından yanlış algılandığını belirtir.[724] Üçüncü strateji, nötr liberallerin üstü örtük bir şekilde kapsamlı iyi anlayışlarına dayandığını göstermeye çalışır. *Martha Nussbaum*, bu görüşe yakın olanlardandır. Nötr liberallerin iyi anlayışları karşısında nötr olamayacaklarını belirtir.[725] *Raz* ve *Galston* da siyaset felsefecilerinin ahlaki açıdan tarafsız olamayacağını savunmaktadırlar.[726]

II. LİBERAL MÜKEMMELCİLER

A. Raz ve Liberal Mükemmelci Tezi

Patrick Neal liberalleri tartışmalarda taraf olmakta zorlandıkları için kararsız ve gergin insanlar olarak değerlendirmektedir. *Raz*'ın mükemmelci liberalizminin bundan farklı bir karaktere işaret ettiğini belirtmektedir. *Raz* liberal ilkeler üzerine yaptığı yorumlardan oldukça emindir. Özellikle belirli alanlarda devletin müdaheleci eylemleri oldukça cesur bir şekilde savunduğunu belirtmektedir. *Neal* bu tür bir liberalizm yaklaşımının nötrlük söyleminde yer alan sınırlamaları aştığına da dikkat çekmektedir.[727]

---

724 William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 255-256.

725 Martha Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy", *Liberalism and the Good* içinde, der: R. Bruce Douglass, London, Routledge, 1990, s. 212.

726 *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der: Andrea Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 19.

727 Neal, 1997, s. 136.

Neal'ın genel hatlarıyla işaret ettiği nedenlerden dolayı, *Raz*'ın liberalizm yorumu ve cesareti birçok yazar tarafından beğeni ve hayranlıkla karşılanmıştır.[728] Tıpkı *Rawls*'un *A Theory of Justice*'da faydacı yaklaşımları eleştirerek teorisini geliştirdiği gibi, *Raz* da Rawlscu liberalizmi eleştirerek mükemmelci liberalizmini ortaya koymaktadır.[729]

Raz, Morality of Freedom adlı kitabının iki bölümünü devlet nötrlüğünü ve ideallerin dışlanmasını savunanların argümanları eleştirmeye ayırmaktadır. *Raz*'ın teorisi bu bağlamda, cemaatçi, liberal olmayan ya da faydacı değildir. *Raz* mükemmelci öncüllerden destek alan bir siyasi ahlak teorisi geliştirmeye çalışmaktadır.[730] Kitabının isminde de anlaşılacağı üzere *Raz*'ın mükemmelci teori inşasında özgürlük önemli bir değer olarak ele alınmaktadır.[731] *Raz* mükemmelci olmayan yaklaşımları eleştirirken, iki tane önemli noktaya işaret etmektedir ki, bunlar Raz'ın liberal mükemmelci yaklaşımının ilk görünümleri olarak kabul edilebilir. İlki bütün mükemmelci yaklaşımların hayat tarzları üzerine zorlayıcı birtakım eylemler içermediğidir.[732] İkincisi mükemmelciliği ahlaki çoğulculukla uyumlu olduğudur. Hatırlanacağı üzere, *Raz*'ın ahlaki çoğulculuk anlayışı uyarınca hayatta birbirleriyle uyumsuz birçok ahlaki açıdan değerli hayat tarzı bulunmaktadır ve bunun ahlaki rölativizmle bir ilişkisi yoktur.[733] Aynı zamanda *Raz*'ın ahlaki çoğulculuğunun tolerans ilkesiyle de ilişkisi yoktur. Diğer bir değişle, ahlaki çoğulculuğu, devletin farklı ve çatışan hayat tarzlarına karşı eşit uzaklıkta durmasını ve tolerans göstermesini ima eden bir çoğulculuk anlayışını ifade etmek için kullanılmamıştır.

Buradaki değer çoğulculuğu farklı bir fikri ifade etmektedir. Hayatta farklı meslekler (fizikçi, siyasetçi, madenci, polis, sanatçı, koşucu, akdemiysen vb.), farklı hayat tarzları (bekar insanın, büyük bir ailenin üyesinin, metropol insanın hayat

---

728 Sadurski, **age.**, s. 122; Waldron, 1988-1989, s. 1101. David McCabe, "Joseph Raz and the Contexual Argument for Liberal Perfectionism", *Ethics,* cilt 111, sayı 3, 2001, s. 493; Neal, 1997, s. 136.

729 George, **agm.**, s. 653.

730 Benzer yaklaşım William Galston'un liberalizm yorumunda da gözlenmektedir. Bkz. William Galston, "Defending Liberalism", *American Political Science Review",* cilt 76, 1982, s. 621-629.

731 George, **agm.**, s. 654; Waldron, 1988-1989, s. 1103.

732 Raz, 1986, s. 161.

733 Raz, 1986, s. 161; Raz, "Liberalism, Scepticism and Democracy", 1994, s. 118; George, **agm.**, s. 655;

tarzları gibi) farklı özellikle doğurmakta, farklı kişilikler geliştirmektedir. Bazı insanlar birtakım engeller nedeniyle farklı hayat tarzlarıyla karşılamadıkları için tek bir hayat tarzını tercih edebilmektedirler. Ancak *Raz*'a göre birçok insan özelikle gençten farklı insanlar olabilmek için farklı yönlere gidebilmektedirler. Hayatta birçok yol insanların önüne gelmektedir. *Raz*'ın ahlaki çoğulculukla kastettiği budur. Bütün yollar değerlidir ve birbirleriyle uyumsuz olabilmektedirler.[734] Dolayısıyla *Raz*'ın ahlaki çoğulculuğu ile mükemmelci devletin monist politikaları ve değer yargılarının ya da toplumsal ahlakın empoze edilmesini ifade eden ahlakçılıkla (*moralism*) bir ilişkisi bulunmamaktadır.[735]

Raz ahlaki çoğulculukla vurgulamak istediği özerklik ilkesidir. Daha önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, "özerklik" *Raz*'ın liberal mükemmelci duruşunda önemli bir kavramdır. Bu nedenle, *Raz*'ın liberal mükemmelci duruşunu ortaya koyabilmek için öncelikle özerklik yaklaşımına yer vermek yerinde olacaktır. Mükemmelcilik anti-liberal bir doktrin olarak ele alındığında, doğal olarak, *Raz*'ın liberal mükemmelci duruşunun da ana-akım liberal teorilerden farklı olarak bireysel özgürlüğe yeterince önem vermediği düşünülebilir. Ancak bu doğru bir akıl yürütme değildir. Tam tersine *Raz*, teorisinde özerkliği temel alan bir yaklaşım geliştirmiştir.[736] Diğer liberaller ahlaki çoğulculuğu kabul etmekte ve farklılıklara tolerans göstermektedirler. Ancak *Raz*'ın yaklaşımında çoğulculuk liberal toplumun bir karakteridir. Farklı seçeneklerin sunulması açısından katlanılması gereken değil, övünülmesi gereken bir durumdur.[737]

1. Özerklik

Raz'ın özerklik anlayışına değinmeden önce özgürlük kavramına yer vermek açıklayıcı olabilecektir. Liberalizmle belki de en fazla anılan kavram özgürlüktür. Diğer liberal kavram ve ilkeler de olduğu gibi, özgürlük de liberalizm için tartışmalara ve çatışmalara neden olan bir kavramdır. Çatışmanın önemli bir nedeni,

734 Raz, "Liberalism, Scepticism and Democracy", 1994, s. 118-119.
735 Neal, 1997, s. 140.
736 Neal, 1997, s. 138.
737 McCabe, **agm.**, s. 500.

hangi özgürlüklerin diğerlerinden daha önemli olduğuna ilişkindir.[738] Diğer bir çatışma nedeni özgürlüğünün kendisini nasıl anlaşıldığına ilişkindir.[739] Örneğin *Dworkin* birçok liberal gibi "pozitif" anlamda özgürlüğü savunmaktadırlar. *Raz* pozitif özgürlüğü özerkliğin uygulanabilmesi için gerekli olan fiziksel ve ruhsal yetenekler gibi koşullara gönderme yapmak amacıyla kullanmaktadır.[740] Ancak *Raz* özgürlük kelimesinin anlamı üzerine bir anlaşmanın olmayacağını başlangıçta kabul ettiği için, kitabında özgürlük kavramı üzerine dilsel analizlere girmeye çalışmamaktadır. Ona göre ihtiyacımız olan özgürlük üzerine bir tanımlama ya da kavramsal bir açıklık değildir. Bu tür tanımlama ve açıklamalar faydalı olmakla beraber problemleri çözmekten uzaktırlar. *Raz*'a göre önemli olan özgürlük üzerine yapılan kavramsal tartışmaları destekleyecek ahlaki ilke ve bunlarla ilişkili tartışmalardır.[741]

Raz özgürlük üzerine yapılan kavramsal tartışmalardan uzaklaşarak söz konusu önemli liberal ilkeyi teorisinin dışına atmamaktadır. *Raz* özgürlük ilkesini kendince daha zengin ve derin olan "bireysel özerklik" idealiyle ilişkilendirmektedir.[742] Bireysel özerklik uyarınca insanlar kendi hayatlarının büyük bir kısmının yaratıcısıdırlar.[743] Özerk insanlar kısmi de olsa kendi hayatlarının yazarları olarak, yapmış oldukları seçimler bağlamında hayatlarını ve onun yönünü açıklayabilirler. *Raz* kısmi olarak hayatlarımızı belirleyebileceğimizi sürekli vurgulamaktadır. Kimse hayatını kapsamlı olarak belirleyemez. Zira hayat başkalarıyla birlikte yaşamaktır ve başkalarının yaptığı seçimler, kendi yaptığımız seçimleri de etkileyebilmektedir.[744]

Seçim *Raz*'ın bireysel özerklik ideali için çok önemli bir unsurdur. Zira bireyin önünde kabul edilebilir uygun seçenekler olmadıkça özerkliğinden bahsedilemez.[745] *Raz*'a göre özerklik zorlama seçimler neticesinde yapılan bir

738 Dworkin, 2007, s. 320-321.
739 Waldron, 1988-1989, s. 1104.
740 Waldron, 1988-1989, s. 1104; Raz, 1986, s. 408-409;
741 Raz, 1986, s. 15-16; Waldron, 1988-1989, s. 1105.
742 Waldron, 1988-1989, s. 1102; George, **age.**, s. 656.
743 Raz, 1986, s. 370; Raz, 1988, s. 156.
744 Raz, 1988, s. 156; Waldron, 1988-1989, s. 1109.
745 Raz, 1986, s. 204; Raz, 1988, s. 156.

hayatla ilişkilendirilemez.[746] İnsanların seçim yapma kapasitelerini kullanabiliyor olmaları gerekmektedir. Özerk insanlar kendi haysiyetleri ve kişisel saygıları için kendi kişisel projelerini edinebilir, ilişkiler geliştirebilir, taahhütlerde bulunabilmektedirler. *Raz* buna "anlamlı özerklik" (*significant autonomy*) demektedir. Anlamlı özerk bireyler sadece seçim yapmazlar aynı zamanda hayatları değerli kılacak eylemlerde de bulunurlar.[747] Bu bağlamda *Raz*'a göre tam anlamıyla özerk olmak yani anlamlı özerk olmak bir idealdir. Ancak gerçek hayatta gerçekleşmesi zordur.[748]

Birçok insan temel ihtiyaçlarını gideremediği için özerk bir birey olabilmek *Raz*'ın belirlediği koşullara sahip olamamaktadır. *Marks*'ın ortaya koyduğu gibi, yaşamda her şeyden önce yemek, içmek, barınmak ve giyinmek gelmektedir.[749] *Raz* özerklik düşüncesinde söz konusu temel ihtiyaçları göz önünde bulundurmaktadır. Onun özerklik anlayışı bireysellik vurgusu gereği soyut değildir.[750] Özerklik formülünde de ifade ettiği gibi, özerk bireyler, sadece belirli bir ölçüde ya da kısmi olarak kendi hayatlarını belirleyebilirler. Tam olarak özerk olmamız imkansızdır; ancak temel ihtiyaçlarımız tatmin olmadığı sürece seçim yapabilmemiz mümkün değildir. Bu aynı zamanda yapmış olduğumuz seçimlere ilişkin amaçlarımızı sürdürebilmemiz ya da değiştirebilmemiz için de zorunludur. Bu bağlamda, *Raz* temel ihtiyaçların tatminini özerklik için bir ön şart olarak ele almaktadır.[751] *Waldron*'a göre ise, temel ihtiyaçların giderilmemesinden kaynaklanan maddi yoksunluk, en az zorlama kadar özerkliği tehdit edebilmektedir.[752] Ancak temel ihtiyaçların giderilmesi için yapılan seçimler, özerk olmak için yeterli değildir; önemli ve ön şarttır ancak özerkliğin hepsi bu demek değildir.[753] Tam bir özerk birey olabilmek için belirli bir takım seçeneklerin yapılması gerekmektedir. Bunlar hangi

---

746 Raz, 1986, s. 371; George, **agm.**, s. 656
747 Raz, 1986, s. 154, 387; Waldron, 1988-1989, s. 1106; George, **agm.**, s. 656-657.
748 Raz, 1986, s. 155; George, **agm.**, s. 657.
749 Karl Marks- Friendich Engels, "Alman İdeolojisi Bölüm 1", *Felsefe Yazıları* içinde, Karl Marx, çev: Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 120.
750 Waldron, 1988-1989, s. 1108.
751 Raz, 1986, s. 297; Waldron, 1988-1989, s. 1109.
752 Waldron, 1988-1989, s. 1109.
753 Raz, 1986, s. 155.

seçeneklerdir? Bu sorunun cevabı *Raz*'ın ahlaki çoğulculuk anlayışıyla örtüşmektedir. Şurası açıktır ki, *Raz*'ın mükemmelcilik anlayışı çoğulcudur.[754]

Raz'a göre özerklik iyiler arasında bir seçimi gerektirmektedir. Burada bahsettiği özerklik kendi tanımladığı bireysel özerkliktir.[755] Özerklik sınırlı seçeneklerden seçim yapmakla da sağlanamaz. Daha önce de belirtildiği gibi, ahlaki çoğulculuk, farklı ve birbirleriyle uyumsuz olan değerlerden kaynaklanan, farklı hayat tarzlarına ilişkin bir görüştür. Özerklik birçok farklı hayat seçeneğinden seçim yapılmasını gerektirmektedir. Raz özerkliğin gerçekleşebilmesi için gerekli olan seçeneklere ilişkin bir takım koşullar öngörmektedir. Bu koşulların incelenmesi mükemmelci liberalizminin tam anlamıyla açıklığa kavuşması açısından önem arzetmektedir.

a. Özerklik Koşulları

Raz'a göre özerkliğin gerçekleşebilmesi için üç koşul vardır. Bunlardan ilkine göre, bireyin özerklik kapasitesi olması gerekmektedir. İkincisi bireyin baskı ve zorlamadan uzak olmasıdır. Üçüncüsü ise, uygun seçenek çeşitlerinin mümkün olmasıdır.[756] Özerkliği önemseyen bireylerin bu üç koşulu desteklemeleri önemlidir. Aksi takdirde, *Raz*'a göre özerklikten bahsetmek pek mümkün olmayacaktır.[757]

i. Özerklik Kapasitesi

Raz başkaları benim için özerk seçimler yapamazlar. Ancak başkaları benim özerk seçenekler yapabilmem için farklılık yaratabilirler, diye belirtmektedir.[758] Ona göre "özerklik" kavramı bazen başarı, bazen de kapasite anlamında kullanılmaktadır. Başarı anlamında özerklik için bireylerin geniş ölçüde kendi belirledikleri hayatlarını

[754] George, **agm.**, s. 657; Waldron, 1988-1989, s. 1111
[755] Raz, 1988, s. 158.
[756] Raz, 1986, s. 372-373.
[757] Waldron, 1988-1989, s. 1120.
[758] Raz, 1986, s. 407.

gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Kapasite anlamında özerklik için ise bireyin kendi belirleyebileceği hayatı, kendi kaderini belirlemenin mümkün olduğu bir ortamda gerçekleşmesi gerekmektedir. Birçok insan özerklik kapasitesi olmasına rağmen özerk bir şekilde yaşamamaktadırlar. *Raz* kapasite anlamında özerkliğin, başarı anlamında ki özerklikten kaynaklandığını düşünmektedir. Zira insanlar başarılan seçimlere bakarak kendi kapasitelerini tanımlamaktadırlar.[759]

Raz'a göre insanların özerklik kapasitesi için gerekli olan bir takım koşullar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları kişiye aitken, bir kısmı da seçeneklerin bulunduğu ortama bağlıdır. Bunların bir kısmı algılama, hatırlama, bilgiyi kullanma gibi zihinsel yeteneklerdir. Bir kısmı da istikrarlı olmak, sadakat, kişisel ya da derin ilişki kurma yeteneği gibi duygusal, yaratıcılıkla ilişkili yeteneklerdir. Bunların yanında tabii ki fiziksel açıdan sağlıklı olmak en temel gerekliliktir.[760] Bu koşulların olmaması özerk bir hayatın yaşanmasına engel teşkil etmemektedir. Sadece bu koşulların olması özerk bir hayata katkıda bulunmaktadır.[761]

ii. Zorlama ve Baskı

Özerkliğin gerçekleşebilmesi için ikinci önemli koşul, bireyin zorlamadan (*coercion*) ve baskıdan (*manipulation*) uzak olmasını gerektirmektedir. *Raz* baskı ve zorlama arasında bir ayrım yapmaktadır. Baskı insanların kendi yapmış oldukları seçimlerden ve amaçlarından başka taraflara yönlenmelerine neden olmaktadır. Baskının özerkliği zedelemesinin arkasındaki neden ilk koşulda belirtilen kapasiteye zarar vermesidir.[762] Zorlama da ise, kişinin seçeneklerinin azaltılması söz konusudur. Baskı en az zorlama kadar bireyin özerkliğine müdahale de bulunmaktadır.[763] Ancak *Raz* teorisinde baskı kavramına zorlama kavramı kadar yer vermemiştir. Baskı kavramını nasıl ele aldığı konusunda belirsizlikler bulunmaktadır ki, bu

---

759 Raz, 1986, s. 372; Waldron, 1988-1989, s. 1114-1115.
760 Raz, 1986, s. 408.
761 Waldron, 1988-1989, s. 1115.
762 Raz, 1986, s. 407-408.
763 Raz, 1986, s. 377- 378.

mükemmelcilik anlayışının değerlendirilmesinde zorluklar yaratabilmektedir.[764] Ancak *Raz* zorlama ve özerklik ilişkisine dair görüşlerini *A Morality of Freedom*'da açıkça belirtmiştir.

Zorlama ile bir insanın seçenekleri azaltılıyor ya da seçim yapma olanaklarından yoksun bırakılıyorsa ortada bir zarar vardır ve özerkliği zedelemektedir. Ancak bazı durumlarda zorlama karmaşık bir hal alabilmektedir. Örneğin zarar verme tehdidiyle birisi zorlandığında, kişi zarar görmeme adına tehdit edilen seçeneği seçecektir. Benzer durum yoksulluk gibi zor koşullar içerisinde bir takım sınırlı seçeneklerle karşılaşan insanlar için de geçerlidir.[765] Bu durumda hangi tür zorlamanın özerkliğe zarar verdiğini karar vermek zorlaşmaktadır. Baskı bir insanın doğal olmayan bir şekilde karar vermesine ilişkin zihni kapasitesi sınırlandırılmasıdır. Neyin doğal neyin doğal olmadığının belirlenmesindeki zorluk baskı kavramındaki belirsizliği doğurmaktadır.[766]

Raz zorlamanın özerklikle ilişkisine dair farklı bir boyutuna da değinmektedir. Zorlama biyolojik ihtiyaçlarımızın ötesini de tehdit edebilmektedir. Örneğin bir insanın parmaklarını kırmak tehdit etmek ile bir piyanistin parmaklarını kırmakla tehdit etmek arasında fark vardır. Piyanist için söz konusu zorlama biyolojik ihtiyaçlarının ötesindedir.[767]

iii. Seçeneklerin Uygunluğu

Daha önce de belirtildiği gibi *Raz*'a göre özerkliğin gerçekleşebilmesi için seçeneklerin bulunması bir gerekliliktir. Ancak bu seçeneklerin uygun olması da önemlidir. İnsanların seçeneklerinin olmasının yanı sıra uygun seçeneklerinin olmaması özerkliğe engel olacaktır. *Raz* uygun seçeneklerin uzun döneme yayılan sonuçlarının olması gerektiğini belirtmektedir. Böylece yapmış olduğumuz seçimler uzun dönemde devam edebilecek nitelikte olacaktır.Kişi zaman zaman da bu

764 Waldron, 1988-1989, s. 1118.
765 Raz, 1986, s. 151.
766 Waldron, 1988-1989, s. 1118.
767 Raz, 1986, s. 153; Waldron, 1988-1989, s. 1116.

seçenekleri seçebilir. Kısa dönemli seçenekler için bu söz konusu olamayacaktır. Seçeneklerin sürekliliği ve yaygınlığı insanın hayatının üzerinde kontrolünü de sağlayacaktır ki, bu özerklik için önemli bir unsurdur.[768]

Seçeneklerin uygunluğuna ilişkin diğer bir mesele çeşitliliktir. Önemli olan seçeneklerin sayısal çokluğu değil, çeşitliliğidir. Birbirine benzer yüz tane ev arasından seçim yapmak ona göre uygun seçenek ortamı değildir. Seçenekler bir kâsedeki benzer iki kiraz tanesiyse, bunlar arasında yapılan seçimin, özerklik için yeterli olmayacağını belirtmektedir. Ancak bu seçeneklerin ahlaki olarak kabul edilebilir olması gerekir. *Raz*'a göre, özerkliğin değerlendirilebilmesi için ahlaki çoğulculuğun kabul edilmesi gerekir.[769] Çeşitlilik konusunda *Raz*'ın üzerinde durduğu bir diğer mesele kendini gerçekleştirmeyle ilişkilidir. Özerklik çoğunlukla kendini gerçekleştirme ile karıştırılmaktadır. Ancak bunlar *Raz*'a göre iki farklı ahlaki idealdir. Kendini gerçekleştirme bir insanın sahip olduğu tüm değerli kapasitelerin tamamının geliştirilmesini içermektedir. Özerk insan ise kendi hayatını seçerken kendini gerçekleştirmeyi seçebilir ya da seçmeyebilir. Özerklik kendini gerçekleştirmenin bir ön koşulu değildir. Özerk insan tüm kabiliyetlerini geliştirebilecek seçeneklere sahip olmalıdır. Ancak kendini gerçekleştirme idealini seçmemesi nedeniyle, bir insan özerk olmamakla değerlendirilemez. Özerk insan kabiliyetlerinin bir kısmına yoğunlaşmayı seçebilir.[770]

Seçeneklerin yaygın, uzun dönemli olması insanların hayatlarında kapsamlı olmalarına neden olmaktadır. Bu tür seçenekleri insanlar kendi başlarına yaratamazlar. Bu bağlamda *Raz*'a göre seçenekler sosyal olarak yapılanmaktadırlar.[771] İnsanların özerk bir şekilde yaşayabilmeleri için sosyal olarak seçeneklerin mümkün kılınması görevi bulunmaktadır. Bu görevin olabilmesi için özerkliğin isteniyor olması gerekmektedir. *Raz* modern toplumlarda özerkliğin istenir bir durum olduğunu düşünmektedir. Bir insan için özerkliğin değerli olabilmesi için ,

[768] Raz, 1986, s. 374; Waldron, 1988-1989, s. 1120.
[769] Raz, 1986, s. 399.
[770] Raz, 1986, s. 375-376; Raz, 1988, s. 157.
[771] Raz, 1986, s. 310-312.

bunun özerkliğin o insan tarafından tercih edilmesi gerekmektedir.[772] Dolayısıyla *Raz* için özerklik mutlak değil rastlantısaldır. Evrensel bir değer değildir.[773]

b. Özerklik ve Zarar İlkesi

Liberal tolerans ilkesinin ele alındığı bölümde, *Raz*'ın zarar ilkesini nasıl değerlendirdiği kısaca ortaya konulmakla beraber, bu bölümde *Raz*'ın özerklik bağlamında zarar ilkesini ele alış tarzı ortaya konulacaktır. Genel olarak zarar ilkesine göre birine zorlayıcı bir takım araçlarla karışılmasının tek meşru zemini başkalarına zarar verilmesinin engellenmesidir. Söz konusu anlayış, Millci anlamda zarar ilkesidir ki, *Raz*'ın zarar ilkesine ilişkin görüşünün de buna yakın ve daha geniş olduğu düşünülebilir.[774] *Raz* teorisinde zarar ilkesini nötrlük yanlısı bir yaklaşımla değil, mükemmelci bir yaklaşımla ele almaktadır.[775] Bu da onun özerklik temelli zarar ilkesini liberalizm içinde farklı bir konuma taşımaktadır.

Raz özerklik ve zarar ilkesi arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bireylerin özerkliğine saygı onlara geniş ve anlamlı seçeneklerin sunulmasını gerektirmektedir. Aynı zamanda bunların kullanılabilmesi için fırsatların da sağlanmasını gerektirmektedir. *Raz*'a göre bireyi bu fırsatlardan ve bu fırsatları değerlendirme yeteneğinden yoksun bırakmak ona zarar vermek demektir. Bireye zarar vermek ise onun hayat planlarını gerçekleştirmesini engellemekte ve ilişkilerine zarar vermektir.[776]

Raz kendi zarar ilkesini *Mill*'in zarar ilkesine göre daha kapsamlı olduğunu düşünmektedir. Bireyin seçimlerini ve projelerini etkileyen her türlü olumsuz

---

772 Raz, 1986, s. 390-391.

773 Joseph Raz, "Facing Up: A Reply", *Southern California Law Review,* cilt 62, 1988-1989, s. 1227; Sadece özerklik Raz'a göre tüm siyaset felsefesi evrensellikten uzaktır. Ona göre siyaset felsefesi zamana bağlıdır. Gerçekliyse, sadece bulunduğu yer ve zaman için geçerlidir. Sonuçları benzer durumlara uygulabilir. Ancak bu uygulama için kesin sınırlamalar koymak mümkün değildir. Bir olay ya da durum sözlerle ifade edilebilir. Ancak bu genel bir formüle indirgemek mümkün olmayabilir. Aynı zamanda sosyal koşullar da *Raz*'ın teorisinde önemlidir. Sosyal koşullar farklı yer ve zamanda farklı olacağı için, evrensel bir kuralın uygulanması mümkün olamayacaktır. (Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 170-171)

774 Raz, 1988, s. 170.

775 Sadurski, **agm.**, s. 131.

776 Raz, 1988, s. 169.

durumu zarar ilkesi etrafında değerlendirmektedir. Bu bağlamda *Raz* kendi zarar ilkesi anlayışını geniş zarar ilkesi olarak ele almakta, diğer zarar ilkesi anlayışlarını ise dar anlamda zarar ilkesi olarak adlandırmaktadır.[777] Aslında *Raz* kendi zarar ilkesini farklılaştırmak istememektedir. Onun amacı zararın ortak kullanılan anlamını özerklik ilkesiyle birlikte ortaya koyabilmektir.[778] Dar anlamda zarar ilkesi zararı engellemek dışında zorlamaya karşıdır. Bu bağlamda vergi yoluyla yeniden dağıtım politikaları zorlama yarattığı ve kimseye de zarar vermemesi nedeniyle doğru bir devlet politikası olmayacaktır. Ancak bu *Raz*'ın mükemmelci özerklik temelli zarar ilkesine uyumlu bir politikadır. Zira *Raz* zarar kavramını daha geniş ölçekte ele almaktadır. Yeniden dağıtım politikalarının uygulanmamasının seçenekleri ve fırsatları azaltması nedeniyle zarar kapsamında değerlendirilebilecektir. Dolayısıyla *Raz*'ın zarar kavramını değerlendirmek için özerklikle ilişkili olarak ele almak zorunludur. Aksi takdirde neyin zarar kapsamında ortaya konulduğu problemli olacaktır.

2. Raz'ın Mükemmelciliği ve Farklılıklar

a. Liberal Mükemmelcilik

Rawls'tan farklı olarak *Raz* çoğulculuğun nötrlükle değil bir tür devlet mükemmelciliğiyle sağlanacağını düşünmektedir. Buna göre bütün siyasi eylemlerin amacı bireylerin geçerli iyi anlayışlarını sürdürmelerini sağlamak ve değersiz olanları da engellemektir.[779] Zira *Mill*'in düşüncesine benzer şekilde *Raz*'ın mükemmelciliğinde çoğulculuk çok önemlidir ve devlet tarafından desteklenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde özerkliğin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Siyaset felsefesi alanında *Raz*'ın mükemmelciliği üç ayrı düşüncenin birleşiminden oluşmaktadır. İlk düşünce siyasi iktidarın özerkliği desteklemekle görevli olduğuna ilişkindir ki, bu fikir birçok liberal tarafından desteklenmemektedir. İkinci düşünce, siyasi iktidarın özerkliği değerli olduğu ve olabildiği sürece desteklemekle sorumlu

[777] Raz, 1986, s. 412-420; Sadurski, **agm.**, s. 130-131.
[778] Raz, 1988, s. 170.
[779] Raz, 1986, s. 133; Deveaux, **age.**, s. 116.

olduğudur. Üçüncü düşünce *Raz*'ın konumunun merkezine gitmektedir. Buna göre, sadece değerli, kabul edilebilir projeleri ve ilişkileri devam ettiren özerk hayat değerli olabilir. Özerklik ilkesi siyasi iktidarın ahlaki olarak değerli fırsatları yaratması ve değersiz olanları dışarı bırakmasını gerektirmektedir.[780]

Üçüncü fikirde *Raz*'ın mükemmelci anlayışı tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. *Raz* ahlak dışı bireysel seçimlerin ne olduğu konusunda bir şey söylememiştir. *Waldron* bu sessizliğin stratejik açıdan iyi bir nedeni olduğunu düşünmektedir. *Raz*'ın belirli hayat tarzlarından örnekler vererek, neyin ahlaki ya da ahlak dışı olduğunu ortaya koymasının, kendi mükemmelci anlayışını belirlemesini karmaşıklaştıracağını söylemektedir. Pornografi ya da boğa güreşi örnekleri üzerinde vurgu yaparak, teorisini anlatmak isteseydi, kitaplarının *Raz*'ın pornografi karşıtı görüşleri üzerinden satılacağını düşünmektedir. Bu nedenle mükemmelciğin örnekler verilmeden tartışılmasının daha iyi olduğunu düşünmektedir.[781]

Raz'ın devlete özerkliğin ve çoğulculuğun sağlanması için sorumluluklar yüklemesi liberal nötrlük yanlısı düşünürleri tedirgin etmektedir. Ancak *Raz* devletin herhangi bir iyi anlayışını empoze etmesini öngörmemektedir. Nötrlük karşıtı olması, *Raz*'ın mükemmelcilik anlayışını, *Hart*'ın "hukuki ahlakçılık" *(legal moralism)* olarak tanımladığı, yani pozitif ahlakın[782] hukuk aracılığıyla dayatılmasını savunan akımla ortaklaştırmamaktadır.[783] *James Fitzjames Stephen* ve *Lord Devlin*'in fikirleri hukuki ahlakçılığa iyi birer örnektir. *Devlin*, *The Enforcement of Morals (*Ahlak Kurallarının Dayatılması*)* adlı eserinde "hukukun işi olmayan, özel bir ahlak ve ahlaksızlık alanı olmalıdır" şeklindeki iddiasını hedef almış ve buna karşı "kötülüklerin bastırılması ile yıkıcı faaliyetlerin önlenmesi aynı derecede hukukun işidir" iddiasında bulunmuştur.[784] *Devlin*'in yaklaşımı mükemmelcilikten ziyade muhafazakârdır. *Raz*'ın teorisinde de bir takım muhafazakâr yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin *Raz* siyasi iktidarın tüm değerli hayat tarzlarını

---

780 Raz, 1986, s. 380, 417; Waldron, 1989-1990, s. 1127.
781 Waldron, 1988-1989, s. 1130.
782 *Hart* "pozitif ahlak"ı, belli bir toplumsal grup tarafından fiilen benimsenen ve paylaşılan ahlak olarak tanımlamıştır. (H.L.A. Hart, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 28.)
783 Neal, 1997, s. 140.
784 Hart, **age.**, s. 25.

desteklemesinin mümkün olmayacağını, bu nedenle tanıdık olmayanlardan ziyade, sosyal hayatta mevcut değerli hayat tarzlarını desteklemesi gerektiğini belirtir.[785] Ancak genel olarak teorisine bakıldığında mükemmelciğinin muhafazakarlıkla ya da ahlakçılıkla birleşmediği görülmektedir. Özellikle seçeneklerin "genişliğine" yaptığı vurgu nötr liberalleri rahatlatmaktadır.[786]

Nötr liberallerin eleştirdiği diğer bir husus hangi seçeneklerin değerli olduğunu kimin nasıl belirleyeceğidir. Doğru bir değerlendirme yapılamazsa ne gibi sonuçlar doğuracağından endişelenirler. *Raz*'a göre bir iktidar hangi seçeneklerin değerli olup olmadığını doğru şekilde değerlendiremiyorsa, otoritesinin varlığından söz edilemez.[787] Dolayısıyla *Raz*'a göre iktidar demek bu değerlendirmeleri yapabilme kabiliyetine muktedir olmak demektir. Bu tür bir otoritenin ahlaki meselelerde hangi hayat tarzlarının değerli, hangilerinin değersiz olduğunu belirlerken ne gibi faktörleri göz önünde bulunduracağı konusu nötr liberaller tarafından eleştirilen bir meseledir. Zira liberallerin büyük bir kısmı ahlaki meselelerde devletin en son güvenilecek kurum olduğunu düşünmektedirler.[788] *Raz*'a göre devlet siyasi meselelerde hangi ahlaki temellerden kaynak alıyorsa, ahlaki meselelerde (adalet, hak, savaş, suç vb.) aynı kaynaklardan destek alacaktır.[789]

Raz otorite kavramını "normal haklı gösterme" (*normal justification*) teziyle açıklamaktadır. Buna göre bir insanın diğer bir insan üzerinde iktidar kurabilmesi için normal yol, onun üzerinde uygulayacağı otoriteyi gerekçelendirmesi gerekmektedir. Bir tür gerekçelendirme yapmadan emirler yoluyla iktidar kurması *Raz*'ın teziyle örtüşmemektedir. Tam tersine *Raz*'a göre bir iktidar ya da devletin meşru olabilmesi için vatandaşların ya da bireylerin hizmetinde olması gerekmektedir.[790]

Nötrlük yanlısı liberallerin, mükemmelci devlet modellerine ilişkin endişelerinden birisi devletin eylemlerine ilişkindir. Zira *Weber*'in de ortaya

---

785 Raz, 1986, s. 161-162.
786 Raz, "Liberalism, Skepticism and Democracy", 1994, s. 119, Neal, 1997, s. 141.
787 Raz, 1986, s. 412; Neal, 1997, s. 142.
788 Ackerman, **age.**, s. 361-365; Waldron, 1988-1989, s. 1131.
789 Raz, 1986, s. 160-161, Waldron, 1988-1989, s. 1131.
790 Raz, 1986, s. 30; Neal, 1997, s. 142.

koyduğu gibi, *Modern devlet, bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçlar açısından tanımlanabilir: O da fiziksel güç ve şiddet kullanımıdır.*[791] Özetle *Mithat Sancar*'ın da ortaya koyduğu gibi şiddet tekeli modern devletin omurgasını oluşturmaktadır.[792] Ancak bu yaklaşım devletin şiddetsiz eylemlerde bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Tam tersine toplumsal barışı ve güvenliği sağlama adına bu tekelin devlete verildiği kabul edilmektedir.[793] *Raz* mükemmelci devletin eylemlerini zorlama olmaksınız da gerçekleştirebileceğini düşünmektedir.[794] Ancak *Raz*'ın bu belirlemesini anlayabilmek için mükemmelci politikaların zorlayıcı ve zorlayıcı olmayanı arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Zorlayıcı politikalar ceza hukuku ve devletin gücünü ortaya koyduğu müeyyidelerdir. Zorlayıcı olmayan araçlar ise vergi, yardım, onurlandırma, sübvansiyon olabilmektedir.[795]

Raz, mükemmelci ideallerin gerçekleşmesinde, devletin mâli gücünü kullanmasını hatalı görmemektedir. Devlet istenmeyen eylemlerini engellemek amacıyla yüksek vergiler koyabilmektedir. *Raz* İngiltere'de tilki avına konan vergileri buna örnek olarak göstermektedir.[796] Benzer şekilde, istediği eylemleri desteklemek amacıyla da, sübvansiyon yapabilir. Devlet ahlaki olarak iyi eylemleri hukuki bir çerçevede somutlaştırabilir. Örneğin devlet tek eşli ilişkileri hukuki bir çerçeveye oturtabilir. Böylece *Raz*'a göre özerkliğe zarar vermeden, zorlama yapmaksızın mükemmelci politikalar gerçekleştirilebilecektir.[797]

b. Raz'ın Liberal Çokkültürcülüğü

Birçok çağdaş nötrlük yanlısı liberal düşünür farklılıkların farklı sosyal yapılardan kaynaklandığını kabul etmekle beraber, değer çoğulculuğu üzerine

---

791 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları,* çev: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 132
792 Mithat Sancar, "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu Batı,* sayı 13, 2000-2001, s. 27.
793 Sancar, **agm.**, s. 28; Waldron, 1988-1989, s. 1138-1139.
794 Raz, 1986, s. 417, 161.
795 Raz, 1986, s. 161, Neal, 1997, s. 144; Waldron, 1988-1989, s. 1138-1152.
796 Raz, 1989, s. 161.
797 Waldron, 1988-1989, s. 1141.

yaptıkları tartışmalarda çoğunlukla söz konusu sosyal boyutu bir tarafa bırakmayı yeğlemektedirler.[798] *Raz*'ın liberal mükemmelciliğinin önemli bir boyutunu oluşturan ahlaki çoğulculuk anlayışı diğer liberallerden farklı olarak, sosyallik olgusunu dışlamamaktadır.[799]

Bu anlayış *Raz*'ın siyaset felsefesini ele alış tarzının bir uzantısıdır. *Raz*'a göre siyaset felsefesi tüm toplumlarlar için genel geçer teoriler sağlayamaz. Ona göre siyaset felsefesi zaman ve yere bağlıdır. Siyaset felsefi içinde bir teori geçerliyse, geçerliliği bulunduğu zaman ve yer ile sınırlıdır. Bu nedenle sonuçları belirli benzer durumlara uygulabilmektedir. *Raz*'a göre başka uygulamalar için kesin sınırlar ve formüller oluşturmak zordur. Her bir olay kendine ait karmaşık sosyal durumlar içermektedir ve bunlar bulundukları yer ve zamanla sınırlıdırlar. Bu nedenle evrensel geçerliliği olan ilkesel sınırlamalar getirilemez. *Raz*'ın bu sosyal bağlamsal siyaset teorisi yaklaşımı klasik liberal teorisyenleri ele alış tarzını da ortaya koymaktadır. Zira Ona göre on yedinci ve on sekizinci yüzyıl liberalizmleri bulundukları yer ve zamanla sınırlıdırlar. Kendisi gibi çağdaş liberaller bu dönem liberallerini takip etmek yerine, kendi koşullarında geçerli teorilere sahip çıkmaları gerekmektedir.

Dolayısıyla *Raz*'ın yaşadığı dönem koşullarını nasıl gözlediği çoğulculuk yaklaşımı açısından önem arz etmektedir. Ona göre küreselleşme olgusunun görünümler olarak kapitalizmin yükselişi, medyanın ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi, kolay ulaşım ve göç bireysel yabancılaşma ve komünal dağılmalara neden olmuştur. Kendisini on dokuzuncu yüzyıl göçüyle oluşmuş kent kültürünün çocuğu olarak kabul etmektedir. Bu kültür gereğince insanların bir parkta, lokantada, plajda ya da konserde yabancılarla birlikte olması ve onları gözlemlemesi, kendi başına olmasından daha büyük rahatlık vermektedir. Bu dönem insanlarının birbirleriyle iletişim içinde olmadan, küçük dairelere bölünmüş asansörlü apartmanlarda oturmaktan huzur duyduklarını belirtmektedir. Herkesin birbirini tanıdığı ve birbirinin ne yaptığıyla ilgilendiği cemaat hayatlarının bu dönem insanları için baskıcı ve sıkıcı olduğunu düşünmektedir. Bu tarz bir hayatta insanların kendi istedikleri insanlarla yakınlaşabileceğini, akrabası ya da komşusu oldukları için ilişkiye zorlanmadıklarını belirtmektedir. *Raz*'a göre bu tür bir kent hayatı ve onun

[798] Deveaux, **age.**, s. 30.
[799] Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 170-171.

uzantısı olan düşünsel yaklaşımlar çokkültürlülük açısından uygun olmayabilmektedir.[800]

Raz'a göre göç olgusu neticesinde oluşan çokkültürlülük meselesinde problemli olan yaklaşımlardan ilki toleranstır. Burada toleransı bir ilke olarak ele almamaktadır. Daha çok azınlıklara yönelik bir liberal eğilim olarak değerlendirmektedir. Buna göre çoğunluk kültürü azınlık kültürüne tolerans göstererek, kendilerinden uzak durmaları istemektedirler. *Raz* söz konusu tolerans yaklaşımını destekleyen iki tane yaklaşım tespit etmektedir. Bunlardan ilki zorlamanın kullanılmasını sınırlayan ilkesel bir nedendir. Başkalarına zarar vermeme koşuluyla kimseye zorlama uygulanamayacağına ilişkin zarar ilkesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bu ilke uyarınca başkalarına zarar vermeyen azınlık kültürüne mensup bireyler devlet tarafından cezalandırılamayacaklardır. İkinci tür tartışma ise, kamusal barış, toplumsal uyum gibi gerekçelerle toleransı haklı göstermeye dayanmaktadır. Bu tip tartışmalar aynı zamanda iktidarın azınlıklara yönelik politikalarının meşrulaştırılmasını da yardımcı olmaktadır. Ancak *Raz* barış ve uyum gibi gerekçelerle toleransın haklı gösterilemeyeceğini ve bunların azınlıklar açısından olumsuz sonuçları olduğunu düşünmektedir. *Raz*'a göre mevcut liberal kültür ve düşüncenin farklılıkların tanınma taleplerine karşılık verdikleri ikinci cevap bireysel haklar temellidir. Ulusal, etnik, ırka, dine, toplumsal cinsiyete, cinsel tercihe dayalı ayrımcılığa karşıtlıktan kaynaklanan bireysel haklardır. Her türlü ayrımcılığın karşıtı olan haklar, klasik liberal anayasal hak ve özgürlüklerden doğmuştur. *Raz* farklılıkların tanınma taleplerinin karşılanması bağlamında ayrımcılık karşıtı hakların toleranstan daha ilerde olduğunu düşünmektedir.[801]

Azınlıklar problemine ilişkin üçüncü liberal yaklaşım çokkültürcülüğün kabulüdür. Çokkültürcülük için farklı kimliklerin çoğunluk kimliği içinde erimemesi, tam tersine tüm farklılıklarının çoğunluk kültürü için belirgin bir şekilde var olması gerekmektedir. *Raz*'a göre belirli yerlerden ve belirli sayıda göçmen kabul eden ülkeler ve kendi kültürleri gelen göçmenlerden ayrı tutan ülkeler çokkültürcü kabul

[800] Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 171-172.
[801] Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 173.

edilemezler.[802] Ona göre çokkültürlü toplum iki şekilde ortaya çıkmaktadır. İlkinde farklı kültürler farklı coğrafi alanlarda ancak tek bir ülke içinde yaşamaktadırlar. Kanada'da yaşayan Inuitler ve İngiltere'de yaşayan İskoçlar buna örnek gösterilebilir. İkincisinde ise farklılıklar farklı yerleşim yerlerinde yaşamakla beraber, coğrafi olarak ayrı bir bölgeleri bulunmamaktadır. Bu durumda farklılıklar çoğunluk kültürüyle beraber aynı kamusal mekanları kullanmakta ve aynı kamusal hizmetlerden yararlanmaktadırlar. *Raz*'ın üzerinde durduğu çokkültürlü toplum tipi ikincisidir ki, bu toplum tipinde coğrafi ayrılmalar söz konusu değildir.[803]

Politika olarak çokkültürcülük ayrımcılık karşıtı haklardan farklılaşmaktadır. Zira bireysel hakların bir parçası olan ayrımcılık karşıtı haklar bireycidir ve çoğulculuk temelli çokkültürcülükle çatışma içersindedir.[804] Diğer bir farklılaşma nedeni ise değer çoğulculuğuyla ilişkilidir ki, bu *Raz*'ın çokkültürcülük yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. *Raz*'ın çokkültürcülük politikası bir toplumda var olan kültürel cemaatlerin eşit bir şekilde tanınmasını gerektirmektedir. Bu tür bir politikada çoğunluğun azınlığa tolerans göstermesi gerektiğine ilişkin bir söyleme yer yoktur. *Raz*'a göre çokkültürcü devlet farklı cemaatlerden oluşmaktadır, fakat hiçbirisine üye değildir. Dolayısıyla hiçbir cemaat devletin kendilerine ait olduğunu hissetmemektedir.[805] Söz konusu belirlemeler *Raz*'ın çokkültürcülük anlayışını özetlemektedir.

Değer çoğulculuğu ya da ahlaki çoğulculuk *Raz*'a göre çokkültürcülük meselesinin temelidir. Son yazılarında *Raz*, özerklik ve ahlaki çoğulculuk konularındaki mükemmelci fikirlerini, kültürel grup hakları çerçevesinde de ortaya koymaya başlamıştır. *Raz, Ethics in the Public Domain*[806] adlı kitabında kültürel çeşitlilik konusuna çok daha açık bir şekilde ve biraz farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. *The Morality of Freedom'*da Batı toplumunun liberal karaktere sahip

---

802 Burada farklılıkların varlığını ifade eden ampirik anlamda çokkültürlülük ile bu durumun istenilirliğini ifade eden normatif anlamda çokkültürcülük arasındaki var gözetilmemiştir. *Raz* da bu kavram belirsizliğinin farkında olarak, ikisini birbirinin yerine kullanmayı tercih etmektedir. (Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 173.)

803 Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 173-174.

804 Michel Rosenfeld, "Equality and the Dialectic Between Identity and Difference", *Benjamin N. Cardozo School of Law, Jacob Burns Institude for Advanced Legal Studies Working Paper,* sayı 133, 2005, s. 16-17, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=804488, 05.06.2009.

805 Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", 1994, s. 174.

806 Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain- Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, 1994.

olduğunu varsaymakta ve bu toplumun çoğunlukla en dış kısmında bulunduğuna inanılan liberal olmayan gruplara nasıl davranması gerektiğini düşünmektedir. *Ethics in the Public Domain* kitabında ise liberal olmayan gruplar, liberal olmalarına rağmen aynı zamanda çokkültürlü de olan toplumun ayrılmaz birer parçası olarak görülmektedirler. Bu nedenle sorun, liberal bir toplumun en dıştaki liberal olmayan azınlıklarına karşı nasıl davranması gerektiğini değil, nasıl çokkültürcü olabileceğini ve nasıl kendi bütünlüğüne zarar vermeden bu azınlıklara yeterli alan sağlayacağıdır. *Parekh*'e göre, bu çok özgün yeni formül sayesinde *Raz*, artık liberal bir azınlık hakları kuramından çok, liberal bir çokkültürcülük kuramı geliştirmeye çalışmaktadır.[807]

i. Kültürel Aidiyetin Önemi

Raz son çalışmalarında, bireysel özerklik için gerekli olan değerli seçeneklerin devlet desteğinin gerekli olduğu iddiasını, kültürel azınlıkların tanınması problemine de genişletmiştir. *Raz* kapsayıcı bir gruba dahil olma ve onunla özdeşleşmenin önemli olduğunu ve böyle grupların üyelerinin refahı ve kendilerine olan saygısı üzerinde olumlu etkileri olduğunu belirtmiştir.[808] *Taylor* da benzer şekilde, *Gadamer*'e atıf yaparak, farklı kültürleri anlamının, insanları daha geniş bir ufuk içinde hareket etmelerini sağladığını belirtmiştir.[809] *Raz*'ın kültürel aidiyetin, insanların özgürlüğünü ve refahını olumlu yönde etkilediğine dair düşüncesi ve liberal mükemmelci anlayışın devletin kültürel azınlıklara yardımcı olma zorunluluğuna ilişkin yaklaşımı, bir takım eylemleri de zorunlu kılmaktadır.

Avishai Margalit ve *Raz* kapsamlı gruba ya da *Kymlicka*'nın tabiriyle toplumsallık kültürüne[810] üyeliğin, insanların refahı için vazgeçilmez olduğunu

---

807 Parekh, 2002, s. 122.

808 Avishai Margalit ve Joseph Raz, "Ulusların Kendi Kaderini Belirleme Hakkı", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 379.

809 Taylor, 1996, s. 75; Deveaux, **age.**, s. 120.

810 Hem kamusal hem de özel alanları kucaklayarak, üyelerine sosyal, eğitsel, dinsel, eğlenceye ilişkin ve ekonomik hayat dahil olmak üzere tüm insan etkinliklerinde anlamlı hayat tarzları

belirtmektedirler. Kültürel aidiyet tahayyül gücünün sınırlarını belirleyen bir kültür ile tanışıklık anlamında anlamlı seçenekleri göstermektedir. Dolayısıyla, bir kültür çöküyor ya da artık tercih edilmiyorsa, üyelerine sunduğu seçenekler ve fırsatlar daralacak, çekiciliği azalacak ve büyük bir ihtimalle o kültürün yandaşları başarısız olacaktır. Ama öyle ise, neden çöken bir kültürün üyeleri hemen başka bir kültürle bütünleşmezler? *Margalit* ve *Raz*'a göre, bu yalnızca çok yavaş bir süreç olduğundan değil, aynı zamanda insanların kendi kimliklerinde kültürel aidiyetin rolü yüzünden de zordur. Kültürel aidiyetin, zamanla kendi kimliğimizi şekillendirecek şekilde ötekilerin bizi algılama ve karşılamasını etkilediği göz önünde tutulduğunda, yüksek bir sosyal değeri ve profili vardır. Dahası ulusal kimlik, başarı değil, aidiyet temelin de olduğundan, asli özdeşleşme odağı olarak hizmet vermeye uygundur. Dolayısıyla, kültürel kimlik insanların kendi kimliği için bir dayanak ve zahmetsizce sağlam aidiyet emniyeti sağlamaktadır. Ancak bu aynı zamanda insanların kendilerine olan saygılarının ulusal gruplarının sahip olduğu saygınlığa bağlı olması anlamına da gelir. Eğer bir kültür genel olarak saygı görmüyorsa, üyelerinin haysiyetleri ve kendilerine olan saygıları da tehdit altındadır.[811] Gruplar kendilerine olan saygının sağlanabilmesi için kendi kaderlerini belirleme hakkını talep edebilirler.[812]

ii. Kendi Kaderini Belirleme Hakkı

Raz'ın farklılıklarla ilişkili görüşlerini somuta indirgediği meselelerden birisi kendi kaderini belirleme hakkına ilişkindir. Bu hakkın kapsamını ortaya koyarken esas aldığı gruplar, onun ulusal azınlıklar meselesini nasıl ele aldığını da ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu bölüm içerisinde söz konusu hakkın incelenmesi önem arzetmektedir. *Raz*'ın *Margalit*'le birlikte yazdığı *National Self-Determination*

---

sağlayan bir kültür. Bu kültürler belli bir toprak parçası üzerinde yaşar ve ortak bir dile dayanır (Kymlicka, 1998. s. 130).

811 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 125-145, Kymlicka, 1998. s. 147-148.

812 Daniel Philpott, "In Defence of Self-Determination", *Ethics,* cilt 105, sayı 2, 1995, s. 360, dn. 18.

(Ulusların Kendi Kaderlerini Belirleme Hakkı) adlı makalede ulusal azınlıkların çoğunluğun ulus inşasına karşı verdiği yanıt ele alınmaktadır.[813]

Raz öncelikle kimlerin kendi kaderini belirleme hakkına sahip olduğunu ortaya koymaktadır ki, bunlar ulusal azınlık grubunu oluşturmaktadır. Kendi kaderini belirleme hakkına sahip olanlar halklar ve uluslardır. Bir futbol takımı taraftarları ya da bir derneğe üye olanların bu tür hakkı bulunmamaktadır. *Raz* ve *Margalit* kendi kaderini belirleme hakkına sahip olanlara ilişkin altı adet özellik sıralamaktadırlar. [814] Buna göre:

1- İçerisinde birçok çeşitli ve önemli hayat görüşünü kapsayan, ortak bir karakter ve kültüre sahip gruplardır. Kültür farklı hayat tarzlarını, ilişkileri, meslekleri ve pratikleri tanımlamakta ve ortaya koymaktadır. Ulusal bir gruptan bahsedildiğinde genellikle insanlar ortak bir dil, ayrı bir mimari tarz, farklı bir mutfak, ulusal bir müzik, farklı gelenekler, kıyafetler, seremoniler, tatiller düşünülmektedir. Ancak bunların hiçbirisi birer zorunluluk değildir. Ancak söz konusu özellikler halkları ve kendi kaderini belirleme hakkını kullanmaya en yakın adayların tipik niteliklerini ortaya koymaktadır. Bunlar yaygın kültürlerdir ve bireylerin kimlikleri kısmi de olsa kültürleri tarafından belirlenmektedir. Kültürel geleneklerin bireylerin hayatından önemli bir yere haizdir.[815]

2- Birinci özellikle ilişkili olarak, grup üyeleri arasında yetişen insanlar bir grup kültürü kazanırlar. Bireylerin tercihleri ve zevkleri önemli ölçüde içinde bulundukları kültür tarafından belirlenmektedir. Bireyin hangi mesleği tercih edeceği, boş zamanlarını nasıl değerlendirdiği, yabancılarla nasıl ilişkiler geliştirdiği, beklentileri, çiftler arasındaki davranışlar gibi birçok karakter özelliğinde grup kültürü etkili olmaktadır. Ancak *Raz* bu tür niteliklerin sabit olduğunu düşünmemektedir. İnsanlar bulundukları ortamlardan ayrılabilir ve kültürlerini değiştirebilirler. *Kymlicka*'ya benzer şekilde, bu tür bir değişimin kolay olmadığını

[813] Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 125-145; Kymlicka, 2003b, s. 245.
[814] Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 128.
[815] Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 129.

Raz da kabul etmektedir. Hatta çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlandığını da belirtmektedir.[816]

3- Bir gruba üye olmak karşılıklı tanınmayı gerektirmektedir. Genellikle bir insan bir gruba üye olduğunda, grubun diğer üyeleri tarafından tanınmaktadır. *Raz* burada resmi ve kurumsal olmayan gruplardan bahsetmektedir. Bu tür gruplara girmek ve çıkmak için herhangi bir resmi işlem yapılmasına gerek yoktur ancak karşılıklı tanınma önemlidir. *Raz* kurgusal eser okuma gruplarını örnek olarak vermektedir. Bu tür gruba üye olmak için önemli olan bireyin kurgusal eserler okumasıdır. Grubun diğer üyelerinin bireyi kurgusal eser okuyucu olarak tanımasının bir önemi olmadığını belirtmektedir.[817]

4- Grup aidiyeti bireyin kim olduğuyla ya da kimliğiyle doğrudan ilişkilidir. Birçok toplumda bireyin hangi futbol takımını desteklediği, onun kimliği hakkında belirli ipuçları vermektedir. Ya da hangi meslek grubuna ait olduğu da kimliğiyle yakından ilişkilidir.[818]

5- Bir gruba üyelik bir aidiyet meselesidir. Bir başarı değildir. Bireyin bir gruba üye olmak adına herhangi bir başarı elde etmesi gerekmemektedir. İyi bir İrlandalı olmak başarıdır ama İrlandalı olmak başarı değil, sadece bir aidiyettir. Üyelik için gerekli olan nitelikler genellikle iradi bir şekilde belirlenmemektedir. İnsanlar ait olmayı seçemezler. Ait olma niteliklerine haiz oldukları için aittirler.[819]

6- *Raz*'ın bahsettiği gruplar yüz yüze ilişkilerin olduğu, küçük gruplar değillerdir. Bunlar karşılıklı tanınmayla sağlanan genel karakteristiklere haiz anonim gruplardır.[820]

Yukarıdaki altı özelliğe sahip grupları *Raz* kapsamlı gruplar (*encompassing groups*) adını vermektedir. Bireyler kapsamlı gruplar içinde kendilerini büyük ölçüde belirleyen kültürü bulmaktadırlar. *Raz*'ın teorisinde bireyin kendi kimliğini

816 Kymlicka, 1998, s. 152; Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 129.
817 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 130.
818 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 131.
819 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 132.
820 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 132.

bulmasında kapsamlı gruplar büyük önem arzetmektedir.[821] Kendi kaderini belirleme hakkı kapsamlı gruplardaki aidiyetin değerinden kaynaklanmaktadır. Bu bir grup hakkıdır ki, sözleşmeci-bireyselcilik yaklaşımların karşısında yer almaktadır. Bu hak bireylerin yaşamında kapsayıcı bir gruba dahil olmanın ve bu grupla özdeşleşmenin öneminin kavranması ve böyle grupların refahının ve kendilerine olan saygısının üyeleri üzerinde yarattığı iyi etkinin anlaşılması üzerine temellenmiştir. Bu önem bir bölgede büyük bir çoğunluğu oluşturan kapsayıcı grubun kendi kültürünü ve kendine olan saygısını korumak için o bölgenin bağımsız bir devlet olup olmaması konusunda karar verme hakkına sahip olmasını mantıklı kılmaktadır. Ancak *Raz*'a göre bu yeni ulus devlet, orada yaşayanların temel çıkarlarını korumalı ve kuruluşuyla diğer ülkelerin adil çıkarlarına zarar vermemesi için önlemler alınmalıdır.[822]

Raz ve *Margalit* günümüzde kendi yönetimleri olmayan kapsayıcı grupların ya da ulusal azınlıkların ve yerli halkların çoğunlukla baskı altında tutulduğunu, küçümsendiğini ve ihmal edildiğini düşünmektedirler. Grubun refahının ve kendine olan saygılarının üyeleri üzerinde yaratacağı etkinin önemi düşünülerek, bu grupların üyelerine kendi yönetimlerini isteyip istemediklerine karar verme hakkının verilmesinin mantıklı olduğunu belirtmektedirler.[823] Ancak bu hakkın doğru amaçlarla kullanılması gerekmektedir ki bu da grubun refahını ve kendine olan saygısının sağlanması olmalıdır.[824] Bu hakkın kullanılmasına kimin karar vereceği de problemlidir? *Margalit* ve *Raz* bu meseleye ilişkin net bir yorumda bulunmamaktadırlar. Ancak bağımsız bir devlet kurma arzusunun ulusal azınlık ya da yerli halkın çoğunluğu tarafından istenilir bir durum olması gerektiğinin ve geçici bir heves olmaması gerektiğinin de altını çizmektedirler.[825]

Kendi kaderini belirleme hakkı diğer haklardan olduğu gibi, başkalarına bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Söz konusu sorumluluklar *Raz*'ın mükemmelcilik anlayışının birer görünümü olarak ele alınabilir. Zira *Raz* çoğunluk yönetimine kapsamlı grupların bu hakkı kullanılmasını engellememe sorumluluğu

---

821 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 133; Kymlicka, 2003b, s. 245; Deveaux, **age.**, s. 120.
822 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 141.
823 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 141-142.
824 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 143.
825 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 142.

yüklemektedir. Aynı zamanda devletin bu hakkın kullanılmasına yardımcı olma yükümlülüğü de olduğunu belirtmektedir.[826]

iii. Raz'ın Entegrasyon Önerileri

Raz ulusal azınlık gruplarının ya da yerli halkların çoğunluk toplumundan ayrılma taleplerine ilişkin çözümü kendi kaderini belirleme hakkı çerçevesinde özetlenebilir ancak birleşme arzusuna sahip azınlıkların talepleri için söz konusu hakka ilişin belirlemeler ilgisiz kalmaktadır. *Raz* liberal çokkültürücülüğe ilişkin görüşlerinde göçmen azınlık gruplarının problemlerine ilişkin somut öneriler listesi geliştirmektedir. Buna göre:

a. Kültürel grupların çocukları, eğer aileleri çok arzuluyorsa, kendi kültüründe eğitilmelidirler. Ancak bu çocuklar kendi kültürlerine uygun eğitimlerinin yanı sıra, çoğunluk kültürünün geleneklerine ve tarihini de bilerek eğitilmelidirler.

b. Farklı grupların farklı gelenekleri ve pratiklerinin, izin verilebilir tolerans ilkesi sınırlarında, hukuk ve tüm kamusal alanlarda tanınması gerekmektedir. Aynı zamanda kamusal hizmet veren özel kurumların da bu farklıları tanıması bir zorunluluktur. *Raz* günümüzde birçok ülkede bu konuda toleranssızlık olduğunu düşünmektedir. İngiltere'de farklılıkların kendi geleneklerine uygun giysileriyle resmi kurum ve eğitim birimlerinde yer almak için mücadele vermelerini örnek olarak göstermektedir.

c. Yoksulluk, eğitimsizlik ve etnisite arasındaki bağlantının kırılması gerekmektedir. Bugün dünyada birçok azınlık grubu alt gelir grubuyla özdeşleştirilmektedir. Eğitim ya da yetenek gerektirmeyen işler belirli azınlık gruplarına özgü olduğuna dair önyargılar bulunmaktadır. *Raz* bu tür bağlantılarının çözülmesinin çok önemli olduğunu düşünmektedir.

---

826 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 144-145.

d. Gönüllü yardım dernekleri, müzeler, kütüphaneler, tiyatrolar ve diğer sanatsal kurumlar gibi özerk kültürel kuruluşların büyük ölçüde kamu kaynaklarından yararlanmaları gerekmektedir.

e. Sokaklar, caddeler, parklar, alışveriş alanları gibi tüm kamusal mekanlar kültürel gruplarla uyumlu hale getirilmelidir.[827]

Raz bu önerilerinde tolerans sınırlarının gözetilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu sınırlamalardan en önemlisi özerklikle ilişkilidir. Buna göre kültürel cemaatler kendi üyelerine herhangi bir baskı yapamazlar. Örneğin Somalili göçmenler kadınları sünnet olmaya zorlayamazlar. İkincisi hiçbir cemaat kendi cemaatine üye olmayanlara karşı toleranssız davranamayacaktır. *Raz* ırkçılık ya da farklı olana saygısızlığın devlet politikalarıyla engellenmesi gerektiğini düşünmektedir. Üçüncü sınırlama cemaate giriş ve çıkışların serbest olması gerekliliğine ilişkindir. *Raz* söz konusu hakkın hukuken de düzenlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Sonuncu ve dördüncüsü ise liberal çokkültürcülüğün tüm grupların kendi üyelerine çoğunluk toplumunun ekonomik hayatına katılım ve kendini ifade etmesi ise için uygun fırsatlar sağlaması gerekliliğine ilişkindir.[828]

Liberal olmayan grupların grup üyelerine karşı özerkliği zedeleyici eylemlerde bulunması hususunda *Raz*'ın yaklaşımı liberal mükemmelci tezine uygundur. Özerklik zedeleyici eylemlerden vazgeçmeleri hususunda kültürel gruplara baskı yapılmasını, dolayısıyla bu eylemlerini değiştirmeleri için desteklenmelerinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Örneğin kültürel gruplardan çıkışa izin veren yaklaşımların desteklenmesinin önemli olduğunu düşünür. Ancak baskıcı liberal olmayan grupların kendini değiştirmelerinin yavaş bir süreç olduğunu belirtmiştir.[829] Sonuç olarak *Raz*, liberal mükemmelciliğin tüm kültürel farklılıklara bir tolerans taahhüdünde bulunmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle liberal olmayan kültürler liberal devletin desteğini ve korumasından yoksun kalacaklardır. Liberal olmayan gruplar bu desteği hak edebilmek için değişmeleri gerekir. *Raz* bu anlayışının tolerans yaklaşımıyla uyumlu olduğunu düşünmektedir. *Raz* liberal

827 Raz, 1998, s. 198-199.
828 Raz, 1998, s. 199; Joseph Raz, "Free Expression and Personal Identification", *Ethics in the Public Domain- Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 157-158.
829 Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective.", 1994, s.186-187.

olmayan gruplara, kendi üyeleri üzerinde baskı kurmama sorumluluğunu yüklemektedir. Buna ek olarak bu sorumluluğunu yerine getirdiğini göstererek, liberal devletin desteğini hak ettiğini ortaya koymasını beklemektedir.[830] Bu durumda liberal olmayan gruplar, bireysel hakları ve özgürlükleri aşındıran, demokratik ilkeleri tehlikeye atan eylemlerde bulunan gruplarla herhangi meşru müzakere zeminin de olmadığını düşünmektedirler.

Liberal feminist olan *Okin, Is Multiculturalism Bad For Women*? başlıklı makalesinde geleneksel kültürlerin çoğu kez kadınları ikinci plana ittiğini ve çokkültürcülükten ziyade evrensel insan haklarına öncelik verilmesi gerektiğini savunmaktadır.[831] *Okin*'in tezine çeşitli eleştiriler gelmiştir.[832] Daha sonra söz konusu makale ve eleştiri yazıları bir kitap haline getirilmiştir. *Raz* bu kitaptaki makalesinde, *Okin*'in görüşlerine büyük ölçüde katıldığını belirtmektedir.[833] Liberal olmayan gruplar genellikle kadınlara yönelik kültürel davranış kalıpları açısından eleştirilmektedir. *Okin* de tezini bu bağlamda ortaya koymaktadır. *Raz*, *Okin*'i bu açıdan eleştirmektedir. Sadece Batılı olmayan kültürler değil, tüm kültürlerde kadınların yanı sıra, eşcinsellerin, sakatların, yoksulların, yani tüm dezavantajlı grupların ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir.[834]

---

830 Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective.", 1994, s.187.

831 Okin, 1999, s. 7-24.

832 *Okin*'in tezine verilen karşılıklar ana hatlarıyla üç eleştiriyi içermektedir: Birincisi değişik yollardan da olsa, tüm kültürlerin kadını ezdiği ileri sürülmüştür. Buna evrensel insan haklarını sözde kabul eden Batı demokrasileri de dâhildir. *Okin*'in tezinde kültürden kastettiğinin liberal Batı'nın uygulamalarına uymayan gruplar olması eleştirilmiştir. İkinci bir eleştiri de, Batılı evrensel insan hakları kavramlarının her yerde geçerli olması gereken adalet ilkeleri üretebileceğini ileri süren tezde saklı olan kültür emperyalizminin tehlikesine yöneliktir. Üçüncü bağlantılı eleştiri ise, kültürel uygulamaların "içeridekiler" ve "dışarıdakiler" için ayrı ayrı anlamlar ifade edebileceğini Batılı feministlerin büyük bölümünün göz ardı ettiğidir. Kültürel uygulamaların farklı konumsallıklar için ve belirli mücadeleler açısından yeni anlamlar kazandığı bir gerçektir. Örneğin geleneksel örtünme Batı ırkçılığının baskıcı uygulamalarına karşı bir bağımsızlık ilanı olarak radikal bir biçimde kullanılabilir. (Floya Anthias, "Feminizm ve Çokkültürcülüğün Ötesinde: Farkı Konumlandırmak ve Mevki Politikası", *Varlık*, Mart 2003, s. 6-7.)

833 Joseph Raz, "How Perfect Should One Be? And Whose Culture Is?", *Is Multiculturalism Bad For Women?-Susan Moller Okin with Respondents* içinde, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, s. 95.

834 Raz, 1999, s. 96.

B. Will Kymlicka ve Azınlık Haklarına Liberal Mükemmelci Yaklaşımı

Kültürel farklılıkların tanınmasına ilişkin tartışmaların en önemli isimlerinden birisi olan *Kymlicka*, azınlık haklarına ilişkin bir liberal teori geliştirmeye çalışmaktadır. Onun *Liberalism, Community and Culture*[835] adlı çalışması 1989 yılında basımı, kültürel farklılıklar açısından, liberal teoride önemli bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir. Zira bu eserin yayınlandığı tarih, soğuk savaşın sonu olup, üçüncü dalga küreselleşmenin, milliyetçilik hareketlerinin, farklılıkların tanınma taleplerinin canlandığı bir döneme rastlamaktadır.[836] *Raz*'ın siyaset felsefesi anlayışına benzer şekilde, *Kymlicka* da liberalizme ilişkin düşüncelerin yaşandığı dönemin koşullarıyla ilişkili olarak değişebildiğini belirtmektedir.[837] *Kymlicka* liberal azınlık hakları yaklaşımını ortaya koyduğu "Çokkültürlü Yurttaşlık" adlı kitabının Türkçe çevirisi için yazdığı önsözde, yaşadığı döneme ilişkin koşulları şu şekilde özetlemektedir.

> *Etnik-kültürel ilişkiler üzerine kaleme alınmış çoğu başka yazılarım gibi, bu kitabın da hareket noktası Kanada olmuştur. Kanadalı çok sayıdaki liberal gibi, ben de ülkemdeki etnik-kültürel çatışmaların sürekliliği karşısında şaşkına döndüm ve hem bu çatışmaların doğasını hem de bunların adil ya da doğru çözümlerinin ne olduğunu anlamaya çalıştım. Kanadalılar genelde bu tür gerilimleri yalnızca kendilerinin yaşadıklarını düşünürler; ancak ben çok geçmeden Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'daki birçok başka demokrasinin de benzer meselelerle karşı karşıya kaldıklarını gördüm. Diğer Batı demokrasilerinin deneyimleri üzerine düşünmek, etnik-kültürel ilişkilerde sık sık ortaya çıkan kalıp ve yapıları tanımama; azınlık hakları üzerine geliştirilen her teorinin yanıt vermesi gereken meseleleri yakından görmeme yardımcı oldu.*[838]

Kymlicka liberalizm düşüncesini geliştirirken, liberal düşünürlerin yaklaşımlarını çağın problemleri çerçevesinde tekrar bir okumasını yapmakta ve değerlendirmektedir.[839] Ancak bunu yaparken, *Raz*'dan farklı olarak kendine ait kapsamlı bir liberal teori geliştirme kaygısı bulunmamaktadır. O sadece kendince önemli gördüğü güncel problemleri farklı bir liberal perspektiften ele almaktadır.

---

835 Kymlicka, 1989a.
836 Tok, **age.**, s. 24.
837 Kymlicka, 1998. s. 128; Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective.", 1994, s. 170-171.
838 Kymlicka, 1998, s. 11-12.
839 Kymlicka, 1989a, s. 10.

Kymlicka'nın çalışmalarında en çok yer verdiği mesele azınlık haklarıdır ki, bu konu çalışmanın temel sorunu olan farklılıkların tanınmasına ilişkin problemle örtüşmektedir.

Kymlicka azınlık hakları ya da çokkültürcülük[840] üzerine yapılan tartışmaları üç bölüme ayırarak incelemektedir. Bunlardan ilki 1970ler ve 1980lerde yapılan liberaller ve cemaatçiler arasında yapılan tartışmalara ilişkindir ki, azınlıklar meselesi cemaatçilikle özdeşleştirilmektedir. İkinci tartışma alanında ise azınlık hakları liberalizm çerçevesinde ele alınmaktadır. Üçüncü alanda ise, ulus inşasına cevap niteliğindeki tartışmalar yürütülmektedir.[841] *Kymlicka* ve *Raz*'ın azınlık hakları meselesini ele alış tarzı liberalizm içinde geliştiğinden ikinci bölüm tartışmalarına örnek teşkil etmektedir.[842] Ancak *Kymlicka* son dönemlerde ortaya koymuş olduğu çalışmalarında[843] ulus inşası meselesine odaklandığı görülmektedir.[844] Aslında ilk çalışmalarında da azınlık meselesini ulus inşası tartışmalarıyla ilişkilendirmektedir. Ancak son çalışmalarında bunu temel problem olarak ele alması nedeniyle kendisini üçüncü tartışma alanı içerisinde değerlendirmek mümkün olacaktır. Çalışmanın temel problemi liberalizm olduğu için *Kymlicka*'nın ilk dönem eserleri bu bölümde daha fazla ele alınacaktır.

---

840 *Kymlicka* "azınlık hakları" kavramı ile "çokkültürcülük" kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır. Bkz. Will Kymlicka, "Liberal Theories of Multiculturalism", *Rights, Culture, and the Law- Themes from the Legal and Political of Joseph Raz* içinde, der: Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford University Press, New York, 2003b, s. 229, dn. 1.

841 Kymlicka, 2003b, s. 229-240; Kymlicka, 2003a, s. 466-477.

842 Kymlicka, 2003b, s. 233.

843 *Kymlicka*'nın son dönem çalışmaları olarak ele alınan eserleri; Kymlicka, 2001a; Will Kymlicka ve Magda Opalski, *Can Liberal Pluralism be Exported?Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe,* Oxford University Press, Oxford, 2001b; Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity,* Oxford University Press, Oxford, 2009.

844 Gillian Brock, "Can Kymlicka Help Us Mediate Cultural Claims?", *International Journal on Minority and Group Rights,* cilt 12, 2005, s. 275.

1. Kymlicka'nın İlk Dönem Yazıları ve Farklılıklar

a. Kültür ve Özgürlük

Kymlicka tüm eserlerinde azınlık haklarını liberal bir perspektiften savunmaktadır. Bunu yaparken özellikle odaklandığı liberal kavram, *Raz*'a benzer şekilde, bireysel özerkliktir. Yine *Raz*'a benzer şekilde, *Kymlicka* da, bireysel özerklik ve kültür arasında pozitif anlamda bir ilişki görmektedir. *Kymlicka*'nın üzerinde durduğu kültür, bir tür toplumsal kültürdür (*societal cultures*). Ona göre, modern bir fikir olan, toplumsal kültür:

> *... hem kamusal hem de özel alanları kucaklayarak, üyelerine sosyal, eğitsel, dinsel, eğlenceye ilişkin ve ekonomik hayat dahil olmak üzere tüm insan etkinliklerinde anlamlı hayat tarzları sağlayan bir kültür. Bu kültürler belli bir toprak parçası üzerinde yaşar ve ortak bir dile dayanır.*[845]

Kymlicka'nın amacı özerklik ve toplumsal kültür arasındaki ilişkiyi vurgulamak ve buna alternatif bir yorum getirmektedir. Söz konusu ilişkiye dair çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi cemaatçilerden gelmektedir. Buna göre birey içinde bulunduğu kültürden bağımsız düşünülemez. Bireyin iyi anlayışını belirleyen onun kültürüdür.[846] Burada önemli olan bireyin kültürel aidiyetin ve iyi anlayışının seçimle belirlenmemiş olmasıdır. Diğer değişle özerk bir birey anlayışı yoktur. Birey bir seçim değil, keşif yapmaktadır. Dolayısıyla cemaatçi anlayışa göre birey ve kültürü arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Diğer bir tez ise birey ve kültür arasında belirli bir mesafe koymaktadır. Buna göre birey kendi kültürüne derinlemesine bağlı değildir. İnsanlar farklı kültürler arasında bir seçim yapabilirler. Söz konusu "kozmopolit" görüş cemaatçi tezin tam tersini belirtmektedir.[847] *Kymlicka*'nın bu iki aşırı uç arasında bir yerlerde olduğu kabul edilebilir. Zira kozmopolit düşünce gibi kültürler arası gezinmenin çok mümkün

---

845 Kymlicka, 1998. s. 130.

846 Sandel, 1982-1998, s. 179-180.

847 Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform",* cilt 25, sayı 3, 1992, s. 762; Andrea Cassatella, "Multicultural Justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition", *Ratio Juris*, cilt 19, sayı 1, 2006, s. 81.

olduğunu kabul etmemektedir. Birey ve kültür arasında güçlü bir bağ olduğunu düşünmektedir.[848] Bu yaklaşım *Kymlicka*'nın cemaatçi teze daha yakın olduğu izlenimi verebilmektedir. *Rawls*'un yer değiştirme hakkındaki görüşleri bunu destekleyici mahiyettedir.

> *Normalde kişinin ülkesini terk etmesi zor bir adımdır: İçinde yetiştiğimiz, kendimizi, hedeflerimizi, amaçlarımızı ve değerlerimizi ifade etmek için dilini kullandığımız, toplumsal dünyamızı tespitte tarihinden, gelenek ve göreneklerinden yararlandığımız toplum ve kültürü terk etmek anlamına gelir. Çoğu zaman, bazen reddetmeden sorgulamasak da, toplum ve kültürümüzü benimser ve bunlara dair sıcak ve ifadesi güç bir his taşırız.*[849]

Rawls gibi bir liberalin, kişinin kültürüyle bağlarının önemli olduğunu vurgulaması çelişkili görünmektedir. Ancak *Rawls* ve *Kymlicka*'nın bireyler için talep ettiği kişinin dilini ve tarihi aşma özgürlüğü değil, kendi kültürel yapısı içerisinde özerk hareket edebilme özgürlüğüdür ki bu da liberalizmle uyumludur.[850] Cemaatçi görüşte, daha önce de belirtildiği gibi kişinin amaçlarıyla arasında bir mesafe yoktur. Tam tersine kişi amaç ve bağlılıklarıyla oluşmaktadır.[851] Kişinin nereden geldiği ve kim olduğu benliğin oluşmasında çok önemlidir. Burada bir seçimden ziyade kişinin kimliğinin keşfi söz konusudur. Kimlik verili ve değişmezdir. Birey bunu keşfedecektir.

Bireyin kültürel aidiyeti ile özgürlüğü arasındaki ilişki *Kymlicka* gibi birçok liberal teorisyen tarafından savunulmaktadır. Bu cemaatçilik ve kozmopolitizm arasındaki karşıtlıkla değil, "liberal ulusçuluk" (*liberal nationalism*) ve kozmopolitizm arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. *Kymlicka ,Yael Tamir*[852], *Margalit ve Raz*[853], *Taylor*[854] ve *Miller*[855] ile birlikte liberal ulusçu kampta yer alarak kültürel aidiyetin ve kendine saygının önemini vurgulamaktadırlar.[856] Söz konusu liberal teorisyenler kültürlerin ya da ulusların liberal politik teorinin temel birimleri

---

848 Kymlicka, 1998, s. 142-150.
849 Rawls, 2007, s. 256.
850 Kymlicka, 1998, s. 149; Cassatella, **agm.**, s. 81.
851 Sandel, 1982-1998, s. 179-180.
852 Yael Tamir, *Liberal Nationalism,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.
853 Raz, "National Self-Determination", 1994, s. 125-145.
854 Taylor, 1996, s. 72.
855 David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
856 Kymlicka, 2001a, s. 210.

olduklarını, örtük de olsa, kabul etmektedirler. Bu anlamda *Tamir*'in belirttiği gibi, çoğu liberal "liberal ulusçudur".[857] Diğer bir değişle *Kymlicka*'nın belirttiği gibi liberal hedeflere liberalleşmiş toplumsal kültür ya da ulus içinde ve aracılığıyla varılacaktır.[858]

Kymlicka 'ya göre insanların kültürel yaratıklar olmalarının nedeni, insanların yaşadıkları kültürleri tarafından belirlendiklerine ilişkin cemaatçi tezden farklı olarak, insanoğlunun gelişimi için kültürün gerekli olmasıdır. Burada kültürün özgürlüğü destekleyici rolüne vurgu yapılmaktadır. *Kymlicka*'ya göre, özgürlük için seçimlerin çok sayıdaki seçenek arasından yapılması gerekmektedir. Toplumsal kültür bu seçenekleri sunmakla kalmamakta, aynı zamanda onları bireyler için anlamlı da kılmaktadır. Kültür bireysel seçim için gerekli olan anlamlı seçenekler sağlaması nedeniyle önem arzetmektedir. Böylece kültür bireysel özgürlük için bir önkoşul haline gelmektedir.[859]

Kymlicka kültür ve özgürlük arasındaki ilişki konusunda genellikle *Dworkin*'e atıf yapmaktadır. Zira *Dworkin*, kültür ve özgürlük arasındaki ilişkiye değinen az sayıdaki liberal teorisyenlerden birisidir. Ancak *Kymlicka*'nın atıf yaptığı *Dworkin*'in makalesinde, konuya doğrudan bir değinme yoktur. Daha ziyade, liberal devletin sanata ve kültüre desteğini tartışan bir çalışmadır. *Dworkin*, toplumsallık kültürlerinin, sosyal pratikler ve kurumlar yelpazesinin altında yatan "ortak bir gelenek ve görenek dağarcığı"yla ilgili olduğunu belirtmektedir.[860] Bu nedenle, bir sosyal pratiğin anlamını çözmek için söz konusu "ortak söz dağarcığını" anlamak gerekmektedir. Diğer bir değişle, bu söz dağarcığını oluşturan dili ve tarihi anlamak gerekmektedir. Bir eylem sürecinin bireyler için anlamlı olup olmaması, dilin o eylemin anlamını aktarıp, aktarmadığına ve nasıl aktardığına bağlıdır. Dilin bu eyleme anlam kazandırma tarzını biçimlendiren tarih, gelenek ve göreneklerdir. Bu kültürel anlatıları kavramak, bireylerin hayatlarını sürdürme biçimleri hakkında akla dayalı değerlendirme yapabilmenin önkoşuludur. *Dworkin*'e göre, bu anlamda kültür,

---

857 Tamir, **age.**, s. 139.
858 Kymlicka, 1998, s. 148,153; Kymlicka, 2001a, s. 211.
859 Kymlicka, 1989a, s. 166; John Tomasi, "Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities", *Ethics*, cilt 105, sayı 3, 1995, s. 584-585.
860 Dworkin, 1985, s. 231.

seçenekler sunmakla yetinmemekte, aynı zamanda, deneyimlerin değerli olduğunu gösteren bir araç da sunmaktadır.[861] Anlamlı seçeneklerin varlığı bir toplumsal kültürüne sahip olmayı ve o kültürün tarihini ve dilini anlamaya bağlı olduğunu düşünmektedir.[862]

Kymlicka'nın kültürün özgürlüğü destekleyen yaklaşımı birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir.[863] Bu eleştiriler, *Kymlicka* söz konusu yaklaşımının liberal olmayan ve anti-liberal azınlıkların haklarının savunulmasında yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak alternatif bir yaklaşım da ortaya koymamaktadırlar. Örneğin *Parekh*, kültürün özgürlüğü geliştirdiğine dair *Kymlicka*'nın yaklaşımı benimsendiği takdirde, liberal olmayan kültürlere aidiyetin öneminin gösterilmesinde yetersizlik olduğunu düşünmektedir.[864]

b. "Birincil İyi" Olarak Kültürel Aidiyet

Kymlicka'nın liberal azınlık hakları teorisinde en önemli kavramlardan birisi kültürel aidiyettir. Ona göre kültürel aidiyet -*Rawls*'un kullandığı anlamda- birincil iyi listesine girmesi gerekmektedir. Aynı zamanda liberal devletin korumasını da hak eden bir değer olduğunu düşünmektedir. *Rawls* ya da *Dworkin* gibi çağdaş liberal düşünürlerin ele aldığından çok daha fazla önemli olduğunu belirtmektedir.[865] *Kymlicka*'ya göre:

> *Liberalizm hem bireysel seçim özgürlüğü hem de bireylerin kendi seçimlerini yapabilecekleri kültürel yapının korunmasını gerektirir. Bu şekilde, liberalizm, asli bir iyi olarak, bizim destekleyebileceğimiz, koruyacağımız ve tanımlayabileceğimiz bir kültürel aidiyeti gerektir.*

---

861 Dworkin, 1985, s. 228.
862 Dworkin, 1985, s. 228,231.
863 Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, cilt 20, sayı 1, 1992, s. 105-139, Bhikhu Parekh, "Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", *Constellations*, cilt 4, sayı 1, 1997, Rainer Forst, "Foundations of a Theory of Multicultural Justice", *Constellations*, cilt 4, sayı 1, 1997.
864 Parekh, 1997, s. 58-60.
865 Kymlicka, 1989a, s. 162, 169; Deveaux, **age.**, s. 127; Tomasi, **agm.**, s. 583.

Bu, asli iyi, seçim bağlamı olarak ortaya konulan, bir kültürel yapının var oluşudur.[866]

Rawls'un birincil iyiler listesine kültürel aidiyeti de ekleyerek, *Kymlicka* kültürel azınlık haklarının ana-akım liberal teori içinde meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Buna göre, bireysel özerkliğin önemli olduğunu kabul eden liberal bir adalet anlayışı, kültürel toplum içindeki kültürel aidiyetin önemini de kabul etmektedir. Zira *Kymlicka*'ya göre kültürel aidiyet insanlara anlamlı seçenekler sunması bağlamında bireysel kimliğimizi etkilemektedir.[867]

Kymlicka, kültürel aidiyetin değeri hakkındaki tartışmasını, *Rawls*'un kendine saygı için bir araç olarak kabul ettiği özgürlük üzerine yapılandırmaktadır. Böylece kültürel üyeliğin önemini kişisel özgürlüğün değerine dayandırmaktadır. *Kymlicka*'ya göre iyi bir yaşam sürmede bireylerin asli bir çıkarı bulunmaktadır.[868] Söz konusu asli çıkarın gerçekleştirilebilmesi için özerklik zorunluluktur. Özerk bir birey olmak kendine saygı açısından, bir kimsenin yaşam planını devam ettirmeye değer olduğunu idrak edebilmesi açısından önemlidir.[869] Bunun için birtakım önkoşullar gereklidir. *Kymlicka*'ya göre kültürel aidiyet bu önkoşullardan birisidir. Dolayısıyla kültürel aidiyet, özerklik ve kendine saygı için bir önkoşul olarak, aynı zamanda birincil bir iyidir.[870]

Raz'a benzer şekilde, *Kymlicka* insanların iyi anlayışlarını sürdürmeleri ve geliştirmeleri için kültürel aidiyetin ne kadar önemli olduğunun altı çizmektedir. Ancak *Raz*'dan farklı olarak, *Kymlicka* liberal mükemmelcilik tezlerinden ziyade, eşitliğe ve özerkliğe vurgu yapan "kapsamlı liberalizm"i savunmaktadır. Kapsamlı liberalizme göre, eğer liberaller, vatandaşların eşit derecede fırsatlardan ve seçeneklerden yararlanmalarını istiyorlarsa, kültürel olarak çoğulluk arz eden demokratik devletlerde ki, tarihsel olarak dezavantajlı konumda bulunan grupların, özel haklarını ve onlara ilişkin düzenlemeleri desteklemek zorundadırlar. *Kymlicka*'nın azınlık hakları savunusu mükemmelci liberal düşünce ile kuvvetli bir

---

866 Kymlicka, 1989a, s. 169.
867 Kymlicka, 1989a, s. 169; Deveaux, **age.**, s. 127.
868 Kymlicka, 1989a, s. 10.
869 Kymlicka, 1989a, s. 164; Tomasi, **agm.**, s. 583-584.
870 Kymlicka, 1989a, s. 166; Deveaux, **age.**, s. 127-128.

eşitlikçi liberal düşünceyi birleştirmektedir. Kültürel olarak çoğul toplumlarda, sosyal eşitliğin ciddi bir şekilde ele alınması, çeşitli kültürel gruplardaki bireylerin başarı şansı, devletin iyileri farklı bir şekilde dağıtmasını gerektirmektedir.[871] *Kymlicka*'ya göre kültürel azınlık cemaatleri, kültürel aidiyetin iyi olmasına ilişkin çeşitli dezavantajlarla karşı karşıya gelebilirler. Söz konusu dezavantajların giderilmesi için azınlık haklarının sağlanması gerekmektedir.[872]

Kymlicka'ya göre birçok modern ulus devlette siyasi toplum ile kültürel toplum arasında önemli bir kopukluk vardır. Siyasi toplum, bireylerin içinde, liberal adaletin gerektirdiği hakları ve sorumlulukları gerçekleştirdikleri gruptur. Aynı siyasi toplum içerisinde bulunan insanlar yurttaş kabul edilirler. Diğer taraftan kültürel toplum, bireylerin içerisinde, amaçlarını ve arzularını şekillendirebildikleri ve değiştirebildikleri gruptur. Aynı kültürel toplum içerisinde yer alan insanlar aynı kültürü, dili ve tarihi paylaşırlar. Bunlar onların kültürel aidiyetini tanımlar. Yurttaşlar aynı kültürel aidiyete sahip olabilirler. "Ulus devlet" tasavvurunda olduğu gibi, bir kültürel toplum bir siyasi toplumla bir arada olabilir. Günümüzde birçok siyasi teoride farz edilen durum budur. Ancak bugün birçok modern devlette bu iki grup bir arada uyumlu bir şekilde var olamamaktadır.[873] Siyasi toplum farklı dil, kültür ve geleneklere sahip iki ya da daha fazla grubu içerebilir. Çokkültürlü devletlerde ya da dünya üzerinde nerdeyse bütün devletlerde durum budur. Liberaller bu kültürel farklılık durumuna nasıl karşılık vermektedirler? Bunun cevabı, kültürel aidiyetin liberal teoride içindeki rolü üzerinedir. Bu basit bir durum değildir. Beraberinde birçok problemi de getirmektedir. İnsanların belirli bir kültürel toplumu ait olmaları ne anlama gelmektedir? Kültürel toplum insanların kimliklerini ve onların çıkarlarını ne ölçüde belirlemektedir? İnsanların farklı kültürlere sahip olmaları durumunu neler takip etmektedir? Siyasi toplumla uyumlu kültürlerin dışında kalan, farklı kültürlere sahip olan gruplar kendi kültürlerini devam ettirmek hususunda meşru bir zemine sahipler midir?

Bu tür sorular, genellikle çokkültürlü toplumlarda ortaya çıkmaktadır. Birey ve cemaat arasındaki liberal kavramsal ilişki problemin temelidir. Aynı zamanda

---

871 Deveaux, **age.**, s. 128.
872 Kymlicka, 1989a, s. 162.
873 Kymlicka, 1989a, s. 135; Tomasi, **agm.**, s. 581.

azınlık kültürlerinin hakları gibi önemli bir siyasi konuyu da ortaya çıkarmaktadır. *Kymlicka* liberal teoride kültürel aidiyetin önemini ortaya koymak amacıyla, ABD ve Kanada'da yaşayan yerli halkların belirli hakları ve azınlık hakları problemini merkeze almaktadır.[874]

Yerli hakların hakları Kuzey Amerika'nın siyasi hayatının bir parçasıdır. Belki de Anglo-Amerikan dünyasının azınlık hakları konusunda en bilinen örneğidir. Azınlık hakları hususunda ABD erime potası (*melting pot*) olarak bilinmektedir ve bu durum yerli halklar açısından doğru değildir. Zira Kızılderililer kendi kültürlerini korumak istemişlerdir. Bu durum bir istisna olarak algılanmakla beraber, Kanada, Yeni Zelanda, Avustralya gibi demokratik düzenlerinde benzer taleplerin ortaya çıkması durumunda, liberal teoriyle ilişkisi irdelenmeye başlamıştır. Benzer durum İsviçre, Belçika gibi çokkültürlü Avrupa devletlerinde de söz konusudur. *Kymlicka* Batı liberal demokrasilerinin ötesinde Doğu bloğu ve birçok Afrika ülkelerinde benzer öykülerin olduğunu söylemektedir.[875]

Kymlicka modern ulus devletlerde, siyasi ve kültürel topluluklar arasında barış içinde bir arada olma yoksunluğunun önemli bir anlamı olduğunu düşünmektedir. Ona göre iki toplum ancak liberal bir devlette uyumlu bir şekilde bir arada var olabilecektir. İnsanlar evrensel (*universally*) bir şekilde bir araya gelebilir ki, böylece her bir birey devletle ilişkisinde aynı doğrudan ilişkiyi ortaya koyabilir. Ya da bireyler bir bütünlüğün içinde bir araya gelebilirler, böylece her bir birey kendi kültürel cemaatine ait farklılıklarından gelen özelliklerine uygun olarak farklı haklara sahip olabilir. Örneğin Kanada'da birkaç yerli halk lideri, kendileri için geleneksel olan toprakların kendi halkları dışında ki bireylere satışını yasaklayan bir takım düzenlemelerin yasalaştırılmasını sağlamışlardır. Buna göre, Inuit olan bir Kanada vatandaşı, yine Inuit olan başka bir Kanada vatandaşından belirli bir toprak parçasının mülkiyetini satın alabilirken ya da kiralayabilirken, Inuit olmayan bir Kanada vatandaşı bunları yapamamaktadır.[876] *Kymlicka*'ya göre bu tür hukuki düzenlemeler azınlık kültürlerinin kendi farklı kültürel hayatlarını geliştirebilmeleri taahhüt eden evrensel modellerin yetersizliği ortaya konularak

[874] Kymlicka, 1989a, s. 135-136.
[875] Kymlicka, 1989a, s. 137.
[876] Tomasi, **agm.**, s. 581.

meşrulaştırılmaktadır.[877] Kendisi bu tür meseleleri grup hakları etrafında tartışmaktadır. Çoğunlukla kolektif haklar olarak ele alınan grup farkına dayalı hakları üçe ayırarak incelemektedir. Bunlar:

- Özyönetim hakları (genelde belli bir federasyon biçimi aracılığıyla, iktidarın ulusal azınlıklara devri)
- Çok etniklilik hakları (belli etnik ya da dinsel grupları ilgilendiren belli pratikler için mali destek ve yasal koruma)
- Özel temsil hakları (büyük devletin merkezi kurumlarında etnik ya da ulusal azınlıklar için ayrılmış mevkiler)[878]

Kymlicka, grup haklarının iki anlamı olduğunu ve bunlar arasındaki farkın göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir. Kolektif haklar, bir grubun kendi bireysel üyelerinin özgürlüklerini grup dayanışması ya da kültürel arılık adına sınırlama hakkı ile ilgili olarak değerlendirilebilir. *Kymlicka*, bunu "iç kısıtlamalar" kategorisinde ele almaktadır. İkinci kolektif haklar, bir grubun, azınlığın bağımlı olduğu kaynakların çoğunluk kararları karşısında savunmasız kalmamasını sağlamak üzere, grup üzerinde çoğunluk toplumu tarafından uygulanan ekonomik ya da politik gücü sınırlama hakkı ("dış korumalar") ile ilgili olarak ortaya konulmaktadır. *Kymlicka* ikinci tipteki kolektif hakkın bireysel özgürlükle ve dolayısıyla liberalizmle çelişmediğini savunmaktadır. Ona göre, azınlık hakları konusunda liberal bir teorinin ayırıcı özelliği, tam da bu teorinin etnik gruplar ve ulusal azınlıklar için belli bir dış korumayı kabul etmesinden; ancak iç kısıtlamalar konusunda çok kuşkucu olmasından kaynaklanmaktadır.[879]

Birçok liberal grup hakları bireysel haklarla çatışma halinde olduğunu düşünmektedirler. Grup haklarına öncelik verilmesinin bireysel haklara ve bireye saygı bir tehdit olarak kabul etmektedirler. Ancak *Kymlicka* bu tür bir liberalizmin bu şekilde anlaşılmasını hatalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre liberalizm birey için önemli olan iki tür saygıyı uzlaştırabilecek bir teoridir. Söz konusu iki tür saygıdan birisi bireyin siyasi toplumdaki kimliğine yöneliktir. Diğeri ise kültürel toplumdaki

---

877 Kymlicka, 1989a, s.137.
878 Kymlicka, 1998. s. 33.
879 Kymlicka, 1998. s. 33-34.

kimliğine yöneliktir. Liberalizm iki toplum arasındaki uyumu bu iki toplum içinde yaşayan bireye yönelik iki tür saygıyı uzlaştırarak sağlayacaktır.[880]

Kymlicka'ya göre, kültürel aidiyet ve kendine saygı arasındaki ilişki çok güçlüdür. *Rawls*'un özgürlük anlayışında kültür önemli olmakla birlikte, hiçbir zaman kültürel aidiyeti bir birincil iyi olarak belirtmemiştir. Ancak *Kymlicka* kültürel aidiyeti bir birincil iyi olarak kabul etmektedir. Kültürel aidiyetin önemli olduğu vurgusunun, *Rawls*'un orijinal durumda, taraflarca kabul edileceğini tasavvur etmektedir. *Kymlicka*, kültürel aidiyet ve kendine saygı arasındaki ilişkinin, orijinal durumda taraflara, kültürel aidiyeti "birincil iyi" olarak kabul etmelerini teşvik ettiğini belirtir. *Rawls* orijinal durumda tarafların kendine saygıya zarar verecek her türlü durumdan kaçınmak isteyeceklerini söylemektedir.[881] *Kymlicka* bu düşünceye atıf yaparak, kültürel aidiyet kaybının da, kendine saygıya zarar veren bir durum olduğunu söylemektedir. Böylece genişletici bir yorumla, *Rawls*'un özgürlüğü birincil bir iyi olarak önemine vurgu yapmasının, aynı zamanda kültürel aidiyetin de bir birincil iyi olarak önemli olduğunu, kabul etmesi anlamına geldiğini ortaya koymaktadır.[882] Sonuç olarak *Kymlicka*, kültürel üyeliğin değeri hakkındaki argümanını *Rawls*'un kendine saygı için bir araç olarak özgürlüğün değeri hakkındaki argümanı üzerine inşa etmektedir. Böylece kültürel üyeliğin önemini kişisel özgürlüğün değerine dayandırmaktadır. *Kymlicka*'ya göre, liberalizmin özgürlüğe önem vermesi, kültürel üyelik ve kültürel bağlama çok büyük bir değer atfetmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu tartışmada en önemli nokta, kültürel yapının seçenekler ortamı olarak ele alınmasıdır. Eğer kültürel aidiyet, *Rawls*'un adalet teorisi içinde bir birincil iyi olarak sunulursa, insanlara anlamlı seçenekler sunulması ve hayat planlarının değerlendirilmesinde kendilerini yargılama kabiliyetinin sağlanmasıdır.[883]

Kymlicka'nın kültürel aidiyetin önemine ilişkin argümanında sıklıkla eleştirel bir husus vardır. Buna göre *Kymlicka* herhangi bir kültüre aidiyetin önemli olduğunu savunmamaktadır. Onun kastettiği kişinin kendi kültürüne aidiyetinin önemidir.

---

880 Kymlicka, 1989a, s. 150-154; Tomasi, **agm.**, s. 583.
881 Rawls, 1999a, s. 386.
882 Kymlicka, 1989a, s. 166.
883 Kymlicka, 1989a, s. 166; Tomasi, **agm.**, s. 584.

Kymlicka'ya göre bir kimsenin kim olduğu hissi; onun sahip olduğu kültürel mirasa yakında bağlıdır.[884] *Kymlicka* kişinin kendi kültürüne ait olmasının önemini bir örnekle açıklamaktadır. Buna göre:

> *Çok az insan, özgürce sınırları geçip, yerleşebilecekleri, çalışabilecekleri ve hangi ülkeyi seçerlerse orada oylarını kullanabilecekleri açık bir sistemden yanadır. Böyle bir sistem insanların özgür ve eşit yurttaşlar olarak muamele görecekleri alanı olağanüstü genişletecektir. Ne var ki, açık sınırlar aynı zamanda büyük bir ihtimalle insanların kendi ulusal cemaatini başka kültürlerden yerleşimcilerin istilasına maruz bırakacak ve ayrı bir ulusal kültür olarak varlıklarını sürdürme şanslarını ellerinden alacaktır. Bu yüzden, bir yanda, insanlara özgür ve eşit bireyler olarak daha geniş bir alan ve artan hareket imkânı; öte yanda, kendi ulusal kültürlerinin eşit ve özgür üyeleri olarak hayatlarını sürdürebilmeleri için daha fazla güvence ve azalan hareket özgürlüğü arasında bir seçim yapmak zorunda kalırız. Liberal demokrasilerde, çoğu insan açıkça ikinci tercihten yanadır. İnsanlar, bu tercih başka yerde çalışma ve oy kullanma özgürlüklerinin daralması anlamına gelse de, kendi ulusları içinde özgür ve eşit olmayı; kendi dilleri ve kültürleri içinde yaşabilme ve çalışabilme şanslarının azalması anlamına gelen, dünyanın özgür ve eşit yurttaşları olmaya tercih edeceklerdir.*[885]

Kymlicka'nın bu düşüncesi gönüllü göçmenler açısından problemlidir. Bu insanlar kendi iradeleriyle ve yaptıkları anlamlı seçimle kendi kimliklerini belirleyen kültürden ayrılıp, kendi istedikleri kültüre yerleşmek istemektedirler. Bu durumda göçmenler için hangi kültüre olan aidiyet önemli olacaktır? Kendi kültürü mü yoksa seçim yaparak geldiği kültür mü? *Kymlicka*'nın yaklaşımı bu soruyu cevaplamakta yetersiz kalmaktadır. Ancak *Kymlicka*'nın tercih edilen kültürden yana olduğunu düşünülebilir. Göçmenlerin geldikleri toplumsal kültüre olan aidiyetlerini görmezden gelerek, sadece geldikleri toplumsal kültüre entegrasyonları üzerine durmaktadır. Buna ek olarak, söz konusu entegrasyonun, seçilen toplumsal kültürü zenginleştirmesine de vurgu yapmaktadır.[886] Bu bağlamda *Kymlicka*'ya göre burada seçme bağlamı esastır ve göçmenlerin geldikleri toplumsal kültürün yeni geldikleri toplumsal kültür içinde yeniden yaratmalarına izin verilemez. Diğer bir değişle, *Kymlicka*'ya göre, göç eden toplumun üyeleri kendi orijinal kültürlerini yeniden canlandırmak için gereken dil ya da öz yönetim hakları istemelerinin dayanağı

---

884 Kymlicka, 1989a, s. 175.
885 Kymlicka, 1998. s. 153.
886 Kymlicka, 1998. s. 154.

bulunmamaktadır.[887] *Kymlicka* bu sınırlayıcı yaklaşımının ardından bir endişesini dile getirmekte ve şu soruyu sormaktadır: "Eğer göçmenlere toplumsallık kültürlerini yeniden canlandırma imkanı verilmezse, o zaman ana toplum kültürünün, göçmenlere ve etnik farklılıklarını ifade etmelerine sıcak bakmasını nasıl sağlayacağız?". Bu sorudan da anlaşıldığı üzere, *Kymlicka*'nın göçmen azınlıklardan gelen tanınma taleplerine mesafeli olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak onun sıklıkla üzerinde durduğu kavram entegrasyondur. Önemli olan entegrasyonun asimilasyona dönüşmemesi için gerekli önlemelerin alınmasıdır. *Parekh*'in de belirttiği gibi entegrasyon iki uçlu bir süreçtir. Hem göçmenler hem de ev sahibi ülke vatandaşları karşılıklı olarak birbirlerinin farklılıklarına saygı göstermelidirler.[888]

Kymlicka göçmenlerin entegrasyonun daha adil koşullarda gerçekleşmesini isteyebileceklerini düşünmektedir. Ona göre bu istem genelde iki temelden unsurdan oluşmaktadır.

> a) Entegrasyonun bir gecede gerçekleşmeyen, kuşaklardan kuşaklara aktarılan uzun vadeli bir süreç olduğunu anlamalıyız. Bu da geçici olarak göçmenlere özel bazı ödünlerin verilmesi gerektiği anlamına gelir. (Ana dillerinde hizmet gibi.)
>
> b) Göçmenlerin bütünleşmelerinin istendiği ortak kurumların, onların pratikleri ve kimliklerine, çoğunluk gruplarının pratikleri ve kimliklerine geleneksel olarak gösterilen saygı, kabul ve toleransla yaklaşmalarını sağlamalıyız. Bu toplumsal kurumlarımızın kurallarının ya da simgelerinin göçmenleri dezavantajlı duruma düşürüp düşürmediğini görmek için bu kurumların sistematik olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Belli göçmen grupların aleyhine olup olmadıklarını görmek için kıyafet yönetmeliklerini, resmi tatilleri, hatta boy ve ağırlık sınırlamalarını tekrar gözden geçirmeliyiz. Ayrıca okulların müfredatında ya da medyada azınlıkların nasıl resmedildiğini incelememiz, belirtilip

[887] Kymlicka, 1998. s. 157.
[888] Bhikhu Parekh, "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies,* cilt 38, 1990, 695-709.

belirtilmediklerini ya da göçmenlerin ülke tarihine, dünya kültürüne katkılarına yer verilip verilmediğini araştırmamız gerekmektedir.[889]

Sonuç olarak *Kymlicka*, göçmenlerin ayrımcılığa uğramamak kendilerini haksız yere dezavantajlı konuma sokan yasalardan korunmak, dillerini korumak gibi tanınma taleplerinde bulunabileceklerini ancak öz yönetim hakkı ve kültürel bağımsızlık gibi ulusal hak taleplerinde bulunamayacaklarını iddia eder. Kültürlerini sürdürme haklarından vazgeçtikleri için, liberal toplum onları liberal ilklere saygı duymaya zorlamakta haklıdır.

Gönüllü göçmenlerin aksine Amişler, Mennonitler[890] ve Hasidik Yahudiler[891] gibi liberal olmayan ya da anti-liberal azınlık grupları kültürel aidiyetin bireysel özerkliği destekleyen birincil bir iyi olduğu savına itiraz ederler. Her kültürel bağlam üyelerine seçim için seçenekler ve anlamlar sağlayabilir, fakat onlara muhakkak bireysel özerklik sağlamazlar. Söz konusu gruplar üyelerine belli roller ve görevler vermekle beraber, insanların bunları sorgulamalarına ya da yeniden ele almalarına izin vermezler. Bazı gruplar özerkliği belirli üyelerine tanırken, kadınlar ya da alt sınıflara ait üyelerine bu özerkliği tanımayabilir. Bu tür azınlık grupların kültürel bağlamı, liberal anlayışta olduğundan farklı olarak, bireysel özgürlüğe, seçime ve eleştirel düşünceye pek fazla yer vermeyen belli bir iyi anlayışına dayanmaktadır.[892]

Kymlicka, liberallerin liberal olmayan grupların kültürlerinin varlıklarını sürdürmelerine engel olmayarak, liberal olmayan kültürlerinin liberalleşmesine destek olmaları gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bir kültürün liberalliği bir derece meselesidir. Her kültür liberalleşebilir. Liberal reform her toplumda ve kültürde tamamlanmayı beklemektedir. Bu nedenle *Kymlicka*, dünyayı liberal olan kültürler ve olmayan kültürler olarak ayırmayı hatalı bulmaktadır.[893]

---

889 Kymlicka, 2003a, s. 493-494; Kymlicka, 2003b, s. 243.

890 Memo Simons (1492-1559) tarafından 16. yüzyılda Hollanda'da kurulan, Anabapdit mezhebinin ilkelerine çok yakın bir Hıristiyan mezhebi.

891 18. yüzyılda Polonya'da ortaya çıkan ve mistisizm, dua, dini şevk gibi özelliklerle nitelenen Yahudi mezhebi.

892 Chandran Kukathas, "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, cilt 20, sayı:4, 1992.

893 Kymlicka, 1998. s. 155.

Kymlicka'nın genel anlamda kültürel haklara ilişkin özgün bir teorisi yoktur. Ancak kültürel haklara ilişkin düşüncelerini bazı liberal değerlerle desteklemektedir. *Kymlicka*'nın düşünceleri kültürel farklılıkların hak taleplerinde eşitlik ve özerklik gibi hususlarda yeni yorumlara yol açması açısından önem arzetmektedir.

2. Kymlicka'nın Son Dönem Yazıları Bağlamında Kültürel Farklılıklar

Kymlicka son dönem yazılarında azınlık hakları ya da çokkültürcülük konusunu farklı bir açıdan ele almaya başlamıştır. İlk dönem yazılarında liberalizm odak noktasıyken, son dönem yazılarında ulus inşası ve sonuçları daha önemli olmaya başlamıştır. Aslında ilk dönem yazılarında da *Kymlicka* ulus inşası ile liberal demokrasiler arasındaki ilişkiye değinmektedir. *Kymlicka*'ya göre, tarihsel olarak bütün liberal devletler şu ya da bu noktada tek bir ulusal kültürü topraklarının bütününde yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.[894] Bunlar yazılı dilleriyle önceden var olan "yüksek kültürler"dir. İngiltere, Fransa ve ABD buna örnek oluşturabilir. *Kymlicka*'ya göre ulusçuluk bir folk kültürü yüksek kültüre (standartlaşmış yazılı yerel dil ve ulusal tarihler ve gelenekler oluşturma) dönüştürerek inşa ediyor ve kendi devletini arıyor.[895] Çoğunluk dediğimiz grup buradan doğmaktadır. Çoğunluk kavramının olduğu yerde azınlık kavramı mutlaka vardır. Aksi takdirde bu çoğunluktan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Liberal devletlere yönelik eleştiri de bu noktadan doğmaktadır. Çoğunluğun ulus oluşturma çabalarının azınlıklar açısından adaletsizlik yaratıp yaratmadığıdır. *Kymlicka* azınlık taleplerini çoğunluğun ulus inşası çabalarına birer cevap olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çoğunluğun ulus inşası azınlığı nasıl etkilediğini *Kymlicka, Taylor'*un düşüncelerine atıf yaparak ortaya koymaktadır. Ona göre çoğunluğun ulus inşası kaçınılmaz bir şekilde, çoğunluğun üyelerini imtiyazlı kılmaktadır.

> *Çağdaş bir toplumun, kelimenin tam anlamıyla "resmi" bir dili varsa, ya da devletin desteklediği, aşıladığı ve tanımladığı, ekonominin ve devletin kullandığı bir dili ve kültürü varsa, bu durum söz konusu dil*

---

894 Kymlicka, 2003a, s. 482.

895 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev: Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, Hil Yayın, İstanbul, 2008, s. 35.

ve kültüre sahip insanlar için büyük bir avantajdır. Başka dilleri konuşanlar, büyük bir dezavantajla karşı karşıyadırlar.[896]

Kymlicka'ya göre eğer tüm kamusal kurumlar tek bir resmi dil etrafında işlerini yürütüyorsa, azınlıklar bulundukları toplumdan ekonomik, akademik ve siyasi kurumlardan dışlanacaklardır. Azınlıklar bu tür durum karşısında bir seçim yapmak zorunda kalacaklardır.[897] *Kymlicka* Batı demokrasilerinde azınlıkların ulus inşasına karşısında seçenekleri şu şekilde sıralamaktadır:

- Özellikle yakınlarında onları kabul edecek refah içinde ve dost bir devlet varsa, kitlesel olarak göç etmelidirler.
- Daha iyi ya da adil koşullar öne sürerek çoğunluğun kültürüne entegre olmayı kabul edebilirler.
- Kendi toplumsal kültürlerini korumaları için gerekli olan öz yönetim hakları ve yetkilerini, başka değişle kendi ekonomik, siyasi ve eğitsel kurumlarını kurmayı isteyebilirler.
- Kalıcı olarak marjinalleşmeyi kabul edip, toplumun kıyısında tek başlarına bırakılmayı isteyebilirler.[898]

Kymlicka yukarıdaki seçenekleri, farklı azınlık grupları açısından değerlendirmektedir. Söz konusu azınlık gruplarını ulusal azınlıklar, göçmen gruplar, tecrit edici etno-dinsel gruplar, metikler ve Afrikalı-Amerikalılardır.[899] *Kymlicka*'nın bu grupları nasıl ele aldığı ve ulus inşası sürecine nasıl tepki verdiklerini ortaya koymadan önce birkaç kavramı ortaya koymak gerekmektedir.

Azınlıklar ve ulus inşası arasındaki ilişkide önemli iki temel kavram vardır. Bunlardan birisi ev sahibi devlet (*host state*): Azınlığın bulunduğu ülke devleti. Diğeri ise akraba devlet (*kin state*): Azınlığın kendini (etnik, kültürel, dinsel vs. bakımdan) ait hissettiği devlet.[900] Ev sahibi devletle sorunları olan azınlıklar özellikle

---

[896] Charles Taylor, "Nationalism and Modernity", der: Jeff McMahan ve Robert McKim, *The Morality of Nationalism* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 34.
[897] Kymlicka, 2003b, s. 240.
[898] Kymlicka, 2003a, s. 484; Kymlicka, 2001a, s. 27-8; Kymlicka, 2001b, s. 22; Brock, **agm.**, s. 276.
[899] Will Kymlicka ve Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies,* Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 19; Kymlicka, 2003a, s. 485; Kymlicka, 2003b, s. 241-244; Brock, **agm.**, s. 277.
[900] Baskın Oran, *Küreselleşme ve Azınlıklar,* İmaj Yayınevi, Ankara, 2001, s. 77.

yakınlarında onları kabul edecek, refah içinde ve akraba bir devlet varsa kitlesel olarak göç etmeyi tercih etmektedirler. Batı'nın yakın tarihinde bu çok az söz konusu olmuştur. Ancak görece kısa süre önce, Doğu Avrupa'da yaşanmıştır. Etnik Almanların Kazakistan'dan Rusya'ya göçü ya da Yahudilerin Rusya'dan İsrail'e göç…).[901] Ev sahibi devlet ve azınlıklar arasındaki ilişki farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bunlardan birisi azınlık kültürünün çoğunluk kültürü içerisinde eritilmesi anlamına gelen asimilasyondur. Azınlık kimliği tamamen ortadan kaldırılır. Asimilasyon gönüllü de olabilir, zorla da olabilir. Gönüllü göç olgusu sonucunda, genellikle göç eden azınlık gruplarının, çoğunluk içerisinde gönüllü olarak asimile oldukları görülebilmektedir. Zorla asimilasyon, adı üstünde, azınlığın niteliklerinin zor kullanarak ortadan kaldırılmasıdır. Diğer bir ilişki tipi bütünleşmedir (entegrasyon). Burada ulus devlet içerisinde yer alan tüm farklılıklara aynı haklar tanınarak toplumun birleştirilmesi amaçlanır. Farklılıklara değil, eşitlik kavramına vurgu yapılmaktadır.[902] Azınlıklar daha iyi ya da adil koşullar öne sürerek çoğunluğun kültürüyle bütünleşmeyi kabul edebilirler. Bunların dışında azınlıklar kendi toplumsal kültürlerini korumaları için gerekli olan öz yönetim hakları ve yetkilerini isteyebilirler. Diğer bir değişle kendi ekonomik, siyasi ve eğitsel kurumlarını kurmayı isteyebilirler. Ya da azınlıklar kalıcı olarak marjinalleşmeyi kabul edip, toplumun kıyısında tek başlarına bırakılmayı isteyebilirler. Kanada'da Hutteritler ve ABD'deki Amişler buna örnek olarak gösterilebilir. Azınlık politikası açısından da değil de, ev sahibi devlet açısından ele aldığımızda, son örneğin tersine ayrımcılık (*segregasyon*) politikası ortaya çıkmaktadır. Devletin azınlıkları marjinalleştirmesi ve çoğunlukla arasında bir hiyerarşi kurması söz konusudur. *Apartheid* öncesi Güney Afrika Cumhuriyeti; hatta 1970'lere varıncaya kadar ABD'nin güney eyaletleri (Siyah ve Beyaz öğrencileri aynı okul otobüsüne bindirmeme) buna örnektir. Ev sahibi devletler azınlıkları fiziki olarak ortadan kaldırmayı da amaçlayabilirler. Buna soykırım (jenosit) denilmektedir. Grup kültürünün ortadan kaldırılması soykırım içerisine girmez. Soykırımda azınlıkların yok edilmesi yani öldürülmesi söz konusudur.[903]

---

[901] Kymlicka, 2003a, s. 484.
[902] Oran, **age.**, s.78
[903] Oran, **age.**, s.79.

a. Ulusal Azınlıklar

Azınlık gruplarından belki de en bilineni ulusal azınlık gruplarıdır. Ulusal azınlıklar, "devlet altı uluslar" ve "yerli halklar" olmak üzere, kendi içlerinde iki kategoriye ayrılmaktadır.[904] Devlet altı uluslar çoğunluğu oluşturdukları bir devlete sahip olmayan, ancak geçmişte böyle bir devlete sahip olmuş ya da bir devlet kurmaya çalışmış uluslardır. Yerli halklar ise, geleneksel toprakları yerleşimciler tarafından işgal edilen, zorla ya da anlaşmalar yoluyla yabancı olarak niteledikleri insanlar tarafından yönetilen devletlerin bir parçası durumuna gelen halklardır.[905] O halde Katalanlar, Basklar, Flamanlar, İskoçlar, Galler, Korsikalılar, Porto Rikolular ve Quebecliler devlet altı uluslardır; Samiler, İnuitler, Maoriler ve Amerikalı Kızılderililer yerli halklardır.[906]

Ulusal azınlıklar, genellikle çoğunluğun ulus oluşturma sürecine, toplumsal kültürlerini korumak ve kendi topraklarına hâkim kılmak hedefiyle, ulus oluşturma süreçlerine girişirken kullanacaklarından, daha büyük bir özerklik istemiyle yanıt vermişlerdir. Hatta genelde çoğunluğun ulus oluşturma sürecinde kullandığı araçların aynısını kullanmaya çalışmışlardır. Örneğin kendi bölgelerindeki okullardaki dil ve ders programlarında denetim sahibi olmayı istemişlerdir. Bunun örneklerini Katalan, Flaman, Quebec ulusçuluk hareketlerinde görmek mümkündür. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan yerli halkların benzer taleplerde bulundukları görülmektedir.[907]

Liberal ulus devletler kendi oluşumlarında kullandıkların araçların aynılarının kendi sınırlarındaki azınlıkların kullanmasına, genellikle olumsuz tepki göstermektedirler. Bu nedenle ulus devletler kendi toprak bütünlüklerine tehdit olarak algıladıkları ulusal azınlık Milliyetçiliğini önceden ortadan kaldırmak için

---

904 Kymlicka, 2003a, s. 485.

905 Ulus modern burjuva sınıfının oluşumuyla gerçekleşen bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Halk ise tarihsel devamlılığı olan bir kültürel bütündür. Antonis Liakos, *Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?,* çev: Merih Erol, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 12

906 Kymlicka, 2003a, s. 487.

907 Aborjinlerin ulus oluşturma ihtiyaçlarına ilişkin olarak, bkz., Gerald Alfred, *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism,* Oxford University Press, Toronto, 1995, aktaran Kymlicka, 2003b, s. 241.

çeşitli önlemler almaktadırlar. Alınan bu önlemlerin adil olup olmadığı tartışmalıdır. *Kymlicka* çoğunluk meşru bir ulus oluşturma sürecine girebiliyorsa, ulusal azınlıkların da böyle bir sürece girebilecekleri düşünerek, normatif açıdan değerlendirme yapmaktadır.[908] Liberal ilkelerin azınlık gruplarını sınırladığı gibi, çoğunluk gruplarını da sınırlaması gerekmektedir. Hem azınlık hem de çoğunluk için aynı haklar geçerli olmalıdır. Her şeyde eşit statü tanınan azınlık uluslarına, çoğunluğu oluşturan ulusla aynı ulus oluşturma araçlarından yararlanma hakkı tanınmalı, bu uluslar aynı liberal kısıtlamalara bağlı olmalıdırlar. Özetle *Kymlicka*, liberal demokrasilerde ulus oluşturmanın izin verilebilir biçimlerine ilişkin tutarlı bir kurama gereksinim olduğunu düşünmektedir. Siyaset kuramcılarının, henüz, böyle bir kuram geliştirdiklerini de düşünmemektedir.[909]

b. Göçmen Gruplar ve Metikler

*Kymlicka'*nın ortaya koyduğu diğer bir azınlık grubunu "göçmenler" oluşturmaktadır. Söz konusu azınlıklar zorunlu ve gönüllü olmak üzere ikiye ayrılabilir. Zorunlu göçmenler siyasi, dinsel, ekonomik vs. sebeplerle kendi mekânlarından (*territory*) ayrılmak zorunda kalanlardır. Bunlar başlangıçta sığınmacı olabilirler ve zamanla yerleşik hale gelirler. Dünyanın çeşitli yerlerindeki Ermeniler, Beyaz Ruslar, İspanyol Cumhuriyetçileri, Yahudiler zorunlu göçmenlerdendir. Zorunlu göçmenlik, bir mekânın savunulması ya da işletilmesi gibi nedenlerle sistematik olarak yerleştirme sonucu da oluşabilir. ABD'deki siyahlar buna örnektir. Gönüllü göçmenlik ise dört amaçla oluşabilir. Birincisi ticaret amacıyladır. Levantenler ticaret amacıyla gönüllü göç etmiş azınlık grubudur. İkincisi çalışmak amacıyladır. Almanya'daki Türkiyeli konuk işçilerden sonra çalışmak amacıyla gidenler buna örnek olabilir. Üçüncüsü sistematik kolonizasyon sonucudur. Rusya'daki Volga Almanları buna örnek gösterilebilir. Dördüncüsü, göç rekabeti

908 Kymlicka, 2003b, s. 242.
909 Kymlicka, 2003a, s. 490.

sonucu oluşur. Sayıca fazla ve başat İngiliz Kökenli Kanadalılar karşısında, Fransız kökenli Kanadalılar gibi.[910]

Kymlicka göçmenleri farklı iki kategoriye ayırır. Yurttaş olabilme hakkına sahip olanlar ile bu haktan yoksun bulunanlar. Yurttaş olma hakkından yoksun olan azınlık gruplarına, *Walzer* Antik Yunan'dan aldığı bir terimle "metik (*metics*)" demektedir. Antik Yunan'da metikler uzun süredir orada yaşamalarına rağmen, kentin işlerinden dışlanan kişilerdir.[911]

Gönüllü göçmenler ve yurttaş olma hakkına sahip olan göçmenler bulundukları ülkenin çoğunluğuna entegre olmaya ya da asimile olmaya daha yatkındırlar. Yeni düzenin verilerini kabul etmeğe hazırdırlar. En azından bu tür azınlıklar, isteyerek geldiği yerin düzenini değiştirip, kendine uydurmak gücünü bulamayabilirler.[912] Bu tür azınlıklar, yurttaşlığa kabul edilmenin koşulu olarak resmi dili öğrenmeye ya da çocuklarının okulda resmi dili öğrenmesine karşı çıkmamaktadır. Bu gruplar, hayattaki şanslarının, hatta çocuklarının hayattaki şanslarının çoğunluğun dilinde iş gören temel kurumlara katılıma bağlı olmasını kabul etmişlerdir.[913] Bugün Batılı demokrasiler, bu grupların nasıl bütünleşecekleri konusunda 200 yıllık bir deneyime sahiptirler. Yurttaş olma hakkı bulunan yasal göçmenlerin ve gönüllü göçmenlerin ulus devletin bütünlük amacına yönelik bir tehdit olduğuna dair pek az kanıt vardır.

Tanınma politikaları tartışılırken genellikle bu grupların entegre olmaya direnme yerine, entegre olmanın koşullarının yeniden gözden geçirilmesi bağlamında öneriler ürettikleri görülmektedir. Göçmenler genellikle kıyafet, beslenme, dinlenme, dinleriyle ilgili geleneklerini sürdürmek istemektedirler. *Kymlicka* göçmenlerin bu tür taleplerinin ayrı bir ulus oluşturma tehdidi olarak görülmemesi gerektiği düşünmektedir. Ayrıca, toplumun kurumlarının bu etnik kimlikleri daha fazla

---

910 Oran, **age.**, s. 70-72.
911 Walzer, 1983, s. 53.
912 Oran, **age.**, s. 74.
913 Kymlicka, 2003a, s. 492.

tanıyacak ve onların farklılıklarıyla uzlaşacak biçimde değiştirilmesi gerektiğini de eklemektedir.[914]

Liberal demokrasilerin bu taleplere geçmişte direndikleri görülmektedir. Göçmenlerin mevcut kültürel normlar içinde asimile olmaları, yani zamanla konuşmaları, giyim kuşamları, dinlence etkinlikleri, mutfakları, aileleri, kimlikleri vs bakımından, yurttaşlardan ayrılmaz duruma gelmeleri beklenmekteydi. *Kymlicka* günümüzde, Batı demokrasilerinde, bu tür asimilasyoncu bakışın tam anlamıyla kabul görmediğini düşünmektedir.[915] Ona göre yapılması gereken, göçmenlerin bütünleşmesi için bastıran politikaların ne kadar adil olup olmadığını gözden geçirilmesidir.[916]

Göçmenlerin çoğu bulundukları toplumla entegre olmak isteseler de, bazı gruplar gönüllü olarak marjinalleşmeyi talep ederler. Bunlar, toplumdan izole bir biçimde yaşamayı tercih eden gruplardır. En tipik örnek Amerika'da yaşayan Amişlerdir. Onlar geleneksel yaşam biçimlerini korumak amacıyla çağdaş dünyadan bağlarını koparmak isterler. Dış dünyadan öğreneceklerini olabildiğince sınırlamak amacıyla, üyelerinden çocuklarını on altı yaşından önce okullardan çekmeleri istemişlerdir. Bu mesele Amerikan Yüksek Mahkemesinde görülmüş ve Amişlerin talepleri din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde kabul edilmiştir.[917] Dolayısıyla azınlık grubunun marjinalleşme talebi Amerikan devleti tarafından uygun görülmüştür. Bu dava ve sonuçları çağdaş siyaset felsefesi literatürde sıklıkla tartışılmaktadır. Liberalizm tartışmalarında ki en zor örnekleri bu tür liberal olmayan azınlık grupları oluşturmaktadır.

Bu grupların ulus oluşturma sürecine verdikleri tepki diğer azınlık gruplarından farklıdır. Zira bunlar, eğitim, hukuk sistemi, askerlik vs. gibi kurumların dışında kalmayı isterler ki, bu kurumlar ulus oluşturma sürecinin en önemli parçalarıdır. Amiş davasında olduğu gibi liberal devletler genellikle bu tür azınlık gruplarının taleplerini olumlu karşılamaktadırlar. Farklı olanın kendisinden

---

914 Kymlicka, 2003a, s. 492.
915 Kymlicka, 2003a, s. 493.
916 Kymlicka, 2003a, s. 494.
917 *State of Wisconsin v. Jonas Yoder* 406 US 205 (1972), http://en.wikipedia.org/wiki/Wisconsin_v._Yoder , 15.4.2008.

uzak tutma anlamında tolerans anlayışıyla da bu davranış uyumlu gözükmektedir. Ancak liberal özerklik ilkesi bağlamında, söz konusu taleplerin kabul edilmesi, liberalizmle uyuşmamaktadır. Zira bu gruplar, üyelerinin özgürlüklerini sınırlamaktadır. Bu koşullarda, azınlık gruplarının taleplerini karşılamak en temel bireysel özgürlüklerin açık bir ihlaliyle sonuçlanabilir. Bu durumda *Kymlicka* azınlık haklarına saygı göstermemin doğru olmadığını düşünmektedir. Zira Onun teorisinde, daha sonra değinileceği gibi, azınlık hakları ve özgürlük arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.[918]

Kymlicka yukarıda ele alınmış olan her üç azınlık grubunun çoğunluğun ulus oluşturma programlarına hedef olduğunu belirtmektedir. Ona göre liberal devletler ortak bir kültürü devletin bütün toprakları üzerine yayma projesi güderken, bu gruplarla karşı karşıya kaldıklarında, onları bütünleşmeye zorlamaktadırlar. Bundan sonra ele alınacak olan gruplar toplumla bütünleşmek istemelerine rağmen, zorla dışarıda tutulmaktadırlar.[919]

Yurttaş olma hakkına sahip olmayan göçmen azınlıklar yani "metikler" bulundukları ülkede hiçbir zaman huzurlu değillerdir. Sınır dışı edilme korkusuyla sürekli yaşarlar. Ancak bütün bu olumsuzlara rağmen kendilerini bulundukları ülkeye ait hissederler ve geri dönmeyi istemezler. Yasadışı çalışırlar ve yaşarlar. Türkiye'de post Sovyet ülkelerden gelen, temizlik, çocuk, hasta ve yaşlı bakımı ve seks işçiliği yapan kadınların durumu buna örnek teşkil etmektedir.[920] Metikler genellikle ülkeye yasa dışı yollarla gelmişlerdir ya da vize ihlalinde bulunmaktadırlar. En temel istemleri oturma izni almak ve daha sonra yurttaşlığa hak kazanmaktır. Ancak yasa dışı statüleri nedeniyle, ya sınır dışı edilmekte ya da gönüllü dönüşlerle ülkeyi terk etmeleri sağlanmaktadır.

Tarihte liberal demokrasiler metiklere çok farklı şekillerde davranmışlardır. Onların yurttaşlık taleplerini kabul eden göçmen ülkeler olmuştur. Başka yaptıkları sözleşmelerde belirtilenden daha uzun süre kalan konuk işçilere kalıcı oturma izni

---

[918] Kymlicka, 1998. s. 129.
[919] Kymlicka, 2003a, s. 497.
[920] Mine Eder, "Moldovyalı Göçmenler ve Türkiye'de Neo-Liberal Devlet", *Toplum ve Bilim,* sayı 108, Birikim Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 129-142.

verilmiş ve kaçak göçmenlere de yasal göçmenlerle aynı hukuki statüyü ve sosyal fırsatları paylaşabilmeleri için dönemsel aflar tanınmıştır. Ancak genel olarak bakıldığında, dünyada metiklerin vatandaşlık talepleri ya da oturma izni taleplerine diretildiği görülmektedir. Metiklerin kendi doğdukları ülkelere geri döneceklerine dair bir beklenti genel olarak hâkimdir.

Kymlicka böyle bir beklentinin sosyolojik gerçekleri yansıtmadığını düşünmektedir. Metiklerin kendilerini ait hissettikleri toprakların doğdukları ülke değil, bulundukları ülke olduğunu düşünmektedir. Bu tür insanların bulundukları ülkeyi terk etmeleri bekleyen bir politikanın ahlaki açıdan da iyi olmadığını düşünmektedir. Zira *Kymlicka*'ya göre yurttaş olma hakkı tanınmayan uzun süreli yerleşimci grupların varlığı, liberal demokrasi düşüncesine aykırıdır. Liberal demokratik bir sistem, siyasi yetkeye bağımlı olan insanların bu otoritenin belirlenmesinde katılım hakkına sahip olduğu bir sistemdir. Devlete bağımlı olan, ancak oy verme hakkı bulunmayan kalıcı yerleşimcilere sahip olmak, devletin demokratik güvenilirliğini sarsan bir tür kast sistemi yaratmak demektir.[921]

c. Dinsel Gruplar

Kymlicka'nın azınlık kategorisi içersinde ele aldığı dinsel gruplar çoğunluk toplumundan izole bir şekilde yaşayanlardır. Hutteritler, Amişler ya da Hasidik Yahudiler bu tür azınlık grubuna örnek olabilirler. Gönüllü olarak marjinalleşmiş bu azınlıklar dini inançları gereği çağdaş dünyayla hiçbir biçimde bağ kurmamayı amaçlamaktadırlar. Çağdaş dünyayla ilişkiden kaçınmak ve geleneksel yaşam biçimlerini korumak içim çeşitli yasalardan muaf tutulmayı istemektedirler. Örneğin askerlik hizmetinden, zorunlu eğitimi öngören yasalardan muaf tutulmayı talep etmektedirler.[922]

Bu grupların çoğunluğun ulus inşası sürecine verdikleri yanıt, ulusal azınlıklar ve göçmenlerin verdiği yanıttan farklıdır. Zira birçok azınlık grubu

[921] Walzer, 1983, s. 52-63.
[922] Kymlicka, 2003b, s. 495; Kymlicka, 2003b, s. 241.

çoğunluk grubuyla entegrasyonu amaçlarken, söz konusu gruplar uzak durmayı talep etmektedirler. Bu talepleri Batı demokrasilerinde çoğunlukla kabul görmüştür. *Kymlicka* bu grupların kendi üyelerinin özgürlüklerine zarar vermedikleri sürece söz konusu taleplerinin kabul görmesinin yanlış olmadığını düşünmektedir ki, bu daha önce de ele alındığı gibi, birçok liberal teorisyenin görüşleriyle uyumlu bir yaklaşımdır.[923]

d. Afrikalı Amerikalılar

Kymlicka'nın üzerinde durduğu bir diğer azınlık grubu 17. ve 19. yüzyıllar arasında ABD'ye getirilmiş Afrikalı kölelerin torunları olan siyahlar- Afrikalı-Amerikalılardır. Kölelik düzeninde siyahlar, yurttaş olmak şöyle dursun "kişi" olarak bile görülmüyorlardı. Kölelik 1860'larda kaldırılıp, siyahlara yurttaşlık tanındıysa da, 1950'ler ve 1960'lara kadar ayrı okullara gitmelerini, ordunun ayrı birimlerinde hizmet vermeleri, ayrı trenlere, otobüslere binmelerini gerektiren ayrımcı yasalara bağlı oldular. Bu ayrımcı yasalar artık uygulanmıyor, ancak siyahlar toplumun birçok kesiminde hala gayri-resmi ayrımcılığa uğruyorlar.[924]

Beyaz toplum, sürekli olarak siyahlara kendilerinin aşağılanmış bir imgesini yansıtmaktadır. Siyahların bazıları, bu imgeyi benimsemeye karşı gerekli direnci gösterememiş durumdadırlar. Bu görüşe göre, siyahların kendilerini değersiz görmeleri, içinde bulundukları ezilmişlik konumunun sürdürülmesine en güçlü araç durumuna geliyor. Siyahların beyazlar tarafından yanlış tanınması, gereken saygının gösterilmediğini belirtmekle kalmamaktadır. Aynı zamanda, *Taylor*'a göre bu durum acı verici bir yaranın açılmasına neden olarak kurbanlarını sakatlayıcı bir biçimde kendilerinden nefret ederek yaşamaya mahkûm etmektedir.[925]

Afrikalı-Amerikalılar, Orta Avrupa'daki Romanlar ya da Baltıklarda yaşayan Ruslar gibi azınlıklar, Batı'daki diğer azınlık gruplarından oldukça farklı bir

[923] Kymlicka, 2003a, s. 496.
[924] Kymlicka, 2003a, s. 501.
[925] Taylor, 1996, s. 43.

konumları bulunmaktadır.[926] Metikler ya da yabancılardan farklı olarak onlar, o topraklarda çoğunluk toplumu kadar uzun süredir yaşamaktadırlar. Geriye dönecek ve kendilerini ait hissettikleri bir toprak kalmamıştır. Gönüllü göçmen olarak da kabul edilemezler. Ortak bir dilleri ya da kültürleri de yoktur. Azınlık statüsü açısından karmaşık ve trajik bir durumları vardır. Bu karmaşık durumu çözmek adına Amerika'da kapsamlı bir hareket bulunmaktadır. Düşünce dünyasında da önemli isimler bu problemleri çözmek için uğraşmaktadır.[927]

Kymlicka'ya göre uzun vadeli amacın, Afrikalı-Amerikalıların Amerikan ulusuyla bütünleşmesini teşvik etmektir. Ama bunun mevcut siyah cemaatler ve kurumların güçlendirilmesi durumunda işleyebilecek uzun vadeli bir süreç olduğu anlaşılmıştır. Uzun vadede bütünleşmiş ve renk körü bir toplum hedefine ulaşmak için kısa dönemli bir ayrılık ve renk bilincine gereksinimi vardır.[928]

İlk üç grup yani ulusal azınlıklar, göçmenler ve dinsel gruplar çoğunluktan uzak durmayı talep ederlerken, metikler ve Afrikalı Amerikalı gibi ırkçı kast grupları bütünleşmek isteseler de zorla ayrı tutulmaktadırlar. *Kymlicka* bu dışlamanın Batı demokrasilerine büyük sıkıntılar yarattığını düşünmektedir.[929] Bütün azınlık grupları açısından incelendiğinde, ulus inşası azınlıklar açısından adaletsiz sonuçlar doğurmaktadır. *Kymlicka* liberal demokrasilerin söz konusu adaletsizliği gidermek adına "etno-kültürel adalet" başlığı altında bir takım koşulların gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunlar:

> a. Ulus inşası kapsayıcıdır: Buna göre uzun süredir yerleşik olan hiçbir grup bulunduğu ulusa aidiyetten dışlanamaz. Ulus devlet sınırları içerisinde yaşayan herkesin eğer istiyorlarsa vatandaşlık kazanmaya ve diğerleriyle eşit koşullarda yaşamaya haklarının olması gerekmektedir. Bu koşul metikler ya da Afrikalı Amerikalılar gibi ırka dayalı azınlık gruplarının adalet talebini karşılamak içindir.

---

926 Kymlicka ve Opalski, **age.**, 3. Bölüm, Kymlicka, 2003b, s. 243-244; Brock, **age.**, s. 277.
927 Kymlicka, 2003a, s. 502.
928 Kymlicka, 2003a, s. 503.
929 Kymlicka, 2003a, s. 497.

b. Ulusal kimlik kavramı ve entegrasyon çoğulcu ve toleranslı olmalıdır: Buna göre azınlıkların çoğunlukla entegrasyonu ince bir bağlantı olmalıdır. Sadece dilsel ve kurumsal entegrasyon ulusal aidiyet için zorunlu kılınmalıdır. Gelenekler, dinsel inançlar ya da hayat tarzlarının adaptasyonu entegrasyon için zorunlu kılınmamalıdır. Ortak bir dilde işleyen kamusal kurumların bireylerin ve grup farklılıklarının kendilerini hem kamusal hem de özel alanda ifade edebilmeleri için geniş bir alan bırakması gerekmektedir. Kamusal kurumların azınlıkların kendilerine özgür pratikleri ve kimlikleriyle uyumlu bir şekilde işleyişinin sağlanması gerekmektedir. Bu koşul özellikle Batı demokrasileri içindeki göçmen grupların adalet taleplerini karşılamaktadır.

c. Sadece çoğunluk ulusunun değil, devlet içerisindeki tüm ulusal grupların kendi ayrı toplumsal kültürlerini ortaya koymalarını sağlayacak, ulus oluşturma süreçlerine girişmelerine izin verilmelidir. Bu koşul ulusal azınlıkların ulus inşası projesi karşısında yaşadıkları sorunları gidermek amacına yöneliktir.[930]

Yukarıdaki üç koşulun Batı demokrasi tarihinde çok az yerine getirildiği bir gerçektir. Ancak *Kymlicka*'ya göre günümüzde söz koşulların liberal devletler tarafından gerçekleştirilme eğilimi giderek artmaktadır.

3. Kymlicka ve Dolaylı Mükemmelciliği

Kymlicka üzerine bütün bu anlatılanlardan sonra, onun farklılıklara ilişkin liberal yaklaşımının neden *Raz*'la beraber mükemmelcilik başlığı altında incelendiği düşünülebilir. Bunu açıklayabilmek için öncelikle felsefi anlamda nötrlük, devlet nötrlüğü arasındaki ayrıma işaret etmek gerekmektedir. Zira *Kymlicka* reddettiği felsefi anlamda nötrlüktür. Dolayısıyla onu mükemmelciliği de felsefi anlamdadır.

[930] Kymlicka, 2003a, s. 504-505; Kymlicka, 2003b, s. 244.

Bu nedenle *Thomas Hurka*, *Kymlicka*'nın yaklaşımını dolaylı mükemmelcilik olarak ele almaktadır.[931]

Nötr devlet ideali daha önce de dile getirildiği gibi, devletin vatandaşların hayatlarını daha iyi yapmak gayesiyle müdahale edemeyeceğini ilişkin bir düşüncedir. Bu nedenle devlet herhangi bir iyi anlayışını destekleyecek eylemlerde bulunamayacaktır. Nötr devlet farklı ve çatışan iyi anlayışları karşısında tarafsız olmak zorundadır. Devlet nötrlüğü anlayışı, açıkça görüldüğü üzere, devlet mükemmelciliğinin tamamen karşısındadır. Bazı yazarlar devlet nötrlüğü anlayışının arkasında ki argümanın felsefi nötrlük ideali olduğunu belirtmektedirler. Ancak devlet nötrlüğü devlet politikaları üzerine sınırlamalar getirirken, felsefi nötrlük devlet politikalarını meşrulaştıracak felsefi ilkelerle ilgilenmektedir. Felsefi nötrlüğe göre bu ilkelerin iyi hakkında tarafsız olması gerekmektedir. Buna göre herhangi bir hayat tarzının diğerinden daha iyi olduğuna dair herhangi bir düşünceden sakınılması gerekmektedir. Bu doğrultuda birçok çağdaş liberal düşünürün felsefi nötrlüğü kabul ettiği[932] ve bazılarının da devlet nötrlüğünün, nötrlük felsefesini takip ettiğini düşündükleri söylenebilir. Buradan felsefi nötrlüğün devlet nötrlüğünü haklılaştırmak adına yeterli ya da mantıksal olarak zorunlu olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Örneğin devletin faaliyetlerinin meşruiyeti için demokratik çoğulcuğun gerektiğine ilişkin bir görüş felsefi anlamda nötrlüğe uygundur. Zira herhangi bir hayatın diğerlerine üstün olduğuna ilişkin bir iddiayı içermemektedir. Ancak örnekteki fikir devlet nötrlüğünü onaylamamaktadır. Örneğin hükümetin sanatı destekleyen bir düzenlemesi, çoğunluk tarafından onaylandığı takdirde haklı gösterilebilecektir. Bu tür bir eylem devlet mükemmelciliğine girmektedir ki, bu durum devlet nötrlüğü içinde değerlendirilemez.

Sonuç olarak, felsefi nötrlük, devlet nötrlüğünü haklı göstermek için yeterli bir temel sağlamamaktadır.[933] Bu düşünce, en açık şekliyle *Kymlicka*'nın devlet nötrlüğü savunusunda görülmektedir. Zira *Kymlicka* bazı hayat tarzlarının içsel olarak diğerlerinden daha iyi olduğunu düşünerek, felsefi anlamda nötrlüğü kabul

---

931 Thomas Hurka, "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", *The Journal of Political Philosophy,* cilt 3, sayı 1, 1995.

932 Rawls, 1985., Ackerman, **age.**, Larmore, 1987.

933 Hurka, 1995, s. 37.

etmemektedir. Bu bağlamda kendisini felsefi anlamda mükemmelci olarak kabul edebilir, ancak devlet mükemmelciliğini savunduğu iddia edilemeyecektir.[934]

Raz'dan farklı olarak, *Kymlicka*, devletin rolünün, değerli hayat tarzlarını desteklemesi ve değersiz olanları engellenmesi gerektiğine ilişkin, düşünceyi takip etmemektedir. Onun mükemmelciliği daha ziyade, iyi anlayışları ve idealleri arasındaki sıralamaya ilişkindir. Ancak bu sıralamaya ilişkin kabul edilebilir bir usulün olmadığını da düşünmektedir. *Kymlicka* devlet mükemmelciliğine ilişkin kapsamlı bir stratejiyi reddetmektedir. Kültürel aidiyetin önemli olduğunu düşündüğü için devletin bireylerin seçim yapabilmesi gereken seçeneklerin varlığını sağlayacak koşulları sağlaması gerektiğini belirtmektedir.[935]

Özellikle 1990'dan sonra ortaya koymuş olduğu yapıtlarında, *Kymlicka*, *Raz*'a benzer şekilde, kültürel aidiyet ve özgürlük arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. *Raz* bu düşüncelerini açıklarken, liberal devletin bireylerin özerkliği destekleyici eylemlerde bulunması gerektiğini işaret ederek, mükemmelci duruşunu net bir şekilde ortaya koyduğunu belirtilmiştir. *Kymlicka*'ya bakıldığında ise, eşitliği ve özerkliği ön plana alan kapsamlı liberal görüşünü savunmaktadır. Buna göre, liberal bir devletin vatandaşların eşitliğini ve özerkliğini sağlayabilmesi için tarihsel olarak dezavantajlı konumda bulunanlara özel haklar tanıması gerekmektedir. *Kymlicka* aynılık yanlısı bir eşitlik anlayışını değil, farklılıklara farklı iyilerin dağıtılması gerektiğini savunan farklılık vurgulu bir eşitlik kavrayışının yanındadır. Devletin de azınlık gruplarının farklı dezavantajlı konumlarından kaynaklanan problemleri göz önünde bulundurarak politikalar üretmesi gerektiğini belirtmektedir.[936] Sonuç olarak *Kymlicka*'nın mükemmelciliğinin, azınlık haklarının liberal teorisini geliştirirken, kendisinden önce ki, *Rawls* gibi nötrlük yanlısı liberallerde gördüğü hataları gidermek üzere çıktığı yolda, kendiliğinden ortaya çıktığı belirtilebilir.

Kymlicka, *Rawls*'a benzer şekilde, mükemmelciliğin hiyerarşik formlarının kültürel farklılıklar ve bireysel özgürlükler açısından felsefi nedenlerden değil,

---

934 Hurka, 1995 s. 38.
935 Kymlicka, 1989b, s. 902-903.
936 Kymlicka, 1989a, s. 162.

pragmatik nedenlerden dolayı sorunlu olduğu düşünmektedir. *Kymlicka* özellikle devlet mükemmelciliğinin pratik sonuçlarıyla ilgilenmektedir. Kendi iyi anlayışlarını ana akım kurumlar içerisinde savunamayan kültürel azınlıklar açısından olumlu sonuçları olmadığını ileri sürmektedir. Kendi felsefi, demokratik mükemmelciliği, siyasi elitlerin yaptığı değil, vatandaşların kamusal müzakeresi neticesinde belirlenen, farklı hayat tarzları arasında bir kamusal sıralamayı öngörmektedir. Ancak bazı çokkültürcü yazarlara göre bu durum adaletsiz sonuçlar doğurabilecektir. Zira destek ya da özel tanınma talep eden gruplar, bu taleplerini hükümete sunabilmek için mevcut siyasi düzen söylemi içersinde isteklerini formüle etmeleri gerekmektedir. Ancak bu şekilde karşı tarafı ikna etme kabiliyetleri olabilir. Sosyal, ekonomik, siyasi dışlanmanın getirdiği olumsuz etkenler nedeniyle birçok azınlık grubu bu tür bir usulü gerçekleştirmekte başarısız olabilirler.[937] *Kymlicka* da benzer şekilde aşırı mükemmelci bir devletin azınlıklar arasında ayrımcılığa gidebileceğini ve bu durumun da liberal adalet ilkelerini ihlal ettiğini belirtmektedir.[938] Söz konusu olumsuzlar nedeniyle, *Kymlicka* mükemmelciliğin monistik ve hiyerarşik şekillerini reddetmektedir.

Kymlicka'nın liberal mükemmelciliği azınlık haklarına iki sınırlama getirmektedir. Bu sınırlar özerkliğe verilen öncelikten kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilkine göre azınlık hakları "içsel sınırlamalar" içermemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, içsel sınırlamalar azınlık grupları içerisinde sınırlamalara gönderme yapmaktadır. Dinsel bir cemaatin liderlerinin, kadın cemaat üyelerinin eğitim hakkının sınırlanmasıyla ilgili kuralları bu duruma örnek olarak gösterilebilir. İkinci sınırlama dışsal korumaya ilişkindir. Dışsal korumanın meşru olabilmesi için bütün gruplara eşit korumanın sağlanması gerekmektedir.[939] *Chandran Kukathas* kültürel grupların kendi üyelerine iç kısıtlamalar dayatma taleplerine sıcak bakmaktadır. Zira Ona göre, liberalizm özerklik değerine bağlı değildir. Liberal tolerans anlayışı bağlamında, devlet bu grupları kendi hallerine bırakmalı ve herhangi bir destekte bulunmak zorunda değildir.[940]

---

937 Deveaux, **age.**, s. 131.
938 Kymlicka, 1989a, s. 900.
939 Kymlicka, 1998. s. 73-86.
940 Kukathas, **agm.**, 1992, s.105-139

Kymlicka'nın liberal azınlık hakları teorisi ve liberal mükemmelci yaklaşımının en çok eleştirilen tarafı ve kendisinin de kabul ettiği gibi[941], en problemi alanı liberal olmayan ve anti liberal grupların içsel kısıtlamalarına ilişkindir. *Okin*, *Is Multiculturalism Bad for Women?* başlıklı makalesinde, *Kymlicka*'nın grup haklarının içsel sınırlanması konusunu dar bir şekilde ele almakla eleştirmektedir. *Kymlicka* kadınları ayrımcılığa maruz bırakan kültürlerin özel haklardan mahrum bırakılması gerektiğini düşünmektedir. *Okin*'e göre *Kymlicka*'nın üzerinde durduğu ayrımcılık alanı, genellikle eğitim, siyaset gibi kamusal meselelerle ilişkilidir. Ancak *Okin*, birçok kültürde, kadınların sadece kamusal alanda değil, özel alanda da baskıya maruz kaldığını belirtmektedir. Özel alanda, kültürel olarak baskıyı uygulayanlar, genellikle sembolik ya da gerçek babalar, cemaat liderleri, yaşlı kadınlardır. *Okin*'e göre kadınların ikincilleştirilmesi, çoğunlukla hukukun düzenlemediği, özel alanlarda gerçekleşmektedir.[942] *Kymlicka Okin*'in kendine yönelik eleştirisini doğru kabul etmektedir. Liberallerin, etnik kültürel grupların içindeki kadınların özgürlüğüyle ilişkili, içsel sınırlamalar konusunda, daha ince ve detaylı düşünmeleri gerektiğini belirtmektedir.[943]

Sonuç olarak, *Kymlicka*'nın yaklaşımının, mantıksal yapısı itibariyle *Raz*'ın teorisiyle benzer noktaları oldukça çoktur. Her ikisinin de ortaya koydukları liberalizm tanımı, kültürün neden kendisine saygı gösterilmesini hak ettiğini ve bu saygının sınırlarını içermektedir. Ancak *Raz* ile *Kymlicka* arasında değişik kültür ve bağımsızlık görüşlerinden kaynaklanan önemli farklar da bulunmaktadır. *Kymlicka* azınlık gruplarını çeşitli kategorilere ayırmaktadır. *Raz* ise kültürel farklılıklara, *Kymlicka*'ya nazaran daha soyut düzeyde yaklaştığı söylenebilir. Bu nedenle somut öneriler bağlamında, *Kymlicka*, yerliler ve Quebec'liler gibi ulusal azınlıklara *Raz*'dan çok daha fazla ilgili olduğu izlenimi yaratmaktadır. *Raz*'ın özgürlük ve özerklik vurgusu *Kymlicka*'ya göre oldukça güçlüdür. Ancak *Kymlicka*'nın farklılıklara yaptığı *Raz*'a göre oldukça geniştir. *Kymlicka*'nın aksine *Raz* mutluluğun özgürlük kadar önemli olduğunu ve özgür olmayan bir toplumda da iyi

---

941 Kymlicka, 1998. s. 154-170.
942 Okin, 1999, s. 21-22.
943 Will Kymlicka, "Liberal Complacencies", *Is Multiculturalism Bad For Women?-Susan Moller Okin with Respondents* içinde, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, s.32.

yaşam sürülebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla katı özgürlük görüşüne rağmen, *Raz*'ın liberalizmi bazı kültürel çeşitlilik türleri için *Kymlicka*'nın yaklaşımından daha esnektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi gönüllü göçmenler konusunda *Kymlicka* özgürlükler konusunda katı bir yaklaşım sergilemektedir.[944] Ancak netice itibariyle, her ikisi için de özgürlük önemlidir. Bireylerin bağımsızlığı ve özgürlüğü beslenmedikçe, bireylerin kültürel aidiyetinin bir değeri olmayacaktır. Her ikisi de grupların üyelerinin özerkliğine değer verdikleri oranda kültürel haklardan yararlanabileceklerini savunmaktadırlar. Ancak her ikisi için de bunun sınırları mevcuttur.

Kymlicka ve *Raz* söz konusu sınırları belirlerken belirli kapsamlı ve mükemmelci liberal kavramlara başvurmakla beraber, kendi konumlarını meşrulaştırmakta bir takım zorluklarla karşılaşmışlardır. Her ikisi de, klasik liberal kuramların yeniden okumasını yapmakla, hem kendi açılarından zorlayıcı olmakta, hem de okuyucularına yeni bakış açıları getirmeye zorlamaktadırlar. Bu konumları, onların çeşitli eleştirilere de maruz kalmalarına neden olmaktadır. Cemaatçiler, çokkültürcüler ve feministlerin eleştirilerinin yanı sıra, liberal mükemmelcilik anlayışları nedeniyle, liberallerden de eleştiri almalarına neden olmuştur. Ancak hepsinin ortak oldukları payda, farklılıkların önemli olduğu gerçeğidir.

[944] Parekh, 2002, s. 135.

SONUÇ

Çalışma kapsamında tolerans, nötrlük, eşitlik ve liberal mükemmelcilikten hareket eden liberal yaklaşımların, kültürel farklılıkların tanınması ve saygı görmesi hususunu nasıl ele aldıkları ortaya konulmadıktadır. Bütün bu yaklaşımların kültürel farklılıkların taleplerini karşılamak konusunda tartışmalı olduğu açıktır. Söz konusu kavramlar farklı liberal teorisyenler tarafından çeşitli şekillerde ele alınmışlardır. Bu nedenle liberal kavram ve ilkelere ilişkin belirli bir tanımlama yapmak ve tek bir liberalizm yaklaşımı belirlemek son derece güçtür. Çalışmada sadece farklılıkların tanınma talepleri bağlamında liberal kavram ve ilkelerin değerlendirilmesi amaçlanmış olmakla beraber, liberal yaklaşımlarda herhangi bir sınırlamaya gitmek mümkün olmamıştır. Zira farklılıkların tanınma talepleri 1990'larda daha belirgin olmakla beraber, liberalizmin, üç yıllık geçmişinde farklı şekillerde, karşısına çıkmıştır.

Farklılıklar meselesi bağlamında liberal teoriye tarihsel olarak baktığımızda öncelikle tolerans kavramı karşımıza çıkmaktadır. Dinsel farklılıklar arasındaki çatışmaya çözüm bulma sırasında ortaya çıkan tolerans kavramı, genellikle uzak durma, katlanma ve müsamaha gösterme şeklindeki negatif anlamları içermektedir. Dönemi içinde önemli bir yaklaşım olarak kabul edilebilecek negatif anlamlı tolerans kavramı günümüzde farklılıkların tanınma ve saygı görme taleplerini karşılayamamaktadır. Bu nedenle çağdaş çoğulcu liberaller tolerans kavramını yeniden ele almışlardır. Bireylerin özerk seçimler yapabilmesi için uygun seçeneklerin bulunmasının zorunluluğundan hareket ederek, liberal devletin belirli bir mesafede durmasını değil, somut eylemlerde bulunması gerektiğini belirtmektedirler. Dolayısıyla liberal teoride toleransın negatif anlamından saygı kavramını da içerecek pozitif anlama doğru kaydığı belirtilebilir. Ayrıca yeni tolerans yaklaşımının farklılıklardan tamamen uzak durmayı desteklemediğini belirtmek gerekmektedir. Zira hem *Rawls*'un hem *Kymlicka*'nın tolerans yaklaşımlarını irdelediğimizde bireylerin özerkliğine zarar veren eylemlere bir sınırlama getirilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Örneğin aşırı dindar bir babanın kız çocuğunu dini gerekçelerle devlet okuluna göndermemesi pozitif anlamda çağdaş liberal tolerans anlayışından faydalanamayacaktır. Kız çocuğunun özerkliğini

zedelediği gerekçesiyle devletin babaya müdahalesi liberal tolerans ilkesiyle uyumlu karşılanmaktadır.

Tolerans ilkesinin yeni çağdaş liberal yorumları farklılıkların tanınma taleplerini karşılar gözükmektedir. Ancak saygı kavramının toleranstan daha fazla insan haysiyetine ve onuruna değer vermesi farklılıkların tanınması açısından daha olumlu politikalara kapı açabilecektir. Eğitim müfredatı açısından değerlendirdiğimizde toleransa dayalı eğitim politikaları farklılıkların ayrı okullarda farklı müfredatlarda eğitim almalarını uygun görürken, saygı kavramına dayalı bir eğitim politikasının farklılıkları bir araya getiren ve her bir farklılık grubunun onurunu incitmeyen bir müfredat altında eğitim almalarını sağlayabilecektir. Bu örnekte de görüldüğü gibi saygı, homojenleştirme ya da marjinalleştirmeyi değil, entegrasyonu ve tanınmayı sağlayacak politikalara temel sağlayacak önemli bir değer olarak kabul edilmektedir.

Farklılıkların tanınma meselesinin liberalizmle olan ilişkisinde çoğunlukla farklı iyi kavrayışlarından bahsedilmektedir. Farklılık kavramı son dönem liberallerin kullandığı bir terimdir. Ancak çoğulcu liberaller konuyu nötrlük ilkesi bağlamında ele alırken, genellikle farklı iyi anlayışlarının çatışmasından bahsetmektedirler. Burada farklılık farklı iyi anlayışlarına sahip birey ya da grupları ifade etmektedir. Nötrlük klasik anlamıyla söz konusu farklı iyi anlayışlarına karşı belirli bir mesafede olmayı gerektirmektedir. Nötr olması beklenen taraf ya da nötr olduğunu iddia eden taraf diğer taraflara karşı eşit uzaklıkta yakın ya da uzak olmalıdır. Belirli bir iyi anlayışını diğerine tercih etmemelidir. Farklılıklar bağlamında değerlendirildiğinde, bu tip bir nötrlük kavrayışının ilk bakışta olumlu olduğu düşünülebilir. Ancak klasik nötrlük ya da netice nötrlüğü taraftarları, farklılıkların adalet taleplerinde çok önemli olan özel kültürel hakların tanınması hususunu, belirli bir grubun diğer bir gruba tercih edilmesi olarak yorumlayabilmektedirler. Netice nötrlüğü taraftarları çoğunlukla toplumu homojen bir yapı olarak varsaymaktadırlar. Bu nedenle aynılığı referans alan bir eşitliği amaçlamaktadırlar ki, bu farklılıkların adalet ve saygı görme taleplerini karşılamaktan uzak gözükmektedir.

Nötrlüğün diğer bir türü olan haklı gösterme nötrlüğü klasik anlamda nötrlükten çok farklıdır. Farklılıkların tanınması bağlamında hem toleranstan hem de netice nötrlüğünde çok daha ilerde ve çözüme yakın yaklaşımlar içerdiği söylenebilmektedir. *Rawls* ve *Larmore*'un nötrlük anlayışında vücut bulan haklı gösterme nötrlüğü kamusal ve özel alanlar arasında ayrımı esas almaktadır. Söz konusu liberaller vatandaşların kamusal ve özel hayatlarındaki farklılıklarını korumak adına adaletin ilkelerinin nasıl belirlenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Hem *Rawls* hem de *Larmore*, makul vatandaşların kamusal alandaki müzakere sınırlarına ve normlarına rıza gösterdiklerini varsaymışlardır ki, bu düşünce nötrlük düşüncesiyle birleşmektedir. Bu idealler vatandaşların kamusal meseleleri tartışırken ya da oylarken, kapsamlı düşüncelerini sınırlamalarını gerektirmektedir. Bu durum birçok farklılık grubu açısından problemlidir. Zira kültürel azınlık gruplarının üyeleri ahlaki ve dinsel görüşlerini adalet inançlarından ayrı tutmayı istemeyebilirler. Dolayısıyla farklı iyi anlayışlarına sahip bireylerin oluşturduğu bir toplumda adaletin ilkeleri üzerinde anlaşmaya varılabileceğini düşünmek, kültürel farklılıklar açısından sorunlu bulunmaktadır. Bunun yerine kültürel aidiyetlerin önemsendiği ve saygı duyulduğu bir ortamın sağlanması gerekmektedir. Farklılıkların farklılıklarıyla birlikte kamusal karar alma mekanizmalarından yer alabildiği ve siyasi müzakerelere katılabildiği koşulların sağlanması, farklılıkların bir arada barış içinde yaşabilmeleri açısından daha olumlu bir yaklaşım olarak kabul edilebilir.

Liberal nötrlük ilkesinin farklı liberal kavram ve ilkelerle aynı anlamda ele alınması liberal nötrlük ilkesini belirsiz kılmaktadır. Nötrlük ilkesinin liberal eşitlik ilkesiyle birlikte ele alınması söz konusu belirsizliğe ilişkin en önemli örneklerden birisidir. Klasik anlamda nötrlük yaklaşımında nötr olması beklenen tarafın diğer taraflara eşit mesafede bulunması gerekliliği bu karışıklığı yaratmaktadır. Zira nötrlükle ilişkili tüm liberal kavram ve ilkeler belirli iyi anlayışlarına yönelik mesafeyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu mesafe nötr olması beklenen taraf ile nötr olunması gereken taraflar arasındadır. Liberal nötr devletin vatandaşlarıyla olan ilişkisi bu anlayışının en önemli görünümüdür. Klasik anlamda nötrlük anlayışı liberal nötr devletin tüm vatandaşlarına aynı mesafede yakın ve uzak olmasını gerektirmektedir. Farklı iyi anlayışına sahip vatandaşlara aynı mesafede yaklaşmak tanınma politikalarının eleştirilerinin merkezinde yer almaktadır. Farklılıklar

açısından asıl problem eşitliğin aynılık şeklinde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Özdeşlik ve aynılık temelli eşitlik yorumları çağdaş liberallerin de eleştirdiği meseleler arasına girmiştir. Hukuk pratiğinde derin problemlerin yaşanmasına neden olan liberal eşitlik kavramına ilişkin teorik alanda çok fazla çalışma olmaması şaşırtıcıdır. Bu nedenle *Dworkin*'in liberal eşitlik yaklaşımları teoride ve pratikte önemli olduğu düşünülebilir.

Farklılıklar bağlamında nötrlük temeline dayalı liberal kavram ve ilkelere genel olarak bakıldığında "ayrım gözetmeme" ilkesi etrafında toparlanabilmektedir. Liberaller tarihte dinsel farklılıklar karşısından benimsedikleri stratejiyi tüm farklılıklara genişletmektedirler. Onlara göre dinsel farklılıklar gibi, tüm farklılıklar ayrımcılığa karşı korunmalıdır. Ancak son dönemdeki liberalizm tartışmaları göstermiştir ki, farklılıkların hayatta kalabilmeleri devletin pozitif görevler yüklenmesine de bağlıdır. Bu bağlamda liberal mükemmelci yaklaşımlar önem kazanmaktadır. Liberal mükemmelcilik başlığı altında sadece *Raz* ve *Kymlicka*'nın düşüncelerine yer verilmiştir. Bu düşünürler diğer liberallerden farklı olarak, teorilerinde farklılıklar meselesini sadece iyi anlayışı bağlamında değil, kültür kavramıyla da ilişkili olarak ele almışlardır. Bireylerin özerk seçimler yapabilmeleri için kültürel yapının korunması gerektiğini dile getirmektedir. Bu korumanın sağlanabilmesi için devletin etkin bir rol üstlenmesi gerekmektedir.

Raz'ın kapsamlı liberalizm anlayışı doğrultusunda devletin sadece negatif bir tutum alarak farklılıkların tanınma taleplerini karşılayamayacağı açıktır. Devletin vatandaşların eşitliğini ve özerkliğini sağlayabilmesi için tarihsel olarak dezavantajlı konumda bulunanlara özel haklar tanınması gerekmektedir. Daha genel anlamda ifade etmek gerekirse, devletin farklılıkların dezavantajlı konumlarından kaynaklanan problemleri göz önünde bulundurarak politikalar üretmesi liberal devletler açısından bir gerekliliktir. Aksi halde özerklik için gerekli olan uygun seçeneklerin sağlanması mümkün olmayacaktır. Bireylerin özerkliğine saygı onlara geniş ve anlamlı seçeneklerin sunulmasını, aynı zamanda bunların kullanılabilmesi için fırsatların da sağlanmasını gerektirmektedir. Bireyi bu fırsatlardan ve onları değerlendirme yeteneğinden ona zarar vermekle eşittir. Bireye zarar vermek onun hayat planlarını gerçekleştirmesini engellemekte ve ilişkilerine zarar vermektir.

Dolayısıyla liberal mükemmelciler klasik anlamda liberalizmin zarar ilkesini özerklik bağlamında genişletici bir yorumla tekrar ele alarak devlete bir takım sorumluluklar yüklemektedirler. *Raz*'ın kendi kaderini belirleme hakkına sahip olanlara ilişkin yaptığı sıralamada devlete radikal bir sorumluluk yüklemektedir. Buna göre devletin bu hakkın kullanılmasına yardımcı olma yükümlülüğü de bulunmaktadır. Bu tür taleplerin şiddetle karşılandığı günümüzde, söz konusu önerileri düşünmek bile zor gelmektedir. *Kymlicka*'nın benzer şekilde azınlık hakları meselesi bağlamında cesaretli çıkışları olmuştur.

Kymlicka'nın liberal bir azınlık hakları teorisi geliştirme girişiminin liberal mükemmelcilik başlığı altında ele alınması, kendisinin yaklaşımının *Raz*'ın mükemmelciliğiyle benzer olduğu anlamına gelmemektedir. *Kymlicka* bazı hayat tarzlarının içsel olarak diğerlerinden daha iyi olduğunu düşünerek felsefi anlamda nötrlüğü reddetmektedir. Ancak bunun O'nun devlet mükemmelciliğini kabul ettiği anlamına gelmemektedir. *Kymlicka*'nın mükemmelciliği kültürel aidiyetin değeriyle ilişkilidir. Devletin bireylerin seçim yapabilmesi için gereken seçeneklerin varlığını sağlayacak koşulları gerçekleştirmesi gerektiğini düşünmektedir ki, bu *Raz*'ın özerklik temeli liberal mükemmelciliğiyle örtüşmektedir. *Kymlicka*'nın liberal hayat tarzının diğerlerinden daha iyi olduğunu üstü örtük olarak teorisinde yer vermesi liberal olmayan azınlık gruplarının sorunlarına ilişkin çözüm önerilerinde tutarsız yaklaşımlara gittiği görülmektedir. Söz konusu ön kabul aslında tüm liberal teorisyenlerde görülmektedir. Bu durum liberal olmayanlar ile liberaller arasındaki diyalog kanalları en başından tıkanmaktadır. Bu durum aynı zamanda büyük bir dışlamayı da beraberinde getirebilmektedir. Bu tür dışlamanın önemli bir şiddet görümümü olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Söz konusu şiddet ortamının kaldırılması ve barışın sağlanması adına, liberal ilke ve değerlerin yeniden yorumlanması, arındırılması ve hatta yeniden tanımlanması gerekmektedir. Ancak bu şekilde insan haklarını, çatışan değerlere ve çıkarlara sahip bireylerin ve toplulukların beraber var olmak isteyecekleri bir barış ortamına uygun sözleşmeler olarak görmeye başlayabiliriz.

Günümüzde tüm liberal teorisyenlerin de benzer şekilde, klasik liberal tutumları bir yana bırakıp, kendi toplumsal koşulları bağlamında alternatifler

üretmeleri gerekmektedir. Çokkültürlülük ya da çoğulculuk olgusunun kabul edilip, bundan doğan sorunlara ilişkin çözüm önerileri için teorisyenlerinde de düşünmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. *Raz* ve *Kymlicka* bu konuda önemli bir yol açmış durumdadırlar ancak bu yaklaşımları yenilerinin eklenmesi alternatif yolların rahatlıkla tartışılması gerekmektedir.[945] *Raz* kapsamlı teorilerini inşa etmelerinin yanı sıra azınlık haklarına ilişkin somut öneriler de geliştirmişlerdir. Ortaya koydukları önerilerin bazıları bizim düşünmeye bile cesaret edemeyeceğimiz niteliktedirler. Zira Türkiye ve Doğu Avrupa ülkelerinde yapılan azınlık hakları tartışmaları çoğunlukla ulus devlet egemenliğine tehdit olarak kabul edilmektedir. Bu da çözüm için alternatif arayışlarını zedelemekte ve toplumsal barışın sağlanmasını geciktirmektedir.

Gerçek anlamda barışın sağlanması teorik düzeyde yapılan tartışmaların yanı sıra bu tartışmaların uygulamaya nasıl yansıdığıyla da bağlantılıdır. Bu noktada devreye gerek ulusal gerekse uluslararası alandaki normlar girmektedir. Son on beş

---

[945] Literatürde alternatif liberal görüş yaratma konusunda *Raz* ve *Kymlicka* isimlerinin yanı sıra *Taylor* ve *Habermas*'ın isimleri de anılmaktadır. Ancak entelektüel kökenlerinin liberalizme düşman bir Marksist eleştirel teoride yattığı gözönüne alındığında, *Habermas*'ı liberal olarak ele almak çelişkili görünmektedir. Ancak Kantçı etiği yeniden inşa etme girişimleri nedeniyle, kendisinin de kabul ettiği gibi bazı açılardan liberal olarak ele alınması kabul edilebilir (Jürgen Habermas, *Habermas:Autonomy and Solidarity:Interviews*, der: Peter Dews, Verso, Londra, 1986, s. 170-171, 160; akt. Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 113); *Habermas*, *Sandel* gibi liberalizmin köksüz benlik anlayışını eleştirmiştir. Ancak cemaatçilerin bu eleştirilerden çıkarmış oldukları sonuçlardan farklı sonuçlar çıkarmışlardır. Benliğin öznelerarası oluşumu ve iletişimsel etkileşim yoluyla kendilik kimliğinin evrilmesi, *Habermas*'ın çalışmalarının mihenk taşlarından birisidir. *Habermas* söz konusu düşüncesini çoğunlukla *G. H. Mead*'in diliyle formülleştirmektedir. Buna göre "Ben" ancak bir "biz" arasında, bir söz ve eylem cemaati içerisinde "ben" haline gelmektedir. Birey oluş, toplumlaşmayı öncelemez. Daha ziyade ne türden bireyler olacağımızı tanımlayan bir toplumsallaşma türleridir (Jürgen Habermas, "Moral Development and Ego Identity", *Communication and The Evolution of Society* içinde, çev. ve der. Thomas McCarthy, Beacon, Boston, 1979, s. 93vd.). Ancak *Habermas* hakkın iyiye öncelliği meselesinde ve deontolojik bakışında, cemaatçi düşünürlerden ziyade *Rawls*'a yakınlaşmıştır. *Habermas*'ın teorisinde deontolojik bakışın savunulması, *Rawls*'un teorisiyle karşılaştırıldığında farklı bir şekle bürünmektedir. *Habermas*'ın iletişim etiğinde tasavvur ettiği bireyler, kendilerini, *Rawls*'un orijinal durumunda olduğundan farklı olarak (John Rawls, "Political Liberalism: Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, cilt 92, sayı:3, 1995, s. 132), köksüz benlikler olarak görmezler. Diğer bir değişle *Habermas*'ın bireyleri kendilerini "cehalet perdesi" arakasında görmezler. Bu bağlamda, *Habermas*'ın, *Scanlon*cu sözleşme kuramına daha yakın olduğu söylenebilir (Thomas Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", der: Amartya Sen ve Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1982, s. 103- 128). *Taylor'*ın liberalizm eleştirilerinin de liberalizme farklılıkların tanınması bağlamında bir alternatif sunduğu düşünülebilir. Ancak genel olarak kabul edildiği üzere, *Taylor*'u yeni-Hegelci ya da cemaatçi olarak betimlemek daha uygun gözükmektedir (Benhabib, 1999, s. 45-47).

yıldır uluslararası kuruluşlar, azınlık haklarıyla ilişkili olarak liberal çokkültürcülüğü, hukuki normlar ve söylemlerin için sokmak konusunda önemli çalışmalar yapmışlardır. Ancak normlardaki belirsizlik liberal çokkültürcülüğün etkin yayılımını ve yorumlanmasını engellemektedir. Daha da ötesi söz konusu belirsizlik durumu, farklılıklar meselesinin uluslararası alanda önceliğini düşürmektedir. Bu durum meselenin tekrar -1990'ların başında olduğu gibi- ulusal boyutta tartışılmaya başlanacağını düşündürmektedir. Ancak yaşanan deneyimler göstermiştir ki, çözüm için uluslarası kurumlar ve onların çalışmaları daha etkilidir. Uluslararası toplum hem devletlere hem de farklılıklara yardım etme konusunda önemli bir role sahip olmuştur ve olmaktadır.[946]

Günümüzde farklılıklar dünyanın her yerinde daha fazla saygı ve tanınma beklentisi içerisindedirler. Yakın gelecekte de bu beklentilerde bir azalma beklenmemektedir. Erken dönem insan hakları mücadelelerinden kaynak alan tanınma mücadelelerinde herhangi bir yılgınlık gözlenmemektedir. Liberal demokratik devletler bu taleplerin devamlılığı karşısında yeni tartışmalara kapı açmak ve hukuksal düzeyde çözüm arayışlarına girmek zorundadırlar.

[946] Kymlicka, 2009, s. 295.

Özet

Fatma İrem Çağlar Gürgey, "Farklılıklar ve Tanınma Talepleri Karşısında Liberal Kavram ve İlkelerin Değerlendirilmesi", Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Gülriz Uygur, 305 s.

Çalışmada genel olarak farklılıkların tanınma taleplerine liberallerin nasıl cevap verdikleri değerlendirilmektedir. Tezin ilk bölümünde farklılık anlayışları ve tanınma kavramının çeşitli düşünürler tarafından nasıl ele alındığı ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde farklılıkların tanınma taleplerine ilişkin nötrlük temeline dayalı liberal ilke ve kavramlar ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle John Rawls, Charles Larmore'un düşünceleri doğrultusunda liberal nötrlük yaklaşımlarına yer verilmiştir. Daha sonra liberal tolerans ilkesinin tarihte ve günümüzde farklılıkların tanınma taleplerine nasıl cevap verdiği eleştirilen bir bakışla ele alındıktan sonra liberal tolerans ilkesine alternatif olarak saygı değeri ele alınmıştır. İkinci bölümünün son kısmında Rawls ve Ronald Dworkin'in düşünceleri bağlamında nötrlük ve farklılıklarla ilişkili olarak liberal eşitlik ilkesine değinilmektedir. Çalışmanın son bölümünde farklı iyi anlayışlarına karşı devletin nötr tutumuna alternatif olarak geliştirilen liberal mükemmelcilik yaklaşımına yer verilmektedir. Bu bölümde öncelikle mükemmelcilik kavramı ele alınmaktadır. Daha sonra liberal mükemmelcilik kavramı Joseph Raz ve Will Kymlicka'nın düşünceleri etrafında tartışılmaktadır.

Abstract

Fatma İrem Çağlar Gürgey, "Assesment of the Recognition Demands of Differences, against Liberal Concepts and Principles", PhD Dissertation, Primary Supervisor/adviser Associate Professor Gülriz Uygur, p. 305.

The dissertation is an evaluation of the responses of liberal thinkers to the question of differences and recognition claims. In chapter one, the different approaches to the concepts of difference and recognition is examined. In chapter two, the liberal account of neutrality concept is discussed, in particular the arguments of John Rawls and Charles Larmore. After discussing the liberal neutrality approaches to the demands of differences, toleration based liberal thoughts are examined. Then the respect is proposed as an alternative to the principle of liberal toleration. At the end of the second chapter the principle of liberal eqaulity is disscussed on the ground of the theories of Rawls and Ronald Dworkin. Finally, in chapter three, liberal perfectionist approaches -in particular the arguments of Josepf Raz and Will Kymlicka- to the issue of cultural differences are addressed.

KAYNAKÇA

A. Kitaplar

Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980.

Alfred, G., *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism,* Oxford University Press, Toronto, 1995.

Aristoteles, *Politika*, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, Ankara, 1993.

Arnhart, L., *Siyasi Düşünce Tarihi-Platon'dan Rawls'a,* çev: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, İstanbul, 2005.

Balı, A.Ş., *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet- "Öteki" ile Barış İçinde Yaşamak,* Çizgi Kitapevi, Konya, 2001.

Barry, B., *Justice as Impartiality-A Treatise on Social Justice Volume II*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Bauman, Z., *Modernlik ve Müphemlik,* çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Baumeister, A., *Liberalism and "Politics of Difference"*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

Benhabib, Ş., *Modernizm Evrensellik ve Birey-Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Benhabib, S., *The Claims of Culture- Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, New Jersey, 2002.

Benhabib, S., *Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar,* çev: Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Berlin, I., *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, der: Henry Hardy, Pimlico, Londra, 1990.

Berlin, I., *Four Essays on Liberty,* Oxford University Press, Oxford, 1991.

Berlin, I., *Romantikliğin Kökleri*, çev: Mete Tunçay, haz: Henry Hardy, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

Berten, A.,

Silveira, P.,

Pourtois H. (der.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev: Başak Demir, Murat Develioğlu, Zeynep Özlem Üskül, Elif Ergezene, Sedef Koç, Eylem Özkaya, Çağa Tanyar, Mehmet Zafer Üskül, Didem Yılmaz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006.

Bumin, T., *Hegel - Biliç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000.

Chang, R., *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997.

Connolly, W.E., *Kimlik ve Farklılık- Siyasetn Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri,* çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Copleston, F., *Felsefe Tarihi-Cilt 6- Bölüm2- Fransız Aydınlanmasından Kant'a,* çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.

Crowder, G., *Isaiah Berlin-Liberty and Pluralism,* Polity Press, Cambridge, 2004.

Currie, M., *Difference,* Routledge, New York-London, 2004.

Delphy, C., *Baş Düşman*, çev: Handan Öz, Lale Aykent Tunçman, Saf Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Deleuze, G., *Difference and Repetition,* çev: Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994.

Derrida, J., *Writing and Difference,* Routlegde&kegan Paul Ltd., İngiltere, 1978.

Deutscher, P., *A Politics of Impossible Difference-The Later Work of Luce Irigaray,* Cornell University Press, Ithaca&London, 2002.

Deveaux, M., *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2000.

Doytcheva, M., *Çokkültürlülük,* çev: Tuba Akıncılar Onmuş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009

Dworkin, R., *A Matter of Principle,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, London, 1985.

Dworkin, R., *Sovereign Virtue-The Theory and Practice of Equality,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000.

Dworkin, R., *Hakları Ciddiye Almak,* çev: Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2007.

Elstain, E., *Public Man Private Woman-Women in Social and Political Thought,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.

Erikson, E., *Identity: Youth and Crisis,* W.W. Norton&Co, 1994, s. 22.

Feinberg, J., *The Moral Limits of the Criminal Law-Volume 4: Harmless Wrongdoing,* Oxford University Press, Oxford, 1988.

Flax, J., *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West,* University of California Press, Berkeley, 1990.

Fukuyama, F., *Tarihin Sonu ve Son İnsan,* çev: Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Galeotti, A., *Toleration as Recognition,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Galston, W., *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Galston, W., *Liberal Pluralism-The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Gellner, E., *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev: Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, Hil Yayın, İstanbul, 2008.

Gilligan, C., *In a Different Voice- Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 2003.

Gray, J., *Isaiah Berlin*, Princeton UniversityPress, Princeton, N.J., 1996.

Gray, J., *Liberalizmin İki Yüzü*, çev: Koray Değirmenci, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2003.

Gray, J., *Post-Liberalizm-Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev: Müfit Günay, Ankara, 2004.

Gray, J., *Enlightment's Wake- Politics and Culture at the Close of the Modern Age,* Routlege, London-New York, 2007.

Gutmann, A., *Liberal Equality,* Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 2009.

Güriz, A., *Feminizm Postmodernizm ve Ahlak,* Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, Ankara, 1997.

Güriz, A., *Hukuk Felsefesi,* Siyasal Kitapevi, 6. Baskı, Ankara, 2003.

Gürkan, Ü., *Hukuk Sosyolojisine Giriş,* Siyasal Kitapevi, 3. Baskı, Ankara, 1999.

Hamilton, W., *Lectures on Metaphysics(1865) Part I,* der: William Hamilton ve Henry L. Mansel, Kessinger Publisher Company, New York, 2003

Hampshire, S., *Morality and Conflict* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Hart, H.L.A., *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000.

Heimsoeth, H., *Kant'ın Felsefesi*, çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

Hill, Jr, T.H., *Respect, Pluralism and Justice-Kantian Perspectives,* Oxford University Press, 2003.

Hinman, L.M., *Ethics-A Pluralistic Approach to Moral Theory-Second Edition,* Harcourt Brace College Publishers, San Diego, 1994.

Hirş, E., *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri,* Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara, 1996.

Honneth, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev: Joel Anderson. Cambridge, 1995.

Humboldt, W., *The Sphere and Duties of Government,* çev: Joseph Coulthard, John Edward Taylor, London, 1854.

Hurka, T., *Perfectionism,* Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.

Irigaray, L., *Ben Sen Biz-Farklılık Kültürüne Doğru,* çev: Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tutal, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

Irigaray, L., *Doğu ve Batı Arasında&Tikellikten Topluluğa,* çev: Nilgün Tutal, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2008.

Jaggar, A.M., *Feminist Politics and Human Nature,* Rowman&Allanheld Publishers, ABD, 1983.

Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, çev: Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1991.

Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi:4, çev: İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev: Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1999.

Kekes, J., *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993.

Kernohan, A., *Liberalism, Equality, and Cultural Oppression,* Cambridge University Press, UK, USA, 1998.

Kojeve, A., *Hegel Felsefesine Giriş,* çev: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, Cogito serisi, 2001, İstanbul.

Kuçuradi, I., *İnsan ve Değerleri,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture,* Clarendon Press, Oxford, 1989a.

Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy,* Clarendon Press, Oxford, 1990.

Kymlicka, W., *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Kymlicka, W.,

Norman, W., *Citizenship in Diverse Societies,* Oxford University Press, Oxford, 2000.

Kymlicka, W., *Politics in the Vernacular- Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship,* Oxford University Press, Oxford, 2001a.

Kymlicka, W.,

ve Opalski, M., *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2001b.

Kymlicka, W., *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev: Ebru Kılıç, İstanbul, 2003a.

Kymlicka, W., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Poltics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge University Press, U.K., USA, 1987.

Larmore, C., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, U.K.,USA, 1996.

Liakos, A., *Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?,* çev: Merih Erol, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Lichtenstein, H., *The Dilemma of Human Identity,* Jason Aronson, 1983, s. 135.

Locke, J., *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

Loomba, A., *Kolonyalizm Postkolonyalizm,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Lukes, S., *Bireycilik*, çev: İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006.

MacKinnon, C. A., *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru,* çev: Türkân Yöney, Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2003.

MacIntrye, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988.

MacIntyre, A., *Erdem Peşinde*, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Maggee, B., *Yeni Düşün Adamları,* çev: Ümit Hassan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979.

Marks, K.,

Engels, F., *Alman İdeolojisi,* çev: Sevim Belli, Sol Yayınları, 1999.

Mead, G.H., *Mind, Self and Society,* Chicago University Press, Chicago, 1934.

Mead, G.H., *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist,* der: Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1934.

Mendus, S. *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities Press, 1989.

Mill, J. S., *Faydacılık*, çev: Şahap Nazmi Coşkunlar, *Mill*i Eğitim Bakanlığı Dünya Edebiyatından Çeviriler Serisi: 48, Ar Basımevi, Ankara, 1946.

Mill, J. S., *On Liberty and The Subjection of Women,* Wordsworth Classicsof World Litrature, 1996.

Mill, J. S., *Hürriyet Üstüne,* çev: Mehmet Osman Dostel, sadeleştiren Ömer Çaha, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara, 2003.

Montefiore, A., *Neutrality and Impartiality,* Cambridge University Press, UK., 1975.

Montesquieu, C., *Kanunların Ruhu Üzerine,* çev: Fehmi Baldaş, Seç yayın Dağıtım, Ankara, 2004.

Mulhall, S.,

Swift, A., *Liberals and Communitarians,* Blackwell, Oxford ve Cambridge-ABD, 1992.

Nagel, T., *Mortal Questions,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Neal, P., *Liberalism and Its Discontents,* New York University Press, New York, 1997.

Nozick, R., *Anarşi, Devlet, Ütopya,* çev: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000.

Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambrige University Press, Cambridge, 1986.

Okin, S.M., *Justice, Gender, and the Family,* Basic Books, New York, 1989.

Oran, B., *Küreselleşme ve Azınlıklar,* İmaj Yayınevi, Ankara, 2001.

Öden, M., *Türk Anayasa Hukukunda Eşitlik İlkesi,* Yetkin Yayınevi, Ankara, 2003.

Parekh, B., *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek-Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori,* çev: Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2002.

Pateman, C., *Disorder of Women- Democracy, Feminism and Political Theory,* Stanford University Press, Stanford, California, 1989.

Pazarcı, H., *Uluslararası Hukuk dersleri-IV. Kitap,* Turhan Kitapevi, Ankara, 2000.

Perry, M., *Morality, Politics and Law: A Bicentennial Essay*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Pierson, C., *Modern Devlet,* çev: Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, İstanbul, 2000.

Poole, R., *Ahlak ve Modernlik,* çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Rawls, J., *A Theory of Justice-Revisited Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999a.

Rawls, J., *Justice as Fairness-A Restatement,*der: Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001.

Rawls, J., *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması",*çev: Gül Evrin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005.

Rawls, J., *Siyasi Liberalizm,* çev: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Raz, J, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, UK., 1986.

Raz, J., *Ethics in the Public Domain- Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, UK., 1994.

Raz, J., *The Practice of Value,* Clarendon Press, Oxford, 2003.

Richardson, H., *Practical Reasoning about Final Ends,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Rosenblum, N., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Rousseau, J.J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev: R. Nuri İleri, Say Yay, İstanbul, 2004.

Rullmann, M., *Kadın Filozoflar I- Antikçağ'dan Aydınlanmaya Kadar,* çev: Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

Rullmann, M., *Kadın Filozoflar II- Romantizmden Modernizme Kadar,* çev: Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

Said, E., *Şarkiyatçılık,* çev: Berna Ülner, Metis Yayınevi, İstanbul, 2003.

Sancar, M., "*Devlet Aklı"Kıskacında Hukuk Devleti,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, UK., 1982-1998.

Sarup, M., *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm,*çev: A.Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara, 1997.

Sellers, S., *Helene Cixous,* Polity Press, Cambridge, 1996.

Shapiro, I., *The Evolution of Rights in Liberal Theory,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Smith, N., *Charles Taylor-Meaning, Morals and Modernity,* Polity Press, Oxford, 2002.

Strauss, A., *Mirrors and Masks: The Serach for Identity,* Sociology Press, California, 1969.

Tamir, Y., *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.

Taylor, C., *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Taylor, C., *Human Agency and Language: Philosphical Papers, I,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985a.

Taylor, C., *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers,* cilt II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985b.

Taylor, C., *Sources of the Self-The Making of the Modern Identity,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge,Mass. Harvard University Press, 1991.

Taylor, C., *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995a.

Taylor, C., *Philosophical Arguments,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, London, England, 1995b.

Tok, N., *Kültür, Kimlik ve Siyaset,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Tomlinson, J., *Kültürel Emperyalizm,* çev: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Uygur, G., *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, yayımlanmamış doktora tezi, 1999a.

Uygur, G., *Hukuk, Etik ve İlkeler,* Siyasal Kitapevi, Ankara, 2006.

Vergara, F., *Liberalizmin Felsefi İlkeleri-Liberalizm ve Etik,* çev: Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Vico, G., *Yeni Bilim*, çev: Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

Waldron, J., *Theories of Rights,* Oxford University Press, New York, 1985.

Waldron, J., *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Wallerstein, I., *Liberalizmden Sonra,* çev: Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Walzer, M., *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship,* Simon&Schuster, New York, 1970.

Walzer, M., *Spheres of Justice- A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, ABD, 1983.

Walzer, M, *Just and Unjust Wars-A Moral Argument with Historical Illustrations,* Basic Books, New York, 2006a.

Weber, M., *Sosyoloji Yazıları,* çev: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Winnicott, D. W., *Playing and Reality,* Penguin, Londra, 1974.

Young, I.M., *Justice and the Politics of Difference,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990.

Yürüşen, M., *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

B. Makaleler

Akçam, T., "Ulusal Meseleye Bir Kolektif Kimlik Sorunu Olarak Yaklaşmak", *Birikim,* sayı 45-46, 1993, s. 24-33.

Akçam, T., "Kolektif Kimlik Üzerine Bazı Genel Tespitler*", Birikim,* sayı: 71-72, 1995, s. 31-33.

Alexander, L.,

Schwarzchild, M., "Liberalism, Neutrality and Equality of Welfare vs. Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 16, sayı 1, 1987, s. 85-110.

Anthias, F., "Feminizm ve Çokkültürcülüğün Ötesinde: Farkı Konumlandırmak ve Mevki Politikası"*, Varlık*, Mart 2003, s. 3-10.

Baker, C.E., "Sandel on Rawls: Justice as a Vice", *University of Pennsylvania Law Review,* cilt 133, sayı 4, 1985, s. 917-920.

Barrett, M., "The Concept of 'Difference'", *Feminist Review,* sayı:26, 1987, s. 26-41.

Batuhan, H., "Demokrasi ve Tolerans", *Felsefe Arkivi*, sayı 12, İstanbul Matbaası, 1961, s. 86-97.

Bauman, Z., "The Great War of Recognition", *Theory, Culture and Society,* cilt 18, 2001, s. 137-150.

Benhabib, S., "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık- Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı-Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) yayını, İstanbul, 1999, s.11-33.

Berktay, F., "Liberalizm: Tek bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* içinde, der: H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, İstanbul, s. 47-114.

Berlin, I., "Herder and the Enlightment", *Three Critics of the Enlightment - Vico, Hamann, Herder,* der: Henry Hardy, Pimlico, London, 2000, s. 168-242.

Berlin, I., "İki Farklı Özgürlük Kavramı", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006b, s. 175-180

Berlin, I., "İki Özgürlük Kavramı", *Kirpi ile Tilki- Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 49-106.

Berlin, I., "Düşünsel Gelişmem", *Kirpi ile Tilki- Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 8-11.

Berlin, I., "Kirpi ile Tilki", *Kirpi ile Tilki- Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 201-267.

Berlin, I., "Karşı Aydınlanma", *Kirpi ile Tilki- Seçme Makaleler* içinde, çev: Mete Tunçay-Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 107-135.

Borovalı, M., "John Rawls ve Siyaset Felsefesi", *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* içinde, der: John Rawls, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. ix-xxiii.

Brock, G., "Can Kymlicka Help Us Mediate Cultural Claims?", *International Journal on Minority and Group Rights,* cilt 12, 2005, s. 269-296.

Brunton, R., "The Hindmarsh Island Bridge and the Credibility of Australian Anthropology", *Anthropology Today*, cilt 12, sayı 4, 1996, s. 1-7.

Buchanan, A.E., "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics,* cilt 99, sayı 4, s. 852- 882.

Caney, S., "Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality", *Philosophical Quarterly*, cilt 41, sayı165, 1991, s. 457-477.

Caney, S., "Impartiality and Liberal Neutrality", *Impartiality, Neutrality and Justice,* içerisinde, der: Paul Kelly, Edinburgh University Press, 2000, s. 87-107.

Carens, J. H., "Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community", *Pluralism, Justice , and Equality"* içinde, der: David Miller&Michael Walzer, Oxford University Press, Oxford, New York, 2003, s. 45-66.

Cassatella, A., "Multicultural Justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition", *Ratio Juris*, cilt 19, sayı 1, 2006, s. 80-100.

Cohen, J., "Review of *Spheres of Justice*", *Journal of Philosophy,* cilt 83, sayı 8, 1986, s. 457- 468.

Cornell, D., "Feminine Writing, Metaphor and Myth", *Beyond Accomodation,* Routledge, New York, 1991, s. 165-196.

Cornell, D., "Etik Feminizm Nedir?", *Çatışan Feminizmler* içinde, yazanlar: Seyla *Benhabib*, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy *Fraser*, çev: Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 86-118.

Crowder, G., "Çoğulculuk ve Liberalizm", *Diyalog,* sayı 1, 1996, s. 68-87.

Dallmayr, F., "Demokrasi ve Çokkültürlülük", *Demokrasi ve Farklılık-Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı-Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) yayını, İstanbul, 1999, s. 394- 418.

Darwall, S. L., "Two Kinds of Respect", *Ethics,* cilt 88, sayı 1, 1977, s. 36-49.

Dillon, R.S., "Respect and Care: Toward Moral Integration", *Canadian Journal of Philosophy,* cilt 22, 1992, s. 105-132.

Dimock, S., "Liberal Neutrality", *The Journal of Value Inquiry,* cilt 34, 2000, s. 189-206.

Dinçmen, K., "Toleransın Toleranssızlığı!", *Cumhuriyet,* 12 Kasım 1994, s.8.

Direk, Z., "Levinas'ta Adalet Kavramı", *Başkalık Deneyimi-Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 138-153.

Dillon, D.S., "Toward a Feminist Conception of Self Respect", *Hypatia*, cilt 7, 1992, s. 52-69.

Dursun, Ç., "Hegel'de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk", *Doğu Batı,* sayı 28, 2004, s. 181-193.

Dworkin, R., "Liberalism", *Public and Private Morality* içinde, der: Stuart Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 113-143.

Dworkin, R.,

Maggee, B., "Felsefe ve Siyaset", çev: Ümit Hassan, *Yeni Düşün Adamları* içinde, der: Bryan Maggee, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 371- 406.

Dworkin, R., "Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 10, sayı 4, 1981, s. 283-345.

Dworkin, R., "In Defence of Equality", *Social Philosophy and Policy,* cilt 1, sayı 1, 1983, s. 24-40.

Dworkin, R., "Why Liberals Should Care About Equality", *A Matter of Principle* içinde, Harvard University Press, UK, 1985, s. 205-213.

Dworkin, R., "Liberal Community", *California Law Review,* cilt 77, sayı 3, 1989, s. 479-504.

Dworkin, R., "*Sovereign Virtue* Revisited", *Ethics*, cilt 113, sayı 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue", 2002, s. 106-143.

Dworkin, R., "Liberalizm", *Liberaller ve Cemaatçiler"* içinde, der: Andre Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006a, s. 49-76.

Dworkin, R., "Kaynakların Eşitliği", Siyasal Düşünce içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006b, s. 330-338.

Eder, M., "Moldovyalı Göçmenler ve Türkiye'de Neo-Liberal Devlet", *Toplum ve Bilim,* sayı 108, Birikim Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 129-142.

English, J., "Justice Between Generations", *Philosophical Studies",* cilt 31, 1977, s. 91-104.

Feinberg, J., "Some Conjectures on the Concept of Respect," *Journal of Social Philosophy*, cilt 4, 1975, s. 1-3.

Felski, R., "The Doxa of Difference"*, Signs,* cilt 23, sayı 1, s. 1-21

Flax, J., "Race/Gender and Ethics of Difference: A Reply to Okin's "Gender Inequality and Cultural Differences"", *Political Theory*, cilt 23, sayı 3, 1995, s. 500-510.

Flax, J., "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori", *Cogito*, sayı 10, 1997, s. 308-324.

Forst, R., "Foundations of a Theory of Multicultural Justice", *Constellations*, cilt 4, sayı 1, 1997, s. 63-71.

Fraser, N., "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", *Hypatia:A Journal of Feminist Philosophy,* sayı 1, 1987, s. 103-121.

Fraser, N.,

Honneth, A., "Introduction: Redistribution of Recognition?", *Redistribution or Recognition?-A Poltical-Philosophical Exchange* içinde, der: Nancy Fraser ve Axel Honneth, çev: Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, Verso, New York, London, 2003, s. 1-5.

Fraser, N., "Social Justice in the Age of Identity Politics", *Redistribution or Recognition?* içinde, der: Nancy Fraser ve Axel Honneth,

çev: Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke, Verso, New York, London, 2003, s. 7-109.

Frazer, E.,

Lacey, N., "Politics and the Public in Rawls's Political Liberalism", *Political Studies*, cilt 43, sayı: 2, 1995, s. 233-247.

Fukuyama, F., "Tarihin Sonu mu?", çev: Yusuf Kaplan, *Tarihin Sonu mu?* içinde, der: Mustafa Aydın, Ertan Özensel, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s. 22-49.

Galeotti, A., "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", *Political Theory,* cilt 21, sayı 4, 1993, s. 585-605.

Galston, W., "Defending Liberalism", *American Political Science Review",* cilt 76, 1982, s. 621-629.

Galston, W., "Value Pluralism and Liberal Political Theory", *American Political Science Review*, cilt 93, sayı 4, 1999, s. 769-778.

George, R., "The Unorthodox Liberalism of Joseph Raz", *The Review of Politics,* cilt 53, sayı 4, 1991, s. 652-671.

Goodin, R.,

Reeve, A., "Liberalism and Neutrality", *Liberal Neutrality* içinde, der: Robert E. Goodin, Andrew Reeve, Routledge, New York, London, 1989, s. 1-8.

Green, K., "Rawls, Women and the Priority of Liberty", *Australasian Journal of Philosophy,* cilt 64, 1986, s. 26-36.

Gutmann, A., "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 14, sayı 3, 1985, s. 308-322.

Gutmann, A.

Thompson, D., "Moral Conflict and Political Consensus", *Ethics,* cilt 101, sayı 1, 1990, s. 64-88.

Gutmann, A., "Civic Education and Social Diversity", *Ethics,* cilt 105, sayı 3, 1995, s. 557-579.

Gutmann, A., "Giriş", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 23-41.

Habermas, J., "Moral Development and Ego Identity", *Communication and the Evolution of Society* içinde, çev. ve der. Thomas McCarthy, Beacon, Boston, 1979, s. 1-69.

Habermas, J., "Multiculturalism and Liberal State", *Stanford Law Review,* cilt 47, No:5, Mayıs, 1995, s. 849-853.

Habermas, J., "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşı", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 113- 145.

Habermas, J., "Intolerance and Discrimination", *International Journal of Constitutional Law,* cilt 1, sayı 1, 2003, s. 2-12.

Habermas, J., "Post-Laik" Bir Toplum Ne Demektir?", çev: Kemal Atakay, *Varlık*, Temmuz 2008, s. 15-24.

Hampton, J., "Contracts and Choices: Does Rawls Have A Social Contract Theory?", *The Journal of Philosophy,* cilt 72, sayı, 6, 1980, s. 315-338.

Hegel, G.W.F., "Özbilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı", *Tinin Görüngübilimi* içinde, çev: Aziz Yardımlı, IDEA, İstanbul, 2004, s. 132-139.

Hellsten, S. K., "Moral Individualism and the Justification of Liberal Democracy", *Ratio Juris,* cilt 11, sayı 4, 1998, s. 320-345.

Herman, B., "Pluralism and the Community of Moral Judgment", David Heyd (der.), *Toleration-An Elusive Virtue,* 1996, Princeton, N.J., Princeton University Press, s. 63-77.

Heyd, D., "Introduction", *Toleration - An Elusive Virtue* içinde, der: David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 3-17.

Heyd, D., "Is Toleration a Political Virtue?", *Nomos XLVIII- Toleration and Its Limits* içinde, der: Melissa S. Williams ve Jeremy Waldron, New York University Press, New York, London, 2008, s. 171-194.

Honneth, A., "Integrity and Disrespect- Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition, *Political Theory,* cilt 20, sayı 2, Mayıs 1992, s. 187-201.

Honneth, A.

Margalit, A., "Recognition", *Proceedings of the Aristotelian Society,* cilt 75, 2001, s. 111-139.

Horton, J., "Toleration as a Virtue", *Toleration - An Elusive Virtue* içinde, der: David Heyd, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 28-43.

Hudson, S.D., "The Nature of Respect", *Social Theory and Practice,* cilt 6, 1980, s. 69-90.

Hurka, T., "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", *The Journal of Political Philosophy,* cilt 3, sayı 1, 1995, s. 36-57.

Jones, P., "Ideal of Neutral State", *Liberal Neutrality* içinde, der: Robert E. Goodin, Andrew Reeve, Routledge, New York, London, 1989, s. 9-38.

Jones, P., "Toleration, Recognition and Identity", *The Journal of Political Philosophy,* cilt 14, sayı 2, 2006, s. 123-143.

Kant, I., "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Toplumbilim* içinde, çev: Nejat Bozkurt, sayı 11, 2000, s. 17- 21.

Kearns, D., "A Theory of Justice and Love-Rawls on the Family", *Politics,* cilt 18, 1983, s. 36-4.

Keyman, E.F., "Articulating Difference: The Problem of the Other in International Political Economy", *Review of International Political Economy,* cilt 2, sayı 1, 1995, s. 70-95.

Keyman, E.F., "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında "Öteki" Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark,* der: E. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 71-106.

Kılıçbay, M. A., "Kimlikle Okyanusu", *Doğu Batı*, sayı 23, 2003, s. 155- 159.

Kuçuradi, İ., "İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları", *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları- İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları* içinde, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007, Ankara, s. 69-76.

Kukathas, C., "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, cilt 20, sayı 1, Şubat 1992, s.105-139.

Kukathas, C., "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, cilt 20, sayı:4, 1992, s. 674-680.

Kymlicka, W., "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, cilt 99, Temmuz 1989b, s. 883-905.

Kymlicka, "Introduction", *Justice in Political Philosophy- Volume II-Critiques and Alternatives,* der: Will Kymlicka, Edward Elgar Publishing Company, Cambridge, 1992, s. xi-xxiv.

Kymlicka, W., "Reply to Modood", *Analyse&Kritik*, sayı 15, 1993, s. 92-96.

Kymlicka, W., "Two Models of Pluralism and Tolerance", *Toleration-An Elusive Virtue*, der: David Heyd, Princeton University Press, 1996, s. 81-105.

Kymlicka, W., "Liberal Complacencies", *Is Multiculturalism Bad For Women?-Susan Moller Okin with Respondents* içinde, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, s. 31-34.

Kymlicka, W., "Liberal Theories of Multiculturalism", *Rights, Culture, and the Law- Themes from the Legal and Political of Joseph Raz* içinde, der: Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford University Press, New York, 2003b, s. 229-250.

Larmore, C., "Review of *Liberalism and the Limits of Justice", Journal of Philosophy,* cilt 81, sayı 6, 1983, s. 336-343.

Larmore, C., "Political Liberalism", *Political Theory,* cilt 18, sayı 3, 1990, s. 339-360.

Larmore, C., "The Limits of Aristotelian Ethics", *Nomos 34-Virtue* içinde, der: John W. Chapman ve William Galston, New York University Press, New York, 1992, s. 185-196.

Lash, S.,

Featherstone, M., "Recognition and Difference-Politics, Identity, Multiculture", *Theory Culture Society,* cilt 18, sayı 1, 2001, s. 1-19.

Löwith, K., "Vico", *Tarih Felsefesi* içinde, der. ve. çev: Doğan Özlem, İnkılap Kitapevi, Ankara, 2001, s. 261-276.

Lukes, S., "Making Sense of Moral Conflict", der. Nancy Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life* içinde, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, s. 141-151.

MacCormick, N., "Access to the Goods", *Times Literary Supplement,* 5 Haziran, 1987, s. 599.

Macedo, S., "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?", *Ethics*, cilt 105, sayı 3, 1995, s. 468-496.

Mackie, J.L., "The Third Theory of Law", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 7, 1977-1978, s. 3-16.

Macleod, C., "Liberal Neutrality or Liberal Tolerance?", *Law and Philosophy*, cilt 16, sayı 5, 1997, s. 529-559.

Margalit,A.,

Raz, J., "Ulusların Kendi Kaderini Belirleme Hakkı", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 379-383.

Marks, K.,

Engels, F., "Alman İdeolojisi Bölüm 1", *Felsefe Yazıları* içinde, Karl Marx, çev: Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 107-177.

Mason, A. D., "Autonomy, Liberalism and State Neutrality", *The Philosophical Quarterly*, cilt 40, sayı 160, s. 433- 452.

McCabe, D., "Joseph Raz and the Contexual Argument for Liberal Perfectionism", *Ethics,* cilt 111, sayı 3, 2001, s. 493-522.

Meckled-Garcia, S., "Toleration and Neutrality: Incompatibe Ideals?", *Res Publica,* cilt 7, 2001, s. 293-313.

Miller, D., "Introduction", *Pluralism, Justice, and Equality"*, der: David Miller&Michael Walzer, Oxford University Press, Oxford, New York, 2003, s. 1-16.

Moon, D., "Practical Discourse and Communicative Ethics", *The Cambridge Companion to Habermas,* der: Stephen K. White, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 143-164.

Moore, M., "Justice for Our Times", *Canadian Journal of Political Science,* cilt 23, sayı 3, 1990, s. 459-482.

Moore, M. "Liberalism and the Ideal of the Good Life", *The Review of Politics,* cilt 53, sayı 4, 1991, s. 672-690.

Murphy A. R., "Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition", *Polity,* cilt 29, sayı 4, 1997, s. 593-623.

Nagel, T., "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 16, sayı 3, 1987, s. 215-240.

Nagel, T., "The Fragmentation of Value", *Knowledge, Value and Belief* içinde, der: Daniel Callahan and H. Tristram Engelhardt, Hastingson-Hudson, New York, Institude of Society, Ethics and the Life Sciences, 1977, s. 279-294.

Nagel, T., "Rawls on Justice", *The Philosophical Review,* cilt 82, sayı 2, 1973, s. 220-234.

Narveson, J., "On Dworkinian Equality", *Social Philosophy and Policy,* cilt 1, sayı 1, 1983, s. 1-23.

Nathan, N.M.L., "Egalitarianism", *Mind-New Series,* cilt 92, sayı 367, 1983, s. 413-416.

Neal, P., "Liberal Bir İyi Teorisi Mi?", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der: Andrea Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Dost Kitapevi Yayınları, 2006, s. 105-120

Nussbaum, M., "Rawls and Feminism", *The Cambridge Companion to Rawls* içinde, der: Samuel Freeman, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 488-520.

Nussbaum, M., "Aristotelian Social Democracy", *Liberalism and the Good* içinde, der: R. Bruce Douglass, London, Routledge, 1990, s. 203-252.

Okin, S. M., "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics,* cilt 105, sayı 1, 1994a, s. 23-43.

Okin, S. M., "Gender Inequality and Cultural Differences", *Political Theory,* cilt 22, sayı 1, 1994b, s. 5-24.

Okin, S.M., "Is Multiculturalism Bad For Women?", *Is Multiculturalism Bad For Women?-Susan Moller Okin with Respondents* içinde, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, s. 7-24.

Otsuka, M., "Luck, Insurance and Equality", *Ethics*, cilt 113, sayı 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue", 2002, s. 40-54.

Özkazanç, A., "Eğitim ve Çokkültürlülük: Amerikan Üniversitelerinde Irk ve Kültür Savaşları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,* cilt 55, sayı 4, 2001, s.111-141

Parekh, P., "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies,* cilt 38, 1990, s. 695-709.

Parekh, B., "Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", *Constellations*, cilt 4, sayı 1, 1997, s. 54- 62.

Pateman, C., "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", *Feminism and Equality* içinde, der: Anne Phillips, New York University Press, New York, 1987, s. 103-126.

Philpott, D., "In Defence of Self-Determination", *Ethics,* cilt 105, sayı 2, 1995, s. 352-385.

Preston, L.M., "Theorizing Difference: Voices From the Margins", *American Political Science Review,* Cilt 89, sayı 4, 1995, s. 941-953.

Rawls, J., "Basic Structure As Subject", *American Philosophical Quarterly,* cilt:14, 1977, s. 159-165.

Rawls, J., "Social Unity and Primary Goods", *Utilitarianism and Beyond* içinde, der: Amartya Sen-Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 159-185.

Rawls, J., "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs,* cit 14, sayı 3, 1985, s. 223-252.

Rawls, J., "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies,* cilt 7, sayı 1, 1987, s. 1-25.

Rawls, J., "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs,* cilt 17, sayı 4, 1988, s. 251-276.

Rawls, J., "Political Liberalism: Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, cilt 92, sayı:3, 1995, s. 132-180.

Rawls, J., "Fairness to Goodness", *John Rawls-Collected Papers* içinde, der: Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, London. Massc. England, 1999b, s. 267-285.

Rawls, J., "Kantian Constructivism in Moral Theory", *John Rawls-Collected Papers*, der: Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999c, s. 303-358.

Rawls, J., "A Kantian Conception of Equality", *John Rawls-Collected Papers*, der: Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999d, s. 254-266.

Rawls, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *John Rawls-Collected Papers*, der: Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999e, s. 388-414.

Raz, J., "Value Incommensurability: Some Preliminaries", *Proceesings of the Aristotelian Society, New Series,* cilt 86, Blackwell Publishing on Behalf of the Aristotelian Society, 1985-1986, s. 117-134.

Raz, J., "Autonomy, Toleration and the Harm Principle", *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives,* der: Susan Mendus, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, s. 155-175.

Raz, J., "Facing Up: A Reply", *Southern California Law Review,* cilt 62, 1988-1989, s. 1153-1236.

Raz, J., "Liberalism, Autonomy, Politics of Neutral Concern", *Liberalism III* içinde, der: Richard J. Arneson, An Elgar Reference Collection, 1992, s. 322- 353.

Raz, J., "Liberalism, Scepticism and Democracy", *Ethics in the Public Domain-Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 97-124.

Raz, J., "Multiculturalism: A Liberal Perspective.", *Ethics in the Public Domain-Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 170-191.

Raz, J., "National Self-Determination", *Ethics in the Public Domain-Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 128-133.

Raz, J., "Free Expression and Personal Identification", *Ethics in the Public Domain- Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 146-169.

Raz, J., "How Perfect Should One Be? And Whose Culture Is?", *Is Multiculturalism Bad For Women?-Susan Moller Okin with Respondents* içinde, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, s. 95-99.

Rorty, R., "Movements and Campaigns", *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998, s. 111-124.

Sachs, D., "How to Distinguish Self-respect from Self-esteem", *Philosophy and Public Affairs*, cilt 10, sayı 4, 1981, s. 346-360.

Sadurski, W., "Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle", *Oxford Journal of Legal Studies,* cilt 10, sayı 1, 1990, s. 122-133.

Salkever, S. ""Lopp'd and Bound": How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices", *Liberallism and the Good* içinde, der: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara and Henry S. Richardson, Routledge, New York&London, 1990, s. 167-202.

Sancar, M., "Demokrasi - İnsan Hakları - Hukuk Devleti: Zorlu bir Birlikteliği Çözümleme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 87, 2000-2001, s. 7-27.

Sancar, M., "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu Batı,* sayı 13, 2000- 2001, s.

Sandel, M., "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory,* Cilt 12, sayı 1, 1984a, s. 81-96.

Sandel, M., "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic,* cilt 190, Mayıs 7, 1984b, s. 15-17.

Sandel, M., "Şekli Cumhuriyet ve Engellenmemiş Benlik", çev: Filiz Çulha, *Mürekkep,* sayı:1, 1994, s. 14-20.

Scanlon, T., "Contractualism and Utilitarianism", der: Amartya Sen ve Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1982, s. 103-128.

Steiner, H., "Equality, Incommensurability, and Rights", *Rights, Culture, and the Law- Themes from the Legal and Political of Joseph* Raz içinde, der: Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford University Press, New York, 2003, s. 119-126.

Sterba, J., "Recent Work on Alternative Conceptions of Justice", *American Philosophical Quarterly,* cilt 23, sayı 1, 1986, s. 1-22.

Stewart, J., (der.), "Introduction", *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel* içinde, Northwestern University Press, Evanston-Illinois, 2001, s. ix- xxx.

Strauss, D.A., "The Liberal Virtues", *Virtue Nomos XXXIV*, der: John W. Chapman, William A. Galston, New York University Press, 1992, s.197-203.

Tan, K., "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples", *Ethics,* cilt 108, sayı 2, 1998, s. 276-295.

Taylor, C., "The Diversity of Goods", der: Amartya sen ve Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 129-144.

Taylor, C., "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth Century Canada", *Reconciling the Solitudes-Essays on Canadian Federalism and Nationalism* içinde, der: Charles Taylor, McGill Queen's Press, 1993, s. 59-119.

Taylor, C., "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük* içinde, haz. Amy Gutmann, çev: Yurdanur Salman, Cogito- Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, 42-84.

Taylor, C., "Nationalism and Modernity", der: Jeff McMahan ve Robert McKim, *The Morality of Nationalism* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 31-55.

Tepe, H., "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu Batı,* sayı 4, 1998, s. 9-24.

Thigpen, R.

Downing, L., "Liberalism and the Neutrality Principle", *Political Theory,* cilt 11, sayı 4, 1983, s. 585-600.

Thomas, L.L., "Rawlsian Self-Respect and the Black Consciousness Movement", *The Philosophy of Rawls: Moral Psychology and Community,* cilt 4, der: Henry Richardson, Paul Weithman, Routledge, London, 1999, s. 37-46.

Tomasi, J., "Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities", *Ethics*, cilt 105, sayı 3, 1995, s. 580-603.

Turner, B., "Sovereignty and Emergency-Political Theology, Islam and American Conservatism", *Theory, Culture&Society,* cilt 14, sayı 4, 2002, s. 103-119.

Türkbağ, A.U., "Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu", *Doğu Batı,* sayı 23, 2003, s. 209- 216.

Uluçınar, L., "Giambattista Vico'nun Yaşamöyküsü", *Giambattista Vico ve* Yeni Bilim*'in Temel Kavramları* içinde, der: Levent Yılmaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. XV-XVI.

Uygur, G., "John Rawls'ta Liberal Nötr Devlet", *Yeni Türkiye-Liberalizm Özel Sayısı,* sayı 25, 1999b, s. 564-569.

Uygur, G., "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, sayı 5, İstanbul, 2002, s. 98-106.

Uygur, G., "Nötr İlkeler ve Hukuk", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,* sayı16, İstanbul, 2006, s. 330-342.

Veen, R., "Equality of Talent Resources: Procedures of Outcomes?", *Ethics*, cilt 113, sayı 1, Symposium on Ronald Dworkin's "Sovereign Virtue", 2002, s. 55-81.

Vlastos, G., "Justice and Equality", *Theories of Rights* içinde, der: Jeremy Waldron, Oxford University Press, New York, s. 45-55.

Waldron, J., "Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*", *Southern California Law Review*, cilt 62, sayı 4, 1988-1989, s. 1097-1152.

Waldron, J., "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform",* cilt 25, sayı 3, 1992, s. 751-793.

Waldron, J., "Theoretical Foundations of Liberalism", *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991* içinde, der: Jeremy Waldron, Cambridge University Press, 1993, s. 35-62.

Waldron, J., "Legislation and Moral Neutrality", *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991,* Cambridge University Press, 1993, s. 143-168.

Waldron, J., "Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution", *Liberal Rights-Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, 1993, s. 88-114.

Waldron, J., "Status versus Equality: The Accomodation of Difference", *Multiculturalism and Law: A Critical Debate* içinde, der: Omid A Payrow Shabani, University of Wales Press, 2006, s. 129-155.

Walzer, M., "Liberalism and the Art of Seperation", *Political Theory,* cilt 12, sayı 3, 1984, s. 315-330.

Walzer, M., "Yorum", *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde, yay. Haz. Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 106-110.

Walzer, M., "Liberalizmin Yapaylığı", *Siyasal Düşünce* içinde, der: Michael Rosen-Jonathan Wolff, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006b, s. 429-430.

Weale, A., "Toleration, Individual Differences and Respect for Persons", *Aspects of Toleration* içinde, der: Susan Mendus- J. Horton, London, 1985, s. 16-35.

Williams, B., "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics and Society(Second Series)* içinde, der: Peter Laslett-W.G. Runciman, Blackwell, Oxford, 1972, s. 110-131.

Williams, B., "A Critique of Utilitarianism", *Utilitarianism: For and Against,* der: Bernard Williams ve J.J. C. Smart, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, s. 77-150.

Williams, B. "Persons, Character and Morality", *Moral Luck* içinde, Cambridge University Press, New York, 1981, s. 1-19.

Williams, B., "Conflicts of Values", *Moral Luck* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 71-82.

Wolin, S., "Democracy, Difference and Re-cognition", *Political Theory,* cilt 21, sayı 2, 1993, s. 464-483.

Wollheim, R.,

Berlin, I., "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series,* cilt 56, 1955-1956, s. 281-326.

C. Diğer:

http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=42758, 4.5.2007.

http://www.myetymology.com/latin/tolerare.html, 12.5.2006.

http://plato.stanford.edu/entries/*Rawls*/#ReaCit, 4.5.2007.

State of Wisconsin v. Jonas Yoder 406 US 205 (1972), http://en.wikipedia.org/wiki/Wisconsin_v._Yoder, 15.4.2008.

Rosenfeld, M., "Equality and the Dialectic Between Identity and Difference", *Benjamin N. Cardozo School of Law, Jacob Burns Institude for Advanced Legal Studies Working Paper,* sayı: 133, 2005, s. 1-40, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=804488, 05.06.2009.

Meltem Ahıska, Ruşen Çakır, Müge Gürsoy, Victoria Holbrook, Orhan Koçak, "Muhalefetin Kimliği-Kimliğin Muhalefeti- Edward Said'le Söyleşi", *Defter,* sayı: 26, 1996, 10-32.

Not, "Etnik Kimlik ve Azınlıklar", *Birikim,* sayı: 71-72, 1995.

Dictionary of Philosophy, der: Thomas Mauther, Penguin Books, 1997.

Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü, der: William Outhwaite, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Siyaset Felsefesi, der: Philippe Raynaud ve Stephane Rials, çev: İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

E. 2008/16, K. 2008/116, Karar Tarihi 5.6.2008

http://www.anayasa.gov.tr/eskisite/KARARLAR/IPTALITIRAZ/K2008/K-2008-116.htm