

# LİBERALİZM VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK BAĞLAMINDA CHARLES TAYLOR'IN TANINMA POLİTİKASI

[CHARLES TAYLOR'S POLITICS OF RECOGNITION IN THE CONTEXT OF  
LIBERALISM AND MULTICULTURALISM]

Murat Satıcı

Yrd.Doç.Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

[msaticister@gmail.com](mailto:msaticister@gmail.com)

## Özet

Küreselleşme ile birlikte, bir arada yaşamın nasıl tesis edileceği sorusu çağdaş felsefe ve siyaset literatürünün merkezine yerleşmiştir. Tüm dünyada çağdaş demokrasi kuramları ile birlikte, bir arada yaşamın demokratik ve çoğulcu biçimde tesisi sorununa dair teorik ve pratik yeni çözümler gelişmiştir. Bu kuramlar politikanın ve politika felsefesinin sorularını ve yanıtlarını da dönüştürmüşlerdir. Dönüşüm, iki etkinliğin kendi teorik birikimlerini mevcut politik meselelerin çözümü için uygulamalarına imkân verdi. Çünkü etnik, kültürel ve dinsel çatışmaların içerdikleri tehlikenin boyutu, politik ve felsefi yeni tartışma alanlarının açılmasını zorunlu kılmıştır.

Bu tartışmalardan ve çözümlerden biri de Charles Taylor'ın çokkültürlü tanınma politikasıdır. Taylor'ın düşüncesinde kimlik ve tanınma problemi yeni bir rotada tartışılmaya başlanmıştır ve bu tartışma çağdaş felsefenin çehresini değiştirmiştir. Bu çalışmada Taylor'ın tanınma politikasına odaklanacağız. Böylece çokkültürlü yurttaşlık politikasına dair Taylor'ın özgün düşüncelerini irdelleyebileceğiz, aynı zamanda politika felsefenin bu problemle ilişki

içerisinde aldığı çağdaş biçimin özelliklerini ele alacağız. Böylece bu çalışma mevcut politik sorunlarımızı yeni ve farklı yönlerden anlamak için fırsat verecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Charles Taylor, Tanınma, Çokkültürlülük, Politika Felsefesi, Çağdaş Demokrasi.

### **Abstract**

With the globalisation, the question about how “the living together” built has settled on the center of the contemporary philosophical and political literatures. All around the World, new theoretical and practical solutions of the question about democratic and pluralistic building of “the living together” has been developed thanks to the contemporary theories of democracy. These theories has transformed the questions and its solutions of politics and philosophy of politics. This transformation has made possible that both activities used their theoretical savings for solving of current political issues. It is necessary to open the new politic and philosophical argument areas, because ethnic, cultural and religious conflicts have a dangerous dimensions.

The one of these debates and solutions is Charles Taylor’s politics of recognition. In Taylor’s thoughts, problems of identity and recognition have been began to discuss in the new ways and the discussion has earned new features. In this essay, we are focusing on Taylor’s politics of recognition. Thus we are able to investigate Taylor’s original thoughts about multicultural politics, but also take into consideration the new features of philosophy of politics that has been affected from these contemporary issues. Then this essay wil give an opportunity for understanding our current political problems in different and new ways.

**Key Words:** Charles Taylor, Recognition, Multiculturalism, Philosophy of Politics, Contemporary Democracy.

## Giriş

Günümüz tek kutuplu dünyasında, liberalizmin ve liberal demokrasinin alternatifsiz olduğu, hatta liberal demokrasilerin artık bir veri olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünün politik düşünceye hâkim olduğunu görüyoruz. Hatta kısa süre öncesine kadar liberal demokrasinin zafere ulaştığı ve tarihin sona erdiği<sup>1</sup> söyleniyordu. Komünizmin çöküşüyle birlikte çoğulcu demokrasiye geçiş yerine milliyetçiliğin yükselişinin yanı sıra Yugoslavya iç savaşında, Amerika'nın Irak ve Afganistan işgalleri ve Arap Baharı sonrası Mısır, Suriye ve Ortadoğu'nun aldığı politik biçimde gördüğümüz gibi, etnik ve dinsel çatışmalar patlak vermiştir. Gerçekleşeceği beklenen yeni liberal düzen ütopyaları, evrensel değerlerin yükselişi ve bir arada barış içerisinde yaşayan kimliklerin tasarlandığı politikalar, yerlerini tikelciliklerin yükselişine ve batı evrenselliğinin liberal felsefi, toplumsal ve politik temellerine dair eleştirilere bıraktı. Yirmi birinci yüzyılda politika ve hukuk teorisyenlerinin temel görevi de evrensellik ve bütünlük bir yana, bölümlenmiş dünyanın parçaları arasında bir uzlaşımı sağlayabilecek bağlayıcı kurumların tesisi olmuştur. Bunun üç nedeni vardır:

İlki, Afrika ve Asya'nın pek çok parçası gibi birer ulus devlet olarak varlıklarını sürdürmek için kurumlarını geliştirmeye ihtiyaç duyan pek çok bölümlenmiş toplumun var olması; ikincisi küreselleşme ve pek çok insanın ulusal sınırları aşan hareketliliğinin pek çok ülkede daha fazla bölümlenmeye yol açması ve böylece rakip aidiyetin artmasıdır. Küreselleşmenin bir diğer etkisi de kozmopolitanizm ve yerellik arasında ve ulus devlet yapısı ile göçmenler arasındaki gerilimin artmasıdır (Addis, 2009: 63).

Söz konusu nedenlerden dolayı, ekonomik ve politik sorunlarımızı kavrayıp çözümler üretmek için gereken tek şey, mevcut küresel ve yerel hayati sorunların çözümüne yönelik bu sözde alternatifsiz sistem içerisinde gerekli tadilatları hızlı ve pragmatik biçimde yapmak, eksik unsurları açığa çıkararak tamamlamak ve bazı pratik reçeteler sunmaktan ibaret bir politika bilimi veya strateji geliştirmek olarak görülmektedir. Bu hâkim görüş, politikayı stratejiye, politika felsefesini de bilime dönüştüren biçimde politikayı ve felsefeyi tanımlama ve uygulama biçimimizi derinden etkilemiştir. Çünkü mevcut paradigmanın politikayı tanımlama ve düşünme tarzı, modern felsefe tarihiyle, felsefe yapma biçimleriyle, liberal ve sosyalist politikanın felsefi art alanlarıyla bir hesaplaşma zeminine oturur.

---

<sup>1</sup> Bkz., (Fukuyama, 1992).

Felsefe, dinden olduğu gibi politikadan da ayrı tutulmalı. (...) Politikayı insan doğasına ve tarihin amacına ilişkin teoriler üzerine temellendirme çabası iyi olmaktan ziyade çok daha zararlıdır. Felsefe profesörleri olarak politik hareketlerin avangardı olmanın bizim görevimiz olduğunu varsaymamalıyız, (...) teorik disiplinlerden çok deneysel disiplinlerden biri olarak politikayı düşünmeliyiz (MacCarty, 1990: 355).

Richard Rorty'nin fikirlerini özetleyen ve Thomas McCarthy'e ait olan yukarıdaki yukarıdaki sözler, hem çağdaş Amerikan liberal politika düşüncesinin temel mottosunu ilan eder, hem de liberalizmin geleneksel politika felsefesinden politika bilimine veya stratejisine yönelen karakterini betimler. Bunun için genel postmodern tavır, felsefe tarihine yeniden bir bakış atarak gerekli kavramsal ve ilkesel malzemeyi gözden geçirmeye çalışır. Felsefi temellendirmenin, evrensellik ve ortak nesnel ölçütlerin imkânsızlığını ilan eden çağdaş liberal politikanın hareket noktası, klasik liberalizmin de içerisinde bulunduğu modernite eleştirisidir. Eleştirinin hedefinde "Kartezyen-Lockeçu-Kantçı gelenek" olarak adlandırılan geleneğin tüm epistemolojik açmazları ve yaşam alanlarına müdahale eden, rasyonel ilkeler üzerinde yükselen kapsamlı bir dünya görüşü ve bir sistem kurmaya yönelen "kurucu felsefe" anlayışı vardır. Bunu yaparken hem Aristoteles, Kant, Hegel, Romantikler ve Marx gibi klasik filozoflardan ve ekollerden yararlanılmaktadır, hem de John Rawls ve Richard Rorty'nin yaptığı gibi geleneksel liberal felsefenin, bireycilik, akıl, özgürlük, hak ve evrensellik gibi depo kavramları kullanılıp felsefe edimin tanımı ve etki alanı yeniden tanımlanmıştır. Karşımıza, moral bakımdan modern liberal ahlaki doğaya sahip birey anlayışı zemininde bireyciliği kaybetmeden farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerini dikkate alarak çoğulculuğu ve çoğulcu bir politikayı tesis etmeyi amaçlayan çağdaş liberal politika felsefesi ve edimi çıkar. Çağdaş liberal görüş içerisindeki önemli düşünürlerden biri olan Charles Taylor, felsefi malzemeyi çağdaş, liberal çok-kültürlü toplum idealini gerçekleştirmek için apodiktik bir tarzda ele alarak, bu malzemeyi farklı kolektif kimliklere ait tanınma taleplerine ilişkin çokkültürcülük politikası geliştirme amacıyla yeniden yorumlar. Taylor'ın bu çabası ve dayandığı temeller itibariyle politik pratik sorunları ve onların çözümlerini felsefenin alanına sokma biçimi, çağdaş politika felsefesinin aldığı yeni biçimi de açığa çıkarır.

Burada Taylor'ın çokkültürlü bir toplum tesisi çabası içerisinde özellikle kamusal bağlamda ele aldığı düşüncelerine bakacağız. Bu, Taylor söz konusu olduğunda bizi modern felsefenin de kadim sorunsallarından olan kimlik ve tanınma problemlerine gönderir. Çünkü çağın güncel felsefe yapma tavrına uygun biçimde, Taylor'ın bireyin diğerleriyle ilişkisi içerisinde

oluşturulan bir kavram olarak kimlik kavramı ancak kamusal düzlemde tartışılabilir bir nitelik taşımaktadır. Tanınma talebi ise, Taylor için kimlik ile bağıntısında temellenmektedir. Böylece ona göre kimliğin tanınması, “kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla çoğunlukla da başkalarının yanlış tanınması yoluyla (...) biçimlenir” (Taylor, 2005: 42). Fakat tanınmama ve yanlış tanınma zarar verici olabilmektedir. Çünkü tanınmama doğrudan bir reddi işaret ederken, yanlış tanınma kusurlu veya çarpıtılmış bir varoluşa gönderme yaparak bir baskılama aracı haline gelir. Böyle bir tehlikeden kaçınmak için postmodern teorilerin merkezi eleştiri noktaları öncelikle Batı felsefesi geleneğinin Aydınlanmacı ilkelerini reddetmek ya da onları revize etmek olmuştur. Bu iki aks içerisinde çıkarılabilecek ortak sorunsal ise modernleşme ve modernlik kavramlarının merkezindeki felsefi ilkeler olmuştur. Kısacası, bir arada yaşam sorunsalına verilmiş olan felsefi ve politik cevaplar, farklılıkların bir arada yaşaması problemine yönelik çözüm önerilerine odaklanmıştır. Bununla birlikte bu eleştirel çaba, çağdaş çokkültürlülük tartışmalarına felsefi ve politik bir çatı kazandıracaktır.

### **Liberal Tanınma Politikasının Felsefi Araçları**

Tarihsel süreç içerisinde Batı felsefesinin geçirdiği dönüşümler ve bugünkü durumuna ilişkin genel kabulde, felsefenin Kantçı evrensellik ideali peşinde koşan yapısının Hegel tarafından değiştirildiği iddiasına sahip çıkılarak felsefenin bundan böyle evrensel, soyut ve zaman-üstü hakikatlerin peşinde koşmayacağı vurgulanır<sup>2</sup>. Bunun yerine, aydınlanma ve evrensellik kavrayışının Hegelci eleştirisinin açtığı yolda, felsefenin yeniden tanımlanması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır ve pek çok büyük filozof tarafından konu edilmiştir. Felsefe, aydınlanmacı eğilim karşısında tarih ve kültürden kopuk bir biçimde tasarlanmış olan transandantal veya evrensel olarak adlandırılan hakikatin peşine düşmek yerine, insansal düşünce ile insansal varoluş arasındaki ilişkinin sorgulanması biçiminde tanımlanmıştır. Bu sorgulama, nesnelci ve öznel bilgiyi birbirinden ayıran aydınlanmacı varsayımdan farklı biçimde, insani düşünceyle insani varoluş arasındaki ilişkiyi inceler, fakat Aydınlanma’da

---

<sup>2</sup> Kant, transandantal özbilincin rasyonel her varlıkta bulunduğunu, bu yüzden de evrensel olduğunu iddia etmişti. Bu evrensellik vurgusunun, Kant’ın Transandantal Ben kavrayışının özneler arası bir ilişki boyutunu içermesinin de temelinde yer aldığını belirtmeliyiz. Transandantal Ben kavrayışının evrenselliği, anlığın kategorilerinin her rasyonel varlıkta bulunduğu iddiasına dayanmaktadır. Fakat özneler arası ilişkinin dayanağı olan evrensellik vurgusu, aslında içerisinde hiçbir kişiselliği, tikelliği barındırmamaya dayanmaktadır. Bu içeriksiz ve bu yüzden de Kant’a göre evrensel olan Transandantal Ben tanımlaması, Hegel’e göre “soyut ve boştur”. Bu nedenle Hegel’e göre Kant’ın evrensellik vurgusu, içerisinde bireyselliği barındırmayan bir evrensellik, soyut, içeriksiz ve boş bir evrenselliktir. Hegel, Kantçı evrensellik eleştirisinden yola çıkarak Ben’in dünya veya nesne ve diğer Benler ile ilişkisi sorununu bir özbilinç sorunu olarak ortaya koyarak, Kant’ın dış dünyanın bilgisine eşlik eden Ben veya bilinç kavramsallaştırmasının hem özneler arası ilişkiyi, hem de bu ilişkinin tarihsel ve toplumsal temellerini anlayamadığını iddia eder. (Bkz., Hegel, 2010: 46).

olduğu gibi sıfır noktasından başlayarak bu ilişkiyi koparan nesnel bir hakikat arayışı içerisine girmez.

Taylor'ın önemli felsefi dayanaklarından birini oluşturan ve hem Aydınlanma hem de liberal doğal hukuk kavrayışına itirazı yükselten Hegel, insanların karşılıklı tanınma mücadelesinin özgürlük ve haklar kategorisini de kapsayan bir süreçten bağımsız olarak algılamamaktadır ve bu karşılıklı tanınma Hegel'i doğal hukuk geleneğinin karşısında farklı bir yere oturtur. Nitekim Hegel liberal doğal hukukun soyut bir kategori olarak sadece insan olmaktan dolayı atfettiği özgürlük ve hakların, insanların birbirleriyle girdikleri karşılıklı tanınma mücadelesinin sonucu olarak diyalektik, tarihsel ve somut öğeler olduğunu gösterir. Böylece o, özellikle politik hakların, yurttaşların sadece bireyler olarak değil, yurttaşlar olarak karşılıklı tanınmalarını ifade ettiğini vurgular. Hegel bu tanınma mücadelesinin uğraklarını ve insanların bir arada kendi ihtiyaçları, eğilimleri ve istekleriyle zaten veri olan eylem biçimlerinin gerçekleştirilmesi sürecini öznel (moralite, soyut hak), nesnel (etik yaşam, sivil toplum, aile, gelenekler, ticari edimler, mülkiyet) ve onu evrensel boyuta taşıyacak olan mutlak (devlet, hukuksal yasa) boyutta ele alır.

Hegel'den çok sonra, fakat onun eleştirisini nüfuz eden, onu da eleştiriye dahil eden, yirminci yüzyıl Aydınlanma eleştirisi ise evrenselliğin reddini ve felsefenin hermeneutik bir etkinlik olarak yeniden betimlemeler ile meşgul olması çabasını öne çıkartır. Bu yaklaşım, özellikle yirminci yüzyılda hâkim bireyci paradigmayı da aşarak Wittgenstein, Heidegger ve Gadamer'in felsefelerinde cisimleşir. Ayrıca Aydınlanma'nın formel, evrensel ve transandantal bilgi arayışı ve onun pratik alanda insansal yaşamı düzenleyen özneler arası "diyalojik" ve "kamusal akıl" kavramsallaştırmasına dayanan felsefenin eleştirisinin temeline, birbirlerinden farklı da olsalar Habermas'ın<sup>3</sup> iletişimsel eylem kuramında ve Gadamer'in hermeneutik kavrayışında kökleşmiş dil, ortak duyu ve öznelerarasılığın yeniden düşünülmesi çabasını yerleştirebiliriz<sup>4</sup>.

Taylor'a göre, hermeneutiğin de akılsal bir etkinlik olduğunu teslim ettiğimizde, yeniden değerlendirmenin yapılmasının aracı ve öznelerin farklı betimlemelerinin ortaklığının ölçütü

---

<sup>3</sup> Habermas için, rasyonel iletişimi mümkün kılan şey, "etkileşimleri birlikte kuran ve yaşam biçimlerine şekil veren dilsel bir ortamdır. Bu rasyonalite, karşılıklı anlaşmanın dilsel telosunda çizilir ve hem ona olanak veren hem de onu sınırlayan koşullar toplamına biçim verir" (Bkz., Habermas, 1998: 4). Bu andan itibaren Habermas, özneler arasında paylaşılan bozulmamış diyalojik bir iletişime ve normativiteye işaret eder. Dolayısıyla bilinç felsefesinden dil felsefesine geçişin zorunlu olduğunu iddia eden Habermas'a göre, ancak "dile dönüş", bizi özne felsefesinin özü gereği 'monolojik' olan perspektifinden kurtarabilir. Habermas, özü gereği diyalojik olan iletişimsel eylem üzerine dayanan yeni kuramının, artık bilinç felsefesi paradigmasının sebep olduğu sınırlılıklar, belirsizlikler ve çözümsüzlüklerden kurtulabileceğini iddia eder.

<sup>4</sup> Bkz., (Gadamer, 2008: xxiii).

yine akıl olacaktır. Eğer akıl bu etkinlik içerisinde dışlanırsa, öznel arasında iletişimin ve onun ortak ölçütlerinin tesisi mümkün olmayacaktır. Bu yüzden hermeneutik, insanı içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal belirlenimler içerisinde olumsal ve çeşitlilik içeren bir varlık olarak kavramamızı gerektirir. Evrensellikten kaçınmak uğruna özneyi kendi göreceliğine sıkıştırmak veya aklın reddi çözüm değildir. Taylor çözümün, akıl aracılığıyla insanların içinde buldukları tarihsel, toplumsal gerçekliklere bağlanarak sürdürebilecekleri felsefi bir etkinlik olarak hermeneutiğe imkân vermektten geçtiğini belirtir. Böylesi bir etkinlik içerisinde insanın hem ahlaki hem de politik sorunları çözebileceğini belirten Taylor, sonuçta özneliği ve göreceliği reddeder. Dolayısıyla modernitenin reddi veya eleştirisi denilen şey, sadece rasyonalizme, bireyciliğe ve hümanizme karşı olmak demek değildir. Karşı çıkış, modernite içerisinde belirli bir projeye, yani Aydınlanma'ya yöneliktir. Bununla birlikte Aydınlanma'ya karşı çıkmak ve eleştirmek, rasyonalizm, bireycilik ve hümanizm eleştirisiyle herkes için eşitlik ve özgürlük hedefinden de vazgeçmeyi gerektirmez.

Aslında Richard Rorty'nin "dünya konuşmaz sadece biz konuşuruz" (Rorty, 1995: 26) düşüncesinde cisimleşen öznel ve görecelik vurgusunu reddeden Taylor, kendi eleştirisini geleneksel ve çağdaş liberalizm eleştirisi üzerine temellendirir. Taylor'a göre, modernliğin temel sıkıntılarında biri bireycilik kavramsallaştırmasında ortaya çıkar. Taylor'a göre bireyin içi boş ve ahlaki doğaya sahip olmayan, kendi arzularının peşinde koşan a-politik birey olarak tanımlanması ve böylece kendisini aşan ortak sorunlara karşı duyarsız hale gelmesi söz konusudur. Çünkü ona göre, "bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerinde odaklanmadır; bu da yaşamlarımızı tatsızlaştırır ve daraltır, anlamını azaltır, başkalarına ya da topluma karşı kayıtsız hale getirir" (Taylor, 2011: 12).

Diğer bir nokta Taylor'ın "araçsal akıl" tanımıdır. Taylor'a göre, araçsal akıl, "belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurduğumuz akılcılık türü"dür (Taylor, 2011: 12). Genel olarak araçsal akıl eleştirisine dayanan Taylor'ın eleştirisi de modern öncesi düzen kavrayışının bir kenara bırakılıp toplumun kutsala ve ethosa dayanan yapısının ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan modern, seküler toplumsal düzenlemeler ve eylem tarzlarının meşruiyet dayanağını sorunsallaştırır. Aklın araçsallaşması, tam da toplumsal düzeni ve bireysel eylemleri düzenleyen ilkelerin artık varlıkların metafizik düzeninde veya Tanrı buyruğunda değil, bireylerin mutluluğu ve refahı için istenilmesinde görmektir. Bu modern ölçüt, doğa, çevre ve insanın tanımını, işleyişini ve meşruiyetini dönüştürmüş, varlıkların varoluş zincirindeki konumları öznenin tasarımları için

hammadde veya araç olarak görülmeye açık hale gelmiştir. Bireyin mutluluğu ve refahını merkeze alan modernitenin her şeyi bu ölçüte göre değerlendirmesi, bireyciliğin kendine yönelik narsisizmi ile birleşince Taylor atomize ve a-politik bir birey ve kamunun ortaya çıkmasının liberalizmin bir diğer tehlikesi olduğunu belirtir.

Nitekim atomik ve a-politik bireyler, politik sorunlara karşı duyarsızdır ve bu, katılımcı demokrasilerin zayıflamasının nedenidir. Atomize ve a-politik bireyin öncelikli yönelimi, özel yaşamında kendi bireysel refahını tesis etmek olacaktır. Bu yüzden “insanları “kendine kapalı” bireylere dönmüş bir toplumda çok az kişi özyönetim faaliyetine aktif olarak katılmak isteyecektir. “Yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın olarak paylaştığı sürece herkes evde oturup, özel yaşamın keyfini çıkarmayı yeğler” (Taylor, 2011: 16). Fakat geleneksel liberal teorilerin tersine, belli bir tarihsel ve toplumsal belirlenimler içerisinde yaşayan bireyler olarak insanlar, bu bağlamda taşıdığı kimlikleri aracılığıyla kendi değerlerini savunan ve onlar için mücadele eden bireyler olmalıdırlar. Dolayısıyla Taylor’ın tanımına göre insanlar belli bir kültür içerisinde yaşayan ve kendilerini o kültür içerisinde var eden varlıklardır. Bu yüzden insanların taşıdıkları kimliğin başkaları tarafından tanınması oldukça önemlidir. Bu, farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerinin liberal teori tarafından karşılanması zorunluluğunu getirir. Artık liberal teorinin karşısındaki sorun, bir arada yaşamı tesis edecek ilkelerin, pratiklerin, politik ve hukuksal ilke ve sistemlerin meşruiyetlerinin temel dayanaklarının yeniden çoğulcu ve kamusal biçimde tesisidir.

Taylor tanınma sorununu incelerken iki art alan betimler. Bunlardan biri, “şerefın temelini oluşturan toplumsal hiyerarşilerin çökmesidir” (Taylor, 2005: 43, Taylor, 2011: 43-44). Taylor, kimlik ve tanınma arasındaki bağın kurulduğu ilk uğrak olarak bu toplumsal hiyerarşilerin yıkılmasını görür ve bunu da Montesquieu’nun<sup>5</sup> monarşiyi betimlerken *şeref* sözcüğüne verdiği anlamla karşılar. Montesquieu “şeref doğası gereği ayrıcalık ve itibar talep eder” demektedir (akt., Taylor, 2011: 43). Yani şeref, belli tercihleri yapanlara verildiğinden dolayı onların dışındakileri ayıran bir eşitsizlik durumu yaratır.

Günümüzde artık, evrenselci ve eşitlikçi bir anlamda modern *haysiyet* kavramı kullanılmaktadır (Taylor, 2005: 44). Bunun altında yatan şey ise, haysiyetin herkeste ortak olarak bulunmasıdır. Burada Taylor’ın vurguladığı nokta, demokrasinin “eşit konumda tanınma politikasını da birlikte getirdiğidir” (Taylor, 2005:44). Bu tanınma, Taylor’a göre on sekizinci

---

<sup>5</sup>Bkz., (Montesquieu, 2004: 35).



yüzyılın sonunda bireysel kimliğin bireye özgü, bireyin içinde keşfettiği bir kimlik olarak tanımlanmasıyla değişir ve bu, bireyin kendi özel varoluş biçimine sahip çıkma ideali olarak *sahicilik* (otantiklik ideali) ile birlikte çıkmaktadır. Taylor bu birey kavramını on sekizinci yüzyılın sonunda insanların bir tür ahlak duygusuna sahip oldukları yönündeki genel görüşü temelinde Rousseau'ya atfeder. Taylor, “içimizdeki ahlaki ses” ifadesiyle Rousseau'nun ahlakta iyiye ve doğruya yönelik bir hesaba değer, sezgiselliğe yaptığı vurguyu görür.

Sahiciliğin gelişmesini açıklamamanın bir yolu, başlangıcını, 18. yüzyıla özgü, insanların ahlaki bir duyguya, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bir sezgiyi haiz oldukları fikrinde görmek olabilir. Fikir şuydu: Doğruyu yanlış bilmek kuru kuruya bir hesap işi değildir, ucu bizim duygularımızdadır. Ahlak bir bakıma içsel sese sahiptir (Taylor, 2011: 28).

Fakat Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynakları*'nda<sup>6</sup> “gurur” dediği şeyin bireyin içerisindeki ahlaki sesin başkalarıyla olan ilişkide susturulduğunu ve bireyin kendi ahlaksal temasını yeniden kurabildiğinde kurtuluşunun mümkün olduğunu belirtir. Bu yeniden kurma, Taylor'a göre bireylerin kendi otantiklik ideallerine ulaşması ile örtüşür.

Açıktır ki bu fikir “başkalarının müdahalesi olmadan istediğimi yapmakta özgürüm, çünkü bu benim toplum tarafından biçimlenmiş ve ondan etkilenmiş olmamla ve onun uygunluk yasalarıyla uyumludur” fikrine dayanan ve negatif özgürlük standardından daha ileri bir standart. Kendini belirleme özgürlüğü, bu türden tüm dışsal dayatmalardan kurtulmamı ve kendi başıma karar vermemi gerektirir (Taylor, 2011: 30).

Taylor, otantiklik idealini negatif özgürlüğün “dışsal baskıdan bağımsız olmak” ölçütünden çıkarılıp “kendini belirleme özgürlüğü” olarak tesis edilmesi için Herder'e başvurur<sup>7</sup>. Herder'e göre konuşma, ne akıl yetisi sayesinde insanın imal ettiği yapay bir üründür ne de onun özsel olarak sahip olduğu bir mekanizmadır. Herder'e göre dil, insanın kendisini farklılaştırdığı bir yetidir<sup>8</sup>. Böylece ulusların ve kültürlerin insansal başarılarına yön veren ideleri, başka uluslar ve kültürler tarafından devralınabilecek bir geçişkenliğe de sahiptir ve tüm insanlık tarihinin kendisini bir deneyim birikimi, bir gelenek olarak gösterebileceği an da budur. Bu nedenle

<sup>6</sup> Bkz., (Rousseau, 1998).

<sup>7</sup> Taylor'ın otantiklik idesine ilişkin Herder'e başvurusu için bkz., (Taylor, 2011: 30-31).

<sup>8</sup> Bkz., ( Herder 2002a: 65-160).

antropoloji, genel olarak insanı kavramak istiyorsa, onun kendi tikelliğini, kültürel ve tarihsel gerçekliği içindeki serüvenini izlemelidir<sup>9</sup>.

Taylor, Herder'in insan olarak herkesin kendi özgün varolma biçimi olduğuna ve herkesin bir ölçüsü olduğuna yönelik vurgusunu dikkate alır. Herder'in özne düzeyinde yaptığı bu vurguya toplumsal düzeyde vurgu yapan Taylor, diğer öznelere arasındaki özneye değil, başka kültürler arasındaki kendi kültürünün taşıyıcısı olan kültüre veya halka yaptığı vurguyu önemser. Fakat Herderci otantiklik fikri, demokratik toplumların doğuşuyla birlikte monolojik karakterini kaybeder. İnsan hayatının önemli bir özelliği olarak Taylor'ın tesis ettiği karakter, monolojik olarak içten yaratma diye bir şeyin olmadığı, kendimizi açıklayabilecek ve böylece kendi kimliğimizi tanımlayabilecek insanlar olarak farklı dillerin edinilmesidir. Kuşkusuz bu karakter, insanların biraradlığından doğmaktadır. Kimliğin dışavurumsal etkinliği olarak bizler dili diğerleriyle ilişki içerisinde ediniriz. Fakat kimliğimizin dille tanımlanması, diğerleriyle bazen çatışmalı şekilde sağlanabilir. Sonuçta bireylerin kimliğini keşfetmesi tek başına olmamaktadır. Tersine Taylor, kimliği "diyalog yoluyla, başkalarıyla kısmen açık, kısmen de içimden yaptığım konuşmalarla oluşturuyorum" (Taylor, 2005:49) demektedir.

İnsan yaşamının (...) genel özelliği temelden *diyalojik* bir karakter sergilemesidir. İnsan dillerinin zengin anlatım araçlarını edinmemiz sayesinde, kendini anlama ve böylece kimliğini tanımlama yeteneğine sahip tam insanlar oluruz. Bu tartışmada, anlatım aracı olarak "dil"i geniş anlamıyla, yalnızca konuştuğumuz sözcükler değil, aynı zamanda kendimizi tanımamızda araç olan, sanatın, hareketlerin, sevginin "dil"i gibi öbür anlatım biçimlerini de içerecek biçimde kullanmak istiyorum. Bizim bunlarla tanışmamız ise başkalarıyla ilişki içinde olur. Kendini tanımlamak için gerekli dilleri kimse kendi kendine edinemez (...) Bu yaklaşımla insan aklı oluşumundan başlayarak "monolojik", yani herkesin kendi kendine edindiği bir şey değil, aksine diyalojiktir (Taylor, 2011: 34).

### **Taylor'ın Tanınma Politikası, Liberalizmin İmkânları ve Sınırları**

Kimliğin ve tanınmanın diyalojik karakterine vurgu yapan Taylor'a göre, aslında modern öncesi zamanlarda kimlikten ve tanınma problemlerinden söz edilmemektedir. Modern çağda karşılaşılan sorun, tanınma gereksinimleri değil, tanınma çabasını başarısızlığa uğratabilecek koşullardır. Tanınmanın artık her yerde karşılaşılan bir durum olduğu fikrine sahip olan Taylor,

---

<sup>9</sup> Bkz., (Herder, 2002b: 268-301).

kimliğin diğerleriyle ilişkilerde nasıl biçimlendirildiğinin ve çarpıtıldığının farkındadır ve toplumsal düzlemde eşit tanınmaya dayalı politikaların izlendiğini belirtir. Bu andan itibaren Taylor, kamusal düzlemde oluşup hayata geçecek olan tanınmaya dayalı bir politikanın tesisine yönelir.

Taylor, tanıma politikalarının iki şekilde görünüşe çıktığını belirtir. Bunlardan ilki, daha önce de bahsettiğimiz gibi şereften haysiyete doğru dönüşen sürecin sonucudur. Bu, herkesin eşit hak ve haysiyete sahip olduğu söylemi çerçevesinde evrenselci politikaların doğmasına neden oldu. Fakat bu ilkelere dayanan farklı uygulamalar, söz konusu ilkelere ters sonuçları da doğurdu. Taylor, haysiyete dayalı eşitliği sağlamak için politikaların içeriğini belli bir tanımla belirlenmiş halkların ve adlandırmaların doldurduğunu söyler. Bu, kuşkusuz beraberinde birinci sınıf ve ikinci sınıf vatandaş kavramını getirmiştir. Eşitlik, yine oy hakkı ve sosyo-ekonomik düzeyde kalmıştır. En önemlisi de ikinci sınıf yurttaş olarak görülenlerin eşit haklarının tesisi için “onarımsal eylemler” (Taylor, 2005: 51) zorunlu kılınyordu. Buna örnek olarak Taylor’ın verdiği örneğe benzer olan dünyanın çeşitli ülkelerinde göçmenlere yönelik yapılması kararlaştırılan yurttaşlık sınavı uygulamalarını örnek verebiliriz. Göçmenlerin ikinci sınıf yurttaşlık statüsünün böylece diğer birinci sınıf yurttaşlarla onarımsal şekilde eşitlenmeye çalıştığı görülebilir.

Taylor’ın tanınma problemini üzerine oturttuğu ikinci aks ise haysiyet kavramının sonucu olarak karşımıza çıkan farklılık politikalarıdır. Burada farka duyarlı politikalar, her bir bireyin veya grubun eşsiz kimliğinin ve değerlerinin farklı olduğunu kabul eder. Fakat böyle yapmakla grupları heterojenleştirici bir düşünce belirginleşir. Taylor’ın deyişiyle farklılık politikalarında “göz ardı edilen, es geçilen egemen ya da çoğunluğa özgü kimliği içinde eriten farklılık işte tam bu türden bir farklılıktır. Bu türden eritilme otantik kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahdır” (Taylor, 2005: 52). Çünkü Taylor’a göre, “kim olduğumuz, “nereden geldiğimiz”dir kimlik” (Taylor, 2011: 35). Sonuçta o, evrensel haysiyet politikalarının, yurttaşları birbirinden farklı kılan yollara gözlerini kapayan ayırım gözetmeme biçimleri için mücadele verdiğini belirtir. Farklılık politikalarının ise ayırım gözetme ilkesini yeniden tanımlayarak ayırıcı özellikleri farklı uygulamaların temeli olarak kabul ettiğini belirtir.

Taylor, anglo-sakson dünyasında etkili olan Rawls<sup>10</sup> ve Dworkin’in<sup>11</sup> temsil ettiği farklı liberalizm anlayışları arasında bireyi ve haklarını temel alan ve ayrımcılığa ilişkin önlemleri

---

<sup>10</sup> Bkz., (Rawls, 1971).

<sup>11</sup> Bkz., (Dworkin, 2007).

içeren düşünceyi vurgular. Bu anlayışta birbirlerine eşit saygı temelinde davranmayı amaçlayan bir prosedürel karar, eylem ve hukuk anlayışı çerçevesinde oluşturulan adil toplum düşüncesi bulunur. Her ne kadar Rawls, yurttaşları birbirleriyle eşitleyen ilke olarak *cehalet peçesi* (Rawls, 1971: 136) ilkesiyle haklar konusundaki eşitsizlik ve tahakküm riskini gidermeye çalışsa da bu anlayışta, çoğunlukta olan kısmın kendi ahlaki kalıplarını azınlıklara dayatmaları riski görülmektedir. Aslında Rawls, bireyleri cehaletleri bakımından eşitler. Rawls'a göre bu çıkarlara ve ahlaksal iyiye dair cehalette eşitlik, orijinal durumda hakkaniyetlidir ve sözleşmeyle eşitler arasında hakkaniyetli şekilde yapılan ve hakların tesis edildiği adil bir uzlaşımı sağlayacaktır.

Rawls, herhangi bir iyi kavramını değil, ona önsel bir hak kavramını orijinal pozisyona yerleştirip adaleti iyiden bağımsız hale getirerek, “teorinin temeli olarak saf prosedürel bir adalet nosyonu kullanmayı amaçlar” (Rawls, 1971: 136). Rawls’un bu amacı, formellik ve prosedürel adalet teorisi bağlamında eşitliği ve özneler arasılığı kapsayan bir liberal politika teorisinde görünür olur. Bu anlayışın gerisinde Immanuel Kant’ın bulunduğunu açıktır. Çünkü Kant, otonomi zemininde insan onurunu tesis ederken<sup>12</sup> otonominin onurlu yaşamın nasıl tesis edileceğini belirlemekte önemli olduğunu belirtmişti. Fakat Taylor’a göre, otonomi, herkes için “evrensel yasa olacak şekilde eyle” yasası (Kant, 1997: 4:433) gereğince insanın bireysel iyi yaşama dair seçimini ve eylemini bu noktada imkansız kılmaktadır<sup>13</sup>. Bireylerin bu durumda politik organizasyon olarak devlet devreye girecektir ve devlet liberal toplumda yurttaşların hakkaniyetli ilişkilerinin tesisini ve düzenlemesini üstlenecektir. Bu liberal devlet ve toplum anlayışı, prosedürel ve içeriksiz düzenleyici işlevini, Kant’ta ve Rawls’ta olduğu gibi, yalnızca hukukta bulabilir. Bu anlamda söz konusu prosedürel devlet anlayışı devletin hukuka, dahası politikanın hukuka indirgenmesi riskini ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla Taylor’ın betimlediği eşit tanınma zeminine sahip liberal teoriler, politikanın ve politika felsefesinin hukuka indirgenmesi ve politikanın hukuk tarafından tutulması tehlikesini getirir.

Söz konusu politikanın hukuka indirgenmesi tehlikesini taşıyan farklı liberal politikalarda Taylor ya bireyin topluma ya da toplumsal birliğin bireysel çokluğa feda edildiğini belirtir. Bu çerçeveden Taylor, tanınma yolunda verilen savaşımın ancak tek bir yolla doyurucu bir çözüme ulaşabileceğini belirtir: “Eşit konumdaki insanların birbirlerini tanımaları” (Taylor, 2005: 56). Bu bağlamda, Taylor farklılığı ve kendi başına varolmayı gözetten bir toplum

<sup>12</sup> “Bu onur, yalnızca eylem ilkelerini daima kendi bakış açısından almak zorunda olan, bu onuru beraberinde getiren tüm doğal varlıklarla ve her diğer rasyonel varlıkla ilgilidir” (Kant, 1997: 438).

<sup>13</sup> Taylor’un Kant’a yönelik eleştirisi, Hegel’in (2010, 41) Kant’a getirdiği yöntem eleştirisine referans eder (bkz, 2. dipnot).

modelinin mümkün olup olmadığı sorusunu sormaya devam eder. Bu soruya ilişkin argümantasyonunu “Quebec” sorunu üzerinden yürüten Taylor, sorunu farklılığı gözetilen politikalar temelinde ele alır. Bu noktada da sorunun çözümüne ilişkin önemli ilkeler temellendirmeye çalışır.

Quebec sorununa ilişkin kısa bir betimleme yapmakta yarar vardır. Kanada Haklar Sözleşmesi ile birlikte ortaya çıkan Quebec sorunu, kabaca Fransız kökenli Kanadalıların çoğunlukta olduğu Quebec’te Sözleşme’de geçen hak ve özgürlüklerin nasıl kullanılacağı sorunuyla cisimleşmiştir. Quebec’liler bazı hakları elde etseler de örneğin ticaret dilinin İngilizce olması veya İngilizce eğitim kurumlarına Fransızların girememesi gibi sorunlarla karşılaştılar. Taylor’ın sorduğu soru, böylesi yasal zorunlulukların sözleşmenin ilkelerine uyup uymayacağıdır. Sorunun çözümü için *Meech Lake* adlı anayasa değişikliğiyle Quebec’in ayrı bir toplum olarak kabul edilip anayasanın da buna göre yorumlanması kararı alındı. Bu noktadan itibaren kültürel çeşitliliğin kabulünü kolaylaştırıcı olsa da, sözleşmeyi kabul edenler ve ayrı bir toplum olarak Quebec’i kabul edenler olarak bir ayrılma gerçekleşti. Bunlara rağmen, Taylor için bu sorunun çözümü prosedürel liberalizmde değildir. Zira Taylor için “Quebec’te Fransız kültürünün varlığını sürdürmesinin ve serpilmesinin iyi bir şey olduğu sorgulanamaz bir gerçektir” (Taylor, 2005: 67). Çünkü sorun bir kültürün diğer kültürler arasında bir seçenek olarak kabul edilmesi değil, kültürün bütün olarak şimdi ve gelecek için varlığını sürdürmesidir. Prosedürel liberalizmde ise çözüm sadece mevcut kültüre ve bu kültüre sahip insanlara yönelik hukuki düzenlemelerde aranmaktadır. Böylesi eşit haysiyete dayalı politikalar, kuralların tek-biçimciliğini ve formalist karakterini vurgular. Bu yanı sıra Taylor tarafından eşit haysiyet politikaları kültürel farklılıkları bertaraf eden bir model olarak eleştirilir. Bu politikalar prosedürel ve tek-biçimciliğinden dolayı evrensel hak ve özgürlüklere saygılı olmakla beraber farklılıklara karşı duyarlı görünmemektedir.

Söz konusu politikalar Taylor’a göre liberaldirler. Fakat Taylor’ın deyişiyle bu politika yeter ki “ortak amaçları benimseyenlere karşı davranırken, çeşitliliğe saygı gözetebilsin; yeter ki temel hakları yeterince güvence altına alabilsin”. (Taylor, 2005: 68) Kuşkusuz, bazı gerilimlerin bulunacağını belirten Taylor’a göre böylesi politikalar bu kültürlerin entegrasyonuna dayanır ve böylece farklılıkları kamusal alanın dışında bırakır. Dolayısıyla bu politikalar Taylor tarafından farka karşı duyarsız politikalar olarak betimleniyor.

Taylor yine de eşit haysiyet politikalarının homejenleştirici karakterden kurtulduğunu belirtiyor. Fakat Taylor, farklılıklara duyarsız prosedürel liberalizmin savunulabilmesi için

kamusal olanla özel olanın, politika ve din arasındaki ayrımların saptanması gibi politik farklılıklara tecavüz etmeyen farklılıkların bulunduğu alanların saptanması gerektiğini belirtir. Bu anlayışın örneği için de Salman Rüşdi örneğini verir. Salman Rüşdi örneğinde, yukarıda Taylor'ın özel ve kamusal ayrımların ve politik farklılıklara tecavüz etmeyen farklılıkların saptanması bağlamında İran'ın verdiği tepki ile Batı liberalizminin tepkisini karşılaştırır. Taylor'a göre Batı liberallerinin Rüşdi söz konusu olduğunda *Şeytan Ayetleri*<sup>14</sup> kitabına İran'ın, daha doğrusu Müslüman kültürün de benzer bir yaklaşım içerisinde kültürel tarafsızlıkla yaklaşmalarını istediklerini belirtir. Fakat Taylor aslında kendisinin de oryantalist olmakla eleştirileceği bir noktadan, sorunun Batı liberallerinin aslında Hıristiyan kültürüne sahip olduklarını göz ardı etmeleri olduğunu vurgular. Bu açıdan Taylor, Batı Hıristiyan liberalizminin Hıristiyan temellerine vurgu yaparak onun diğer kültürlerle uyumlayacağına vurgu yapar. Taylor, bu duruşunu “ana akım İslam için bizim liberal Batı toplumunda zaman içinde beklemeye alıştığımızın tersine politikayla dinin birbirinden ayrılması söz konusu olamaz” (Taylor, 2005: 70) sözleriyle ifşa eder.

Taylor (2010), Batı kültürüne ait bir kavram olan *laiklik* kavramını bu ifadesinin merkezine yerleştirir<sup>15</sup>. Taylor'a göre, “laiklik sözcüğünün kendisi bile başlangıçta Hıristiyanlığa özgü sözcük dağarcığının bir parçasıydı” (Taylor, 2005: 71). Bu açıdan bakıldığında Taylor, Batı liberalizminin başka kültürlere uygulanamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü Taylor, tesis etmeye çalıştığı çokkültürcülük politikasını mevcut bir liberal durum içerisinde tartışmaktadır. Bu mevcut durum Taylor için daha önceden ulaşılmaması gereken bir uygarlık noktasını ifade eder görünür. Bu anlamda Taylor, laiklik kavramını Hıristiyan kültürüne ait, onun içinden çıkan ve “organik biçimde ayrılarak gelmiş bir şey” (Taylor, 2005: 70) olarak tanımlamaktadır. Farklı bir kültür olarak tanımladığı İslam kültürünün böyle bir kavramdan ve süreçten mahrum olduğunu söylemekle Taylor, aslında çokkültürcü politikaların sadece Batı, Hıristiyan liberal sistemlerde tesisinin mümkün olduğu vurgusunu taşımaktadır. Taylor diğer kültürlerin öncelikle, Batı liberal sistemlerin sahip olduğunu düşündüğü laiklik, demokrasi ve liberal teoriler için uzlaşmaya varacak düzeye gelmeleri gerektiğini vurgular. Bunun için de öncelikle laiklik, demokrasi ve farklı kimliklerin biraradlığını tesis edecek bir konsensusun tesisini gerekli görür. Bu açıdan bakıldığında bir genelleştirici ilke olarak tüm kültürlerin aslında Hıristiyan liberal sistemler düzeyine erişme koşulunu koymakla Taylor, baştan bu yana

<sup>14</sup> *Şeytan Ayetleri*, Hint asıllı İngiliz yazar Salman Rüşdi'nin romanı. İlk baskısı 26 Eylül 1988'de İngiltere'de yapılan ve birçok İslam ülkesinde yasaklanan kitabın yazarı hakkında İran'da Humeyni tarafından ölüm fetvası verilmiştir.

<sup>15</sup> Bkz., (Taylor, 2010: 23-24).

sıraladığı ve eleştirdiği evrenselci homojen ve tekbiçimci politik ve aslında Hıristiyan cemaatçi karaktere kendisi de prim vermiş görünür.

Yine de başta da belirttiğimiz gibi Taylor, her türlü evrenselci, soyut ve metafizik olmakla itham ettiği politika felsefesinden farklı olan politika teorileri geliştirme düzeyinde kalmayı istemekle, çokkültürcülük sorununu Batı liberal coğrafyada daha özel olarak Kanada ve Quebec ile sınırlı tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Taylor'ın aslında politika felsefesinin malzemelerini bu coğrafya ile sınırlamaktan başka çaresi de bulunmamaktadır. Çünkü politika felsefesini ve hukuk felsefesini politika yapma etkinliğine ve hukuka indirgemekle Taylor, elinde kalan melez liberal politika teorisiyle daha genel konuşma fırsatına da sahip görünmemektedir.

Bu açıdan bakıldığında Taylor'ın ve tüm apodiktik liberal teorilerin tam bir kültürel tarafsızlığı benimseyemeyeceği ve benimsememeleri gerektiği söylenebilir. Kuşkusuz, Batı liberal kültürlerin gerek sömürgeci geçmişleri gerekse kendi topraklarında diaspora hayatı sürenlere uyguladıkları ayrımcılık, onların merkezi eleştirildikleri noktalardır. Buradaki sorun Taylor'a göre, karşılıklı tanınmanın olmamasıdır. Çünkü sömürgelerdeki kültürlere karşı uygarlaşmamışlık söylemi doğrudan doğruya bir aşağılama ve tanımadır. Taylor için kültürleri aşağılayıcı “biz burada işleri böyle yürütürüz” (Taylor, 2005: 71) ifadesi, kendi kültürünü empoze etmeye, farklılıkları kabul etmemeye ve farklılıkları kendilerine uydurmaya dayalı bir söylemdir ve aksine farklı kültürlerin varlığının kabulü, onların varlıklarını sürdürebilmeleri ve başka kültürlere karşı kendilerini korumalarını içerir. Dolayısıyla her kültürün otonom birer kültür olarak kabul edilmesi ve birbirleriyle eşdeğer olarak görülmesi gerekir. Bu anlamda Taylor için çokkültürcülük politikalarının imkânı eşit değerdeki kültürlerin taleplerinin de eşdeğer görülmesi ile mümkündür.

Will Kymlicka'nın tanımladığı biçimiyle “çokkültürcülük terimi, her biri kendi meydan okuyuşunu ortaya koyan, birbirinden farklı kültürel çoğulculuk biçimlerini kapsıyor” (Kymlicka, 2015: 39). Taylor eşit tanınma taleplerinin veya meydan okuyuşların dinamizmine yönelik düşüncesinde Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*<sup>16</sup> adlı yapıtına gönderme yapar. Bildiğimiz gibi Fanon, sömürgelerde yaşayanların kendi benlik imgelerine yönelik sömürgecilerin yarattıkları tahribata karşılık yitirilen benlik imajlarını oluşturmaları yolunda sömürgecilere karşı eşdeğer bir şiddete vurgu yapmaktaydı.

---

<sup>16</sup> Bkz., (Fanon, 2007).

Sömürgesizleştirme asla fark edilmeden gerçekleşemez, çünkü varlığa yönelir, varlığı temelden değiştirir, özünü yitirecek denli parçalanmış seyircileri, tarihin projektörleri altında neredeyse muhteşem bir halde görülen ayrıcalıklı aktörlere dönüştürür. Yeni insanların getirdiği kendine özgü bir ritim, yeni bir dil ve yeni bir insanlık verir varlığa (...) Yolunuz üzerinde karşılaşacağınız bütün engelleri parçalamaya daha en baştan, yani daha programı ifade ederken kararlı değilseniz, böyle bir programla, ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir toplumu altüst edemezsiniz. Bu programı gerçekleştirme, onu itici güç haline getirmeye karar veren sömürge halkı şiddete daima hazırdır. (Fanon, 2007: 42-43)

Oysa bu düşünce çok geniş kabul görmese de, Taylor'a göre, "öz-imağın değiştirilmesi yolunda, hem ezilenlerin içinde hem de egemenlere karşı bir savaşım verildiği görüşü yaygın kabul gördü (...) ayrıca çokkültürcülükle ilgili çağdaş tartışmalarda önemli bir öge durumuna geldi" (Taylor, 2005: 73).

Taylor'ın teorisine geri dönersek, Taylor'ın, eşit tanınma taleplerinin altında yatan mantığın, bütün kültürlerle eşit saygı göstermemiz gerektiği önvarsayımı olduğunu belirttiğini görürüz. Aslında Taylor'a göre, bir kültürün başka bir kültürle karşılaştığında o kültürün diğerinin dışında olduğundan başka bir bilgi yoktur. Bu anlamda kültürlerle ilişkin bir çalışmada ilk adım, o kültürün sözcük dağarcığını inceleme ve iki kültürün sözcük dağarcıklarının farklılıklarının karşılaştırılması olacaktır ve bu, Taylor'a göre farklı ufuklara ve uygarlıklara değer biçme ve anlama şansını arttıracaktır. Taylor burada Gadamer'in (1989) "ufukların kaynaşması" kavrayışından etkilenir. Nitekim Gadamer'e göre de "dil, iki kişi arasında meydana gelen gerçek bir anlaşma ve uzlaşma ortamıdır" (Gadamer, 1989: 384). Taylor'a göre "ufukların kaynaşması", bu karşıtlıkları dile getirmekte kullandığımız yeni sözcük dağarcıkları geliştirerek gerçekleşir (Taylor, 2005: 75). Dolayısıyla Taylor'a göre, öteki üzerine yeterince çalışma yapılmadan ona dair verilecek her türlü yargı etnosantrik olacaktır. Bu durum, ötekinin olumlanması bile olsa, söz konusu olan ötekinin bize göre durumu veya biz ve öteki arasındaki olumlu benzerlikler olacaktır. Taylor'a göre, bu noktada bir "biz" kavramsallaştırması homojenleştiricidir ve ortak ölçütlere sahip olmayı gerektirir. Bu açıdan bakıldığında Taylor, ortak ölçütleri taşıyan bir kurum olarak Nato ülkelerinin bütünleştirici sıfatını görmektedir. Oysa bu da tüm diğer kültürlerin Nato kuralları bağlamında ele alındığı bir durumu yansıtır. Fakat yine de Taylor, Nato, Unesco veya BM gibi uygarlığın temsili olarak ona benzeşen uygarlıkların eşit olacağı noktasına varır.



## Sonuç

Sonuçta Taylor'a göre, karşılıklı eşitlik talebine yönelik biri homojenleştirici diğeri etnosantrik zemine gönderen iki kabul edilemez uğrak bulunuyor. Politik çözüm konusunda ısrarlı olan Taylor, eşit değer talebine ilişkin farklı bir zemin bulmaya çalışır. Taylor'ın, Herder'in farklı kültürlerin varlığının tesadüfi değil, büyük bir uyumu amaçlayan ilahi bir gücün eseri olduğu düşüncesine dayandığı görülüyor. Fakat Taylor, Herderci bu düşünceyi dünyevileştirerek, tarihsel olarak taşıdıkları önem bağlamında tüm kültürleri, insanlığın kültürel zenginliğinin bir parçası olarak kabul etmek gerektiğini belirtir. Böylece kültürler birbirleriyle bağlantılı olan bir bütünlük fikriyle birleşeceklerdir. Fakat burada bir kültür veya kimliğin varlığının başka bir kültürü gerektireceği açıktır. Bu kimliklerden veya kültürlerden birinin üstünlüğünü ilan etmesi veya talep etmesi, yine milliyetçi veya totaliter bir ayrımcılık tehlikesini içermektedir. Taylor, bu tehlikenin giderilmesine yönelmiş gibi ötekinin varlığını kabul etmekle ötekinin değerini kabul etmek arasında ayırım yapar. Taylor bu yöntemi, ötekinin varlığının kabulü ve onun değerini araştırmak olarak görür. Taylor'a göre bu yolla bir kültürün bakış açısından kurtulabilinir ve başka kültürlerle yönelik bu araştırmayla genişleyen bilginiz sayesinde hem kendi kültürümüze, hem de diğer kültürlerle değer biçilebilir.

Taylor, farklı kültürlerin kendi içinden kavranması gerektiğine yönelik söylemiyle Batı liberalizminin etnosantrik kültür, uygarlık ve politika tanımlarına karşı önemli eleştiriler sunmasına rağmen, son tahlilde çokkültürcülük sorunsalına kendi kültürü içerisinde kalarak eğilmekle yetinir. Taylor'ın farklı kültürlerle yönelik tanınma politikalarına ilişkin hermeneutik değerlendirmeye yaptığı vurgu birey, kimlik, tanınma ve kollektivite ilişkisinde bazı açılımlar sağlayabilir. Fakat her türlü felsefi içeriği apodiktik ve pragmatist açıdan değerlendirerek değil, ancak felsefi bir etkinlik sayesinde bu sorunların çözümüne dair sağlıklı açılımlar mümkün kılınabilir. Nitekim böylesi bir etkinliğin teorik imkânları ve pratik uygulanabilirliği sorunlarına müzakereci ve radikal demokrasi kuramlarının cevap vermeye çalıştığı görülmektedir. Söz konusu kuramların temel çıkış noktaları, birey-toplum, yurttaş-toplum ve yurttaşların birbirlerini tanıma mücadeleleri arasında aktif ve meşru bir siyasi eylemliliğin yeniden nasıl tesis edileceğine dair klasik liberal ve kozmopolit demokrasi modelinin eksikliğine ve onun felsefi art alanına dair eleştirilerdir. Dolayısıyla müzakereci demokrasi modeli bireyleri aydınlanmacı bir "sıfır noktası"ndan saf bir özgürlük, prosedürel hak, eşitlik ve yurttaşlık tartışmasına başvurarak tanımlamaz, bireyi yaşam dünyasından ve kültürden

soyutlayarak ele almaz. Böylece farklı fakat birbirlerini müzakerede tanıyan eşit bireylerin kendilerini kolektif bir girişimin katılımcıları olarak gören yurttaşlar olarak eylemliliklerini ve birbirleriyle ilişkilerini ortadan kaldırmaz (Bkz., Jürgen Habermas: 1998). Radikal demokrasi ise liberal bireysellik, özgürlük gibi ilkelerin ortadan kaldırılmasını değil, her bir farklı birey, grup veya kültürün birbirlerine karşı tanınma ve hak taleplerini yıkıcı değil muhalifler olarak meşru gördükleri demokratik bir arada yaşam politikasını öne çıkartır (Bkz., Laclau, Mouffe: 2008). Farklı kültürlerin bir arada yaşayabileceği bir demokrasinin tesisi için gerekli etkinlik, ayrıma karşı karşılıklı tanınmayı, şiddete karşı politikayı öne çekmeyi sağlayabilen bir etkinlik olmalıdır. Bu yüzden belki de 21.yüzyılda liberal ve çokkültürlü politika teorisine ve pratiğine birer meydan okuma olarak ortaya çıkan yerel ve küresel ölçekteki etnik, dinsel, sınıfsal ve kültürel krizlerin çözümünde demokrasiye dair liberal veya sosyalist politik alternatiflerin geliştirilmesi ihtiyacı, günümüzün en önemli sorunsallarından biridir.

O halde günümüz çokkültürlü demokrasinin içerdiği kimlik, tanınma ve eşitlik meselelerine dair çözüm iddiası taşıyan tek bir modelin vazgeçilmez kılındığı değil, farklı modellerin düşmanlaştırılmadığı ama muhalif olarak tanındığı politik bir demokrasi ve bir arada yaşam mücadelesinin tesis edilmesinin en önemli ve acil sorun olduğunu kabul etmek, önümüzdeki en önemli politik mücadele konusu olacaktır.

## KAYNAKÇA

ADDIS Adeno, (2009), (Deliberative Democracy in Severely Fractured Societies), *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 16, s: 59-83.

DWORKIN Ronald, (2007), *Hakları Ciddiye Almak*, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara: Dost Kitabevi.

FANON Frantz, (2007), *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus.

FUKUYAMA Francis, (1992), *The End of History and The Last Man*, New York: The Free Press,.

GADAMER Hans-Georg, (2008), *Hakikat ve Yöntem*, çev: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma.

GADAMER Hans-Georg, (1989), *Truth and Method*, tran. Joan Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: The Continuum Publishing Company.

HABERMAS Jürgen, (1998), *Between Facts and Norms*, translator: William Rehg, Massachusetts: The MIT Press.

HEGEL G. W. F., (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, translated and edited Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press.

HEIDEGGER Martin, (1967), *Being and Time*, tran. Lhon Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.

HERDER Johann-Gottfried, (2002), “This Too A Philosophy of History for The Formation of Humanity”, *Philosophical Writings*, translated Michael N. Forster, Cambridge University Press.

HERDER Johann Gottfried, (2002), “Treatise on The Origin of Language”, *Philosophical Writings*, translated Michael N. Forster, Cambridge University Press.

KANT Immanuel, (1997), *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, tran. and ed. Mary Gregor, New York: Cambridge Univ. Press.

KYMLICKA Will, (2015), *Çokkültürlü Yurttaşlık*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2. Basım.

LACLAU Ernesto-MOUFFE Chantal, (2008), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yay.

MCCARTHY Thomas, (1990), “Private Irony and Public Decency: Richard Rorty’s New Pragmatizm”, *Critical Inquiry*, 16, No. 2. s: 355-370.

MONTESQUIEU, (2009), *The Spirit of Laws*, Vol.2, *Online Library of Liberty*, Complete Works, <http://oll.libertyfund.org/title/838>, Erişim: 29/4/2015.

RAWLS John, (1971), *A Theory of Justice*, Massachusetts: Harvard Univ. Press.

RORTY Richard, (1995) *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ROUSSEAU J. J. (1998), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yay.

TAYLOR Charles, (2005), “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, hazırlayan Amy Gutmann, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Y.K.Y.

TAYLOR Charles, (2010), (The Meaning of Secularism), *Hedgehog Review*, Fall, [http://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Taylor\\_lo.pdf](http://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Taylor_lo.pdf), s: 23-34, erişim: 05.05.2015,

TAYLOR Charles, (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı.