

Çeşitlilik, Çoğulculuk ve Rekabetçi Federalizm

Mustafa ERDOĞAN*

1. Giriş

Günümüzde liberal demokrasilerin temel sorunlarından biri, öyle görünüyor ki, modern toplumun çoğulcu, çeşitlilik içeren yapısına kendilerini uyarlayabilme sorunudur. Çağdaş demokrasiler genellikle ulus-devlet demokrasileridir. Bu siyasal örgütlenme biçiminde "ulus"un ortak kültür, dil, gelenekler vd. tarafından bir arada tutulan organik bir topluluk olduğu düşünülmektedir. Ne var ki, bugün, türdeş bir toplu varlık biçimi olarak "ulus"un bir sosyolojik gerçeklikten ziyade tasarlanan veya yaratılmış bir bilinç durumu olduğunu gitgide daha fazla düşündüren çeşitli olaylarla karşılaşmaktayız. Bu çerçevede birçok ulus-devlette gerek bireyler gerekse topluluklar ve gruplar düzeyinde "farklılık" bilinci gitgide belirginleşmekte, böylelikle ulus-devletin toplumu homojen bir kolektif varlık biçimi olarak gorme yönündeki geleneksel eğilimi temelsizleşmekte ve sivil toplumun heterojen unsurlarını tek ve birleşik bir "ulus" kimliğinde bütünleştirme çabaları başarılı olma şansını gitgide yitirmektedir.

Bu durum birçok değişik faktörün etkisi altında ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce,

ulus-devletin entegrist kültür siyasetinin, paradoksal olarak, ulus-altı kimlikleri ve yerelci duyarlılıkları uyardığı, hatta onları beslediği görülmüştür. Bütünleştirme politikası, deyim yerindeyse, toplumun ayrışmasına, kültürel bütünlüğün çözülmesine yol açıcı bir etki de yaratmaktadır. Buna bağlı olarak, günümüz toplumlarında "kültürel çeşitlilik" gitgide daha fazla bir değer olarak algılanmaya başlamış, bu da "birlik"çi siyasal anlayışı zayıflatmıştır. Bunun yanında, Doğu Avrupa'da ve eski Sovyetler Birliği'nde çok-etnili siyasi birliklerin dağılması -ve ilk örnekte bunun çok kanlı bir biçimde gerçekleşmiş olması- etnik yerellik ve farklılık bilincinin ateşini daha da parlatmıştır. Başka bir etken de, uluslararası geçişkenliğin artmasına yol açan piyasa dinamiklerinin (sermaye ve emek hareketleri) ve göç gibi nüfus hareketlerinin yaygınlık ve yoğunluk kazanmasıdır ki, bu da ulus-devletlerin toplumun türdeşliği varsayımını daha da temelsiz hale getirmekte ve toplumun homojenleştirilmesini gitgide güçleştirmektedir. Bütün bunlarda, globalleşen ve bilgi kaynakları çeşitlenen günümüz toplumlarında vatandaşları evrensel değişme ve gelişmelerin bilgisinden yoksun kılmamanın neredeyse imkansız hale gelmiş olmasının (Doering 1996: 50) belirgin bir etkisi olduğu açıktır.

*Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi.

Nihayet, ulus-devletlerde zaten var olan hukuki ve/veya kültürel azınlıkların kendilerini ayrı birer kimlik olarak tanımlamaya ve bu doğrultuda seslerini yükseltmeye başlamaları da bunlara benzer etkiler yaratmaktadır. Nitekim, bugün dünyadaki 184 bağımsız devlette 600'den fazla yaşayan dil grubu ve 5000 kadar da etnik grup bulunmaktadır. Buna karşılık, kültürel ve etnik bakımdan homojen olarak nitelenebilecek -yani, yurttaşların aynı dili paylaştıkları veya aynı etno-ulusal gruba mensup oldukları- ülkelerin sayısı son derece sınırlıdır: İzlanda, Kuzey ve Güney Kore gibi (Kymlicka 1995: 1).

Bütün bu olgusal etkenlere, normatif bir yönelişin etkisini de katmak gerekiyor. Bu da, son yıllarda, bireyselliğin değerinden ve bireysel insan haklarının yeterliğinden -yeniden-şüphe edilmeye başlanmasıyla birlikte, kolektif varoluş tarzlarına, kolektif etkinliğe ve "ortaklaşma" bilincine daha fazla vurgu yapılmaya başlanmasıyla ilgilidir. Bunun doğal bir sonucu olarak da, geleneksel bireysel insan haklarının, "**çokkültürlülük**"ün gereklerine uygun olarak grup veya azınlık haklarıyla tamamlanması gerektiği ileri sürülmektedir. Örneğin, bunu bir "adil toplum" sorunu olarak gören Kymlicka (1995: 6) şöyle demektedir: "Çokkültürlü bir devlette kapsayıcı bir adalet teorisi hem grup mensubiyetine bakmaksızın evrensel insan haklarını, hem de belirli gruplara özgü hakları veya azınlık kültürleri için 'özel statüler'i içerecektir."

Buna benzer şekilde, Taylor (1996) da insanlık onuru idealinden kaynaklanan "**tanınma**" talebinin insanların birey olarak temel haklarının korunması yanında, onların özel kültürel gruplara mensup olmaktan doğan haklarının da tanınmasını gerektirdiğini belirtmektedir. "Ulus-devletin yaşamakta olduğu meşruluk aşınması, örneğin ileri sanayi toplumlarında ulus-devlete özgü, farklı yaşam pratiklerinde varlığını duyuran kültürel men-

subiyet özelliklerine kapalı, "türdeş" yurttaşlık anlayışına dayanan kamu alanını kültürel farklılıklara duyarlı ve saygılı bir açılım içine girmeye zorluyor" (Koker 1996: 11). Bu aynı zamanda, farklılıkları reddeden "ulusal birlik"çi politikanın açmazlarına karşı, demokrasi tartışmasında "kamu alanı" ve "kolektif tanıma" odaklı toplumsal-siyasal proje arayışlarının gündeme gelmesiyle de ilişkilidir.

Bu makalenin de hareket noktası, liberal demokrasilerin sozkonusu açmazla nasıl başedebileceğine ilişkin bir arayıştır. Burada savunulacak olan çözüm "anayasacılık" klasik idealinin temel direklerinden biri olan "rekabetçi federalizm" in yeni bir yorumu olacaktır. Ulus-devletle bağlantılı olarak belirtmek gerekirse, burada, tek-biçimleştirici siyasi tasavvurun yerini gerçek bir çoğulcu, rekabetçi ve adem-i merkezietçi sosyo-politik vizyonun alması gereğinden söz edeceğim.

2. Çeşitlilik, Çokkültürlülük ve Çokkültürcülük

Modern "türdeş" ulusun varsayılan sıklık-dokusunun işaret ettiğim -ve akla gelebilecek başka- nedenlerle çözülmeye yüz tutması, bir yönüyle de toplumsal-kültürel çeşitliliğin belirginleşmesi anlamına gelmektedir. Günümüz toplumları, ister yeni ortaya çıkmış, isterse yeni algılanmaya başlamış olsun, etnik kökenleri, dinleri, gelenekleri, değer tercihleri ve hayat tarzları bakımından gözle görülür bir çeşitlilik içindedirler. Mesele, bu sosyal gerçeklik karşısında nasıl bir tutum takınılacağı meselesidir. Bu konuda "özgürlükçü-demokrat" bir tutumun benimsenmesi gerektiğini söylemek hiç şüphesiz önemlidir, ama bunun ayrıntılarına ilişkin bazı ipuçları verilmediği sürece, böyle söylemek bir sloganı seslendirmekten daha anlamlı değildir. Oyleyse, ilk önce, modern libeal demokrasilerin karşı karşıya buldukları bu büyük soruna önerilmesi beklenen "özgürlükçü-demokrat" bir

çözümün hareket noktası olabilecek -çeşitlilik, çokkültürlülük ve çokkültürcülük gibi- bazı temel kavramların anlamlarını ve "insanlık durumu" için ifade ettikleri değeri araştırmak gerekiyor.

a) Çeşitliliğin İki Anlamı

Çeşitlilik iki yönlü bir kavramdır. Bir yönüyle o, modern toplumun genellikle türdeş bir bütün oluşturmadığı, aksine farklı bireysel tercihlerin, etnik, kültürel ve dini grupların karakterize ettiği bir tür çoğulluğu yansıttığı gerçeğini ifade eder. Yani burada çeşitlilik **olgusal** bir duruma işaret etmektedir; dolayısıyla "notr"dür ve bir değer yargısı içermez. Böyle olmakla beraber, bu anlamdaki çeşitliliğin demokrasi tartışmasıyla ilişkisiz olduğunu düşünmek de doğru değildir. Çünkü, bir demokrasi toplumsal çeşitliliği en azından olgusal bir veri olarak almak, bu gerçekliği tanımak zorundadır. Bazı çeşitlilik unsurlarının siyasal süreçten bilinçli ve sürekli olarak dışlandığı yerde demokrasinin varlığından elbette söz edilemez. Bir demokraside (anayasal) sivil ve siyasal haklar, bireysel ve kolektif çeşitlilik unsurlarının kendilerini siyasi olarak ifade edebilmelerinin güvencesidir.

Çeşitliliğin bir de **normatif** anlamı vardır. Bu anlamda kültürel çeşitlilik bizatihi bir değer olarak görülmektedir. Nitekim, liberal toplumsal-siyasal teori bir kültür içinde farklı hayat tarzlarının varlığını bir değer olarak kabul eder. Kısaca, kültürel çeşitlilik "iyi", yani arzu-edilir bir şeydir. Bu kabulden de kamu siyasetine ilişkin olarak başlıca iki sonuç çıkar: İlki, herhangi bir toplumdaki çeşitlilik unsurlarının korunması gerektirir. Bir toplumda çok sayıda farklı hayat tarzlarının varlığının korunması gerekir, çünkü bu durum iyilerin daha çok çeşitlilik içermesi veya daha çok sayıda "iyi"nin varlığı anlamına gelir. Yani, daha fazla çeşit daha fazla iyi demektir

(Crowder 1994: 300). Başka bir anlatımla, normatif anlamda çeşitlilik farklı insani varoluş biçimlerinin bireyler için anlamlı ve öğretici tecrübeler -ve mümkün seçenekler- oluşturduklarını varsayar. Buna göre: Çeşitlilik iyidir, çünkü biz kendimizden farklı olanlardan hayatın başka türlü de anlamlı olarak yaşanabileceğini öğrenir ve belki aynısını kendimiz de tecrübe etmek isteyebiliriz. Ayrıca çeşitliliğin "insanlık durumu" için ifade ettiği özel bir anlam daha vardır: Bize turumuzun potansiyelinin ufuk genişliği hakkında heyecan verici bir bilinç de kazandırır (Yuruşen 1996a: 21).

Normatif anlamda çeşitliliğin ikinci sonucu ise, kültürel çeşitliliğin geliştirilmesinin, herhangi bir toplumda yeni çeşitlilik unsurlarının teşvik edilmesi, hatta yaratılmaya çalışılmasının gerekli görülmesidir. Bu anlamda "çeşitlilik" kavramı, aşağıda işaret edeceğimiz, bir siyaset (policy) olarak "çok-kültürcülük"le de yakından ilgilidir.

Ne var ki, çeşitliliğin bütün unsurlarıyla arzuya şayan olduğu o kadar kesin değildir. Çünkü, fiiliyatta çok fazla çeşit her zaman daha fazla iyi anlamına gelmeyebilir. Nitekim, toplum içinde düşmanlık ve gerilimleri teşvik eden, başka çeşitlilik unsurlarının varlığını meşru görmeyen ve farklı kişi ve grupları "şiddet"li çatışmalara goturebilen bireysel veya kolektif kimliklerin varlığı da olgusal bir gerçektir. Bu nedenle, çeşitlilik, Yuruşen'in ifadesiyle (1996a: 16), "en iyimser beklentiler kadar, en uğursuz kehanetlerin (de) kaynağı olabilecek bir olgudur." Şu halde, çeşitliliğin bütün unsurlarıyla "iyi" olduğunu evrensel bir kural olarak ileri süremeyiz. Başka bir anlatımla, yalnız başına çeşitliliğin değerinden hareket eden bir tasavvur "iyi" veya "adil" bir toplum arayışı bakımından yeterli olmadığı gibi, bizatihi çeşitliliğin de başka değerlerle denetlenmesi ve/veya dengelenmesi gerekir.

b) Çokkültürlülük ve Çokkültürcülük

Öte yandan, kendi başına toplumsal çeşitliliğin oluşturucu unsurları kolektif kimliklerden ibaret değildir, hatta çeşitliliğin öncelikle bireysel tercihlerin farklılaşmasını vurguladığı söylenebilir. Dolayısıyla, toplumsal çeşitliliğin temel unsurları olarak kolektif -özellikle kültürel- kimliklerin görülmesi durumunda sözkonusu olan artık çeşitlilik değil, çokkültürlülüktür. Çokkültürlülük terimi de -çeşitlilikte olduğu gibi- hem tanımlayıcı hem de değer-verici (evaluative) anlamlarda kullanılmaktadır. Çokkültürlülüğün ilk anlamı bir toplum içinde çok sayıda etnik ve kültürel grupların varlığına işaret eder. Terimin bu anlamda kullanımı, çok kere, bir problemi ifade etmeye yöneliktir: Çokkültürlülük, aynı toplum içindeki değişik ve bazan çatışan grupların uzlaştırılması/bağdaştırılması problemi olarak anlaşılmaktadır. Değerler ve onların yorumu hakkında gruplar arasındaki anlaşmazlıkların belli bir toplumsal yapı içinde kolayca bağdaştırılamaz olduğu yerde, çokkültürlülük bir problem haline gelmektedir (Horton 1993: 1-3).

Mamafih, çokkültürlülük teriminin bir ideale işaret etmek üzere kullanıldığı durumlar da vardır. Bu durumda, çokkültürlü toplum değerli ve dolayısıyla politikaların kendisine yönlendirilmesi gereken bir amaç olarak görülmektedir. Çokkültürlülüğün bu şekilde politik bir amaç haline dönüşmesi "çokkültürlülük"ü gündeme getirmektedir.

Bugün genellikle "çokkültürlülük" terimiyle ifade edilmek istenen durumlar aslında kendi içinde farklılıklar göstermektedir. Geniş anlamda kullanılması durumunda terim -işçi sınıfı kültürü ve orta sınıf kültürü kavramlarındaki gibi- her türlü kültürel farklılığa işaret ederse de, terimle kastedilene muhtemelen en iyi ifade eden ve en sık olarak atıfta bulunulan "etnik veya dini gruplar" deyişidir. Etnik ve/veya dini grupların kendilerini başka etnik

ve/veya dini gruplardan ayıran, geniş bir pratikler ve değerler manzumesini paylaştıkları yerde, onlar ayrı bir kültür teşkil ederler. Mamafih, "etnik gruplar" veya "dini gruplar" ifadeleri de kültürlerin türdeşliğini ve diğer kültürlerden farklılığını fazla vurgulamaktadır (Horton 1993: 2).

Will Kymlicka (1995: 11-26), çokkültürlü toplumların iki türünü birbirinden ayırmaktadır: "çok-uluslu" devletler ve "çok-etnikli" devletler. **Çok-uluslu** (multination) devletlerdeki kültürel çeşitlilik daha önce ayrı yönetimleri bulunan ve belirli bölgelerde yoğunlaşmış olan kültürlerin tek bir devlette -gonullü (federasyon) veya zoraki (ilhak, işgal) olarak- toplanmasından oluşmaktadır: Belçika, İsviçre, Yeni Zelanda, Kanada gibi. Buna karşılık **çok-etnikli** (polyethnic) devletlerdeki çeşitlilik esas itibariyle göçlerin ve toplum içinde farklı -cinsel vb.- tercihlerin yeni kimlik gruplarının oluşmasına yolaçması sonucunda meydana gelmektedir: ABD, Avustralya gibi. Birincilerde temel sorun "ulusal azınlıklar"la ilgili iken, ikincilerde esas itibariyle "etnik gruplar"la ilgilidir. Bu durumda, üyeleri farklı uluslara mensup veya farklı uluslardan göç etmiş olduğu ve bu olgunun kişisel kimliğin ve siyasi hayatın önemli bir yanını teşkil ettiği bir devletin "çokkültürlü" olduğu söylenebilir.

İşin aslına bakılırsa, bugün "çokkültürlülük" olarak adlandırılan kültürel çoğulculuk özünde liberal (bireyci) bir çoğulcu toplum tasarımıdır. Bu anlamda çok-kültürlülük, "kültürel kökeni ne olursa olsun, farklı kültürel geleneklere izin verilen bir toplumda bireylerin barışçı bir biçimde (bir arada-M.E.) yaşayamaması için hiç bir neden olmadığı"nı (Kukathas 1991: 9) ifade eder. Fakat günümüz sosyal-siyasal feelsefesinde çok-kültürlülüğün öncelikle grup kimliklerine atıfta bulunması, hatta "çokkültürlülük" adına bazan bir tür "**cemaat çoğulluğu**"nun vurgulanması

sözkonusudur. Burada artık çeşitlilik unsurları farklı bireysellikler değil, fakat daha ziyade çoğu zaman bireysel tercihlere rağmen veya onlar pahasına var kılınan etnik, dini ve kültürel kimliklerin çoğulluğudur.

Bu yönü göz önünde tutulduğunda, "aşırı" bir çok-kültürlülüğün aslında çeşitlilikten çok, çeşitliliğin sınırlanması anlamına geldiğini söylemek yanlış olmaz. Daha açık bir deyişle, farklı kültür-kimlik gruplarının varlığı, temsil ettikleri hayat tarzlarıyla birlikte, başkaları için anlamlı ve öğretici tecrübeler niteliğindedirler; ama öte yandan bu toplu varlık biçimleri kendi mensuplarının bireysel tercihlerini yansıtmadıkları, hatta onları bastırdıkları ölçüde totaliter kimlikler haline dönüşebilirler. Çünkü, kolektif amaçlar, nitelikleri gereği, bireysel hakları kısıtlayıcı bir potansiyel taşırlar. Başka bir anlatımla, etnik veya ulusal gruplar grup dayanışması adına devlet gücünü kendi mensuplarının özgürlüğünü kısıtlamak üzere kullanmak isteyebilirler. Söz gelişi, birçok toplum, genel olarak erkek-egemen olan ailenin dışında, kadınların varlık ve kimliğini tanımaz. Bu bağlamda Hindistan'daki kast sistemi kişisel kimliğin cebri biçimde grup üyeliği ile tanımlanmasının aşırı bir örneğini sunar (Kymlicka 1995: 36; Donnelly 1989: 151). Ayrıca, kimlik gruplarını esas alan bir kamu siyaseti cinsiyet, ırk veya etnik kokene dayalı ikincil kimlikleri insan olarak sahip olduğumuz evrensel kimliklerin üstüne çıkarabilir. Bu da hoşgörüsüzlüğe kapı aralayabilir (Rockefeller 1996: 96).

Buna benzer şekilde, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada gibi ülkelerde birçok yerli veya etnik grupta kabilenin geleneksel dinini reddedenlere karşı ayrımcılık yapılması, kızların eğitimden dışlanması, kadınların oy verme ve kamu görevi alma hakkının reddilmesi gibi bireysel insan haklarıyla bağdaşmayan "kültürel" uygulamalar vardır. Amerika'da Amishler çocuklarını onaltı yaşına

kadar okula göndermek istememektedirler. Oysa liberal bir tasavvur, bireylerin mensup oldukları toplulukların geleneksel pratiklerini sorgulama ve mümkünse düzeltme özgürlük ve kapasitesine sahip olmalarını öngörür (Kymlicka 1995: Chapter 8). Norman Barry'nin liberteryen sosyal teori bağlamında söylediği gibi (1990: 110-11), "özü itibarıyla değerli şeyler ancak bireylerin tercihleridir... Bir ortak kültürün, bir sanat geleneğinin veya geleneksel bir hayat tarzının kendi başına değeri yoktur; bunlar ancak kendi başına değeri olan bireysel tercihlerin geliştirilmesi bakımından araçsal bir değere sahip olabilirler." Başka bir anlatımla, "bir topluluğun yok olması gerçek bir kayıptır, ama eğer onun üyeleri başka bir hayat tarzını özgürce seçiyorlarsa, bu kabul etmeye hazır olmamız gereken bir kayıptır. Bunun yegane seçeneği, grup üyeliğini -yaratıcı bir kendini-gerçekleştirme olarak değil de- kendi varlık ve kimliklerinin baskıcı biçimde sınırlanması olarak görenlere bunu dayatmaktır." (Donnelly 1989: 151).

Şimdi, belirtilen özelliği nedeniyle, toplulukçu çok-kültürlülük anlayışı normatif bir siyaset -yani, "**çok-kültürcülük**"- haline dönüşmesi durumunda daha fazla riskli hale gelebilir. Çünkü, bu defa devreye, artık sadece topluluk-içi baskılar değil, fakat aynı zamanda siyasal gücün baskıcılığı ihtimali de girmektedir. Çünkü, çokkültürcülük politikası farklı etnik grupları iktisadi, ahlaki ve hukuki toplumun ("sivil toplum"ın) üyeleri olarak kabul etmekten çok, onların siyasi toplumun oyuncularına haline getirilmesine vurgu yapmaktadır (Kukathas 1991: 9). Aslında çok-kültürcülük, kolektif kimliklerin korunması uğruna bireysel tercihleri ve farklılaşma potansiyelini kısıtlayıcı, dolayısıyla da uzun vadede çeşitliliği aşındırıcı bir politikadır. Bu tür bir politika, çok kere, çeşitliliğin sürekli olarak yeniden üretilmesine değil, fakat belli bir tarihsel dönemde var olan kolektif kimlikleri dondurmaya, sabitleştirmeye yarar. Söz gelişi,

Quebec eyaletinde yaşayan Anglo-Sakson kokenli olmayan Kanada vatandaşlarının çocuklarını İngilizce eğitim veren bir okula göndermelerini yasaklayan düzenleme (Taylor 1996: 63) bize bunun gerçekçi bir ihtimal olduğunu göstermektedir. Bireysel özgürlüğün kaybı pahasına belli bir kültürü korumaya yönelik bir politika, çokkültürlülükten beklenen toplumda yaratıcı dönüşüm imkanını da azaltır (Rockefeller 1996: 99-100).

Ayrıca, çok-kültürcülük politikası, uyumlu sosyal ilişkilerin politika aracılığıyla değil, fakat ancak özel bireyler ve topluluklar arasındaki iktisadi ve kişisel etkileşimler yoluyla mümkün olabileceğini de görmezlikten gelmektedir. Öte yandan, çok-kültürcü politika, ulusal azınlıkların kültürlerini "koruyucu" özelliği nedeniyle, bir ülkedeki kültürel çeşitliliğin unsurlarını sınırlayıcı, dolayısıyla bireyler için sözkonusu olan seçme olanaklarını ve tercih skalasını daraltıcı bir nitelik taşır (Kymlicka 1995: 121-2). Bu sakınca, sadece içinde bulunulan an için değil, fakat geleceğe dönük olarak da söz konusu olabilir. Şöyle ki: Belli bir topluluğun dilinin ve pratiklerinin bir kuşaktan diğerine taşınması amacıyla, o grubun kültürel pratiklerinin veya hayat tarzının devletçe özel olarak korunması yolundaki politika, gelecek kuşaklara bir hayat tarzını dayatmak suretiyle, onların özerkliğine de bir müdahaledir (Appiah 1996: 152-3).

Kanaatimce, çok-kültürcülük politikasının başka açmazları da vardır. Birincisi, kolektif kimliklerden hareket eden bir siyaset özünde çatışma potansiyeli taşır, çünkü farklı kolektif kimliklerin -genellikle kayırılma beklentisi biçiminde ortaya çıkan- talepleri çoğu zaman birbiriyle uyuşmaz. Grup taleplerinin uyumsuzluğu durumunda ise sonucu ahlaki ilkelerden çok güç ilişkileri belirleyecektir. Bu demektir ki, siyasal sistemin asıl belirleyicisi gruplar arası mücadele olacaktır. Ayrıca, gruplar adına ileri sürülen taleplerin, grubun

bütün mensuplarının iradesini yansıttığının da bir garantisi yoktur.

Boyle bir durumda, muhtemeldir ki, bireylerin ve grupların etkileşiminden barışçı bir biçimde doğacak uygar mekanizma ve kurumların önemi azalacak; buna karşılık siyaset, kendilerini kayıracak kararların istihsalı için siyasal iktidarı daha fazla etkileyebilmek üzere birbirleriyle yarışan kolektif aktörlerin pazarlık arenası haline dönüşecektir. Boyle bir sistemde bireylerin, hem siyasi iktidarın hem de kolektif kimlik gruplarının tebası haline gelmesi işten bile değildir: hem grup adına hareket eden "irade"ye, hem de onun diğer gruplarla ve siyasal iktidarla yaptığı pazarlığın diktesine boyun eğmek zorunda olan araçsal insanlar. Bu durumda ise çeşitlilik de sahici bir "insani durum" olmaktan çıkıp, bireylere dayatılan kategorize kimliklerin sahte bir çoğulluğunun maskesi haline gelecektir.

İkinci olarak, kuvvetle muhtemeldir ki, bu politika siyasete ve devlete aşırı yükleyecektir. Sözde bir çok-kültürlülük adına, devletin cebir gücü kolektif kimlikleri "konserve etmek" için sürekli olarak kullanılacaktır. Yine bu politikanın mantığında, dezavantajlı olduklarına "siyaseten" karar verilen grupların durumunu telafi etmek üzere siyasi iktidarın sistematik olarak pozitif ayrımcılığa başvurması da vardır. Ayrıca, Avustralya tecrübesinin de gösterdiği gibi, "özel muamele isteği tesis edilen yardım planını yönetecek bir bürokrasiye ihtiyaç yaratır" (Bennett 1989: 107; aktaran Kukathas 1991: 18). Bu aynı zamanda, etnik grupların devamlı olarak hükümete bağımlı olmaları anlamına gelir. Bu çerçevede topluluk bağlarını politikayla güçlendirmeye çalışmanın en muhtemel sonucu, "bireyler kendilerini, öncelikle, -varlıklarını korumaları ve iyilikleri siyasi toplum içinde başka gruplar karşısında sahip oldukları siyasi gücün derecesine bağlı olan- belirli grupların üyeleri olarak görmeye itildikçe, topluluklar-

arası rekabet veya grup çatışmasının ateşlenmesi"dir (Kukathas 1991: 21). Nihayet, belli bir kültürün siyaseten korunması endişesi, yukarıda işaret edilen Kanada örneğinde olduğu gibi, onun tamamen veya kısmen bireylere dayatılması yönünde bir politikayla, yani, bir "zorlama politikası"yla (Yürüşen 1996b: 61-6) sonuçlanabilir.

Bu "zorlama politikası"nın daha traji-komik sonuçları da olabilir. Şöyle ki: Çokkültürcülük politikası -grup kimliklerini esas aldığı ölçüde- öncelikle bir tür "kimlik sayımı" yapılmasını veya herkese bir "kimlik biçilmesi"ni meşrulaştırır. Hiç kimsenin kimliği tek-boyutlu olmadığı ve toplumsal çeşitlilik çok sayıda çapraz aidiyeti de içerdiği için, böyle bir sayımın yapılması fiilen imkansız olduğu gibi; bunun "cebredici" bir şey olması için fiilen yapılmış olması da gerekmez. Çünkü, grup "irade"sinin ve kimliğinin bireysel tercihlerden bağımsızlığını kabul ettiğiniz süreçte, grup üyesi bireylere zaten cebren kimlik biçmiş olursunuz.

3. Çoğulculuk ve Demokrasi

Çoğulculuk kamu politikalarının değerlendirilmesiyle ilgili ahlaki ve siyasi bir ilkedir. Bunun özünde, insani iyiler veya değerlerin çok sayıda oldukları ve bunlar arasında herhangi bir anlamlı hiyerarşi kurmanın imansız olduğu düşüncesi yatmaktadır. Başka bir anlatımla, ahlaki ilkelerin tek bir üstün ilke altında mertebelendirilmesi, böyle bir ilkeye indirgenmeleri mümkün değildir. "Ahlaki çoğulculuk" denen bu görüşün en iyi anlatımı Isaiah Berlin'in yazılarında bulunabilir. Berlin şöyle diyor (1991: 11, 12, 13): "... insanlar birçok farklı amacı izleyebilir ve yine de birbirini anlayabilme, birbirine sempati duya-bilme ve birbirinden ışık alabilme yeteneğine sahip tamamıyla rasyonel, tamamıyla insan, olabilirler (...) Hayat biçimleri değişir. Amaçlar, ahlaki ilkeler çok sayıdadır. (...)

Değerlerin çatışabileceği açıktır, uygarlıkların bağdaşmazlığı da bundandır. Kültürler veya aynı kültür içindeki gruplar arasında yahut sizinle benim aramda değerler bakımından uyumsuzluk olabilir.(...) Bu değer çatışmaları hem onların kendilerinin hem de bizim niteliğimizden kaynaklanır."

Bu, gorelilik veya gorecelilikten farklıdır. Çünkü **gorecelilik** (relativizm) sonuçta herkesi kendi inanç ve fikirleriyle başbaşa bırakmayı tavsiye eder. Gorecelilikte etkileşim ve iletişim yoktur. Yine Berlin'in anlatımıyla (1991: 11): "Ben kahveyi tercih ederim, sizse şampanyayı. Damak zevklerimiz farklı. Artık soylenecek başka bir şey yok. Gorecelilik budur." Dolayısıyla, bu görüş demokrasinin temeli olamazken, çoğulculuk olabilir. Çünkü çoğulculuk çeşitli insani iyilerin hepsinin değerli olduğunu ve farklı varlık biçimlerinin eşit saygıyı hak ettiğini kabul eder. Bu anlayıştan da başlıca iki siyasi sonuç çıkar.

İlk olarak, bir toplumdaki bütün farklı hayat tarzları aynı derecede meşru sayılmalı ve buna göre muamele görmelidir. Başka hayat tarzlarını saygıya değer bulmak, farklılıklarımızdan öğrenme fırsatı sunmak suretiyle, bir bütün olarak farklılıkları kamusal bir erdeme dönüştürmenin başlangıcıdır. "Karşılıklı saygı... fikrimizi değiştirmeye hazır olmada geniş bir isteklilik ve beceri gerektirir." (Gutmann 1996: 41). Herkesin inanç ve düşüncelerinin değerli olduğunu kabul etmek ve başkalarının bireysel tercihlerine saygı duymak gereği siyasal (anayasal-hukuki) düzenlemelerin de temeli olmalıdır.

Bu, hoşgorüden de farklı bir şeydir. Çünkü **hoşgörü**, tanıma ve saygıdan farklı olarak, bazan "kendim"le "başkaları" arasında bir hiyerarşiyi ima edebilir; yani üstün bir "hoşgören" vardır bir de daha aşağı olan "hoşgörülen". Gerçi, hoşgörünün de farklılıklar karşısında alınacak tavır bakımından bir değeri vardır. Nitekim, Gutmann'ın (1996: 39) ifade et-

tiği gibi, bazı farklılıklara saygı duyulmaması gerekse de onların hoşgörülmesi gerekir. Şu halde, tanıma ve saygıya dayanan demokratik bir siyasal sistemin çeşitli inanç ve düşüncelerin (dolayısıyla farklı kimliklerin) ifade edilmesi ve geliştirilmesi (kimlikler sözkonusu olduğunda, kendi varlıklarının korunması ve yeniden-uretilmesi) kanallarını açık tutan bir hukuk sistemine sahip olması zorunludur. Daha somut olarak ifade edersek, sivil, siyasi ve kültürel (insan) hakları(nı) güvence altına alan bir "anayasal demokrasi"ye (Erdoğan 1997) ihtiyaç vardır.

Çoğulcu doktrinin ikinci siyasi sonucu farklı kimliklerin "diyalojik" bir sürece girmelerine ve bir "ortaklık alanı" veya kamusal alan yaratmalarına imkan veren mekanizmaların geliştirilmesiyle ilgilidir. İşte burada doğrudan doğruya demokrasinin alanına girmektediriz. Bu da bir yandan sivil özgürlüklerin anayasallaştırılmasını, öbür yandan da siyasal katılmayı mümkün kılacak anayasal düzenlemelerin yapılmasını gerektirir. Bununla beraber, sahici bir diyalojik sürecin ancak bireysel aktörler arasında sözkonusu olabileceği de belirtilmelidir. Bireysel ajanlar bu sürece elbette kendi kimlikleriyle birlikte katılacak, dolayısıyla özgür tercihe bağlı kolektif kimlikler de bu süreçte temsil edilmiş olacaklardır. Boyle olması normaldir, çünkü -ister bireysel olarak seçilmiş isterse içine doğulmuş olsun- kimlik bireyin dışında bir şey değildir, o bireysel tercih ve/veya onayların bir toplamı olarak bireyin kendisidir.

Bundan dolayı, diyalojik sürecin ağırlıklı olarak kolektif kimlikler arası bir etkileşim olarak işletilmeye çalışılması oldukça tehlikelidir. Çünkü, böyle bir durumun yaratacağı sonuçlardan biri, muhtemelen, kamusal alanın farklı etnik, dini ve kültürel toplulukların bireylere egemen olabilmek için birbirleriyle kıyasıya bir mücadeleye tutuştukları bir arena-ya dönüşmesi olacaktır. Bu ise ahlaki anlamda

bir çoğulculuk değil, fakat çoğul totaliteryenizmlerin egemenliği demektir.

Oyleyse, günümüz demokrasilerinin hem farklı hayat tarzlarının meşruluğunu tanıyıp bunların birbirleriyle barışçı bir etkileşim sürecine girebilmelerine imkan veren, hem de bu bireysel ve kolektif varoluş biçimlerinden türeyen farklı sosyal-siyasal kurumların birbirleriyle yarışmalarına zemin oluşturan bir sosyopolitik modele ihtiyaçları vardır. Aslında liberal anayasacılığın tarihine bir bakış böyle bir modelin iki yüzyıldan fazla bir süre önce öngörülmüş olduğunu göstermeye yeter. Bu, ilk bilinçli kurgusuna Amerika'da rastladığımız federalizm modelidir. Anayasacılık pratiğine Amerikalıların orijinal bir katkısı olan (Loewenstein 1957: 285) federalizmin arkasında yatan temel düşünce, modern toplumun zaten karakteristik özelliği olan ahlaki, kültürel ve dini çoğulculuğa bir cevap olmak üzere, merkezi devleti zayıflatarak yerel inisiyatifleri güçlendirmektir. Nitekim, modelin ilk şeklinde eyaletlerin yetkisi birincil, federal devletinki ise ikincil düzeydeydi. Bunun pratik anlamı; iktisadi, toplumsal, ahlaki, hatta dini konularda hangi tür yasa, kural ve düzenlemelerin kabul edileceğinin nihai olarak eyaletler tarafından belirlenmesidir. Boyle bir rekabetçi federalizm çeşitliliği teşvik eder, tartışmalı gelenek ve uygulamaların bütün bir sisteme dayatılmasını onlar.

Ne var ki, Amerikan federalizmi zamanla bu temel düşünceden saparak, merkezi devletin yetki alanı eyaletler aleyhine gitgide genişlemiştir. Bugün artık Amerika'da bile, çeşitli hizmetlerin sunulmasına ilişkin olarak ülke düzeyinde farklı yöntemlerin tecrübe edilmesi gerekli görülmemektedir. Benzer bir durum Avrupa Birliği'nde de yaşanmış ve Roma Antlaşması'yla başlangıçta tesis edilen yarı-federal yapıya hakim olan rekabetçi düşünce bugün yerini Avrupa çapında standartlaştırma ve tek-biçimlileştirmeye bırakmıştır.

Bugün artık Avrupa Birliği'nin hedefi, merkezi "düzenlemeler" yoluyla bütün üye ülkelerin sanayilerini, özellikle çalışma hayatı bakımından yeknesaklaştırmaktır (Barry 1996a: 41-2; Barry 1996b: 29-31). Dolayısıyla, aslında günümüz federalizmleri merkezden kararlaştırılan politikaların yerel olarak uygulanması esasına dayanan, standartlaştırıcı merkezi-üniter devletlere benzemektedirler.

4. Özgürlükçü-Demokratik Bir Model: Kurumsal-Rekabetçi Federalizm

Bu durumda, onereceğimiz modelin ana fikri ortaya çıkmış olmaktadır. Bu model, bir yandan farklı hayat tarzlarının meşru biçimde varlıklarını sürdürüp geliştirebilecekleri, öte yandan da başka varoluş biçimleriyle karşılıklı bir etkileşim içine girebilecekleri barışçı ve özgürlükçü bir ortaklaşa varlık biçiminin sosyo-politik olarak kurumsallaştırılması esasına dayanmaktadır. Farklı bireysel ve kolektif tecrübelerine dayanan çeşitli hukuki ve siyasi kurumların birbirleriyle rekabet etmelerini öngördüğü için, buna "rekabetçi federalizm" veya Barry'nin deyişiyle (1996b: 29) "kurumsal rekabet" modeli denebilir.

Burada soz konusu olan "federal" unsur etnik kimliklerin belli bir coğrafi bölgede tesbit edilmesiyle ilgili değildir; aksine kolektif kimliklerin geçişkenliğini ve -dolayısıyla- değişime açık olmalarını esas alır. "**Rekabetçi**" unsur ise iktisat teorisinden esinlenmiştir: Nasıl ki iktisadi mal ve hizmetlerin üretiminde insanların seçme olanaklarını artırmanın en iyi yolu rekabet ise, aynı şekilde toplumsal-siyasal kurumların da birbirleriyle rekabeti kişilerin seçme olanaklarını genişletecek ve farklı kurumsal yapılar kendilerini bireysel talep ve ihtiyaçlara daha kolaylıkla uyarlayacaktır. Serbest piyasaya hakim olan kuralların rasyonel özneler arasındaki etkileşimden doğmasına benzer şekilde; ahlaki, dini ve sosyal pratiklerin geçerliliğini belirleyen kurallar da

kurumlar arasındaki barışçı rekabetten doğabilirler (Barry 1996b: 34).

Şimdi, bu modelin başlıca unsurlarını - Barry'den (1996a: 40-42; 1996b: 29-34) yararlanarak- şu şekilde belirtebiliriz:

(1) Siyasi birliğin temel unsurları özerk federe birimler olacaktır. Ancak, federe birimler özel olarak etnik veya kültürel kimliklerin ayrışmasına göre oluşturulmayacaktır; **rekabet edecek olan kolektif kimlikler değil, kurumsal yapılarıdır**. Başka bir anlatımla, kolektif kimlikler rekabetin özneleri değil, aksine rekabetçi etkileşimin nesnelere olacaktır.

(2) Federasyonun, bütün federe birimleri bağlayıcı ahlaki ilkeleri tespit eden bir **genel kodu** olacaktır. Bu genel kodun iki temel özelliği vardır: Birincisi, o, **demokratik yoldan** üzerinde ortaklaşa mutabık kalınmış ilkelerden meydana gelir. İkincisi ise, bu genel kod en geniş mutabakata dayanan genel bir çerçeve kurar, yani sadece **asgari temel kuralları** içerir. Bunlar da, bütün federasyon düzeyinde çeşitliliği ortadan kaldırmaya müncer olmayacak şekilde, mümkün olduğunca tartışmalı ahlaki-dini sorunlarla ilgili olmayan kurallar olacaktır. Dolayısıyla, bu tartışmalı sorunlarla ilgili yetki eyaletlere ait olacaktır. Başka bir anlatımla, federasyonun temeli, ortak pozitif amaçlarda bir anlaşmadan çok usullerde veya yöntemlerde bir anlaşma olacaktır.

(3) **Federe birimler** ortak "genel kod"a aykırı olmamak kaydıyla, kültürel olarak tevarüs edilenleri resmen "tanımak" veya demokratik yoldan yeniden kurmak suretiyle, hangi hukuki-siyasi kurumların kabul edileceğine **karar vermekte serbest** olacaklardır. Çünkü, özgür bir toplum değiştirilemez siyasi, hukuki ve sosyal yapılar yerine, etkilenebilir ve dönüşüme açık rakip yetki alanlarının varlığını gerektirir. Hukuk diliyle soylersenek, eyaletlerin "**yasama özerkliği**" ola-

caktır. Ancak, yasama özerkliği vatandaşları köleleştirmek veya kollektif kimliklerin tekeli hakimiyetlerini kurma yetkisi vermez. Federe birimler, Kymlicka'nın (1995: 152) deyişiyle, kendi "vatandaşları"nın temel sivil ve siyasal özgürlüklerini kısıtlayan "içsel kısıtlamalar" koyamayacaklardır.

(4) Her birey giriş ve çıkış hakkına sahip olacaktır. Yani, federe birimler arasında giriş-çıkış serbest olacaktır. Böylece, modelin temel düşüncesi olan özgürlüğe uygun olarak, bireyler içinde yaşamak istemedikleri siyasi-hukuki yapılardan ayrılacak ve farklı sosyal kurumları tecrübe etmek şansına sahip olacaklardır. Çünkü, kişilerin hangi ahlaki-kurumsal düzende yaşamak istediklerini seçebilmeleri bir insan hakkıdır.

Son olarak şu belirtilebilir: Yasama özerkliği ile birlikte çıkış hakkı ahlaki çoğulculuğa ve özgür bir toplum idealine en uygun çözüm gibi görünmektedir. Gerçi, somut durumda belli kişiler için çıkışın maliyeti yüksek olabilir; ama yine de kollektif faaliyet zorunluluğu ile kişisel özgürlüğü ilke olarak ancak böyle bir model bağdaştırabilir. Öte yandan, sistemin rekabetçi özelliği, alt-sistemlerin bireylerin onayını elde edebilmek için birbirleriyle yarışmalarını ve kurumlarını iyileştirmelerini teşvik eder. Orneğin, siyasi otoriteler "müşteriler"ini kaybetmemek için vergileri düşük tutmaya ve devlet düzenlemesini azaltmaya yönelebilirler.

KAYNAKLAR:

Appiah, K. Anthony (1996), "Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma: Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim", Çev. Nazlı Oktem, haz. Amy Gutmann, *Çok-kültürcülük* (İstanbul: YK Cogito), ss. 146-58.

Barry, Norman (1996a), *Classical Liberalism in the Age of Post-Communism* (Cheltenham: Edward Elgar).

Barry, Norman (1996b), "Piyasa, Ahlak, Din ve Devlet", Çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, s. 4, Güz 1996, ss. 22-35.

Barry, Norman (1990), "Libertarianism: Some Conceptual Problems", ed. by G.M.K. Hunt, *Philosophy and Politics* (New York: Cambridge University Press), ss. 109-27.

Bennett, S. (1989), *Aborigines and Political Power* (Sydney: Allen & Urvin).

Berlin, Isaiah (1991). "The Pursuit of the Ideal", ed. by Henry Hardy, *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana Press), ss. 1-19.

Crowder, George (1994), "Pluralism and Liberalism", *Political Studies*, n. 42, ss. 293-305.

Doering, Detmar (1996), "Yeni Politik Kavramlar Olarak Küreselleşme ve Yerelleşme", Çev. M. Yürüşen, *Liberal Düşünce*, n. 3 (Yaz), ss. 48-55.

Donnelly, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca and London: Cornell University Press).

Erdoğan, Mustafa (1997), *Anayasal Demokrasi* (2. b., Ankara: Siyasal Kitabevi).

Gutmann, Amy (1996), "Giriş", çev. O. Kabakçıoğlu, haz. Amy Gutman, a.g.e., ss. 23-41.

Horton, John (1993), "Liberalism, Multiculturalism and Toleration", ed. by John Horton, *Liberalism, Multiculturalism and Toleration* (New York: St. Martin's Press), ss. 1-17.

Kukathas, Chandran (1991), *The Fraternal Conceit: Individualist versus Collectivist Ideas of Community* (Australia: CIS Occasional Papers).

Köker, Levent (1996), "Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı", haz. Amy Gutmann, a.g.e., ss. 11-14.

Kymlicka, Will (1993), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press).

Loewenstein, Karl (1957), *Political Power and*

Governmental Process (Chicago and London: The University of Chicago Press).

Taylor, Charles (1996), "Tanınma Politikası", Çev. Y. Salman, haz. Amy Gutmann, *a.g.e.*, ss. 42-84.

Rockefeller, Steven C. (1996), "Yorum", Çev.

İ. Özdemir, Haz. Amy Gutmann, *a.g.e.*, ss. 95-105.

Yürüşen, Melih (1996a), "Refah Partisi'nin Yükselişine Çeşitlilik Perspektifinden Bakmak", *Liberal Düşünce*, n. 3 (Yaz), ss. 13-21.

Yürüşen, Melih (1996b), "Çokkültürlülük mü Çokkültürcülük mü?", *Liberal Düşünce*, n. 4 (Güz), ss. 54-68.