

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**BİR ARADA YAŞAMA SORUNUNUN TEORİK TEMELLERİNİN
ANALİZİ**

Cem KOTAN

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ

MAYIS - 2023

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BİR ARADA YAŞAMA SORUNUNUN TEORİK
TEMELLERİNİN ANALİZİ

DOKTORA TEZİ

Cem KOTAN

Enstitü Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Enstitü Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler

“Bu tez 12/05/2023 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Adem ÇAYLAK	Başarısız
Prof. Dr. Davut DURSUN	Başarılı
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Başarılı
Prof. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ	Başarılı
Doç. Dr. Erkan DOĞAN	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet

Hayır

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütölen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmaları.)

Cem KOTAN

12/05/2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE.....	17
1.1. Bir Arada Yaşama Sorununun Sosyo-Kültürel Çerçevesi.....	18
1.1.1. Socius ve Sosyal Aktörler	18
1.1.2. Sosyal İlişkiler, Kültür ve Yapı	21
1.1.3. Kültür Çeşitleri ve Müphemlik Kültürü	27
1.2. Bir Arada Yaşama Sorununun Sosyo-Politik Çerçevesi	37
1.2.1. Çatışma ve Uzlaşımın Diyalektiğinde Politika.....	37
1.2.2. Demokrasi ve Politika	41
1.2.3. Tanınma Olgusu ve Politika	50
1.3. Bir Arada Yaşama Sorununun Tarihsel Çerçevesi	57
1.3.1. Özne/Birey Tartışmaları ve Bir Arada Yaşama Olgusu Bağlamında Özne Sorunu.....	58
1.3.1.1. Modern Özne Anlatıları	58
1.3.1.2. Postmodern Özne Anlatıları.....	61
1.3.2. Modernden Postmoderne Toplum ve Politikanın Dönüşümü	70
1.3.2.1. Modern Anlatılar: Modern Toplum ve Politika	72
1.3.2.2. Postmodern Anlatılar: Postmodern Toplum ve Politika	79
1.3.3. Modern ve Postmodern Anlatıların Genel Bir Eleştirisi	89
BÖLÜM 2: BİR ARADA YAŞAMA SORUNU VE SOSYAL İLİŞKİLER	93
2.1. Sosyal İlişkiler ve Sosyo-Kültürel Gerçeklik	93
2.2. Öznelerarası İlişkiler.....	102
2.2.1. Benlik/Kişilik ve Bireysel Kimlik	110
2.2.2. “Öteki” Olgusu	118
2.3. Bir Arada Yaşama Sorunu ve “Öteki”yle İlişki	120
2.3.1. Farklılık Olgusu.....	128
2.3.2. Ötekileştirme Sorunu.....	132
2.4. Büyük/Geniş Grup Kimliği ve Gruplar Arası İlişkiler	135

2.5. Gruplar Arası İlişkilerde Ötekileştirme Biçimleri	140
2.5.1. Kalıp Yargı - Ön yargı.....	140
2.5.2. Ayrımcılık.....	143
2.5.3. Asimilasyon	144
2.5.4. Irkçılık	146
2.5.5. Soykırım	150
BÖLÜM 3: BİR ARADA YAŞAMA SORUNU VE POLİTİK İLİŞKİLER	152
3.1. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Politika.....	152
3.2. Kamusal Alanın Müphemliği ve Demokratik Siyaset.....	155
3.3. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Çokkültürcülük	167
3.3.1. Çokkültürcülüğün Tarihsel Bağlamı	168
3.3.2. Müphemliğin İdare Edilme Biçimi Olarak Çokkültürcülük.....	172
3.3.3. Çokkültürcülük Tartışmalarında Birey-Grup İlişkileri.....	177
3.3.4. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Kültürel Haklar.....	184
3.4. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Tanınma	191
3.4.1. Charles Taylor: Çokkültürcü Tanınma	194
3.4.2. Axel Honneth: Tanınma Uğruna Mücadele	199
3.4.3. Nancy Fraser: Yeniden Dağıtım, Tanınma ve Katılım.....	210
3.5. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Yurttaşlık	220
3.5.1. Liberal, Cumhuriyetçi ve Komüniteryan Yurttaşlık.....	223
3.5.2. Farklılaştırılmış Yurttaşlık.....	225
3.5.3. Çokkültürcü Yurttaşlık	230
3.5.4. Anayasal Yurttaşlık	239
SONUÇ	247
KAYNAKÇA.....	259
ÖZGEÇMİŞ	276

ÖZET

Başlık: Bir Arada Yaşama Sorununun Teorik Temellerinin Analizi

Yazar: Cem KOTAN

Danışman: Prof. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ

Kabul Tarihi: 12/05/2023

Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) + 276 (ana kısım)

Bir arada yaşama sorunu geniş anlamıyla bireyler, gruplar, dinler, devletler (uluslararası) veya bütün canlılar arasındaki ilişkiler şeklinde karşımıza çıkabilir. Çalışmanın konusu, söz konusu ilişki biçimlerinin tamamını kapsamaz. Dinler arası, uluslararası veya “türler” arası ilişkiler bu çalışmada öne çıkarılan bir arada yaşama sorunuyla doğrudan ilgili değildir. Çalışmanın bir arada yaşama sorunu bağlamında ilgilendiği ilişkiler; belli bir sosyal ağ içindeki bireyler, geniş grup kimliğine sahip sosyal gruplar ve siyasal iktidar şeklinde ifade edebileceğimiz aktörlerin ilişkileridir. Bu nedenle çalışmada bir arada yaşama sorunu, bir kültürel ortamda aynı zamanı ve mekânı paylaşan sosyal kişiler (bireyler/özneler), kolektif kişilikler (sosyal gruplar) ve siyasal iktidar arasındaki “gerilimli”, sosyolojik ve politik ilişkileri ifade etmektedir. Çalışmanın amacı söz konusu ilişkileri, çağdaş tartışmalar etrafında anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Çalışmanın temel problemi ise farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz? sorusuna dayanmaktadır. Söz konusu soru, tarihsel ve senteze ulaşma amacı olmayan diyalektik yoruma dayalı bir yöntemle ele alınmıştır. Çalışma bir arada yaşama sorunu açısından hem farklılıkların hem de benzerliklerin birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Sosyo-kültürel zeminde müphemlik kültürü anlayışı farklılıkların bir arada var olmasını mümkün kılan bir bakış açısı sunması dolayısıyla öne çıkarılmıştır. Sosyo-politik düzlemde ise müzakereci demokrasi, çokkültürcülük ve tanınma politikaları ile anayasal yurttaşlık anlayışı müphemliği idare etme biçimleri olarak büyük oranda benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bir Arada Yaşama, Müphemlik, Tanınma, Çokkültürcülük, Yurttaşlık

ABSTRACT

Title of Thesis: Analysis of Theoretical Foundations of the Problem of Coexistence

Author of Thesis: Cem KOTAN

Supervisor: Prof. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ

Accepted Date: 12/05/2023

Number of Pages: iv (pre text) + 276
(main body)

The problem of coexistence may appear in the broad sense in the form of relations between individuals, groups, religions, states (international) or all living things. The subject of the study does not cover all of the mentioned relationship types. Interreligious, international or interspecies relations are not directly related to the problem of coexistence highlighted in this study. Relationships that the study deals with in the context of the problem of coexistence; relations between individuals, social groups and political power. For this reason, the problem of coexistence in the study refers to the "tense", sociological and political relations between social persons (individuals/subjects), collective personalities (social groups) and political power, who share the same time and space in a cultural environment. The aim of the study is to try to understand and explain these relations around contemporary debates. The main problem of the study is how can we live together with our differences? based on the question. The question in question has been addressed with a method based on dialectical interpretation, which does not aim to reach historical and synthesis. The study argues that both differences and similarities should be considered together in terms of the problem of coexistence. The understanding of the culture of ambivalence on the socio-cultural basis has been brought to the fore as it offers a perspective that makes it possible for the differences to coexist. At the socio-political level, deliberative democracy, multiculturalism and recognition policies, as well as constitutional citizenship, have been widely adopted as forms of managing ambivalence.

Keywords: Co-existence, Ambivalence, Recognition, Multiculturalism, Citizenship

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

İnsanın toplumsal bir varlık olması diğer insanlarla ilişki kurmasını zorunlu kılmaktadır. Bir arada yaşama olgusu genel olarak bu zorunlu ilişkilerin doğal bir sonucudur. Birey, sosyal gruplar¹, siyasal iktidar gibi kurum ve aktörlerin socius içindeki etkileşimlerinin felsefi, psikolojik, sosyolojik, sosyal psikolojik, politik, etik boyutları vardır. Bu nedenle sosyal ilişkiler çok boyutludur ve tarihsel koşullar bağlamında şekillenirler. Bu durum bir arada yaşama “olgusunu” çoğu zaman “sorunlu” hale getirmektedir. İnsan ilişkilerinin daima düzen ve uyum içinde şekillendiği bir sosyal gerçeklikte bir arada yaşama olgu olarak kalabilir ancak düzen ve uyum kadar çatışmalar da söz konusudur. Sosyal ilişkiler bu diyalektik gerçeklik içinde şekillenmektedir. İlişkilerin uyumunu bozan ve bir arada yaşamayı hem çok boyutlu hem de diyalektik ve sorunlu kılan ise yine sosyal gerçekliğin müphem doğasıdır. Bu nedenle bir arada yaşama sorunu temelde, müphemliğin “idare edilebilmesi” sorunudur. İdare etmek burada sadece politik bir içeriğe sahip değildir. Politikayı da kapsamakla birlikte idare etmek daha geniş bir düzlemde, sosyal aktörler (birey, sosyal gruplar, toplum ve siyasal iktidar) arasında karşılıklı olarak “dengeli” yani eşitlik ve özgürlük koşullarını sağlayan, farklılığı/çeşitliliği yok saymayan, tektipliği dayatmayan, tahakküm ve sömürüye dönüş(e)meyen ilişkilerin kurulmasını ifade eder. Bu ilişkiler yatay düzlemde öznelerarası ilişkiler, birey-grup ilişkileri ve gruplar arası ilişkiler şeklinde karşımıza çıkarken dikey düzlemde ise karar alıcı aktör olarak siyasal iktidar ile birey ve gruplar arasındaki ilişkileri içermektedir.

Öte yandan bir arada yaşama “tarihsel” bir sorundur. Bu sorun, insanların ilişki kurmaya başladığı andan itibaren ortaya çıkmakla birlikte daima her tarihsel dönemin kendine özgü şartları bağlamında şekillenir. Örneğin Orta Çağ toplumunda bir arada yaşama sorununun sebep ve şartları ile modern ve postmodern toplumların sebep ve şartları farklıdır. Bu farkı doğran şey insani tecrübelerimizin “oluşun” içinde durmak bilmeyen dönüşümüyle ilgilidir. İşte bu oluş ve oluşun yarattığı değişimler bir arada yaşama sorununu “tarihsel” kılmaktadır. Her dönemin felsefi, dini, sosyal, kültürel, politik vb.

¹ Sosyolojik olarak sosyal gruplar çok çeşitli birliktelikleri ifade etmektedir. Bizim çalışmamızda sosyal gruplar kavramı sadece etnik, dini veya kültürel anlamda geniş grup kimliğine sahip sosyal grupları içine almaktadır.

algıları ve gereklilikleri bir arada yaşama sorununun farklı bir düzlemde ele alınmasına neden olmuş ve buna uygun cevaplar üretilmeye çalışılmıştır. Aristoteles, iyi yaşam nedir? diye sorduğunda şüphesiz bir yanıyla nasıl bir arada iyi yaşarız sorusunun cevabını arıyordu. Verdiği cevap bir kentin (polis) içinde ortaklıklar sağlayarak yaşamaktı. Ona göre kent (polis), bir ortaklıktır ve ortaklık insanın insan olma koşullarını sağlar. Bu ortaklık ya da bir arada yaşama koşulları içinde insan iyilik, erdem, dolayısıyla da mutluluk yoluna girebilecektir. Bir arada yaşam, insana iyilik yapacağı, erdemli davranacağı ve böylece mutlu olabileceği zemini sağlayarak iyi yaşamın koşullarını sağlamaktadır (Sev, 2020, s.50). Orta çağlarda aynı sorunun cevabını din sağlıyordu. Bir arada yaşamak ancak dini kuralların egemen olduğu bir sosyal gerçeklikte sağlanabilecekti. İnsanın ancak tanrıya inanmak ve ona boyun eğmekle gerçek bir insan olabileceğine yönelik genel inançla uyumlu bir şekilde bir arada yaşama sorunu da tanrısal inayet ve onun kurallarına uyum sağlamakla ilişkilendirilmişti. Augustinus'un *Tanrı Devleti*'ndeki ana tema, "bireyin ilahi düzene bağımlı olmasıdır." Ona göre ancak tanrının kurallarına boyun eğen insanlar birbirlerine besledikleri sevgi sayesinde bir arada yaşayabilmektedirler (Öner, 2008, s.111-114).

Modern dönem ise soruna daha farklı türden cevaplar vermiştir. Geleneksel dönemin "cemaat" ilişkilerinden "cemiyet" ilişkilerine geçiş, uzun soluklu tarihsel tecrübelerin ürünüydü ve değişen algılar nasıl bir arada yaşarız sorusunu daha farklı toplumsal şartlar altında yeniden gündeme getiriyordu. En temelde insanın ne'liğine ilişkin modern sorgulamalar önemli görünüyor. Descartes'in tözcü özne yaklaşımı bireyin kendinden menkul rasyonel bir varlık olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Özneye/insana ilişkin bu yeni algı, geleneksel dönemdeki birey-tanrı ve dış dünya arasındaki ilişkileri yerinden etmiş, sosyal ilişkiler ve bir arada yaşama sorunu açısından bazı önemli sorunlar doğurmuştur. Geleneksel dönemde toplumsal bir aradılığı sağlayan topluluk değerleri yerini giderek bireysel değerlere bırakmıştır. Sosyal ilişkiler açısından bunun yarattığı sorun, çıkar ilişkilerinin sosyal gerçekliğe giderek daha fazla hakim olmasıdır. Tönnies bu durumu, "hiç kimse karşılığında hiç değilse denk görebileceği herhangi bir şey almayacaksa eğer, bir başkası için hiçbir şey yapmayacak bir başkasına hiçbir şey sağlamayacak veya vermek istemeyecek" (Tönnies, 2019, s.98) şeklinde betimlerken genel olarak bu duruma dikkat çekmeye çalışır.

Hem insana ilişkin geleneksel kabullerin büyük oranda değiştiği hem de toplumun kapitalist ilişki biçiminin önemli derecede yönlendirici ve yeniden düzenleyici etkisi altında dönüşen modern toplumda nasıl bir arada yaşanılabacağına ilişkin politik cevaplar da sosyal gerçekliğin bu yeni durumundan etkilenmiştir. Erken modern döneminin önemli düşünürleri Hobbes ve Rousseau, Platon ve Aristoteles'e benzer bir şekilde insanların bir arada yaşama durumunu siyasetin merkezi meselesi haline getirmişlerdir. Ancak onlar bir arada yaşamayı Platon ve Aristoteles'in aksine erdem ve iyi yaşam temaları etrafında değil, bireyin hırs ve çıkarları etrafında ele almak durumunda kalmışlardır. Onlara göre bir arada yaşama, bireyin hak ve çıkarlarının korunduğu, can ve mal güvenliğinin sağlandığı bir toplumsal sözleşme çerçevesinde sağlanabilecekti (Özcan, 2016, s. 211-212). Sözleşmecî gelenek hem belli bir insan doğası yaklaşımından yola çıkıyordu (Rousseau'nun kabulleri Hobbes ve Locke'dan farklı olsa da) hem de Aydınlanma'yla-modern dönemle birlikte dönüşen sosyal düzeni yeniden kurma amacı taşıyordu. Yani bir arada yaşama sorununa kendi tarihsel koşulları içinde yeni cevaplar üretmeye çalışıyorlardı. Sonuç olarak sözleşme düşüncesi bireysel haklar, halk egemenliği, cumhuriyetçilik, demokrasi gibi bir dizi kavramın gelişmesine ve siyaset kurumunun kendisini yeniden kurmasına-dönüştürmesine düşünsel imkânlar sağlamıştı.

Sözleşme düşüncesi bir arada yaşama sorununu politik açıdan "çözmekle" birlikte insan ilişkilerinin çok boyutluluğu sorunu ortadan kaldırmıyordu. Kendi çıkarlarını merkeze alan rasyonel insan anlayışının ekonomik ilişkilerin etkisi altında sosyal ilişkilerde gittikçe yerleşmesinin yarattığı sosyolojik, sosyal-psikolojik ve etik sorunlar varlığını sürdürüyordu. Kant, "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2018, s.46) şeklindeki etik düsturu öne sürerken şüphesiz modern toplumun çıkar ilişkilerinin yarattığı etik sorunların farkındaydı.

"Modernliğin sıkıntılarının" farkında olan sadece Kant değildi şüphesiz. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara gelindiğinde sanayileşmenin yarattığı büyük dönüşümün etkisi sosyal ilişkileri büyük oranda etkilemişti. Bu dönemde klasik sosyologların birçoğunun modern toplumla ilgili çözümlerinde, modernlikle birlikte ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin yol açtığı sorunları anlamaya ve çözüm üretmeye yönelik bir çaba vardır. Weber bu sorunları "demir kafes" metaforuyla betimliyordu ve "araçsal rasyonalitenin" yarattığı tahakküm sorunlarının giderilmesi noktasında karamsardı. Durkheim ise birey

ve toplum arasında bir denge kurmaya çalışıyor çoğu zaman toplumcu bir kabule yaslanarak dayanışma, düzen, istikrar ve toplumsal bütünlük temaları etrafında modernliğin sosyal sorunlarına çözümler üretiyordu. “Hobbes'un antropolojisi ile Kantçı görev ahlâkı arasında” bir tür birliktelik kuran (Aron, 2010, s.274) Durkheim, toplumsal düzen ve bir arada yaşama sorununun ortaklaşa kabul edilmiş egemenin otoritesi altında ve etik düzlemde kişisel arzu ve taleplerin ötesine geçebilmiş ahlaki davranışlar biçiminde sağlanabileceğini düşünüyordu.

Sonuç olarak Aydınlanmadan yirminci yüzyılın ortalarına kadar geçen tarihsel süreç içinde bir arada yaşama sorununun modernliğe özgü şartlar etrafında şekillendiği pekâlâ söylenebilir. Özneye ilişkin modern kabuller, birey-tanrı ve dış dünya arasındaki geleneksel ilişkilerin giderek ortadan kalkması (sekülerleşme), mutlakiyetçilikten demokrasiye doğru yaşanan politik dönüşümler, ulus devletlerin kurulması, kapitalist ekonomik ilişkilerin gittikçe yaygınlaşması ve sanayi devrimiyle birlikte sosyal hayatta yaşanan dönüşümler bir arada yaşama olgusu açısından hem yeni imkânlar sağlıyordu hem de yeni sorunlar doğuruyordu. Modern sanayi toplumlarının bu dönemde temel sosyolojik kaygısı sosyal düzen ve uyum sorunuyken siyasal kaygısı, temsili demokrasinin yaygınlaştırılması meselesiydi.

Modernlik rasyonalite, ulus devlet ve kapitalizm şeklinde ifade edebileceğimiz sacayaklarına dayanıyordu. Yirminci yüzyılın ortalarından sonra ise (tarihsel olarak postmodern dönemin başlangıcı olarak da kabul edilebilir) modernliğin söz konusu bileşenleri, önemli dönüşümler yaşamıştır. Felsefi düzlemde postmodernler, modern rasyonelliğin evrenselci hakikat iddialarını eleştirmiş ve bu evrenselciliğin düzen ve istikrar adına farklılıkların ve çeşitliliğin üstünü örten bir tahakküm ürettiğini ileri sürmüşlerdir. Kısaca modernliğin ürettiği “bütünlük” (özne-toplum-ulus gibi) yapı bozumuna uğratılmıştır. Modernitenin “evrensel eşitliğe” dayalı “rasyonel özne” anlayışı yerini “oluş” halinde istikrarsız, dağınık, “yersiz yurtsuz” bir özne anlayışına bırakmıştır. Düzen, istikrar ve dayanışma kavramları etrafında betimlenmiş modern toplum ise farklılık ve çeşitlik vurguları etrafında bir “çokluk” (Akay, 2002, s.75) olarak algılanmaktadır. Politik bütünlüğü imleyen anlamıyla ulus kavramı ve ulus devlet formu da bu çokluk ve çeşitlilik söylemlerinden etkilenmiştir. Bütünsel/homojen bir üst kimlik olarak kabul edilen ulus kimliği ve buna dayanan ulus-devlet formu giderek aşınmaktadır. Ulus kimliğinin içeriği genişlemekte, ulus devlet içindeki alt kültürel grupların kolektif

kimliklerine ilişkin tanınma talepleri, modern ulus kimliğinin bütünleştirici iddialarını giderek sorgulanır hale getirmektedir.

Şüphesiz bütün bu dönüşümlerde kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde yaşadığı önemli değişimlerin de etkisi vardır. Bugün sanayi devriminin ileri aşamalarında yaşıyoruz ve yoğun bir teknolojik iletişim ağının içindeyiz. Küreselleşme sürecinin etkisiyle sadece kapitalist ekonomik ilişkiler yer kürenin tamamını etki altına almıyor ayrıca kendimizi yoğun bir kültürel etkileşim sürecinin de içinde buluyoruz. Ulus üstü örgütler ulus devletlerin etki alanlarını giderek daralttığı gibi küresel göç, ulus devletlerin giderek çokkültürlü hale gelmesine de neden olmaktadır. Öte yandan kapitalizm, artık bütün sosyal gerçekliği etkileyen, dönüştüren ve manipüle eden bir güce sahip. Deleuze ve Guttari'nin ifadesiyle kapitalizm, "kodları ortadan kaldıran" ya da bozan etkisiyle "socius"u yersiz-yurtsuzlaştırmaktadır (Deleuze ve Guttari, 2020, s.56). Kapitalizm günümüzde ekonomik eşitsizlik ve sömürü düzeninin devamını sağladığı gibi sahip olduğu geniş ekonomik, politik ve teknolojik imkânlarla anlamlı sosyal ilişkileri bozarak insanları Baudrillard'ın "tüketim toplumu" (Baudrillard, 2021a) dediği bir gerçekliğin içine hapsedmektedir. Bu gerçeklik sosyolojik açıdan "yığın" olma halidir ve bireyleri bir arada yaşamak için gerekli olan "anlamlı" sosyal ilişkilerden giderek uzaklaştırmaktadır.

Bütün bunlardan hareketle içinde yaşadığımız "tarihsel bağlam" açısından bir arada yaşama sorununu ilgilendiren şu üç sonuca ve soruna varıyoruz; özneye ilişkin yeni bir kabul, klasik ulus kimliğinin ve ulus devlet formunun dönüşmesi, kapitalizmin yeni ve daha ileri bir aşamaya ulaşması. Bugünün sosyal gerçekliğinin koşulları ve bu koşulların yarattığı sosyo-kültürel ve sosyo-politik sorunlar etrafında bir arada yaşama olgusunu düşünmek ve anlamak durumundayız. Öte yandan yukarıda ifade edildiği gibi sosyal gerçekliğin müphem ve çok boyutlu doğası bizim önümüze daima farklılık ve çeşitlilik içinde nasıl bir arada yaşayacağımız sorusunu getirmektedir. İşte çalışmanın konusu bir arada yaşama olgusunu çağdaş tarihsel sorunlar bağlamında ve sosyal gerçekliğin çok boyutlu ve müphem doğası içinde ele almak, sosyal ve politik ilişkiler üzerinden anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır.

Bir arada yaşama geniş anlamıyla çeşitli ilişki biçimlerini tarif eder; bunlar bireyler, gruplar, dinler, devletler (uluslararası) veya bütün canlılar arasındaki ilişkiler olabilir. Bu

çalışmanın temel odağı söz konusu ilişki biçimlerinin tamamı değildir. Dinler arası, uluslararası ve “türler” arası ilişkiler çalışmada bir arada yaşama kavramının doğrudan odağını oluşturmuyor. Biz bu çalışmada, bir arada yaşama kavramı ile belli bir sosyal ağ içindeki aktörlerin (birey-grup ve siyasal iktidar) ilişkilerini ifade ediyoruz. Bir arada yaşamak rastgele bir araya gelmiş bir birliktelik veya “yığın” hali değildir. Biz, bir arada yaşama kavramıyla bir kültürel ortamda, aynı zamanı ve mekanı paylaşan sosyal kişiler (bireyler/insan tekleri) ve kolektif kişilikler (sosyal gruplar) arasındaki “anamlı” “sosyolojik” ve “politik” ilişkileri ifade ediyoruz.

Çalışmanın Amacı

Kaşımızda sosyal gerçeklik içinde bir arada yaşayan ancak çeşitli aidiyetler, çıkarlar ve talepler doğrultusunda birbirleriyle karşılıklı ilişkiler kurmak zorunda olan aktörlerin birlikteliğini nasıl sürdüreceğine ilişkin bir sorun var. Çalışma bu durumu bir arada yaşama sorunu olarak adlandırmaktadır. Bu anlamıyla çalışmanın birincil amacı, çeşitli felsefi, sosyolojik ve politik soru ve sorunları gündeme getiren bir arada yaşama sorununu çağdaş kuramlar/teoriler/tartışmalar ışığında “sosyal ve politik ilişkiler” bağlamında anlamaya çalışmaktır. Bunun için ise ilk olarak söz konusu ilişkileri kuran aktörlere, bu aktörlerin birbirleriyle kurdukları ilişkilere ve bu ilişkilerin mahiyetine bakmak gerekmektedir.

Sosyal ve politik ilişkilerin aktörleri bireyler/özneler, sosyal gruplar ve siyasal iktidardır. Öznelerarası ve gruplar arası ilişkiler yatay ilişkileri ifade ederken özne ve grupların siyasal iktidar ile kurdukları ilişkiler ise dikey ilişkileri ifade eder. Bütün ilişkiler sosyal gerçekliğin hem “benzerliği ve aynılığı” hem de “farklılıkları ve çeşitliliği” bünyesinde barındıran diyalektik doğası gereği gerilimlidir. Öznelerarası ve gruplar arası ilişkilerde bu gerilim “ben”-“öteki” ve “biz”-“ötekiler” şeklinde ifade edebileceğimiz ayrımlar üzerinden anlaşılabilir. Bu nedenle çalışma sosyal ilişkileri söz konusu ayrımların yarattığı sosyal ve politik sorunlar üzerinden anlama amacı taşır.

Sosyal ilişkilerin mahiyeti ise geniş açıdan “tarihsel”, dar açıdan ise sosyal ilişkilerin kurulduğu sosyal gerçekliğin kendine özgü “kültürel”-“yapısal” özellikleri dikkate alınarak anlaşılabilir. Bu nedenle sosyal ilişkilerin kültürel sistemin içinde ve iyi-kötü belirlenmiş bir kültürel çerçeve içerisine gerçekleştiği söylenebilir. Bu yanıyla kültür, sosyal aktörlere sosyal ilişkileri düzenleyen bir hayat şeması ve sosyal zemin

sağlar. Öte yandan kültür; değerler, normlar ve kurumlar çerçevesinde sosyal aktörler üzerinde denetim kurarak ilişkileri belirleme, sınırlandırma ve yönlendirme gücüne de sahiptir. Literatürde çoğu zaman birey-yapı veya birey-toplum arasındaki ilişkiler şeklinde de karşımıza çıkan bu durum bir arada yaşama sorunu açısından önemlidir. Bir arada yaşamanın en önemli aktörü olan bireyi kültürün-yapının etkilerinden bağımsız bir düzlemde ele almamız mümkün değil ancak bireyin yapıyı inşa etme ve dönüştürme potansiyeline de sahip olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu nedenle çalışma, birey ve kültür-yapı arasındaki ilişkiyi hiyerarşik değil karşılıklı inşa edici bir yaklaşımla ele almamız gerektiğini savunmaktadır.

Kültürün sosyal ilişkileri ilgilendiren bir diğer yanı da doğası gereği müphem olan sosyal gerçekliğin nasıl idare edileceği ile ilgilidir. Sosyal gerçekliğin homojen bir birliktelik olduğunu söylemek mümkün değildir. Bireyler ve gruplar arasındaki farklılık ve çeşitlilik doğaldır. Ancak farklılıkları ve çeşitliliği kabul etmek her zaman mümkün olmamıştır. Tarihsel süreçte farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışan veya farklılıklarla birlikte yaşamayı doğal gören farklı kültürel tutumların olduğu bilinmektedir. Çalışma farklılığın ve çeşitliliğin sosyal gerçekliğin doğal bir durumu olduğunu ve kültürel homojenlik, toplumsal birlik veya bütünlük adına farklılıkların göz ardı edilemeyeceğini, bir arada yaşama perspektifi açısından benzerlik ve farklılığın birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda çalışma müphemlik kültürü kavramını sosyal gerçekliğin çoklu, farklı ve çeşitlilik içeren doğasını anlamamız ve bunu “idare edebilmemiz” açısından önemli bir imkân olarak öne sürmektedir.

Müphemlik kültürü sosyal gerçeklik içindeki, “farklı anlamlandırma ve yorumlama kalıplarının eş zamanlı mevcudiyeti” anlamına gelir (Bauer, 2019, s.24). Dolayısıyla farklılığı ve çeşitliliği doğal kabul eder ve bunların bir arada var olmalarını önemser. Öte yandan müphemlik anlayışı, fazla açık olmayan ve böylece toplumsal ayrışmalara yol açmayan ortak sembol ve ifade biçimleri sayesinde bir cemaat duygusu yaratmayı ve keskin konumlandırmalardan imtina ederek de çatışmalardan kaçınmayı kolaylaştırmaktadır (Levine, 1985, s.35-43 akt. Bauer, 2019, s.38). Böylece müphemlik anlayışı hem çeşitliliği ve farklılığı doğal ve normal görmekte hem de sosyal ilişkiler üzerinden kurulabilecek ortaklıkları öne çıkarmaktadır. Çalışma sosyal gerçekliğe ve sosyal ilişkilere yönelik böyle bir perspektifin farklılıklarımızla bir arada yaşamamız açısından önemli bir sosyo-kültürel zemin sağladığını savunmaktadır.

Bir arada yaşama sorunu sosyolojik bir sorun olduğu kadar politik bir sorundur. Bu nedenle sadece sosyal ilişkileri değil politik ilişkileri de kapsar. Dolayısıyla bir arada yaşama perspektifine sahip olmak hem sosyal aktörlerin kendi aralarındaki politik ilişkileri hem de sosyal aktörlerle siyasal iktidar arasındaki politik ilişkileri dikkate almayı gerektirmektedir. Çünkü farklılık ve çeşitlilik doğal olarak farklı tarafları, talepleri ve çıkarları doğurmaktadır. Bu nedenle çalışmanın temel amaçlarından birisi de söz konusu politik ilişkileri ele almak ve bu ilişkilerin bir arada yaşama sorunu açısından etkilerini ve sonuçlarını anlamaya çalışmaktır. Şüphesiz bu çaba beraberinde belli bir politik yaklaşımı ileri sürme amacı da taşımaktadır.

Sosyal ilişkilerin aktörlerinin bireyler ve sosyal gruplar olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Politik ilişkilerin aktörleri de şüphesiz yine bireyler ve sosyal gruplardır. Ancak sosyal ilişkilerden farklı olarak politik ilişkiler bir aktör olarak siyasal iktidarı da içine alır. Bireyler ve sosyal gruplar çeşitli siyasal katılım ve eylem biçimleriyle hem kendi aralarında hem de siyasal iktidarla politik ilişkiler kurarlar. Siyasal iktidar ise “en üstün iktidar”dır (Dursun, 2002, s.101) ve politika belirleme, uygulama ve denetleme faaliyetlerini yerine getirmesi nedeniyle daha farklı bir karakter taşır. Ancak ne olursa olsun politik ilişkiler de bireyler, sosyal gruplar ve siyasal iktidar arasındaki karşılık etkileşimleri ifade eder. Bize göre burada ilişkilerin mahiyetini belirleyen şey politikanın nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Politikayı çatışma veya uzlaşma olarak kabul eden iki farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Her iki yaklaşım da sosyal gerçekliğin ve ilişkilerin belli bir yanını vurgulaması dolayısıyla anlamlıdır. Gerçekten de politik ilişkiler farklı talep ve beklentiler içinde yapıldığı için Schimittyen bir ifadeyle daima dost-düşman ayırımına dayanmaktadır. Bu yanıyla ele alındığında, “birlikte yaşamanın zemini politik çatışmayla kurulan bir zemindir” (Çakmak, 2015, s.75). Ancak bu meselenin sadece bir yanını aydınlatıyor. Çünkü politika sadece çatışmalara indirgenemez. Politika bir yanıyla da “uzlaşma sanatıdır.” Bize göre insanın rasyonel bir varlık olması rasyonel bir toplumsal mutabakatı da daima olası kılmaktadır. En azından bugün demokratik bir politik ortam için çatışmalar kadar uzlaşmayı da dikkate almak durumunda olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu bağlamda müzakereci demokrasi anlayışının politik ilişkileri “çatışma” ve “ayırışma” ekseninde değil de uzlaşma, müzakere, iletişim gibi “ilişkileri” öne çıkaran temalar etrafında ele almış olması bizim bir arada yaşama perspektifimiz açısından önemli görülmektedir. Bu nedenle çalışmanın amaçlarından birisi de, politikayı çatışma veya

uzlaşa karşıtlığında değil hem çatışma hem de uzlaşının ilişkisel diyalektiğinde öne çıkarmaktır. Buradaki diyalektik bakış senteze ulaşma amacı taşımaz. Politikayı çatışma ve uzlaşının senteze ulaşmayan birlikteliği içinde kabul eder ve müzakereci demokrasinin öne çıkardığı temaları bir arada yaşama perspektifi açısından savunur.

Bir arada yaşama perspektifi açısından çalışma politikayla ilgili olarak demokratik kamusal alan, çokkültürcülük, tanınma politikaları ve anayasal yurttaşlık gibi kavramları öne çıkarma amacı taşır. Söz konusu kavramlar büyük oranda karar alıcı aktör olarak siyasal iktidarın politika belirleme ve uygulama pratikleriyle ilgilidir. Bu yanıyla politik düzlemde müphemliğin idare edilmesine yönelik önemli içerimlere de sahiptirler.

Politik ilişkilerin zemini kamusal alandır. Bu nedenle siyasal aktörlerin birbirleriyle ilişki kurabilmeleri, eşit şartlar altından katılım gösterebilmeleri, kendilerini ifade edebilmeleri ancak kamusal alanın demokratik koşulları sayesinde mümkün olabilecektir. Bir arada yaşama perspektifi açısından kamusal alan, siyasal aktörlerin farklılıkları ve çeşitliliği tanımalarına ve farklılıklarıyla bir arada yaşama pratiklerini öğrenmelerine ve uygulamalarına imkân sağlayan çoğulcu bir ortam olmak durumundadır.

Kamusal alanın aktörleri bireyler ve sosyal gruplardır. Bu nedenle farklı kültürel kimliklere sahip sosyal grupların kamusal alandaki talepleri söz konusu olduğunda çokkültürcülük önemli bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkar. Günümüzde ulus devletlerin birçoğu çokkültürlü bir sosyal gerçekliğe sahiptir. Bunun bir nedeni ulus kimliğinin hiçbir zaman tam olarak homojen bir birlikteliği sağlayamaması ve alt kültür gruplarının daima varlığını sürdürmüş olması diğer nedeni ise uluslararası göçün günümüzde giderek yaygın bir hal almış olmasıdır. Bu bağlamda çokkültürcü politikalar hem bir takım özel aidiyetlerin varlığını kabul etmekte hem de bunların politik haklar olarak tanınması ve kurumsallaşmasını savunmaktadır. Bize göre bu politikalar, siyasal olarak çoğulcu bir kamusal alanın kurulmasına imkân sağlaması dolayısıyla demokratik meşruiyeti güçlendirici bir etki yarattığı gibi, birey ve gruplara özgü hakların sağlanması veya tartışılması yoluyla bir arada yaşamaya yönelik güçlendirici bir etki de sunmaktadır.

Bir arada yaşama perspektifi açısından çalışma, “tanınma” olgusunu da öne çıkarmayı amaçlamaktadır. Tanınma, etik, politik ve hukuki içerimlere sahiptir. Öznelerarası ilişkiler karşılıklı olarak birbirini tanıyan öznelere kurulmaktadır. Bu yanıyla tanınma, aktörlere ilişkilerini geliştirebilecekleri bir etik zemin sağlar. Bir arada yaşama ancak

tanınmanın sağladığı bu etik zemin üzerinde gerçekleşmektedir. Yanlış tanınma veya tanınmama Taylor'un ifade ettiği gibi bireyi veya grup kimliğini "indirgenmiş bir varoluşa" hapsedmekte ve bu durum bir "baskıya" dönüşebilmektedir (Taylor, 2014, s.46-47). Şüphesiz böyle bir durum, sosyal ve politik ilişkileri bozacaktır. Bu nedenle tanınma bireylerin ve grupların kimliklerinin ve haklarının güvence altına alınması anlamına gelmektedir. Bu güvence söz konusu aktörlerin sosyal gerçekliğin içinde kendilerini saygı duyulan ve kabul edilen bir aktör olarak görmelerini sağladığı gibi toplumla dayanışmalarına da imkân sağlayabilecektir. Öte yandan çalışmada tek başına hukuki tanınmanın bir arada yaşama açısından yeterli olamayacağını düşünüyoruz. Fraser'in ifade ettiği gibi tanınmayı toplumsal adalet sorununun bir parçası olarak yeniden dağıtım politikalarıyla da birlikte ele almamız gerekmektedir.

Son olarak çalışma, yurttaşlık sorununu bir arada yaşamanın politik vizyonu açısından öne çıkarmaktadır. Yurttaşlık genel olarak bir yasal statü meselesidir ve aidiyete atfı yapar. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bugünün tarihsel gerçekliğinde modern ulus devletin klasik yurttaşlık anlayışı çokkültürlü siyasal gerçeklikle ve farklılıklara ilişkin tanınma talepleri nedeniyle sorunlu hale gelmiştir. Bugün bir arada yaşama sorunu hakkında düşünülecekse yurttaşlık meselesini de gündemimize almamız gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amaçlarından birisi de çokkültürlü sosyal gerçeklik içinde farklılıkları tanıyan ancak dayanışmayı da güçlendiren ve eşit şartlar sağlayan bir yurttaşlık anlayışının nasıl geliştirilebileceğini ele almaktır. Habermas'ın "anayasal yurttaşlık" kavramı bu açıdan çalışmada büyük oranda benimsenmiştir. Bize göre söz konusu yaklaşımın iki önemli kazanımı vardır. Bunlardan birincisi günümüz çokkültürlü ulus devlet gerçekliğinde etnik, dini, kültürel vb. farklılıklara sahip olan bireyleri homojen bir ulus kimliği etrafında değil anayasal bir temelde birleştirmekte ve hukuki güvence sağlamaktadır. İkinci kazanım ise yurttaşlığı siyasal katılım süreçleri ile birlikte müzakereci bir perspektifle ele almış olmasıdır. Böyle bir yaklaşımda yurttaşlık sadece verilen bir hak değil kamusal alandaki müzakere süreçlerine dahil olarak elde edilen bir hak olarak benimsenmektedir. Bize göre böyle bir yaklaşım sosyal ve politik ilişkileri geliştirici bir etkiye sahiptir. Ulus kimliğinin dayattığı homojen birlikteliğin ötesinde farklılıkları da bünyesine alan daha gerçekçi bir dayanışma ve bir arada yaşama imkânı sağlamaktadır.

Çalışmanın Önemi

Çalışmanın önemini toplumsal ve akademik olarak iki açıdan ele alabiliriz. Toplumsal olarak ele alındığında bir arada yaşama olgusu, insanlık durumumuzun bir parçasıdır. İnsanlar olarak sosyal gerçeklik içinde daima başka insanlarla bir aradayız ve birbirimize muhtacız. Bu nedenle her türden farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşamamız gerektiği üzerine düşünmek durumundayız. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu sorun sadece günümüzde ortaya çıkmış bir sorun değildir. İnsanların birbirleriyle ilişki kurmaya başladıkları andan itibaren böyle bir sorun daima gündemde olmuştur. Ancak tarihsel sürecin bizi getirdiği yer itibarıyla bugün bir aradlığımıza etki eden çok daha farklı sosyal ve politik sorunlarla karşı karşıyayız. Bir arada yaşamın nasıl olacağına ilişkin kesin ve nihai bir cevap vermek mümkün değildir. Bu çalışmanın da böyle bir amacı yok ancak insan olmamızdan kaynaklanan ve etik, sosyal ve politik yönleri olan bir arada yaşamak gibi bir zorunluluğumuz varsa söz konusu sorun üzerine düşünmek ve daha iyi bir yaşamın mümkün imkânlarını sorgulamak gerekmektedir. İnsanları hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi de şüphesiz insanların hayvanlar gibi “yığın”/ “sürü” halinde yaşamıyor oluşudur. Bir takım değer ve kurallara sahibiz, başkalarıyla sosyal ilişkiler kurarak “anlamli” birliktelikler inşa ediyoruz. Bir arada yaşama sorunu üzerine yani birlikte kurduğumuz anlamli sosyal ilişkiler üzerinde düşünmek aynı zamanda bizi manipüle eden, birbirimizden uzaklaştıran, sürü/yığın haline getiren veya getirmeye çalışan tahakküm biçimlerine karşı gelmemiz açısından da önemli görünmektedir.

Akademik olarak ele alındığında ise bir arada yaşama sorununu ilgilendiren birçok çalışmanın geniş bir literatür oluşturduğu söylenebilir. Türkiye’de yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri özelinde ele alındığında, başlığında “bir arada yaşama” veya “birlikte yaşama” ibaresi geçen ve doğrudan bu konuyla ilgili olan tezlerin toplam sayısı bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla 34’tür. Bunlardan 21 tanesinin başlığında “birlikte yaşama” ibaresi 13 tanesinin başlığında ise “bir arada yaşama” ibaresi geçmektedir. Söz konusu tezlerden 7 tanesi doktora tezi diğerleri ise yüksek lisans tezidir. Yapılan çalışmaların genel olarak Felsefe ve Din Bilimleri, Sosyoloji ve Tarih Ana Bilim Dallarında yapıldığı görülmektedir. Felsefe ve Din Bilimleri’nde yapılan çalışmalar sorunu genel olarak belli bir dini inancın bir arada yaşama sorununa bakışı veya farklı dini inançlarla ilişkileri çerçevesinde ele alırken, Sosyoloji Ana Bilim Dalı’ndaki çalışmalar ise herhangi bir bölge veya şehir örnekleme veri alınarak o bölge veya şehirdeki farklı etnik, dini veya

kültürel grupların bir arada yaşama tecrübelerine odaklanan ampirik çalışmalardır. Tarih Ana Bilim Dalı'ndaki çalışmalar ise genel olarak tarihin belli bir dönemindeki bir arada yaşama örnekleri (örneğin Osmanlı'da bir arada yaşama tecrübesi veya Endülüs'te bir arada yaşama tecrübesi vb.) üzerine yazılmış metinlerdir.

Yüksek lisans ve doktora çalışmalarının dışında Türkçe literatürde bir arada yaşama sorununu ele alan derleme ve tek yazarlı kitaplar da bulunmaktadır. İbrahim Hilmi Karşlı'nın, *“Bir Arada Yaşama Ahlakı”*, Levent Öztürk'ün, *“İslam Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi”* ve Mehmet Şeker'in, *“Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi”* isimli kitapları soruna genel olarak İslam dini ve onun tarihsel tecrübeleri ekseninde yaklaşmaktadırlar. Öte yandan Celal Türer'in editörlüğünde hazırlanan *“Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi”*, Ahmet Kavlak ve Mehmet Enes Kala'nın editörlüğünde hazırlanan *“Birlikte Yaşamak”*, Mesut Düzce ve Ramazan Akkır'ın editörlüğünde hazırlanan *“Birlikte Yaşamamanın İmkânı”*, Orhan Gökçe'nin editörlüğünde hazırlanan *“Birlikte Yaşama Pratiği”*, Ayhan Kaya'nın editörlüğünde hazırlanan *“Farklılıkların Birlikteliği Türkiye'de ve Avrupa'da Bir Arada Yaşama Tartışmaları”*, Kenan Çetinkaya'nın editörlüğünde hazırlanan *“Birlikte Yaşama Kültürü ve Diyalog”* isimli derleme kitaplar ise sorunu felsefi, etik, politik, sosyolojik, sosyal psikolojik ve dini birçok açıdan ele alan özgün makalelerden oluşmaktadır. Öte yandan söz konusu metinlerin dışında bir arada yaşama sorununu ele alan ve burada hepsini tek tek saymamızın mümkün olmadığı birçok akademik makalenin de çeşitli dergilerde yayımlandığını ifade etmemiz gerekiyor.

Genel olarak ele alındığında bir arada yaşama sorununun akademik çalışmaların önemli konularından biri olduğu görülmektedir. Bizim çalışmamızın söz konusu literatür içindeki önemi ise konuyu bütünlüklü bir yaklaşımla ele almış olmasıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi yüksek lisans ve doktora çalışmalarında konu genel olarak belli bir bölge örnekleme dayanan ampirik çalışmalara yahut tarihsel veya dini tecrübe örneklerine dayanılarak ele alınmıştır. Ancak bizim çalışmamız bir arada yaşama olgusunun doğrudan kendisini ele alan ve çeşitli disiplinlerden yararlanarak bütünlüklü bir bakış açısı sunmaya çalışan teorik bir çalışmadır. Öte yandan çalışma felsefe, sosyoloji, sosyal psikoloji ve politika bilimi içindeki birçok teoriyi bir arada yaşama sorunuyla ilişkilendirmekte ve eleştirel bir okumaya tabi tutarak konuya ilişkin bütüncül ve yeni bir

bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Bütün bu yanlarıyla çalışmanın Türkçe literatüre mütevazı bir katkı yaptığı söylenebilir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmanın amacı yukarıda ifade ettiğimiz gibi bir arada yaşama sorununu bugün içinde yaşadığımız tarihsel bağlamın ekseninde, sosyal ve politik ilişkiler üzerinden anlamaya çalışmaktır. Çalışmada ilk olarak birey/özne, toplum ve politika gibi kavramları “tarihselleştirdiğimizi” yani tarihselci bir yöntem kullandığımızı ifade edebiliriz. Bize göre söz konusu kavramlar her tarihsel dönemin kendi algıları içinde o döneme özgü belli anlam kalıplarına sahiptirler. Örneğin geleneksel dönemin birey, toplum ve politikaya ilişkin kabulleriyle modern veya postmodern dönemin kabul ve algıları farklıdır. Bu nedenle birçok kavram gibi birey/özne, toplum ve politikanın da tarihsel olduğunu ifade etmek gerekir. Çalışmanın genelinde böyle bir yaklaşımın hâkim olduğunu da bu bağlamda ifade edebiliriz.

İkinci olarak çalışma sosyal ve politik ilişkileri ele alırken de belli bir yaklaşımdan ve yöntemden hareket etmektedir. Bize göre ilişkilerin müphem doğası bu ilişkileri indirgemeci bir yaklaşımla veya üst bir sentezle-meta anlatıyla anlamamıza imkân vermiyor. Dolayısıyla hem öznelerarası ve gruplar arası ilişkiler bağlamında sosyal ilişkileri hem de politik ilişkileri diyalektik bir yöntemle ele aldığımızı, sosyal gerçekliği de böyle bir yöntemle yorumladığımızı ifade edebiliriz. Burada diyalektik, birey/özne, toplum ve politika gibi kategorileri ve ilişkileri “ya ya da” karşıtlığı içinde değil “hem hem de” şeklinde yorumlayan bir anlama mündemiçtir. Öte yandan “hem hem de” mantığına dayanan bu diyalektik bakış Best ve Kellner’in ifade ettiği gibi; diyalektiği çatışmaların ortadan kalktığı ve sentezlerin üretildiği bir kesin çözüm olarak görmekten ziyade, “verili bir fenomenin” (bu bizim çalışmamız açısından bir arada yaşama olgusudur) “oluşturucu güçlerini ve bağlantılarını tasvir etmeye yarayan yorumsal bir kategori” (2016, s.312) olarak kabul etmektedir. Bütün bunlardan hareketle çalışmanın “tarihselci” ve “senteze ulaşmayan diyalektik yorumsamacı” bir yöneme dayandığını söyleyebiliriz.

Çalışmanın Problemi

Çalışmanın ana problemi, “farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz?” şeklinde ifade edilebilir.

Bu ana problemle ilgili olarak çalışmanın alt problemleri ise şunlardır;

- Bir arada yaşamının sosyo-kültürel ve sosyo-politik zeminini nasıl ele alabiliriz?
- Sosyal ve politik ilişkilerin aktörleri kimlerdir ve bunların bir arada yaşama sorunuyla ilişkisi nasıl kurulabilir?
- Öznelerarası ilişkiler ve gruplar arası ilişkiler bir arada yaşama sorunu açısından nasıl ele alınmalıdır ve bu ilişkilerin felsefi, etik, politik, sosyolojik, sosyal psikolojik boyutları nelerdir?
- Genel olarak politika özel olarak ise siyasal iktidarın bir arada yaşama sorunuyla ilişkisi nasıl kurulabilir?
- Bir arada yaşama sorununa ilişkin ne tür politikalar savunulabilir?

Çalışmanın Planı

Çalışma yukarıda ifade edilen problemler bağlamında üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde genel olarak çalışmanın sosyo-kültürel, sosyo-politik, tarihsel düzlemde kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. İlk olarak sosyo-kültürel çerçeve başlığı altında sosyal ilişkilerin ne tür bir sosyal zeminde gerçekleştiği socius kavramı etrafında ele alınmış daha sonra ise sosyal ilişkilerin aktörleri olarak birey ve sosyal gruplar öne çıkarılmıştır. Bu bölümde, sosyal ilişkilerin kültürel yapının belirlenimi altında geliştiği bu nedenle kültürün hem bu ilişkilerin mahiyetini belirleme noktasında hem de bu ilişkileri idare edebilme noktasında önemine vurgu yapılmıştır. Öte yandan müphemlik kültürü, sosyal gerçeklikteki hem çeşitliliğe ve çoğulculuğa hem de belli dayanışma ve bütünleşme imkânlarına olanak sağladığı düşüncesiyle öne çıkarılmıştır. İkinci olarak ise bir arada yaşama sorununa ilişkin olarak sosyo-politik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Burada genel olarak çalışmada politikanın nasıl bir düzlemde kabul edildiği ifade edilmiş; müzakereci demokrasi, tanınma politikaları ve çokkültürcülük gibi yaklaşımlar öne çıkarılmıştır.

Tarihsel çerçeve bağlamında ise, birey/özne, toplum ve politika gibi kavramların modern ve postmodern anlatılarda ele alınışına odaklanılmıştır. Bu minvalde ilk olarak modern özne/birey anlayışı ve bu anlayışa getirilen eleştiriler felsefi düzlemde belli başlı düşünürler ve kuramlar ekseninde tartışılmıştır. Postmodern dönemde özne sorunu ise

Deleuze ve Guttari ile Foucault'nun düşünceleri ekseninde yorumlanmış ve tartışılmıştır. Bu yolla hem çağdaş tartışmalarda bizim bir arada yaşama olgusunun önemli aktörlerinden birisi olarak kabul ettiğimiz öznenin/bireyin ne şekilde konumlandırıldığını anlamak amaçlanmış hem de yine bu tartışmalarda bireye yüklenen politik görevler öne çıkarılmıştır. Daha sonra ise toplum ve politika olguları, modern ve postmodern kuramlar ekseninde ele alınmıştır. Buradaki amacımız toplumun ve politikanın çağdaş tartışmalarda nasıl ele alındığı ve nasıl konumlandırıldığını anlamaktır. Bu bağlamda ilk olarak Durkheim ve Weber üzerinden modern toplumun klasik sosyolojideki yorumlanışı ele alınmıştır. Bundan sonra ise postmodern toplum kuramları belli başlı düşünürler üzerinden radikal ve ılımlı toplum kuramları ayırımına tabii tutularak tartışılmıştır. Bu minvalde radikal toplum kuramları, Baudrillard ve Lyotard üzerinden, ılımlı toplum kuramları ise Jamesson ve Harvey üzerinden ele alınmıştır. Bölümün sonunda ise modern ve postmodern anlatılara yönelik genel bir eleştiri dile getirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise genel olarak sosyal ilişkiler üzerinden bir arada yaşama sorunu ele alınmıştır. Bu bölümün ana amacı bir arada yaşama sorununu birey-birey (öznelerarasılık), grup-grup (gruplar arası), birey-toplum ve grup-toplum ilişkileri içinde ele almaktır. Yukarıda çeşitli biçimlerde ifade ettiğimiz gibi birey, grup, toplum ve siyasal iktidar bir arada yaşama sorunun önemli aktörleridir. O halde bir arada yaşama sorunu söz konusu ilişkiler ele alınmadan vuzuha kavuşturulamaz. Bu nedenle öznelerarasılık ve gruplar arası kavramları bu bölümün doğrudan üzerinde durduğu kavramlar olmuştur. Bölüm ilk olarak “Sosyal İlişkiler ve Sosyo-Kültürel Gerçeklik” başlığı ile başlamaktadır. Bu başlık söz konusu ilişkilerin nasıl bir sosyo-kültürel zeminde gerçekleştiğini, Sorokin'in bütüncül metodolojisi ve Giddens'in yapılaşma teorisi bağlamında tartışmaktadır. Söz konusu başlığın amacı çalışmaya bir “sosyal ontoloji” zemini sağlamaktır. Bu başlıkta sosyo-kültürel gerçekliğin doğasının ne olduğu ve bu gerçeklik içinde sosyal ilişkilerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin temel kabullerimiz ifade edilmiştir. Öznelerarası ilişkilerin ele alındığı başlıkta ise benlik, bireysel kimlik, “öteki” gibi kavramlar öne çıkarılmış daha sonra “öteki”yle ilişki sorunu öznelerarası ilişkiler bağlamında çok yönlü bir şekilde işlenmiştir. Gruplar arası ilişkiler ise sosyal kimlik kuramı çerçevesinde ele alınmış ve gruplar arası ilişkilerdeki ötekileştirme biçimlerinin tartışılmasıyla sona ermiştir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise bir arada yaşama sorunu politik ilişkiler etrafında ele alınmaktadır. Bölüm, bir arada yaşama sorunu ve politika arasındaki ilişkiyi genel olarak ele aldıktan sonra politik ilişkilerin zemini olan “kamusal alan” sorununu çeşitli kamusal alan modelleri etrafında tartışmaktadır. Daha sonra ise socius’un sosyal aktörleri olan birey, sosyal gruplar ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiler çokkültürcülük, tanınma olgusu ve yurttaşlık kavramları ve teorileri etrafında geniş bir şekilde ele alınmıştır. Çokkültürcülük teorilerinde tartışılan bireysel ve grup hakları çalışmada öne çıkarıldığı gibi, Taylor, Honneth ve Fraser gibi düşünürlerin tanınma teorisine ilişkin yorumları genel olarak benimsenmiştir. Son olarak bir arada yaşama sorunu açısından önemli gördüğümüz yurttaşlık sorunu da çeşitli görüşler etrafında ele alındıktan sonra “anayasal yurttaşlık” kavramı çalışmada benimsenen bir yaklaşım olarak öne çıkarılmıştır. Çalışma sonuç bölümüyle sona ermektedir.

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

Bir arada yaşama geniş anlamıyla çeşitli ilişki biçimlerini tarif eder; bunlar bireyler, gruplar, dinler, devletler (uluslararası) veya bütün canlılar arasındaki ilişkiler olabilir. Bu çalışmanın temel odağı söz konusu ilişki biçimlerinin tamamı değildir. Dinler arası, uluslararası ve “türler” arası ilişkiler çalışmada bir arada yaşama kavramının doğrudan odağını oluşturmuyor. Biz bu çalışmada, bir arada yaşama kavramı ile belli bir sosyal ağ içindeki “bireyler” ve “gruplar” arasındaki ilişkileri ifade ediyoruz. Diğer ilişki biçimlerini bir kenara bırakırsak, sosyal ağ içinde “birey” ve “grup” temelli ilişki biçimlerini ele aldığımızda, bir arada yaşamak/birlikte var olmak ile birlikte olmak/bulunmak arasındaki kavramsal ayrımın yapılmasını önemli buluyoruz. Bize göre bu ayrım sosyo-kültürel ve sosyo-politik gerçekliğe ilişkin çıkarımlarımızı belirlemede bir çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda bir arada yaşamaktan söz ettiğimizde, söz gelimi aynı durakta otobüs bekleyen ve rastgele bir araya gelmiş bir birliktelikten veya “yığın”dan bahsetmiyoruz. Yığınlara özgü “etkileşimsizlik” ve “iletişimsizlik” yahut rastgele birliktelik, bir arada yaşama söz konusu olduğunda yerini daha “anamlı” ilişki biçimlerine bırakır.² Bu nedenle biz, bir arada yaşama kavramıyla bir kültürel ortamda, aynı zamanı ve mekanı paylaşan sosyal kişiler (bireyler/insan tekleri) ve kolektif kişilikler (sosyal gruplar) arasındaki “anamlı” “sosyolojik” ve “politik” ilişkileri ifade ediyoruz.

Aşağıdaki başlıklarda, sosyo-kültürel çerçeve ile söz konusu “anamlı” ilişkilerin “sosyolojik” bağlamına, sosyo-politik çerçeve ile de “politik” bağlamına ilişkin çalışmanın genel kabulleri ifade edilmiştir. Söz konusu başlıklar şüphesiz çalışmaya teorik bir çerçeve çizme amacı taşımaktadır.

² Sosyolojik düzlemde ele alındığında şüphesiz yığınlar da bir “socius” formudur ancak yığınların üyeleri arasında bir etkileşim olmadığı için “anamlı” ilişkiler kurulamaz. Her ne kadar yığınlar, sosyal ağ içindeki anlamlı ilişkilerin de ortaya çıkabileceği bir ortam olsalar da, “yığın” halleriyle sadece bu ortama yani ortak fiziksel mekana “bağlı” rastgele birliktelikler olarak ele alınabilir. Üyelerinin arasındaki mekânsal ortaklık da ortadan kalkınca bu rastgele birliktelik dağılır.

1.1. Bir Arada Yaşama Sorununun Sosyo-Kültürel Çerçevesi

1.1.1. Socius ve Sosyal Aktörler

Latince kökenli bir kelime olan socius, her türden “insan birlikteliklerini” içine alan kapsayıcı bir kavramdır. Bu yanıla socius tek tek ne siyasi, ne ekonomik ne dini ne de modern topluma özgü ilişki biçimlerini veya birliktelerini ifade eder. Socius, bütün bu birliktelikleri ve bunlara özgü ilişki biçimlerinin tamamını içine almaktadır. Çelebi’ye göre socius, bugün toplum dediğimiz forma dahil bütün insan birlikteliklerindeki sosyal birimler/aktörler (sosyal kişi ve kolektif kişilikler) ile onların bu birlikteliğe sundukları eylemlere ev sahipliği yapan “bir zaman mekan bileşkesi, bir uzamdır” (Çelebi, 2022, s.11-12). Bu bağlamda Çelebi, toplum ile socius arasında bir ayırım yapar, sosyolojinin toplum bilimi, sosyal’in toplumsal olarak ifade edilmesinin sosyolojik olarak yarattığı sorunlara değinir ve bu çevirilerin sosyal gerçekliğin nüanslarını görmezden geldiğini söyler. Ona göre “socius” toplum terimi ile karşılandığı için, social de toplum olmuştur. Yine “sosyal teriminin toplumsal olarak Türkçeleştirilmesi”, sosyolojik analizi sağlayan “nüansların silinmesine” neden olmuştur. Oysa Batı sosyolojisinde “social” “mikro bir araya geliş formlarına ait olanı niteler”, “societal” ise bütün bu mikro “etkileşim ağlarından oluşan makro boyuttaki topluma ait olanı ifade eder.” Türkiye’de ise söz konusu ayrımların yeterince dikkate alınmaması, “sosyolojik düşüncede karmaşıklığa yol açmıştır” (Çelebi, 1996, s.91-92); (Dikeçligil, 2017, s.129).

Çelebi’ye göre bu karışıklığın önlenmesi için socius’u Türkçe’de “bir araya geliş, insanların bir araya gelişi, toplanışı” olarak kullanmak mümkündür. Buna göre, sosyoloji bir araya gelişin, toplulaşmanın bilimi anlamına gelmektedir. Bir araya gelişler daima toplum (society) formunda olmayabilir, “insanların bir araya gelişleri ile gruplar, yığınlar, birlikler (organizasyonlar), topluluklar, toplumlar vb. çeşitli toplulaşma formları ortaya çıkabilir.” Bu formların her biri topluluşma tarzı oldukları için birtakım ortak öğelere sahiptirler ancak her biri diğerinden ayrı karakteristiklere de sahiptir ve bundan dolayı ayrı birer formdur. İşte socius, “bu formların hepsini içerebilecek genişlikte bir sözcüktür” (Çelebi, 1996, s. 88-89). Kısaca socius, “sosyal birimlerin bir sosyal zaman ve sosyal mekan bileşkesi olan bu dünya uzamında hayatı birlikte deneyimlemeleri sırasında kurup geliştirdikleri çok katlı bir sunum ortamı, etkileşim, ilişki ve dolaşım ağıdır” (Çelebi, 2007, s.5).

Sosyo-kültürel gerçeklikte karşılıklı etkileşimlerden³ bahsettiğimizde bunun sosyal ağ içindeki birimleri/aktörleri hem sosyal kişiler (insan tekleri) hem de kolektif kişiliklerdir (sosyal gruplar) (Çelebi, 2007, s.31). İnsanın sosyal bir varlık olması şüphesiz onun “öteki/başka” insanlarla ilişkiler ve aidiyetler kurmasını zorunlu kılar. Yani insan doğası gereği başka insanlara muhtaçtır. Bu muhtaçlık insanın hem toplumsal hayat içindeki fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamasıyla hem de insanın sosyal ağ içinde tekil bireyden “sosyal kişi” haline dönüşmesiyle ilgilidir. Sosyal kişi “ötekilerle”⁴ ilişki kuran kişidir. Bu ilişkide insan hem kendi tekil benliğinin farkına varır yani kendini ötekilerden ayırıştırarak “ben” olarak tanır/kurar ve “ben kimliği” geliştirir hem de kendini “ötekilerle” bütünleştirerek “sosyal kişi olarak socius içinde yer almaya başlar” (Çelebi, 2007, s.21-22). Bir arada yaşama bu anlamıyla gündelik hayatta sosyal kişilerin (insan tekleri), “öteki” insanlarla kurduğu çok boyutlu ilişkileri ifade eder. Bunu tek tek insanların (sosyal kişilerin) birbirleriyle kurdukları ilişkiye işaret ediyor olması nedeniyle bir arada yaşamanın “bireysel boyutu” olarak ifade edebiliriz.

İçinde yaşadığımız sosyal ağda ilişkiler, her zaman öznelarası ilişkiler şeklinde vuku bulmaz. Çünkü sosyal ağ hem bireylerarası ilişkilerden hem de gruplar arası ilişkilerden oluşur. Sosyal ağda “ben”den başka (ben olmayan) “benler” olduğu gibi, “benlerin” oluşturduğu “bizler” ve yine “biz”den başka (biz olmayan) “bizler” (sosyal gruplar) de vardır. Şüphesiz sosyal grupların oluşumu da bireysel ilişkiler sayesinde olur ancak

³ Sosyo-kültürel gerçeklik farklı seviyelerde etkileşim ağlarının/örüntülerinin oluşturduğu bir bütündür. Bu bağlamda sosyo-kültürel gerçeklikteki etkileşim ağları sadece birey ve grup düzleminde değil, “birey, grup, organizasyon, kurum ve toplum bazında olmak üzere beş analitik düzeyde ele alınabilir” (Dikeçligil, 2017, s.147) Burada bir diğer önemli nokta ise socius içindeki etkileşimlerin sosyolojik düzlemde nasıl bir analiz tabii tutulacağıdır. Bu bağlamda Dikeçligil’in ifade ettiği gibi; “sosyal (social) yapı analizinde mikro bir araya gelişlerde davranışsal boyut önem taşırken; toplumsal (societal) yapıda bilişsel boyutta yer alan kurumsal fonksiyonların” önem kazandığını söyleyebiliriz. Böylece sosyo-kültürel yapı ise, “makro-mikro bütün etkileşim düzlemlerinde davranışsal ve bilişsel boyutların birbirinden ayrılmazlığı düşüncesini ifade eder” (Dikeçligil, 2017, s.128-129). Şüphesiz sosyo-kültürel gerçekliğe ilişkin analiz söz konusu ilişki ağlarının birbirleriyle kurdukları iç içeliği dikkate almak durumundadır. Ancak biz bu çalışmada bu söz konusu ilişki biçimlerinden -“iç içeliği” göz ardı etmeden- birey ve grup düzleminde olanları merkeze alacağız. Söz konusu etkileşim ağlarının sosyal yapı analizinde ele alınış biçimlerinin daha geniş bir izahı için bkz.(Dikeçligil, 2017, s.147-154).

⁴ Bu çalışma açısından “öteki” kavramı merkezi bir kavram olması dolayısıyla çalışmanın daha sonraki bölümlerinde geniş bir düzlemde ve başka bağlamlarda tekrar ele alınacaktır. Ancak şimdilik yukarıdaki alıntı ekseninde “öteki” kavramını büyük oranda Mead’ın “genelleştirilmiş öteki” kavramıyla eş anlamda kullandığımızı söyleyebiliriz (Mead, 2017). Buna göre kişiliğin gelişim mekanizması olarak her özne bebeklik çağlarıyla birlikte kendisinin dışındaki öznelerle/“ötekilerle” kurduğu etkileşimlerle, dış dünyanın normatif olarak belirlenmiş sosyal ortamına katılma yönünde bir takım yetiler kazanmaya başlar. Bu süreçte birlikte özne, bir kişilik ve kimlik kazanarak “sosyal kişi” haline gelir. Bu bağlamda “genelleştirilmiş öteki” bireyin dışındaki herkes, “başkaları” yani tüm toplumdur.

sosyal gruplar arasındaki ilişkiler, bireylerin birbirleriyle kurdukları bireysel ilişkilerden (birey-birey ilişkisi) farklıdır. Bir kere sosyal gruplardan bahsettiğimizde artık “ben”den değil “biz”den bahsetmeye başlıyoruz. Böylece ilişkiler ben kimliği etrafında değil biz kimliği (grup-grup ilişkisi) etrafında şekillenmektedir. Biz kimliği, grubun üyeleri arasında paylaşılan gruba özgü bir takım kaideler, değerler, normlar, adet ve usuller sayesinde inşa edilir (Şener, 2013, s.60-61). Üyeleri tarafından paylaşılan bu ortaklıklar, gruba onu sosyal ağın içindeki diğer gruplardan ayıran kendine özgü bir grup kimliği verir. Grup, diğer gruplarla kurduğu ilişkiyi söz konusu bu grup kimliği üzerinden kurar. İşte sosyal ağ içinde gruplar arasında vuku bulan bu ilişki biçimini ise bir arada yaşamanın “kolektif veya sosyal grup boyutu” olarak kabul edebiliriz.

Çelebi, sosyal kişilerin (bireyler/insan tekleri) ve kolektif kişiliklerin (sosyal gruplar) hem “sosyal olabilen” hem de tarihe ve kültüre “sahip olan” sosyal birimler olduklarını söyler (Çelebi, 2007, s.16). Sosyal olabilmek her iki sosyal birim açısından “öteki” ve/veya “ötekilerle” ilişki kurabiliyor olmaları anlamına gelir. Yani yukarıda da ifade ettiğimiz gibi her insan teki “öteki” insan tekleriyle karşılıklı bir ilişki kurarak socius’a “dahil olur”. Yine her kolektif kişilik (sosyal grup) de “öteki” kolektif kişiliklerle ilişkiler kurarak socius’a dahil olur ve aynı zamanda onu kurar. Böylece hem bireysel boyutta hem de kolektif boyutta “öteki”/“ötekiler” ile kurulan ilişki bizim “bir arada yaşama” olarak ifade ettiğimiz sosyal gerçekliğin de sosyolojik zeminini oluşturur.

Burada dikkat etmemiz gereken bir diğer önemli nokta ise yukarıdaki alıntıda Çelebi’nin de ifade ettiği gibi, her iki sosyal birimin de “tarihsel ve kültürel” olduklarıdır. Bu iki tema sosyal ağ içindeki ilişkilerin nötr ilişkiler değil, “değer” bağımlı/“anamlı” ilişkiler olduğunu göstermesi açısından bizce önemlidir. Bu bağlamıyla kültürel ve tarihsellik, bir arada yaşama teması açısından da bize önemli yorum imkânları sağlamaktadır. Socius, “çok boyutluluğu içinde kültürel ve tarihselliği vurgulanan insan birlikteliğidir; ya da insan birlikteliğinin kültür ve tarihle sürekliliği içinde, oluşu içinde görülmesi temelinde kavramsallaştırılmasıdır” (Çelebi, 2007, s.53). Yani biz bir sosyo-kültürel birlikteliktan bahsettiğimiz zaman bu birlikteliğin tarihsel süreç içinde, bir zaman ve mekan uzamında oluştuğunu ifade ediyoruz. Bu anlamıyla hiçbir birliktelik dünden bugüne oluşmaz, tarihsel süreklilik içinde inşa edilir. Bu anlamıyla “tarihsellik, insan birlikteliklerinin süreçselliğini, devinimselliğini, değişimselliğini, olaysallığını, olgusallaşmaya gidişini

işaret ederken kültürelilik, insan birlikteliklerinin her birinin kendine özgü olmağını işaret eder” (Çelebi, 2007, s.9).

Bize göre, her iki kavram da aynı anda hem “aynılığı” hem de “farklılığı/farklılaşmayı/değişimi” ima eder. Kültürelilik her ne kadar insan birlikteliğine, kendine özgülük ve neyse o olmak imkânı sağlasa da, hiçbir kültürün değişmeden varlığını sürdüremeyeceğini biliyoruz. Bu anlamıyla kültür hem değişen/farklılaşan hem de değişerek “aynı” kalandır. Kültüre bu özelliğini veren ise tarihselliktir. Belki bu noktada tarihsellik ile “tarihi” arasında bir ayrıma gitmek daha doğru olabilir. “Tarihilik” bir anlamıyla kültürün sürekliliğini ifade eder. Kültürün, tarihsel süreç içinde her ne kadar değişimlere ve dönüşümlere maruz kalsa da, neyse o olmasını sağlayan bir “aynılığı” muhafaza etmesini ifade eder. “Tarihsellik” ise kültürün her tarihsel dönemde o döneme özgü bir “bağlamla” mukayyet olması olarak ele alabiliriz. O döneme (tarihe) özgülük, bugün artık geçerliliği olmayan, bağlamını ve anlamını büyük oranda kaybetmiş ilişkileri ifade eder. Böylece kültür geçmişten günümüze, nesilden nesile aktararak gelmesi yani bir kökeni ve sürekliliği olması dolayısıyla “tarihi”dir. Aynı zamanda kültür, her tarihsel dönemin kendine özgü bağlamıyla mukayyet olması ve tarihsel süreç içinde bazı anlamlarını kaybetmesi ve değişmesi dolayısıyla da “tarihsel”dir.

Bu bağlamda bir arada yaşama teması etrafında düşündüğümüzde sosyolojik olarak insan birlikteliğinin “kültüreliliğine”, “tarihselliğine” ve “tarihi”liğine dikkat etmeliyiz. Çünkü çalışmamızın daha sonraki başlıkları altında geniş bir şekilde ele alacağımız, bir arada yaşama sorunu açısından hem sosyal ağ içindeki ilişkiler, hem de bu ilişkilerin mahiyetini ve biçimini etkileyen kültürelilik, tarihsellik ve tarihilik temaları bize önemli sosyolojik arka plan sağlamaktadır. Bu nedenle “tarihsel” ve “tarihi” bir toplumsal inşa olarak kültürün, sosyal ağ içindeki ilişkileri nasıl inşa ettiğine ve düzenlediğine daha yakından bakmak gerekir.

1.1.2. Sosyal İlişkiler, Kültür ve Yapı

Sosyolojik bir olgu olarak kültür, sosyal ağ içinde bireylerin ve grupların ilişkilerini büyük oranda belirler. Söz konusu ilişkiler, kültürel topluluk içinde büyüyen birey açısından o topluluğun diğer üyeleriyle ortak bağlar kurmasına ve dayanışma hissi geliştirmesine imkân sağlar. Sosyalleşme kavramıyla ifade edilen bu süreçte birey, içinde yaşadığı toplumun bir parçası haline gelir ve içinde yaşadığı kültürel ortamın

beklentilerine uygun bir şekilde, diğer bireylerle uyumlu bir şekilde yaşamayı öğrenir (Demir ve Acar, 1992, s.332). Söz konusu süreçte bireyin kültürel topluluğa üye olmakla iki önemli kazanım elde ettiği söylenebilir. İlk olarak birey bu süreç içinde kişiliğini biçimlendirerek bir kimlik kazanır. İkincisi ise bu süreçte birey, belirli bir sosyal grubun içine girerek o grupla özdeşleşir (Parekh, 2002, s.200-201) böylece bir aitlik elde eder.

Burada anlaşılacağı üzere kültürün birey üzerinde önemli bir etkisi vardır; sosyal ilişkiler içinde ona “hangi davranışın iyi hangi davranışın kötü” olduğunu gösteren bir şema sağlar. Ancak bu özelliği ile kültürün aynı zamanda bir “denetim mekanizması” olduğunu ve sosyal ilişkiler üzerinde bir “iktidar” kurduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Kültür, belirli davranış biçimlerini onaylar veya reddeder. İnsan ilişkilerini ve bireylerin eylemlerini düzenleyen/denetleyen kurallar koyar, ödül ve cezalar kullanarak bu kuralları uygular (Parekh, 2002, s.202). Böylece kültür, sunduğu yaşam şemasıyla gündelik hayatı kolaylaştırırken aynı zamanda hayatı “disipline” eder. Kendisinin çizdiği yaşam şemasına uyulmasını bekler ve buna uyulmadığı zamanlarda ise çeşitli ceza mekanizmalarını devreye sokar. Sosyo-kültürel gerçeklikteki yazılı veya yazısız normların işlerliği tam olarak kültürün bu disipline edici rolüyle ilgilidir. Bu anlamda her kültürel düzenin ya da daha geniş anlamıyla sosyo-kültürel gerçekliğin, insan ilişkilerini düzenleyen koşulları sağladığı gibi bu ilişkileri ve davranış biçimlerini sınırlandırdığını ve disipline ettiğini de göz ardı etmemek gerekir.

Kültürün yaşama deseni sağlayarak bir toplumsal düzen inşa ettiğini söylemekle onun homojen, tamamen tutarlı ve içinde hiçbir çelişki barındırmayan bir olgu olduğunu kesinlikle kastetmiyoruz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, her kültürel formu diğer kültürel formlardan ayıran ve onu neyse o yapan, kendine özgü özellikleri olduğunu inkâr edemeyiz. Levi-Strauss, her kültürün diğer kültürlerden farklı olduğunu ve kültürler arasında bu anlamda hiçbir hiyerarşi kurulamayacağını söylerken şüphesiz önemli bir noktayı dile getiriyordu (Say, 2013a, s.117). Bu anlamıyla kültürler arasındaki farkları ve her kültürün kendine özgülüğünü göz ardı edemeyiz. Ancak kendine özgülük, kültürlerin homojen bütünlükler olduğu anlamına gelmez. Her kültür diğer kültürlerden farklı olduğu gibi kendi içinde de bireysel ve sosyal gruplar düzleminde birçok farklılığı barındırır. Bir arada yaşama teması açısından kültürel yapıların bu “iç farklılıklarını” göz ardı edemeyiz.

Bu bağlamda yapısalcı kurama yöneltilen birkaç eleştiri bizim için önemli görünüyor. Yapısalcı sosyoloji bilindiği üzere, yapı kavramı etrafında her toplumun bir bütün olarak ele alınması fikrini gündeme getirmiştir. Burada yapı, bütüncül/homojen bir toplum anlayışını imler (Say, 2013a, s.118). Yani yapısalcılık hem “düzenli bir topluma ilişkin varsayımlara dayanır” hem de yapısalcılıkta toplum, kendine özgü bir gerçeklik olarak kendisini oluşturan parçaların “tümünden farklı ve daha büyük” olarak kabul edilmiştir (Poloma, 1993, s.48). Bottomore ve Nispet, yapısalcılığı; “ilişki, taraflardan daha önemlidir” şeklinde tanımlarken bu parça-bütün ilişkisini vurgularlar şüphesiz (Bottomore ve Nispet, 2010, s.607). Söz konusu tanımında, “ilişki” ile “bütün”(toplum), “ taraflar” ile de yapıyı meydana getiren “parçalar”a (bireyler, gruplar vs.) işaret edilir. Biz bu bağlamda söz konusu sosyolojik yaklaşıma yöneltilen iki önemli eleştiriye önemsiyoruz. Bunlardan birincisi, yapısalcı kuramın toplumu bir “bütünlük” olarak kabul etmesi, “bütün”ü çok fazla dikkate alması ve bununla bağlantılı olarak kültürel yapı içindeki “parçaları” büyük oranda göz ardı etmiş olmasıdır.⁵ İkincisi ise kuramın bu “bütünlükçü” yönelimi ile bireyi büyük oranda kuşatmış olmasıdır. Yapısalcılığın bu “fazla sosyalleştirilmiş insan kavrayışı”, bireyi yaratıcılığını ve seçimlerini büyük oranda sınırlandıran toplumsal ortama hapsedmiştir (Poloma, 1993, s.45).

Bu noktada yapısalcılığa yönelik eleştirel bir söylem geliştiren post-yapısalcılık, ilk olarak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sosyo-kültürel gerçeklikteki iktidar ilişkilerini ve kültür tarafından inşa edilmiş ve meşrulaştırılmış disiplin ve denetim mekanizmalarını sorunlaştırır. Şüphesiz bu eleştiri yukarıda kısaca değindiğimiz, yapısalcılığın toplumsal yapı analizinde parça-bütün arasında kurduğu ilişkiyle ilgilidir. Yapısalcı kuramda parça ile bütün arasındaki “uyumlu” ilişki, yapının “genellikle statik bir düzeni, yapının *alt unsurlarını (parçalarını) belirleyen ve denetleyen* bir sistemi çağrıştırmıştır.” Şüphesiz söz konusu yapısalcı bakış, “önceki, mevcut toplumsal ve siyasal sistemin istikrarını sağlamak ve güçlendirmek” istemektedir (Dikeçligil, 2017, s.136) (vurgular benim). Post-yapısalcılık, yapısalcı kuramın bu kabullerinin; düzen, istikrar ve uyum adına belli başlı iktidar ilişkilerini kurduğunu ve meşrulaştırdığını savunur. Çatışmacı

⁵ Çağdaş siyaset düşüncesinde, çokkültürlülük, tanınma, yeni yurttaşlık/vatandaşlık kavrayışları, demokrasi tartışmaları vb. temaların yapısalcılığa yönelik eleştirilerden büyük oranda beslendiğini söyleyebiliriz. Bu politik temalar kabaca homojen bütünlük olarak toplum- farklılıkların bir aradalığı olarak toplum dikotomisi üzerinden şekillenmektedir. Söz konusu karşıtlık benzer bağlamlarda modern-postmodern, evrensellik-tikellik gibi birbirine karşıt kavram çiftleri etrafında şekillenen tartışmaları da büyük oranda belirlemektedir.

kuramdan önemli derecede etkilenen post-yapısalcılık; yapısalcı teorinin “uyum” esaslı analizi yerine “çatışma” merkezli bir sosyolojik analiz inşa eder. Böylece toplumların homojen, uyumlu, düzenli ve istikrarlı bütünlükler/yapılar olduğu anlayışının, bir “iktidar üretimi” olduğu ileri sürülür. Post-yapısalcılığa göre, “sosyal yaşam homojenlikten ziyade, iç içe geçmiş küçük gruplardan oluşmaktadır.” Bu nedenle Post-yapısalcılar, sosyal yaşamı bir bütünlük ve homojen bir gerçeklik olarak okumak yerine yaşamın içindeki çatışmalara, farklılıklara ve mikro ilişkilere odaklanırlar. İnsan ilişkilerini, “sabit ve bir merkezden yönlendiren” iktidar ilişkilerinin dışında kabul ederler (Say, 2013a, s.118-120).⁶

Post-yapısalcılığın, yapısalcılığa yönelik bu eleştirilerini önemli kabul etmekle birlikte biz, post-yapısalcılığın da sosyal ilişkilere büyük oranda indirgemeci yaklaştığını düşünüyoruz. Yapısalcılık nasıl toplumu düzenli bir sistem ve büyük oranda homojen bir bütünlük olarak ele alarak, toplumsal ilişkilerdeki farklılıkları, mikro ilişkileri ve çatışmaları göz ardı ediyorsa, post-yapısalcı anlayış da, sosyal hayatı farklılıklara ve iktidar hegemonyasına, mikro ilişkilere indirgeyerek, sosyo-kültürel gerçeklikteki “kısmi” düzenliliği ve bütünlüğü gözden kaçırmaktadır. Bu nedenle biz sosyal gerçekliğin ve bu gerçeklikte insan ilişkilerinin her iki indirgemeciliğe de düşmeden bünyesinde taşıdığı bütünlükler, tutarlılıklar, farklılıklar, makro ve mikro ilişkileri dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Bizce sosyo-kültürel gerçeklik ne homojen bir bütünlüktür ve bir model üzerinden anlaşılabilir ne de tamamen farklılıklara ve iktidar ilişkilerinin tahakkümüne indirgenebilir. Sosyo-kültürel gerçeklikte aynılık ve

⁶ Söz konusu eleştiriler yapısalcı yaklaşıma olduğu gibi işlevselci toplum tasarımına da yöneliktir. İşlevselci tasarımda da çatışmalı değişimler ve antagonizmalar yerine “hareket eden dengeler söz konusudur” (...) “beşeri değişme taleplerinin sapma kavramı çerçevesinde çözümlendiği bu örüntüde bireyler dünya kurucu özneler olarak değil toplumun sosyalizasyon ve sosyal kontrol yoluyla biçimlendirildiği edilgen varlıklar olarak tanımlanmışlardır.” İşlevselcilik bu bağlamda değişimin ya sapma biçiminde tanımlanarak olumsuzlandığı ya da sosyal mühendislik anlamında sosyal değiştirme biçiminde tanımlanarak kutsandığı hegemonik bir toplum anlayışının ürünüdür” (Erkilet, 2013, s.336). Parça-bütün ilişkisi açısından bakıldığında da işlevselcilik, organizmacı toplum anlayışı ile bütünü kendisini meydana getiren parçalardan üstün bir nitelikte olduğu temel ilkesine dayanır. Bu ters bir okumayla “parçaların bütünü ayakta kalması “için” olduğu” kabulünü ifade eder. (Erkilet, 2013, s.341). İşlevselciliğin bu toplum merkezli, uyumcu, düzenci, bütünlüşmeci ve denetleyici (Slattery, 2014, s.376-377) kabulleri yukarıda da ifade edildiği gibi post-yapısalcı kuramın eleştirilerinin odak noktalarını oluşturur. Ayrıca işlevselci sosyolojinin Amerikan hegemonyasına sağladığı sosyolojik dayanakların geniş bir izahı için bkz. (Erkilet, 2013, s.335-344)

farklılık, bütünlük ve ayrılık beraber ve iç içedir. Bu noktanın bir arada yaşamanın sosyolojik zemini için önemli olduğunu düşünüyoruz.

Yapısalcılığa yönelik ikinci eleştiri ise yukarıda da ifade edildiği gibi birey/”özne”-toplum-iktidar ilişkileri çerçevesinde şekillenmiştir. Post-yapısalcı eleştiriye göre, yapısalcı kuramda özne, “yalnızca dilin, kültürün ya da bilinçdışının bir etkisi olarak betimlenip bir köşeye atılmıştır.” Buna göre öznenin “nedensel ya da yaratıcı bir etkililiğinin olabileceği reddedilmiştir” ve “öznel bir toplumsal ya da dilsel inşa olarak” görülmüştür (Best ve Kellner, 2016, s.41). Post-yapısalcılığın bu eleştirisi yukarıda ifade edilen “homojen toplum” ve “iktidar” eleştirileri ile doğrudan ilgilidir. Kabaca, homojen toplum anlayışının, bütünlük içinde kabul ettiği sosyal gerçeklikte, toplumsal iktidar ağlarıyla “özneyi” ve sosyal grupları göz ardı ettiği, onları sınırlandırdığı ve toplumsal bütünlük rağmına özgünlüklerini ve farklılıklarını görmezden geldiği eleştirisi vardır. İşte bu eleştiri özellikle Althusser’den sonraki çalışmalarda başat temalardan birisi haline gelmiştir. Söz konusu eleştiri bağlamında kültür, “ekmek biçmek anlamından hareketle, kişinin bir süreçten geçerek biçim alması, iktidar ve otorite kavramlarının bireysel ve toplumsal ilişkilere müdahalesi yoluyla yorumlanmıştır.” Söz konusu bu kültür analizi önemlidir çünkü burada kültür artık “insanın işlenmişliğinin iktidarlar vasıtasıyla gerçekleştiği” yönündeki yaklaşım merkeze alınarak “özne ve iktidar sorunu içine sıkışmıştır.” Böylece post-yapısalcı eleştiri kültürü, özne sorununu merkeze alarak iktidarın modern toplumlarda oluşturduğu bir “yaşama alanı” olarak görmektedir (Say, 2013a, s.119) (Bottomore ve Nispet, 2010, s.642-643). (vurgular benim). Bu çerçevede post-yapısalcı kuram, bireyin/öznenin iktidar ilişkileri içerisinde oluşturulmuş homojen toplum yapısının kuşatıldığını iddia eder. Bu kuşatılmışlıktan kurtulmak için ise, “öznenin içinde bulunduğu toplumsal grubun ve örgütlenme biçiminin sabit olmadığı bizzat bireyin kattığı anlamlar yoluyla da sürekli yeniden biçimlendiği” düşüncesini öne çıkararak “öznelci” bir yaklaşım benimsenmiştir (Say, 2013a, s.118). Örneğin, “Lacan özneliğin, bireyin dilin ‘simge dünyası’na girişiyle” ortaya çıktığını dile getirirken Althusser, “bireylerin ideoloji içerisine ‘çağırılması’ ve böylelikle belli özne konumlarıyla özdeşlemeye davet edilmesini” teorileştirmiştir (Best ve Kellner, 2016, s.48).

Post-yapısalcı kuramın söz konusu eleştirileri bir noktaya kadar kabul edilebilir. İlk olarak bireyin sosyo-kültürel gerçeklikteki kuşatılmışlığına dikkat çekilmesi önemlidir.

Şüphesiz sosyal gerçeklikte, bireyi ve onun özgünlüğünü göz ardı eden ve tamamen toplum merkezli bir sosyolojik yaklaşımın sorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir yaklaşım, bireyin kendi kimliğini inşa etmesinde ve kendi “sahiciliğine” ulaşmasında ciddi sorunlar yaratacaktır. Sosyolojik bakış bireyi, sosyal gruplarla ve toplumla ilişkisinde kendi özgünlüğünü de koruyacak bir düzlemde ele almalıdır. Bireyin özgünlüğüne ket vuracak iktidar ağları ve denetim mekanizmalarının bu bağlamda göz ardı edilmemesi gerekir. Ancak post-yapısalcı eleştiri bireyi/özneyi bu iktidar ağlarından kurtarmakla kalmaz (ki bu iktidar analizinin de yukarıda indirgemeci olduğunu ifade etmiştik), onu bir “etkileşimler yığına indirger.” (Akça, 2005, s.6). Birey, artık içinde bulunduğu bütünsellikten “kurtarılmıştır” ancak içine atıldığı yerde ayağını yere basacağı bir zemin de kalmamıştır. Sosyal gerçeklikte sahip olduğu anlamlar ve ilişkiler elinden alınmıştır ve özne bir “anlamsızlıklar” okyanusuna bırakılmıştır. Hiçbir sabit anlamı ve değeri kalmayan özne “itki ve arzularının tutarsız bir yığına” indirgenmiştir (Callinicos 2001, s. 15-16 akt. Akça, 2005, s.9).

Bize göre yukarıda ifade edilen her iki kuram da önemli sorunlar taşımaktadır. Yapısalcılığın “makro büyüklük olan toplum ve kurumlara” büyük önem vererek sosyal gerçekliğin en küçük parçası olan özneyi büyük oranda “silmesi” ne kadar sorunluysa, post-yapısalcılığın özne merkezli mikro sosyolojik teorisinin, bireyi/özneyi/ferdi merkeze alarak toplumu etkileşimden “silmesi” o kadar sorunludur (Dikeçligil, 2017, s.135). Bu nedenle kültürün ve iktidar ilişkilerinin birey üzerinde kurduğu denetim, disiplin ve hegemonya ilişkilerini sorunsallaştıran post-yapısalcı eleştiri anlamlı bir eleştiridir ancak biz, bireyin bu denetimden kurtulma çabasının onun tamamen savrulmasını ve sabitesini kaybetmesi anlamına da gelmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Hiçbir birey atomist değildir ve bireysel kimliğini kendi tikelliği üzerinden inşa edemez. Bireyi kuşatan iktidar odaklarını sorunsallaştırmak, bireyin sosyal gerçeklikten yalıtılmış bir varoluşunun olacağı anlamına gelmez. Çünkü bizce her bireysel kimlik sadece kendi başına bir inşa değil aynı zamanda bir toplumsal inşadır. Bireyi içinde bulunduğu sosyal gerçeklikten yalıtılmak ve bireyi parçalanmış bir özneye indirgemek şüphesiz bir arada yaşamının ortak bağlarını güçsüzleştirecektir. Sönmez’in de vurguladığı gibi atomize olan, toplumla ve diğer insanlarla arasındaki bağı zayıflayan bireylerin “kişisel azmi” de pek güçlü olmaz. Öte yandan bireselleşmenin yükselmesi ve dayanışmanın zayıflaması

ise sosyal ilişkilerde “ötekileştirme” ve toplumsal kutuplaşma ile sonuçlanmaktadır” (Selçuk, 2012, s.91).

Bütün bunlardan hareketle kültürün-yapının sosyal gerçeklikte birey üzerinde kurduğu “kısıtlılıklara” da “imkânlarla” da dikkat etmemiz gerektiğini söyleyebiliriz. Bundan başka sosyal gerçeklikte, birey ve toplum arasında “birinin diğerini belirlediği tek taraflı bir ilişki değil, karşılıklı bir etkileşim” olduğunu da unutmamamız gerekir (Dikeçligil, 2017, s.139). Şüphesiz sosyo-kültürel yapı bireyler üzerinde bir denetim ve baskı kurar ancak aynı zamanda bu yapı, bireysel kimliğin anlamlandırılmasına, insan ilişkilerinin düzenlenmesine, insan teklerinin birbirleri arasında güven ve dayanışma duygularının oluşmasına da imkân sağlar. Bu bireysel ilişkiler ve bu ilişkilerce kurulan birliktelikler aracılığıyla da sosyo-kültürel gerçeklik varlık kazanır. Bütün bunlar bir arada yaşama temasıyla beraber düşünüldüğünde bizce göz ardı edilmemelidir.

1.1.3. Kültür Çeşitleri ve Müphemlik Kültürü

Bir arada yaşama söz konusu olduğunda kültüre ilişkin ifade etmemiz gereken bir diğer konu da, kültür-medeniyet merkezli çeşitli sınıflandırmalardır. Aşağıda ifade edeceğimiz söz konusu tasnifler belli başlı sorunlara sahip olmakla birlikte, sosyal gerçeklikteki çeşitli “alt kültürel gruplara” dikkat çekmeleri ve “biz” ve “ötekiler” arasındaki ilişkilerin mahiyetini ve biçimini belirlemeleri açısından bize bazı yorum imkânları sağlamaktadırlar. Söz konusu ayrımlar ayrıca hâkim kültür ile hâkim kültürün etkisi altındaki diğer “alt grup kimlikleri”nin bir arada yaşama meselesini gündemimize getirdikleri için ve bu çalışmada daha sonra “çokkültürcülük” ve “tanınma” gibi kavramlarla ifade edilen tartışmaların sosyolojik zeminin anlamamıza imkân sağladığı için de önemli görülmektedir. Şüphesiz bütün bunlar daha sonra çalışmada geniş bir şekilde ele alınacak sosyolojik “sorunlar” olmalarının yanında, yoğun politik içerimleri olan ve çağdaş dönemde politik tartışmaların da içeriğini belirleyen önemli temalardır.

Bu bağlamda Davutoğlu’nun “güçlü-sert” ve “güçlü-esnek” medeniyetler şeklindeki tasnifi Huntington ve Dominguez’in siyasal kültür bağlamında yaptıkları

“toplayıcı/hiyerarşik” ve “özümseyici” kültürler tasnifi ve yine “katı” ve “esnek kültür” tasnifleri önemli görülmektedir.⁷

Davutoğlu'nun “güçlü ve sert ben idraki”ne sahip ve “güçlü ve esnek ben idraki”ne sahip medeniyet ayrımlarına göre; “güçlü ve sert ben idraki”ne sahip medeniyet; “ben-idraki iyi tanımlanmış, felsefi ve metafizik açıdan köklü bir temel üzerine oturmuş, kapsamlı ve tutarlı bir dünya görüşüne dayandığı için güçlü bir yapıya sahiptir.” Bu yapıda “öteki” medeniyet unsurları keskin bir biçimde dışlandığı için bu medeniyetin ben-idrakine nüfuz edilmesi imkânsızdır. Bu sebeple böylesi bir ben-idrakinin ürünü olan medeniyetler sert, tekeldi, hegemonik ve güç-merkezlidir. Davutoğlu'na göre “güçlü ve esnek ben idraki”ne sahip medeniyet ise şu şekilde tanımlanabilir (Davutoğlu, 2015, s.21-22):

“Bu medeniyet formunda ben-idraki diğer kültür unsurlarına açık ve paylaşılabılır bir nitelik arz etmektedir. Medeniyet formlarının sentezleri ve çoğulculuk bu tür medeniyetlerin içselleştirici atmosferinde mümkün olabilmektedir. Hayat tarzı farklılaşmaları ve kültürel biçimlerin kendilerini üretebilme kabiliyetlerinin hakim medeniyetin siyasi patronajı altında sürdüğü bu medeniyet yapılanmaları, hiyerarşik hayat tarzı düzenlemelerinden çok, değişik kültür ortamlarının yatay ve yan yana var olma hakları üzerinde yükselmektedir.”

Söz konusu ayrımı bir arada yaşama teması etrafında ele aldığımızda “güçlü ve sert ben idraki”ne sahip medeniyet formunun, taşıdığı genel özellikler itibariyle “öteki” ile kurduğu ilişkinin “sorunlu” olduğunu görüyoruz. Burada “öteki”, “ben” kimliğine bir tehdit olarak algılandığı için ya yok edilmelidir ya da asimile edilerek “ben” kimliği güvenceye alınmalıdır. Böylece bu medeniyet formunda yoğun bir “ötekileştirme”-“düşmanlaştırma” durumundan bahsedilebilir. Bu nedenle de söz konusu medeniyet forumunda hâkim medeniyete benzemeyen farklılıkların bir arada yaşama şansı yok olmakta, farklılıkların bir arada yaşayabileceği sosyo-kültürel gerçeklik inşa edilememektedir. Yine söz konusu ayrıma bağlı kalacak olursak, “güçlü ve esnek ben idraki”ne sahip olan diğer medeniyet formunda ise her ne kadar “güçlü” bir ben kimliği

⁷ Davutoğlu'nun medeniyet tasnifine büyük oranda benzeyen ve medeniyet kavramı etrafında yapılan başka bir ayrımı ise Şentürk, “açık medeniyet” “kapalı medeniyet” kavramları etrafında yapar. Buna göre açık medeniyet diğer medeniyetlerle iletişim kurmakta bir sorun görmeyen ve diğer medeniyetlere hayat hakkı tanıyan bir medeniyet formu iken kapalı medeniyet bunun tersine sadece kendini tek ve geçerli medeniyet olarak gören dolayısıyla öteki medeniyetleri yok eden veya yok etmeye çalışan medeniyet formudur (Şentürk, 2020) Söz konusu ayrımın daha geniş bir izahı için bkz. Şentürk, R. (2020), *Açık Medeniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık.

olsa da, bu “ben” kimliği, “öteki”nin sorun olarak görüldüğü anlamına gelmez. Bu medeniyet formunda hâkim medeniyet çoğulcu ve farklılıkları kuşatıcı bir sosyo-kültürel gerçeklik inşa etmiştir. Her ne kadar hâkim medeniyet olması dolayısıyla “ötekiler” üzerinde hiyerarşik bir “iktidar” kurmuş olsa da bu “iktidar” despotik ve tekelci değil, medeniyet formu içindeki çoğulculuğun birlikteliğini dengeler bir formdadır.

Davutoğlu’nun medeniyetler düzleminde yaptığı ayrıma benzer bir ayrımı, Samuel Huntington ve Dominguez’in “siyasal kültür” tasnifinde görüyoruz. Huntington ve Dominguez, siyasal kültür düzleminde “toplayıcı/hiyerarşik” siyasal kültür ve “özümseyici” siyasal kültür şeklinde ikili bir ayrım yapar. Buna göre toplayıcı/hiyerarşik siyasal kültür, yukarıda Davutoğlu’nun “güçlü ve esnek ben idraki” ne sahip medeniyet formunda olduğu gibi “öteki” ile ilişkisini kuşatıcı bir düzlemde kurar. Toplayıcı/hiyerarşik siyasal kültür formu, farklı bir kültürle karşılaştığında hemen astlık-üstlük ilişkisi şeklinde bir hiyerarşik yapı kurar ancak “öteki”ni “ötekiliği” ile kabul eder ve “ötekini” kendisine varoluşsal bir tehdit olarak görmez. Bütün farklılıklarıyla herkes sahip olduğu temel insani haysiyetleri dolayısıyla hukuki zeminde korunur ve “tanınır.” Özümseyici kültür formunda ise, ilk bakışta bir hiyerarşi yoktur ve insanlar arasında “eşitlikçi” bir kültürel gerçeklik söz konusudur. Ancak bu eşitlik, “öteki”nin “öteki” olarak yani kendi “sahiciliği” ile kabul edildiği bir düzlemde gerçekleşmez. Farklılıkların bütün içinde eritildiği, “öteki”nin sahiciliğini kaybederek kimliklerin “tekleştirildiği” bir kültürel formda “eşitlik” söz konusudur. Yani bir insan, “ya bütün hak ve ayrıcalıklarıyla toplumun bir üyesidir” ya da bu üyeliğin tamamen dışındadır. Üyelikten dışlanan kişiler ya köle olurlar yahut toplumun dışında yaşamalarına müsaade edilir (Huntington ve Dominguez, 1975, s.28).

Son olarak bir arada yaşama teması açısından sosyo-kültürel gerçekliğe ilişkin yapılan, “katı kültür” ve “esnek kültür” ayrımı da bizce önemlidir. Gerçekten de kültürün bireysel kimliğin ve grup kimliklerinin en önemli belirleyicisi olduğu düşünüldüğünde kültürün katılığı veya esnekliğinin, kimliğin katılığına veya esnekliğine doğrudan etki ettiği söylenebilir (Aşkın, 2010, s. 215). Söz konusu ayrımında katı kültür genel olarak sosyal bilimlerde kullanılan klasik kültür kavramına büyük oranda benzemektedir. Buna göre katı kültür, “sabit, tümdengelimci ve bütüncül nitelikte” özellikler taşır. Bu kültür tipinde toplum, belli ve sarsılmaz kodlarla tanımlanmıştır. Söz konusu kodlar ise büyük oranda dinsel ve etnik unsurlara dayanan temel değerlerden, normlardan, inanç ve simgelerden,

toplumsal pratikler ve kurumlardan oluşur. Bu kültür tipinde söz konusu sosyo-kültürel unsurlar yukarıda da ifade edildiği gibi bütüncül bir tarzda yani üyeleri arasındaki farklılıklara, bireysel ve grupsal yorumlara dikkat etmeden işlerlik kazanır. Katı kültür tipinde toplum homojen bir birliktelik olarak görüldüğü için bu homojenliği bozacak her türlü bireysel ve grupsal farklılıklar ve yorumlar hoş karşılanmaz. Dahası bu kültür tipinde kültürel kimlik, diğer topluluklarla olan farklılıklara sürekli vurgu yapılarak katı bir “ötekileştirme” süreci ile inşa edilir. Esnek kültür ise “dinamik, tümevarımcı ve dönüşüme açık” özellikler taşır. Katı kültürün homojen bütüncüllüğünün aksine esnek kültür, sosyal gerçeklikteki farklılıkları dikkate alır ve bu anlamda kültürün sınırları katı olmadığından diğer topluluklara karşı dışlayıcı bir tutum da sergilenmemektedir (Erdenir, 2005, s.16-17). Bu bağlamda esnek kültürde, kültürel kimlik inşa edilirken katı bir ötekileştirme durumu söz konusu değildir. Öteki topluluklar “düşman öteki” değil tahammül edilebilen ve “hoş görülen” “ötekiler”dir.

Kültür ve medeniyet kavramlarına yönelik yukarıda kısaca ifade edilen ayrımlar bir arada yaşama teması etrafında ele alındığında bize bazı yorum imkânları sağlamaktadır. Gerçekten de kestirme bir çıkarımla “katı” kültürlerin ve medeniyetlerin sahip oldukları özellikler itibarıyla, “ötekileştirici” ve “düşmanlaştırıcı” bir sosyal ilişkiler zeminine sahip olduklarını; müphemliğe ve farklılıklara tahammül göstermediklerini ve böylece tektipleştirici, asimilasyoncu, emperyalist ve hatta ırkçı ve soykırımcı yönelimlere kapı araladıkları söylenebilir. “Esnek” kültür ve medeniyetlerin ise diğerine kıyasla sosyal ilişkiler açısından daha “özenli” olduklarını söylenebilir. Bu tarz sosyal gerçekliklerde, müphemlik doğal olarak kabul edildiği gibi bireyler ve sosyal gruplar arasındaki ilişkilerde müzâkere ve diyalog kanalları da büyük oranda açıktır. Hâkim kültürün baskınlığı ve hiyerarşik “üstünlüğü” hissedilmekle birlikte, farklılıklar hoş görülmektedir ve “ötekilerin” neyse o olarak kalmalarına ve sahiciliklerinin korunmasına ve tanınmasına imkân sağlanmaktadır.

Her ne kadar yukarıdaki ifadeler ve ayrımlar kısmi bir gerçekliğe işaret etse de ve tarihsel süreçte bu ayrımları haklı çıkaracak birçok örneğe rastlansa da bu ayrımların büyük oranda “indirgeyici” ve “genelleştirici” ayrımlar olduğunu da ifade etmek gerekir. Bize göre hiçbir kültür veya medeniyeti yukarıdaki genel ayrımlarla nitelendirmek doğru değildir. Her kültürel birlikteliğin tarihsel bir gerçeklik olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu bağlamda bir kültürel yapı tarihsel sürecin belli dönemlerinde “katı”/ “sert” bazı

dönemlerinde “esnek” özellikler gösterebilir. Esnek olarak nitelendirilen her kültürün, kendi kültürel kimliğini muhafaza etmek için kendince önemli gördüğü ilkelere ve değerlere sahip olduğunu ve bunların değişmemesi konusunda ihtiyatlı davrandığını dahası kendi “büyük grup kimliğini” korumak ve devam ettirmek için “ötekileştirici” bir dili daima kullandığını veya kullanmak zorunda olduğunu unutmamak gerekiyor. Dolayısıyla her “esnek” kültür, kültürel kimliğini korumak için aynı zamanda “katıdır” da.

Bundan başka, yukarıda kültürlerin “tarihsel” ve “tarihi” olduklarını söylemiştik. Söz konusu özellikler, kültürlerin değişen doğalarına da vurgu yapar yani her kültür değişir. Bu nedenle herhangi bir kültürü tarihin herhangi bir döneminde gösterdiği “genel” özellikleri itibariyle nitelendirmek bize göre kültürü “o tarihte” dondurmaktır. Bu nedenle söz konusu ayrımlar bize bazı yorum imkânları verse de bu ayrımların taşıdığı söz konusu riskleri (indirgeyicilik ve genelleştiricilik) de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu bağlamda bize göre bir kültüre veya medeniyete ilişkin bu tarz nitelermelerde bulunmak yerine toplumların yukarıda esnek kültür olarak ifade edilen kültüre özgü nitelikleri (müphemliği doğal gören, dışlayıcı olmayan, farklılıkları dikkate alan, ötekini düşmanlaştırmayan vs.), sosyal ilişkilerde kurdukları ölçüde sağlıklı, hoşgörülü ve yaşanabilir bir sosyo-kültürel çevre inşa edebildiklerini söylemekle yetinmeliyiz. Böylece hem bir kültüre karşı indirgemeci yaklaşmamış oluruz hem de o kültürdeki değişim imkânlarını göz ardı etmemiş oluruz.

Bütün bu açıklamalardan sonra biz, “müphemlik kültürü” kavramının bir arada yaşamının sosyo-kültürel çerçevesi açısından önemli bir kavramsal zemin sağladığını düşünüyoruz. Müphemlik kavramı; “çift anlamlılık veya birkaç olası anlamın” bir aradalığını ifade eden, “açıkça tanımlanmamışlık” durumunu ifade eder (Seligman ve Wellner, 2012, s.26). Kavramı insan ilişkileri bağlamında ele aldığımızda, bize bazı aydınlatıcı yorum imkânları sağladığını söyleyebiliriz. Sosyal bir varlık olarak insanın, “öteki” insanlarla kurduğu ilişkilerde ve iletişimde daima “çok anlamlılığın” bu iletişime eşlik ettiği söylenebilir. Yani insan başka insanlarla ilişki kurduğunda “sabit” ve “kesin” bir anlam bütünlüğü içinde değil; “dil, jest ve işaretlerle” daima anlamı açan, mecazlaştıran, “çok anlamlı hale getiren ve kesinlikten mahrum bırakan” davranışlar da sergiler. Bu insan ilişkilerinin büsbütün “belirsiz” ilişkiler olduğu anlamına gelmez şüphesiz ancak ilişkiler, dilin doğası gereği daima çok anlamlılıklarla yürütülür ve

diyalektik bir şekilde bu müphemliği gidermeye dönük bir çeşit çabayla sürekli tekrarlanır. Yani müphemliği gidermeye yönelik giriştiğimiz her davranış yeni anlamlar ve yeni müphemlikler doğurur ve bu sürekli tekrarlanır. İnsan ilişkilerindeki bu durum kültürden bağımsız değildir çünkü bilindiği üzere “kültür, mensuplarının kültürel eylemlerinin bir toplamıdır” ve tam da bu nedenle kültür, “kaçınılmaz olarak son derece fazla müphemlik barındıran bir olgudur.” Bu anlamıyla, kültürel müphemlik “insanlık durumunun” bir parçasıdır (Bauer, 2019, s.14).⁸

Bauer kültürel müphemlik kavramını şu şekilde tanımlar (Bauer, 2019, s.24):

“Eğer bir kavrama, bir eylem biçimine veya bir nesneye uzunca bir süre boyunca aynı anda iki zıt veya birbirinden belirgin biçimde farklılaşan en azından iki rakip anlam atfedilebiliyorsa, eğer bir toplumsal grup, tekil hayat alanlarına dair normlarını ve anlamlandırmaları aynı anda zıt veya birbirinden kuvvetli biçimde farklılaşan söylemlerden devşirebiliyor veya eğer bir grup içerisinde bir olgunun farklı yorumları benimsenebiliyor ve bu yorumların hiçbirisi tek başına geçerlilik iddiasında bulunamıyorsa, orada bir kültürel müphemlik olgusuyla karşı karşıyayız demektir.”

Kültürel müphemlik açısından önemli olan “grup içerisindeki farklı anlamlandırmaların ve yorumlama kalıplarının eş zamanlı mevcudiyetidir” (Bauer, 2019, s.24). Burası bizim çalışmamız açısından önemli; çünkü biz bir arada yaşama dediğimizde, sosyo-kültürel gerçeklikteki bu “farklı anlamlandırma ve yorumlama” biçimlerinin birbirlerini yok etmeden “dile gelebilmelerini” ve varlıklarını sürdürebilmelerini ifade ediyoruz. Kültürel

⁸ “Müphemlik” bizce hem insan ilişkilerine içkin bir özellik hem de insanın “varoluşsal gerçekliğine” ilişkin bir özelliktir. Gerçekten de sosyo-kültürel gerçekliğin en temel aktörü olan insanın “varoluşsal gerçekliğiyle” gayet uyumlu bir biçimde, insan tarafından kurulan her sosyo-kültürel çevrenin de insana ilişkin bu “gerçeklikten” büyük oranda etkilendiği söylenebilir. Bu anlamıyla insanın ne’liği sorusunun cevabı, insan yapımı/inşası olan kültür fenomeninin anlaşılması açısından önemlidir. İnsanın ne’liğine ilişkin felsefi cevapları uzun uzun tahlil etmeyi şimdilik bir kenara bırakırsak kestirme bir iddiayla insanın, kendisine yönelik her türlü tanımın ötesinde bir anlamı olduğunu ve insanın daima tanımların sabit sınırlarını aşan bir anlama mündemiç olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamıyla bizce insan da “tarihsel” bir canlıdır. Yani insanın sabit ve değişmeyen bir takım özellikler üzerinden tanınması veya anlaşılması çok zordur. İnsan “tarihsel bir biçimde ve bütün insanlık olarak yarattıklarıyla kendini var eden” bir varlıktır (Özcan, 2016:349). Kısaca insan kendisine yönelik her türlü tanımı geçersiz kılar. Bu insanın bir “anlamının/gerçekliğinin” olmadığı demek değildir şüphesiz. Bize göre insanın gerçekliği tam da burada yani onun herhangi bir sabit anlama sıkıştırılmamasında, olumluluğu ve olumsuzluğu, paralellığı ve zıtlığı bir arada taşıyabilmesindedir. İnsanın “gerçekliği” ona mündemiç olan bu “müphemliktir.” İnsanın ne’liğine ilişkin bazı felsefi tartışmalar için ayrıca bkz. Özcan, M. (2016), *İnsan Felsefesi- İnsanın Ne’liğine İlişkin Soruşturmalar*, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, Mengüşoğlu, T. (2016), *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, Türker, Ö. ve Üçer, İ. H. (Edt.) (2019), *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İlem Yayınları

müphemlik ortamında, “norm” ve “sapma” değişmez ve sabit anlamlara sahip olmadığı gibi, “birbiriyle çelişen normlar” da aynı anda geçerliliğini korur (Bauer, 2019, s.26). Burada bize göre, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız homojen bir bütünlük olarak toplum anlayışı ve atomistik birey anlayışları arasındaki sıkışmadan kurtulabileceğimiz başka bir anlayış söz konusudur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, söz konusu anlayışların ilkinde bütüncül toplumsal düzen anlayışı, toplum içindeki bireysel ve grupsal “farklılıkları” büyük oranda göz ardı ederek tektipleştirirken, toplumun geneli üzerinde de düzen adına bir “iktidar” ve hegemonya kuruyordu. İkincisinde ise birey, üzerindeki iktidardan kurtarılmak için sabitesi/”hakikati” ol(a)mayan atomistik bir forma indirgeniyordu. Bu durum ise bir arada yaşama için gerekli olan asgari bir cemaat duygusunu ortadan kaldırma sorununu doğurmaktaydı. Bu bağlamda bize göre her iki anlayış da bir arada yaşamayı sorunlu hale getirmektedir. “Müphemlik kültürü” kavramı ise, çoğul anlamlara ve farklılıklara yaptığı vurguyla sosyo-kültürel gerçeklikteki bireysel ve grupsal farklılıkların ve kabullerin sorun olarak görülmediği, bunların üzerinde “iktidar” kurulmasını da engelleyen bir kültürel anlayışı imlemesi açısından önemli görünüyor. Bundan başka müphemlik anlayışı, “fazla sarıh olmayan (bu sayede toplumsal ayrılmaya yol açmayan) ortak semboller ve ifade biçimleri sayesinde bir *cemaat duygusu* yaratmayı ve fazla kesin konumlandırmalardan imtina ederek *çatışmalardan kaçınmayı*” da kolaylaştırmaktadır (Levine, 1985, s.35-43 akt. Bauer, 2019, s.38) (vurgular benim). Bütün bu işlevleri ile “müphemlik” anlayışı bize göre sadece sosyo-kültürel gerçekliği ilişkin bakış açımızı belirlemekle kalmaz aynı zamanda özellikle farklılıklara ve cemaat bağlarına beraber vurgu yapmasıyla, sosyo-politik düzlemde de bize önemli bir teorik çerçeve çizme imkânı vermektedir.

Çalışmanın sosyo-kültürel çerçevesi açısından müphemlik kavramının bize sağladığı sosyolojik zemin müphemliğin, “dünyanın karmaşıklığına daha uygun bir anlayışı mümkün kılması” ile ilgilidir (Bauer, 2019, s.31). Yani sosyo-kültürel gerçeklik ancak bu gerçeklikteki karmaşıklığı, çeşitliliği, çoğulluğu ve çok anlamlılığını dikkate alırsak daha anlaşılır hale gelebilir. Bauman’ın ifadesiyle “sosyolojik düşünmek”, deneyimlerin ve farklı hayat biçimlerinin çeşitliliğini öne çıkarır. “Her birinin kendi başına/bir kendilik, kendine özgü bir mantığı olan bir dünya olduğunu gösterirken aynı zamanda kendine yettiği ve eksiğinin olmadığı yalanını gözler önüne serer” (Bauman, 1998, s. 283-284). Böylece sosyolojik düşünmek sosyal gerçekliği bir “düzen” olarak değil bütün

karmaşıklığı ile içindeki “müphemliği” sürekli besleyen bir “akış” içinde görmektir. Bu akış çeşitli “toplumsal mühendislik” çabalarıyla dondurulmaya çalışıldığında yahut bu akışın içindeki “müphemlik” tektipleştirilmeye çalışıldığında; “müphemlik” bir sorun, “düzen” ise “olması gereken” olarak kodlandığında, sosyal ilişkilerdeki doğallık kaybolmaktadır. Çoğu zaman ise yerini çeşitli iktidar odaklarına ve bunların otoriter ve hegemonik işleyişlerine bırakmaktadır.⁹

Sosyo-kültürel gerçeklikte tıpkı “insan doğası”nda ve insan ilişkilerinde olduğu gibi bir “karmaşıklık” vardır. Burada karmaşıklık ne bir belirsizlik ne de anlamsızlık anlamına gelir. Karmaşıklık; sosyal gerçekliğin çoklu ve çeşitli bir aradalığını ve bu çokluk ve çeşitliliğin hiçbir sabit modele ve yalın ilişkilere indirgenemeyeceğini ifade eder (Bauman, 1998, s. 132). Bu bağlamda yukarıda da ifade edildiği gibi, sosyo-kültürel bir gerçeklik olarak “müphemliği” bütün kültürel birliktelikler paylaşır. Yani kültürler açısından müphemlik evrensel bir olgudur. Ancak kültürler bu müphemlikle “baş etme biçimleri”nde izledikleri yollarda farklılık gösterirler. Kısaca her kültürün müphemlikle başa çıkma biçiminin farklı olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz “katı-sert”, “hiyerarşik-özümseyici”, “katı-esnek”, “açık-kapalı” gibi kültürel sınıflandırmalar aynı zamanda müphemlikle başa çıkma biçimleri olarak da okunabilir. Bir kültürün müphemlikle kurduğu ilişkinin o kültüre ilişkin merkezi bir özellik olduğu ve o kültürün birçok sahasında kalıcı etkileri olduğu söylenebilir (Bauer, 2019, s.14). Kısaca kültürün müphemlikle başa çıkma biçimi, sosyal ağ içindeki bütün etkileşimleri (birey-birey, birey-grup, grup-grup vs.) ve dinden, siyasete, ekonomiden, eğitime ve aile ilişkilerine kadar bütün kurumsal yapıyı etkiler.¹⁰

⁹ Bauman’a göre “modern pratik” tam olarak bunu yapmıştır. Onun, “modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özü” olarak gördüğü ve “kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabası” olarak betimlediği “modern pratik”, böylece bir hoşgörüsüzlük iklimi yaratmıştır ve “asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerini” reddetmiş, “ötekini” gayri meşrulaştırmıştır (Bauman, 2020, s. 20-21). Modernlik ve müphemlik arasındaki ilişkiye dair ayrıca bkz. Levine, D. N. (2015), *Social Theory As a Vocation*, London: Transaciton Publishers, ss. 197-225. Burada şimdilik modern pratiğe yönelik eleştirileri ele almayacağız. Söz konusu tartışmalar, çalışmanın sonraki bölümlerinde daha geniş bir düzlemde ele alınacaktır. Ancak yukarıda müphemlikle baş etme becerisi geliştirebilen kültürler ve geliştiremeyenler ayrımı dikkate alındığında, modern kültürün bu anlamda ciddi sorunları olduğunu söylemek zor değil. Tam olarak bu sorunlar bugün için bir arada yaşama meselesini önemli bir konu haline getirmiştir ve bu çalışmanın temel amaçlarından birisi de bu anlamda “modern pratiğin” yarattığı bu “sorunlar” üstüne düşünmektir.

¹⁰ Sosyo-kültürel gerçeklik sosyal ve kültürel yapıdan oluşan bir bütündür. Dolayısıyla kültürel yapıyı oluşturan temel değerler ve normlar sosyal yapıdaki ilişki biçimlerini belirler ve çerçevesini çizer. Buna göre müphemliğin hoş görüldüğü bir kültürel birliktelikte sosyal yapıdaki ilişki biçimlerinin de büyük oradan hoşgörülü bir şekilde gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Şüphesiz tersi de doğrudur. Örneğin

Sonuç olarak biz çalışmamızda, sosyolojik bir olgu olarak, bir arada yaşama söz konusu olduğunda, sosyo-kültürel gerçeklikteki müphemliği dikkate almak dahası bu müphemliği “anlamak” durumunda olduğumuzu düşünüyoruz. Buraya kadar yazdıklarımızdan hareketle bir arada yaşama teması etrafında sosyolojik düzlemdeki temel kabullerimizi şu şekilde ifade edebiliriz;

- “Bir arada yaşama” kavramı bu çalışmada, rastgele bir birlikteliği değil, sosyal ağ içinde sosyal kişiler (insan tekleri) ve kolektif kişilikler (sosyal gruplar) arasındaki “anamlı” ilişkileri ifade etmektedir.
- Bir arada yaşama durumunda sosyal ağın aktörleri “bireyler” ve “sosyal gruplar”dır. Bu bağlamda bir arada yaşama, öznelarası ilişkileri imleyen bireysel boyut, gruplar arası ilişkileri imleyen sosyal-kolektif boyut olarak iki kategoriye ayrılabilir. Ancak bu kategoriler birbirinden bağımsız değil birbiriyle iç içedir.
- Bir arada yaşama durumunda “ben-öteki” ve “biz-ötekiler” ayrımı önemlidir. Bu ayrım bir yanıla sosyal ağ içindeki aktörlerin “sosyal olabilmeleriyle” ilgilidir, bir yanıla da sosyal ağ içindeki ilişkilerin “kültürel”, “tarihsel” ve “tarihi” bir çerçeveye sahip olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bir arada yaşama sorunu sosyolojik düzlemde ele alındığında söz konusu bu özellikler daima akılda tutulmalıdır.
- “Kültürelilik”, “tarihsellik” ve “tarihi”lik bir arada yaşayan aktörlerin sosyal ilişkilerini belirleyen önemli olgulardır. Kültürelilik sosyal ilişkilerin mahiyetini belirler ve kendine özgünlüğünü ima eder. Her sosyal ilişki kültürel sistemin içinde ve iyi-kötü belirlenmiş bir kültürel çerçeve içerisinde vuku bulur. Tarihilik, kültürel sistemin

müphemliğin hoş görülmediği bir kültürde hem sosyal ilişkilerin “ötekileştirici” hem de politik ilişkilerin baskıcı, otoriter, tek tipçi olabileceğini söylemek zor değildir. Ayrıca, müphemliğe hoşgörüsüzlük ile kişilik özellikleri arasında da bir bağ vardır. Bu bağlamda şu ifadeler önemli görülüyor; “Alman-Amerikalı psikolog Else Frenkel-Brunswik, 20. yüzyılın 40'lı yıllarında, duygusal çift değerlilikleri ikrar etmeye direnen kişilerin, bilişsel düzlemde de müphemlik karşısında yüksek bir hoşgörüsüzlük gösterdiklerini gözlemişti. Burada, kişilik değişkeninin iki veçhesinin söz konusu olduğu sonucuna vardı; “müphemlik hoşgörüsü” ve “müphemlik hoşgörüsüzlüğü” dediği bu iki veçhenin, “hayat karşısında gerek duygusal gerekse bilişsel tavır açısından kişiliğin temel bir değişkeni” niteliğinde olduğunu varsayıyordu. Müphemliğe hoşgörüsüz bir kişilik “siyah-beyaz çözümlere ve (çok defa gerçekliği hiçe sayan) aceleci hükümlere eğilimlidir, diğer insanları nitelik gözetmeden ve müphemlik payı bırakmadan ya hepten kabul edip ya hepten reddetmeye meyleder. Frenkel-Brunswik henüz 1949'da temel önemde bir makalesinde ırkçılıkla müphemlik hoşgörüsüzlüğü arasındaki bağıntıyı göstermişti. Müphemliğe hoşgörüsüzlük ile başka kişilik belirtileri arasındaki bağlantılara dair daha sonra yapılan incelemeler, müphemliğe hoşgörüsüzlük ile etno-merkezcilik, dogmatizm, katılık ve otoriteryanizm arasında bariz bir olumlu ilişki saptadılar” (akt. Bauer, 2019, s. 33). Müphemlik ve kişilik özellikleri arasındaki ilişki bağlamında ayrıca “otoriter kişilik” üzerine yürüttükleri çalışmada Adorno ve arkadaşları, otoriter kişilik özelliği gösteren bireylerde, müphemliğe tahammülsüzlük ve etnosantrizm gibi tavırların yüksek olduğunu ifade etmişlerdir (Seligman ve Weller, 2012, s.19).

tarihsel süreçte inşa edildiğini, geçmişten şimdiye gelen dönüşümsel bir sürekliliğe sahip olduğudur. Tarihsellik ise kültürün ve sosyal ilişkilerin içinde şekillendikleri tarihin koşullarından müteşekkil bir bağlamı olduğu anlamına gelir. Bütün sosyal ilişkiler bu anlamda kendilerini şekillendiren tarihsel koşulların bağlamına mukayyettir.

- Kültür, bireylerin ve sosyal grupların ilişkilerini düzenleyen ve gündelik hayatı kolaylaştıran bir yaşam şeması sağlar. Ancak kültür aynı zamanda sosyal hayatı disipline eden ve sınırlandıran özelliklere de sahiptir. Bu nedenle kültürün hem ilişkileri düzenleyen ve kolaylaştıran hem de bireyler ve sosyal gruplar üstündeki iktidar ve hegemonya kurucu etkilerini birlikte düşünmek gerekir.
- Her kültür diğer kültürlerden farklıdır ve kendine özgüdür. Bu bağlamda kültürler arasında iyi-kötü, ilkel-ileri vb. hiyerarşik kategoriler kurmak mümkün değildir. Yine aynı şekilde kültürlere yönelik bazı açıklayıcı yanları olsa da katı kültür-esnek kültür şeklindeki ayrımlar da bize göre indirgeyicidir. Kültürleri tarihsel süreç içinde taşıdıkları özellikleri ve dönüşümleri itibarıyla “esnek” ve “katı” yanlarıyla birlikte düşünmek gerekir. Bundan başka yine bu özelliklerinin “tarihsel” yani tarihin belli dönemlerindeki koşullara mukayyet olan ve bu anlamda “sabit olmayan” özellikler olduğunu unutmamak gerekir.
- Hiçbir kültür homojen bir birliktelik değildir. Kültürler arasında farklar olduğu gibi her kültür kendi içinde de bireysel ve sosyal gruplar düzleminde farklılıklar barındırır. Söz konusu farklılıklar kültürel homojenlik, toplumsal birlik ve bütünlük adına göz ardı edilmemelidir. Bir arada yaşamanın sosyo-kültürel ve sosyo-politik imkânlarını sosyal gerçekliğin içinde barındırdığı müphemlikle ve bütün farklılıklarla beraber düşünmekle geliştirebiliriz.
- Sosyo-kültürel gerçekliğin homojen bir bütünlük olmadığını söylemek onu bünyesindeki farklılıkların anlamsız birlikteliğine indirgemek anlamına gelmez. Sosyo-kültürel gerçeklikte benzerlik ve farklılık, bütünlük ve çeşitlilik iç içedir. Bu nedenle bir arada yaşama teması açısından hem aynılığı/bütünlüğü hem de farklılığı/çeşitliliği birlikte ve beraber düşünmeliyiz.
- Yukarıda ifade edilen kabuller temelinde “müphemlik kültürü” kavramının ve bu kavrama mündemiç olan yukarıdaki açıklamaların, çalışmamızın sosyo-kültürel çerçevesinin teorik zeminini büyük oranda belirlediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda

müphemlik kavramı bize sosyal gerçekliğin karmaşık, çoklu ve çeşitli doğasını anlamamızda sosyolojik bir bakış açısı sağlamaktadır. Öte yandan kültürel birlikliklerin “müphemliği idare etme” sorunu sosyo-kültürel çerçeve içerisinde beliren “politik” bir sorundur ve bu bağlamda politik ilişkilerden de bağımsız düşünülemez.

1.2. Bir Arada Yaşama Sorununun Sosyo-Politik Çerçevesi

1.2.1. Çatışma ve Uzlaşımın Diyalektiğinde Politika

Sosyolojik bir olgu olarak müphemlik nasıl evrensel bir gerçeklik ise, müphemlikle başa çıkma biçimleri de o kadar kültüre özgüdür. Yani bir tarafta her kültürün evrensel olarak paylaştığı sosyo-kültürel bir gerçeklikten bahsediyoruz diğer tarafta ise bu gerçekliğin “idare” edilme biçimindeki “politik” farklılıklardan bahsediyoruz. “Kültürel müphemlik” farklılıklara ve çeşitliliğe mündemiçtir ve bunların olduğu her yerde “taraf” ve onların talepleri ve çıkarları söz konusudur. Bu düzlemde müphemlikle nasıl başa çıkılacağına yani farklılıkların ve çeşitliliğin nasıl idare edileceğine ilişkin “tartışmalar” politik içerikler kazanırlar ve politikadan bağımsız düşünülemezler. Bir olgunun politik bir içerik kazanması, o olguyla ilişkili olarak, çeşitli çıkar odaklarının ortaya çıkmaları ve her birinin taleplerini dile getirebilmeleriyle ilgilidir. Bu da şüphesiz kamusal alanda tarafların karşı karşıya gelmesi, iletişime geçmesi, “çatışmaları” ve/veya “uzlaşmaları” ile mümkün olur. Taraflardan, çeşitlilikten, çokluktan, “çatışma” ve “uzlaşmalardan”, müzakerelerden ve diyalogdan bahsedemiyorsak politikadan da bahsedemiyoruz demektir.¹¹

¹¹ Burada ifade ettiğimiz yaklaşım şüphesiz politikanın çağdaş anlamlarının büyük etkisi altındadır ve çağdaş dönem bağlamında bir anlamı vardır. Yoksa tarihsel süreçteki politika kavramına verilen anlamların hepsini kapsamaz. Çünkü bize göre politika kavramının kendisi de tarihseldir. Günümüz çağdaş yorumlarında politika kavramı, klasik anlamda yöneten-yönetilen ilişkilerine sıkıştırılmaz. Bu ilişki biçimlerinin ötesindeki faaliyetler de politikanın içine dâhil edilir. Öyle ki çağdaş tartışmalarda hemen her ilişkinin politik olduğu vurgusu yaygın bir şekilde dile getirilir. Radikal feminist Carol Hanisch’in, “kişisel olan politiktir” ifadesi bu bakış açısının en net ifadelerinden birisi olarak gösterilebilir (Hanisch, 2013). Bundan başka Arendt’in politika kavramına yüklediği anlam da bu bağlamda bir örneklik teşkil eder. Arendt’e göre politik olmak, “bir poliste yaşamak, kararların güç ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması” anlamına gelmektedir (Arendt, 2018a, s.62). Bu kavrayışta politika artık klasik yöneten-yönetilen ilişkisine odaklanmış “devlet” merkezli bir kavrayışı ifade etmez. Bütün politik aktörlerin (birey-sosyal gruplar-siyasal iktidar) eşit bir şekilde “karşılıklı” müzakereye dayalı ilişkilerini ifade eder. Ancak bilindiği üzere Platon ve Arsitoteles’in eserlerinde polis’in yöneticileri ve yönetilenleri keskin bir şekilde birbirinden ayrılmış gruplardır. Sadece Eski Yunan’da değil, İslam siyaset düşüncesinde de “büyük oranda” devlet-yönetim merkezli bir politik tasavvur söz konusudur. Bundan başka Arsitoteles, sadece monarşi, aristokrasi ve politeia gibi iyi yönetim biçimlerini değil, tiranlık, oligarşi ve demokrasi gibi

Şüphesiz bütün bu “politik eylemler”, “politik aktörler” arasındaki karşılıklı ilişkilerle mümkün olur. Politik aktörler, yukarıda “socius”un temel üyeleri olarak kabul ettiğimiz birey ve sosyal gruplardan başka “siyasal iktidarı” da kapsar. Bireyler ve sosyal gruplar açısından politik eylemler her türlü siyasal katılma biçimlerini ifade ederken, siyasal iktidar, siyasal sistemin “girdilerini” “çıktılara” dönüştürecek eylem biçimleri, yani “politikalar” belirleme, uygulama ve denetleme durumlarını icra eder. Ne şekilde olursa olsun sosyal ağ içinde politik aktörler, “politik ilişkiler” kurarlar. Bu anlamıyla politik ilişkiyi, sosyal ağ içinde bir arada yaşamın “düzenini” ve “sürekliliğini” sağlayan, çeşitli politik kararların alınmasında bireylerin ve grupların taleplerini dile getirmelerini ve bunların siyasal iktidarca “çıktılara” dönüştürülmesini ifade eden karşılıklı etkileşimlerin tamamı olarak tanımlayabiliriz. Söz konusu ilişki biçimi, sosyal ağ içindeki ilişki biçimlerinden birisi olmakla beraber, kendine özgü koşulları ve eylem biçimleri olması dolayısıyla diğer ilişki biçimlerinden ayrılır.

Bir arada yaşama teması açısından ele alındığında söz konusu ilişkilerin mahiyeti bizim için önemlidir. Ancak politik ilişkilerin mahiyetine yönelik söylenecek her şey, “politika”

kötü yönetim biçimlerini de politik incelemenin konularına dâhil ediyordu. Yani, “tiranlıklarda müzakere ya da karşılıklı konuşmanın olmaması, onların politika kapsamında değerlendirilmesini engellemiyordu” (Uslu, 2020, s.190). Bugün ise ancak “çatışmanın”, “uzlaşmanın”, “müzakerenin” olduğu/olabildiği bir sosyal gerçeklikte, -bugün bu tarz politik gerçekliklere demokratik yönetimler diyoruz-“politikadan” bahsedebiliyoruz. Bütün bunlar bize göre politika kavramının tarihsel olduğunu göstermektedir ve politikaya ilişkin açıklamalarda bu durum göz önünde bulundurulmalıdır. Biz çalışmada söz konusu kavramı çağdaş ele alınışıyla yani salt yöneten-yönetilen ilişkileri bağlamında değil politik aktörlerin her birinin diğeriyle kurduğu karşılıklı ilişkilerin sosyo-politik zeminini sağlayan “demokratik kamusalılık” bağlamında ele alıyoruz.

Politika kavramı açısından değinilmesi gereken bir diğer konu ise politika ve siyaset kavramları arasındaki bağlantıdır. Bazı yazarlar söz konusu kavramlar arasında keskin bir semantik farklılık olduğunu söylerler. Buna göre Eski Yunan kaynaklı politika kavramı siyaset kavramının aksine, “yurttaşlık” kavrayışına da mühlendir ve bu anlamıyla politika sadece siyasal iktidarın ele geçirilmesi anlamına gelmediği gibi “yöneten” merkezli bir kavrayış da değildir (Kardeş, 2020). Siyaset ise bunun tersine etimolojik olarak seyislik/gütme/yönetmeyle ilişkili bir terimdir ve genellikle “yönetmek”, “düzen” ve “birlik” temaları etrafında düşünülür. Böylece siyaset genel olarak, siyasal iktidarı ele geçirmek, düzen ve birliği tahsis ederek “insan topluluklarını yönetme sanatı” anlamında kullanılır (Köse, 2009, s.294). Politika kavramı “polis”in antogonizmasından” yola çıkarken siyaset, “birlik” ve “düzen” anlayışından yola çıkar (Kardeş, 2020, s.34). Bize göre siyaset ve politika kavramları arasında bu anlamda temel bir ayırımdan söz edilemez. Uslu’nun da gayet yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi, “Eski Yunan dünyasında politika “yönetme sanatı” yla sınırlı olarak anlaşılıyordu ancak yönetme-yönetilme ilişkileri politika üzerinde yazan tüm düşünürlerin ele aldığı konular arasındaydı. Platon Politikos diyalogunda politik bilgiyi hayvanları *yönetme* bilgisiyle kıyaslıyordu”. Bundan başka siyaset kavramı da daima “sürü-çoban ya da seyis-at ilişkilerine işaret etmemiştir”. İslam düşünürleri ilgili eserlerini “sadece yönetimle sınırlı tutmamış, *Medine* halkı hakkında da düşünceler öne sürmüş, kimi durumlarda da yönetimleri sorunsallaştırmışlardır” (Uslu, 2020, s.192-193). Bütün bunlar bize her iki kavram arasında bazı nüanslar olsa da temel bir farklılık olmadığını göstermektedir. Bu nedenle bu çalışmada, politika ve siyaset kavramları aralarında bir fark gözetmeden kullanılacaktır.

nedir? sorusundan bağımsız ele alınamaz. Bu soruya verilen “çağdaş” cevapları kabaca iki ayırım üzerinden ele alabiliriz. Bunlardan birincisi politikayı taraflar arasındaki “çatışmacı” gerçeklik olarak tanımlarken, diğer görüş politikayı, “bir arada olmaklık”, “ortak iyi” gibi kavrayışlar üzerinden ele alır. Birinci kavrayışta politika, “politik topluluğun tahakkümü ve yanılısamayı kırarak kendisini ortaya koymasıyla mümkünüdür.” Yani “iktidar üretimleri” sorunsallaştırılır ve bu “üretim” yönelik her türlü karşı çıkış ve direniş politika olarak yorumlanır. İkinci bakış açısında ise, “söz”, “iletişimsellik”, “uzlaşma” gibi temel kavramlar eşliğinde, çatışma merkezli bir okuma yerine, “ortak iyi”, “müzakere” ve “uzlaşım” anlayışlarına yaslanılır (Kardeş, 2020, s.46). Bu anlayışta politik eylem Strauss’un ifade ettiği gibi, “kendisinde, iyinin, iyi yaşamın ya da iyi toplumun bilgisine doğru bir yönelime sahiptir; zira iyi toplum eksiksiz politik iyidir” (Strauss, 2017, s.40-41). Aşağıda ilk olarak politika kavramı etrafında bu iki bakış açısına ilişkin genel kabulleri ele alacağız.¹² Daha sonra bu kabullerle ilişkileri bağlamında “demokrasi” tartışmalarına değinilecektir. Son olarak politik düzlemde “müphemliği idare etme biçimleri” olarak kabul ettiğimiz “tanınma-çokkültürcülük” teorileri etrafında çalışmanın sosyo-politik çerçevesi tamamlanacaktır.

“Çatışmacı” politik kavrayış, politik ilişkileri sosyal ağ içinde belli karşıtlıklar üzerinden ele alır ve bu ilişkilerin, dost-düşman ayırımına dayanan karşılıklı mücadelelerle gerçekleştiğini savunur. Kısaca bu anlayışta, “birlikte yaşamının zemini politik çatışmayla kurulan bir zemindir” (Çakmak, 2015, s.75). Schmitt’in politik felsefesinde çok net bir karşılığını gördüğümüz bu bakış açısında “siyasal”, dost-düşman ayırımının ontolojik zorunluluğundan beslenir. Yani “mücadele” ve “çatışma” siyasalın temelini oluşturur. Buradaki mücadele bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadeledir. “Öteki” değişebilir ancak mücadele başka bir “öteki” ile devam eder. Schmitt’e göre, “mücadelenin nihai biçimde ortadan kalktığı ya da kaldırıldığı bir dünya pasifize edilmiş

¹² Kısaca ifade etmek gerekirse, söz konusu iki ayrı bakış açısını temsil eden çok sayıda düşünür ismi verilebilir. Örneğin Arendt, Habermas, Rawls gibi düşünürler açısından politika; ortak iyi, bir arada yaşama, kamusalılık, müzakere, iletişimsellik, hakkaniyet ve uzlaşım gibi temalar etrafında ele alınırken, düşüncelerinde Schmittyen politik tasavvurun etkilerini taşıyan; Balibar, Agamben, Ranciere, Nancy, Connolly, Laclau ve Mouffe gibi düşünürler politikayı “çatışmalı” bir düzlemde “ayrılara” ve “farklılıklara” odaklanarak ele alırlar. İkinci yönelimin büyük oranda post-marksist bir yönelime sahip olduğunu da bu anlamda unutmamak gerekir. Her iki yaklaşım da “demokrasi” üzerinde uzlaşırlar. Bu nedenle biz burada sosyo-politik çerçeveyi inşa ederken tek tek düşünürleri ele almak yerine ilk yaklaşımı temsilen “müzakereci demokrasi”, ikinci yaklaşımı temsilen de “radikal demokrasi” anlayışı temelinde bir çerçeve çizmeye çalışacağız.

bir yer küre, dost-düşman ayrımının olmadığı dolayısıyla siyasetin de olmadığı bir dünya anlamına gelir” (Schmitt, 2014, s.65). Burada Schmitt’in, politik-olan ile politika arasında yaptığı ayırım önemlidir.¹³ Bu ayırımı Schmitt, politik-olanı, “kamusal düşmanı tayin edebilme eylemi” olarak tarif etmektedir. Böylece politik-olanı karakterize eden asli unsur, “çatışmanın çeşitli düzeylerde ortadan kaldırılamamasıdır.” Yani ona göre politik düzlemde çatışmanın olmadığı bir gerçeklik düşünülemez. Politika ise “bu çatışmacı bir aradalık koşullarının kurumsallaşmasına dair kurucu kararın ve kurulmuş mekanizmaların bütünüdür.” Böylece politika, çatışmaların ortadan kaldırılması değil (ki bu politik-olanın doğası gereği mümkün değildir), bunların kurumsallaşmasına imkân veren karar alma mekanizmalarını/hamlelerini/ “politikalar bütünü” ifade eder. Bu bağlamda “karar alma kurucu bir hamle olarak diğer kararların imkânsız bırakılmasını içermektedir” (Kardeş, 2020, s.38).

Burada Schmitt, bizim bir arada yaşama dediğimiz gerçekliğin “politik-olan”ın doğası gereği “politik-olana has çatışmacı, dışlamacı, ayrımcı yönelimleri olmaksızın gerçekleştirilmesinin imkânsız” olduğunu düşünür. Yani bir arada yaşama için zorunlu olan “karar alma”, Schmitt’e göre mecburen biz-onlar, dost-düşman, “içerisi-dışarı” ayrımına muhtaçtır. “Eğer karar almamışsa ortada politik bir varoluş yoktur”; karar alınmış ise de bu söz konusu ayrımlar olmadan olmaz ve bu ayrımlar böylece “politik topluluğu” kurarlar. Böylece karar alma, “bir yolun açılması diğer yolların kapatılması” anlamına gelir. Bu ayrıca “bir topluluğun kurumsal olarak kendini inşa etmesidir.” Böylece politika, ayrışmaların ve çatışmaların birlik formu içinde yeniden örgütlenmesi girişimidir. Ayrışmalar ve çatışmalar politik-olanın özüne dair olduğu için politika, “ister otonom olsun, ister heteronom olsun bölünmeleri yeniden birlik etrafında kurma çabası olarak belirlemektedir” (Kardeş, 2020, s.39).

Buradaki temel meselelerden bir tanesi, politikanın kurduğu “birliğin”, politik-olanın doğası gereği ilanihaye bir birlik olmamasıdır. Çünkü Schmitt’in ayrımına bağlı kalırsak politik-olan doğası gereği, söz konusu birliği sorunlaştıracak ve yeni çatışma alanları

¹³ Schmitt’in politik olan-politika ayrımı çağdaş dönemde, politikayı çatışma merkezli okuyan politik düşünürlerin büyük oranda benimsedikleri bir ayrımdır. Bu ayırımı politik olanın çatışmalı doğası, sosyal gerçekliğin çatışmalı doğasından kaynaklanır. Yani “doğa durumu” çatışmalıdır. Bu açıdan bakıldığında her ne kadar politika ile politik olan arasında bir ayırım yapmış olmasalar da politikayı ortak iyi ve uzlaşma üzerinden değil de çatışmayı esas alan bir temelde kavramsallaştıran ilk düşünürler Schmitt’ten önce Machiavelli ve Hobbes’tu (Günsoy, 2020, s.161).

ortaya çıkaracaktır. O halde politikanın önünde iki yol var. Bunlardan bir tanesi politik-olanı bastırmak bir diğer ise politik-olanın doğasını, politika ile birleştirmektir. Birincisi yani politik-olanı bastırmak, çatışmaların üstünün örtülmesi anlamına gelir ki, bugün bu tarz politikalar, demokratik olmayan rejimlere özgü evrenselci, ideolojik, otoriter-totaliter sosyo-politik gerçeklikleri imler. İkincisi yani politik-olanın doğasını politika ile birleştirmek ise yukarıda ifade ettiğimiz sosyo-kültürel gerçekliğin müphem doğasını göz önünde bulunduran bir sosyo-politik üzerine düşünmekle mümkündür. Buna göre politika, sosyo-kültürel gerçekliğin müphem doğasından kaynaklanan çokluğu, çeşitliliği, karmaşıklığı ve bunların “çatışmalı” doğasını dikkate almak dahası bu gerçekliği “idare edebilme” becerisi göstermek durumundadır. Bu bağlamda nasıl ki sosyolojik anlamda müphemlik sabit bir modele indirgenemezse, sosyo-politik gerçeklik de bundan bağımsız düşünülemez ve politika, “iktidarca belirlenmiş” bir “ortak iyi”ye indirgenemez.

1.2.2. Demokrasi ve Politika

Post-marksist gelenekten gelen Laclau ve Mouffe, yukarıda ifade edilen Schmitt’yen politik tasavvurdan büyük oranda etkilenen ve bu politik tasavvurla toplumsal çoğulculuğu bir arada düşünen, “radikal demokrasi” olarak adlandırılan bir anlayış benimsemişlerdir. Schmitt’in yukarıda ifade ettiğimiz politik-olan ile politika arasında yaptığı ayırım burada da öne çıkar. Buna göre Mouffe, siyasalın (politik-olanın) “insan toplumlarının kurucu unsuru olarak” kabul ettiği antagonizma boyutunu, siyasetin (politikanın) ise, “insanların siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı düzeni” ifade ettiğini söyler (Mouffe, 2015, s.16). Schmitt’in politik tasavvuruyla kurulan bu kavramsal yakınlık liberalizm eleştirisinde de kendini gösterir. Bu eleştiri önemlidir çünkü Mouffe, “toplumsal çoğulculuk” anlayışını söz konusu bu liberalizm eleştirisi üzerinden inşa eder.¹⁴ Buna göre Mouffe, liberalizmin genel bir eğilim olarak, “kolektif kimlikleri

¹⁴ Laclau ve Mouffe’un çoğulculuk anlayışı klasik Marksizme yönelik geliştirdikleri eleştirel yaklaşımla doğrudan ilgilidir ve bu eleştirilerden bağımsız olarak ele almamak gerekir. Düşünürler, “hegemonya” kavramının sunduğu perspektiften hareketle geleneği yapıbozumuna uğrattılar. Toplumsal alanı sınıf kavramı üzerinden okuyan klasik Marksist geleneğin totalleştirici bir hegemonya kurarak, toplumsal alandaki çoğulculuğun ve çeşitliliğin üstünü örttüğünü ve böylece işçi sınıfını da tarihin hakiki ve evrensel öznesi olarak kodladığını söylerler. Hegemonya kavramının bu özcü yorumunu eleştirdikten sonra, aynı kavramı bu kez, çoğulluğu ve karmaşıklığıyla toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında, yeni toplumsal hareketlerin sınıf mücadelelerinden özerk hareketler olarak kavranılmasında ve radikal demokrasinin koşullarının inşa edilmesinin mümkünlüğü açısından tekrar merkezi bir kavram olarak öne çıkarmışlardır (Douglas ve Kellner, 2016, s.273). Hegemonya kavramının Mouffe ve Laclau’nun düşünce dünyasındaki

reddeden, bireyci ve rasyonalist” bir yönelim olduğunu ve bu yaklaşımın, “sosyal dünyanın çoğulcu yapısını” ve bu çoğulculuğa içkin olan, “rasyonel bir çözüme ulaşmaları hiçbir şekilde mümkün olmayan çatışmaları yeterince kavrama kabiliyetinden yoksun” olduğunu düşünür (Mouffe, 2015, s.17). Politik-olan çatışmacı bir gerçekliğe içkinse ve dost-düşman ayrımına dayanan bir antagonizmayı ifade ediyorsa, o halde bu çatışmaların ortadan kalkacağı, “rasyonel bir toplumsal mutabakatı inşa etmek olanaksızdır”. Buradan hareketle liberalizmin, “rasyonel”, “evrensel mutabakata” ilişkin argümanını temelsiz kabul etmek gerekir (Mouffe, 2015, s.19). Söz konusu eleştiriler, Mouffe’un liberal demokrasiden uzaklaştığı anlamına gelmez, onun yerine Mouffe, Schmitt’ten farklı olarak, “yeni bir liberal demokratik siyaset anlayışı” geliştirmek istemiştir (Mouffe, 2015, s.22). Bu noktada antagonizma ile agonizm arasında bir ayrıma gider. Bu ayrıma göre antagonizma, biz ve onlar şeklinde ayrılan tarafların herhangi bir ortak zemini paylaşmadıkları dost-düşman ilişkisiyken agonizm, çatışan tarafların birbirlerinin meşruiyetlerini tanıdıkları ancak aralarındaki çatışmanın “rasyonel bir çözümünün olmadığını kabul ettikleri” dost-düşman ilişkisidir. O halde “demokrasinin görevi antagonizmayı agonizme dönüştürmektir” (Mouffe, 2015, s.28).

Söz konusu politik tasavvurun genel olarak iki kabule dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, politik-olan çatışmadan bağımsız düşünülemez daha doğrusu politik-olanı var eden çatışmadır. İkincisi bu çatışmalar, sosyal gerçeklikteki çoğulculuk, farklılık ve çeşitliliklerden kaynaklanır ve bu farklılıkları “toplumsal düzene” ve “ortak iyi”ye indirgeyecek rasyonel bir uzlaşma ve mutabakat mümkün değildir. O halde politikayı “ortak iyi”yi inşa edecek bir eylem olarak değil, söz konusu çatışmaların sürekliliğini sağlayacak bir olgu olarak görmek gerekir. Çatışma yoksa politika da yoktur. Radikal demokrasi düşüncesi, “şeffaf toplum mitinin tersine çeşitliliği, çoğulluğu ve çatışmayı gerektirir ve siyasetin varlık nedenini bunlarda görür” (Mouffe, 2018, s.345). Bu anlamıyla demokrasinin varlık nedeni de çatışma olarak görülür. Radikal demokrasi sosyal gerçekliği “farklı kimlikler” üzerinden okur ve bu kimlikler arasındaki tam uzlaşma ortamının çoğulculuğa dayalı ideal demokrasiyi ortadan kaldıracak savunur. Böylece çatışma demokrasinin olmazsa olmaz şartıdır ve çatışmayı sonlandıracak her türlü

merkezi yerinin anlaşılması için bkz. Ernesto, L. ve Mouffe, C. (2017), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, (Kardam, A. Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

uzlaşma demokratik düzeni ortadan kaldıracak hegomonik bir istence sahiptir (Mouffe, 2000, s.310).

Bir arada yaşama teması açısından düşündüğümüzde söz konusu politik tasavvurun bizce önemli yanları olmakla birlikte bazı eksiklikleri de taşıdığı söylenebilir. Her şeyden önce toplumsal alanı bizim yukarıda müphemlik olarak ifade ettiğimiz çoğulcu ve çeşitli bir düzlemde ele alması önemlidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir kere sosyal gerçeklik böyle bir düzlemde ele alındığında, politik olarak “ortak iyi”den bahsetmek zordur. Söz konusu bu çoğulcu toplumsal alan, politik aktörlerin ilişkilerinde doğası gereği ben-öteki veya biz-ötekiler ayrımlarından bağımsız düşünülemez. Ben/biz-öteki/ötekiler ayrımları ise şüphesiz kimliklere vurgu yapılmadan ele alınamaz. İşte radikal demokrasi tam da farklı kimliklerin sosyal gerçeklikteki birlikteliğine ve her kimliğin kendine özgülüğünün kamusal alanda dile getirilmesinin demokrasi için gerekliliğine (Laclau ve Mouffe, 2017, s.256) vurgu yaptığı için önemlidir. Kimliklerin kendine özgülüğünün savunulması, hiçbir kimliğin politik ilişkilerde egemen bir konum elde edememesi anlamına gelir. Yani burada “ötekileştiren” değil diyalojik bir ilişki söz konusudur ve bu ilişki tarzı kamusal alanın kurulmasına zemin hazırlar. Radikal demokrasi, modern pratiğin türdeşleştirici hegemonik paradigmasına dayanan temsili liberal demokratik modelin adeta sömürgeleştirdiği kamusal alanı, diyalojik bir tarzda yeniden kurar ve her kimliğin kendine özgülüğü ile diğer kimliklerle ilişkiye girmesine imkân sağlayarak, farklılıkların bir arada yaşayacağı sosyo-politik zemini savunur (Keyman, 2000).

Sosyo-politik gerçekliğe ilişkin bu çoğulcu tasavvuru paylaşıyoruz. Ancak, radikal demokrasinin, politikayı “çatışmacı” bir kabul üzerinden okuması bizce sorunludur. Şüphesiz politik ilişkiler çatışmadan bağımsız okunamaz ancak çatışmaya da indirgenemez. Mouffe şüphesiz, “uzlaşma düşüncesine karşı olmakla birlikte”, politik gerçekliğin çekişmeli doğasının, “farklılıkların birbirlerini karşılıklı olarak değiştirme ve dönüştürmesiyle çelişkilerin ortadan kalkacağını” ifade eder (Üstüner, 2007, s.324). Ancak yine de bu mevcut gerçekliği değil, ideal/gelecekteki sosyalist gerçekliğe yönelik bir “arzu”yu ifade eder.¹⁵ “İdeal gelecek” bir tarafa bırakılırsa, mevcut sosyo-politik

¹⁵ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi radikal demokrasi anlayışı, liberal demokrasiyi çoğulcu bir tasavvurla derinleştirmek ister. Burada amaç klasik Marksist anlayışın sınıf temelli devrim anlayışının yerine radikal demokratik bir “devrim” inşa etmektir. Yani radikal demokratik tasavvur, sosyalizmi demokratik devrime içsel bir uğrak olarak görür (Erbaş, 2007, s. 11-12).

gerçeklik “çatışma” üzerinden daha doğrusu çatışmaya indirgenerek okunur. Bize göre, politik ilişkiler her ne kadar çatışmalı ilişkiler olsa da çatışma, bu ilişki biçimlerinin sadece bir yönüdür. Politik ilişkiler aynı zamanda asgari bir uzlaşmaya da içkindir ve uzlaşma politik gerçekliğin dışına itilemez. Yani biz politikadan bahsettiğimizde sadece çatışmadan değil, uzlaşmadan da bahsetmek durumundayız. Bu anlamıyla her uzlaşımın hegemonik bir istence sahip olduğunu söylemek bizce zorlama bir yorum olur. Dahası bize göre bir arada yaşama, çatışma merkezli bir politik tasavvur üzerinden değil, uzlaşma merkezli bir politik tasavvur üzerinden (tabii ki çatışma gerçeğini göz ardı etmeden) ele alınmalıdır. Radikal demokrasi düşüncesinde her ne kadar politik ilişki, ötekileştirici bir formda değil diyalojik bir formda ele alınmış olsa da, politikayı çatışmalı bir ilişkiye indirgeyen söz konusu bu bakış açısında, uzlaşımın olumsuzlanması, politik ilişkinin “ötekileştirici” bir forma dönmesine zemin hazırlayabilir. Şüphesiz ben/biz-öteki/ötekiler ayrımı sosyo-politik gerçekliğe içkindir ancak bu “öteki”nin daima “düşman öteki” olduğu anlamına gelmez. Politik gerçekliğin “çatışmacı” bir düzlemde ele alınması ise bize göre, “öteki”ni hızlı bir şekilde “düşman öteki”ye dönüştürme riskini taşımaktadır. Bu bağlamda uzlaşmacı bir politik tasavvurun, ben-öteki ayrımını kabul etmekle birlikte, “öteki”ni, “düşman öteki”ye dönüştürme riski daha azdır.

“Çatışmacı” bakış açısının, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bu “uzlaşmaz” politik tasavvuru, nasıl bir arada yaşayacağız? sorusuna ilişkin cevapları “göz ardı” eder. Dahası bu soruyu, cevap verilmeye değer bir soru olarak görmez. Çünkü bir arada yaşamaya içkin olan “ortak iyi”, çatışmanın ve uzlaşmazlığın olduğu yerde cevaplandırılacak bir soru değildir. Her ne kadar, söz konusu bakış açısı, bu soruya cevap vermese de soru ortadadır ve bir arada yaşamak gibi bir sorunumuz varsa, bu politik-olanın çatışmaya indirgenmediği bir politik tasavvuru aşmakla mümkün olacaktır. Sadece çatışma ve ayrışmayı dikkate alan bu indirgemeci anlayışın, “nefretlerin sistematik örgütlenmesi” olarak kabul ettiği politika kabulünün ötesine geçmek gerekir (Günsoy, 2020, s.162). Bu şüphesiz herkesçe benimsenmiş bir ortak iyi inşa etmek değildir ancak ortak iyiyi, toplumsal uzlaşmayı, diyalogu ve bir aradalığı da politik tasavvurun dışına atmamaktır. Çatışma ve uzlaşmayı, ayrışma ve bir aradalığı, farklılıkları ve benzerlikleri beraber düşünebilmektir.

Bu noktada müzakereci demokrasi modelinin ya da daha geniş anlamda politik olanı “çatışma” ve “ayrışma” üzerinden değil de, “uzlaşma”, “müzakere”, “iletişim”, “ortak iyi”,

“bir arada yaşama” vb. temalar etrafında ele alan düşüncelerin, bu çalışmada kabul edeceğimiz politik tasavvura daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda müzakereci demokrasi üzerinde birkaç tespit ve eleştiride bulunmak çalışmanın sosyo-politik çerçevesinin netleşmesi açısından önemli görülmektedir.

Müzakereci demokrasi anlayışı da radikal demokrasi anlayışında olduğu gibi, bizim yukarıda müphemlik kavramı ile işaret ettiğimiz, sosyo-kültürel gerçekliğin çoğul ve çeşitli doğasını önemser. Bu politik tasavvurda, temsili liberal demokrasinin bir “kriz” içinde olduğuna yönelik genel bir kabul vardır. Buna göre “demos”u bütüncül/homojen bir birliktelik (ulusal birlik) olarak gören temsili liberal demokrasi anlayışı, “demos”un içindeki müphemliği, çeşitliliği ve farklılıkları büyük oranda görmezden gelmiştir. Müzakereci anlayış demokratik meşruiyetin yalnızca yasalar önünde eşitlik ve hukukun üstünlüğü ilkeleriyle sağlanamayacağını aynı zamanda farklılıkların iletişimi ve müzakeresine dayalı “karar alma”¹⁶ mekanizmalarının gerekliliğinin de altını çizer. Bu anlamıyla “karar alma” mekanizmalarının demokratikleştirilmesi yani kararların sosyal gerçeklikteki çeşitliliğin dâhil olduğu/olabildiği iletişim, müzakere ve tartışmalarla alınması temsili liberal demokrasinin de içine düştüğü meşruiyet krizini aşması anlamına gelebilecektir. Tam da bu yüzden Habermas, demokrasinin devlet-yurttaş ilişkisine indirgenemeyeceğini söyler. Ona göre, “yasalar altında eşit koruma hakkına sahip olmak” liberal demokrasi için yeterli şart değildir. O halde yasalar önünde eşit olmakla yetinmemeli, “kendimizi, bizi bağlayan yasaların yapıcıları olarak da görmeliyiz.” Habermas’a göre demokrasi bu tür karar alıcı tartışmalardan beslenebilir ve “bu tartışmaların *demokratik çözümlere* ulaştırılmasıyla yaşayabilir” (Gutmann, 2014, s.15-16). (vurgular benim)

Müzakereci yaklaşım, yukarıda radikal demokrasi anlayışında olduğu gibi, politik olanın çatışmacı karakterinden hareket etmez. Sosyal gerçeklikteki müphemliğin ve

¹⁶ Karar alma politik felsefenin önemli tartışma alanlarından birisidir. Karar alma, bir arada yaşadığımız için bir zorunluluktur ancak bir aradığımız çeşitliliklerimiz, farklılıklarımız ve çatışmalarımıza da mündemiç ise alınan karar, alınabilecek olan başka bazı kararların da üstünü örtmek anlamına gelir. Böylece karar alma zorunlu bir şekilde ihtimallerin teke indirilmesidir. Bu nedenle karar alma durumunda daima bir gerilim vardır ve bu gerilim karar alındıktan sonra da devam eder. Çünkü kararverilemezlik zemininde zorunlu olarak alınmış bir karar vardır. Bu noktada Derrida tam da bu açmazın yani kararverilemezlik durumunun gerçekliği dolayısıyla “karar”dan ve sorumluluktan bahsedebileceğimizi ifade eder. Çünkü ona göre, “açmaz ya da kararverilemezlik deneyimi olmaksızın ne karar ne de sorumluluk vardır”. Bu kararverilemezliğin, bir aradalığın zorunlu koşullarında kararı mecbur kıldığını ancak bu karara sorumluluk yüklediği anlamına gelir. Böylece “karar” “hakikati, iyiyi, doğruyu mutlağın gözünden görmediğini bilmek kaydıyla bir sorumluluk olarak verilir” (akt. Ertuğrul, 2020, s.121).

farklılıkların yarattığı siyasal ve toplumsal sorunları “çözebilecek” imkânların neler olabileceğine dair bazı temel ilkeler ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Benhabib’e göre tüm tarafları bağlayan ve olmazsa olmaz temel ilkeler şunlardır; ilk olarak kamusal alanda ve onun siyasal yapılarında (parlamento vb.) tüm politik aktörler, yani sahip oldukları farklı kimlik ve görüşleriyle her kesim, konuşma, soru sorma ve tartışma bakımından eşit kabul edilmelidir. İkincisi, müzakereye katılacak herkesin, “tartışılacak konuları belirleme ya da sorgulama” hakları vardır ve son olarak herkes, “tartışma ve görüşme kuralları ve bunların uygulanma şekli hakkında savlar ortaya atma hakkını” elinde bulundurmalıdır (Benhabib, 1999, s. 105).

Söz konusu kabuller göz önünde bulundurulduğunda müzakereci yaklaşımın, demokrasiyi, “eşit yurttaşlar arasında gerekli katılım ve ifade koşullarını sağlayarak özgür tartışmayı kolaylaştıran”, böylece “toplumsal ve kurumsal koşullar çerçevesi oluşturan bir siyaset biçimi olarak kabul ettiği” söylenebilir (Cohen, 1999, s.162). Bir arada yaşama teması açısından düşünüldüğünde söz konusu bu demokratik tasavvur önemlidir. Çünkü müzakereci anlayış hem demokrasiye içkin özellikler olan özgürlük ve eşitliği tekrar güçlü bir şekilde vurgulamakta hem de politik aktörlerin birbirlerine “bağımlılıklarının” farkına varacakları “müzakereci” kamusal alanı gündeme getirmektedir. Bize göre bu bakış açısının bir arada yaşama teması açısından iki önemli yararı vardır. Bunlardan birincisi yöneten-yönetilen veya devlet-yurttaş ilişkisi şeklinde formüllenen “yöneten” merkezli “hiyerarşik” politik ilişki biçiminin yerine “yatay” politik ilişkileri öne çıkarmasıdır. İkincisi ise müzakereci kamusal alanın, politik aktörler arasında “dayanışma” ve “ortak yararı”¹⁷ gündeme getirecek bir sosyo-politik zemine içkin olmasıdır. Bir kere müzakere, eşit yurttaşlar arasında ve özgür bir ortamda gerçekleştiğinde, herhangi bir kişi veya kesimin hiyerarşik üstünlüğü söz konusu olmaktan çıkmaktadır. Kamusal alanda her aktörün özgür ve eşit olması, herkesin diğerini “saygın” kabul ettiği ve “tanındığı” bir sosyo-politiği zorunlu kılar. Politik ilişki bu zeminde kurulduğunda ise, bu ilişkinin “çatışmalı” olmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Şüphesiz çatışma ve ayrışma büsbütün ortadan kalkmaz veya ortak

¹⁷ Ortak yarar ifadesi söz konusu politik tasavvur açısından toplumun tamamı için geçerli olan genel çıkarların belirlenmesi anlamında anlaşılmalıdır. Burada ifade edilen daha ziyade, “farklı çıkarların ve ihtiyaçların toplumsal hayatın genel bağınıtları içerisinde gerçekleştirilmesine izin veren toplumsal normlar hakkında öznelerarası anlaşmanın sağlanmasıdır” (Best ve Kellner, 2016, s.342).

yarar/ortak iyi ve dayanışma hemen sağlanmaz ancak bunlara imkân sağlayacak sosyo-politik zemin kurulmuş olur. Müzakereci bakış açısının bize göre en önemli özelliği bir arada yaşamının mümkün imkânlarını sağlayacak bu sosyo-politik zemin üzerine düşünmesi daha doğrusu radikal demokrasi anlayışının aksine bunu “olası” görmesidir.

Habermas söz konusu bu sosyo-politik zeminin, yani müzakereci kamusal alanın, “idari gücün ve tekil kişisel çıkarların yanı sıra, dayanışma ve ortak yarara yönelmiş toplumsal bütünleşme¹⁸ açısından yararlı” olduğunu söyler (Habermas, 1999, s.37). Biz bu noktada Habermas’a katılıyoruz ancak bir noktanın tekrar altını çizmek gerekir. “Ortak yarar/ortak iyi”, “dayanışma” ve “bütünleşme”den bahsediyor olmak, sosyal gerçekliğin müphem doğasıyla birlikte ele alındığında çelişkili bir durum olarak görülebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, politika bize göre sosyal gerçekliğin müphem doğasını “idare” etmek yani bu müphemlik içinde politik ilişkiler kurabilmek anlamına gelmektedir. Bütün çeşitlilikleri, farklılıkları, kimlikleri ve aidiyetleri ile insanlar bir arada yaşamak durumundadırlar. Eğer bir arada yaşamaktan bahsedeceksek bu, sosyal gerçekliğin müphem ve çatışmacı doğasını göz ardı etmeyen ve bu gerçekliği asgari bir uzlaşma, dayanışma ve bütünleşme ile birlikte düşünen bir politik tavır ile mümkün olacaktır. Bize göre çatışmaya, kimlikçiliğe, farklılıklara ve uzlaşmazlığa odaklanan politik tasavvurlar politikanın önünü kapatmaktadırlar. Bu nedenle politikayı karşıtlıkların uzlaşmazlığına hapsedmemek gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu çalışmada müzakereci bakış açısının “politika”ya ilişkin yukarıda genel olarak ele aldığımız tasavvurlarını, bir arada yaşamının sosyo-politiği açısından önemli görüyoruz ve büyük oranda benimsiyoruz. Ancak söz konusu bakış açısına yönelik bazı önemli eleştirileri de dikkate almak durumundayız.

Sosyo-politik gerçeklikte, “tartışma”, “iletişim”, “diyalog” vs. müzakereci bakışın ifade ettiği kadar kolay değildir ve çıkarlar ile ideolojik konumlanmalardan ayrı düşünülemez. Hem farklı çıkarlar hem de ideolojik tutumlar, çoğu zaman tartışmayı/müzakereyi büyük oranda engeller. Bu nedenle “bireyler arasındaki diyalog, herkesçe evrensel olduğu kabul edilen kararların alınmasını sağlamaz” (Touraine, 2017, s.313). Aslında müzakereci

¹⁸ Habermas toplumsal bütünleşme kavramını, “kendini türünü zorla kabul ettirerek tektip üyeler oluşturan bir kolektif” olarak anlamaz. Burada toplumsal bütünleşme kavramı “öteki” de dahil herkese eş saygı ilkesine dayanan ve herhangi bir tözsel anlama sahip olmayan, sınırlarını daima daha da öteye taşıyan yani toplumsal sınırların herkese açık olduğu bir topluluğa ait “esnek Biz”i ifade eder (Habermas, 2017, s.9)

görüŖ yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, “herkesçe kabul edilen” evrensel “ortak iyi”den bahsetmez. Burada ifade edilen Ŗey, farklı çıkarların ve ihtiyaçların sosyal hayatta gerçekteŖtirilebilmesine yönelik “öznelarası bir anlaşmanın” sağlanabilmesidir. Yani burada benimsenen “ortak iyi”, herkesin yararına olacak “toplumsal uzlaşı” ortamının sağlanmasıdır. Fakat böyle olsa bile bu uzlaşımsal kamusal alanın sağlanması, birbiriyle taban tabana zıt çıkarlar ve ideolojik konumlanmaların olduğu bir gerçekte çok zordur. Çıkarların, çatışmaların ve uyuşmazlıkların temelinde “adalet ve adaletsizlik arasındaki gerilim” vardır. Marksist bir yorumla ifade edecek olursak, sömürenler ile sömürülenler arasındaki çatışmanın yarattığı gerilimdir söz konusu olan. Bu nedenle, “adalet ve adaletsizlik arasındaki çatışmayı uzlaştıracak bir senteze” ulaşmak imkânsızdır (Çakmak, 2020, s.139). Ancak bir “ideal olarak” uzlaşından bahsedebileceksek bunun adaletsizliğe sebep olan siyasal ve ekonomik sorunlar ortadan kaldırıldıktan sonra mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. İdeal olanı bir kenara bırakıp somut sosyal gerçekte döndüğümüzde ise adil bir toplumsallığın hiçbir zaman kurulamayacağını görürüz.

O halde sosyo-politik gerçekteği (ideal olanı değil olanı), bu gerilimlerin (çatışma ve uzlaş) birlikteliği ile okumak gerekir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi radikal demokrasi çatışmaları merkeze alıp nasıl uzlaşmayı göz ardı ediyorsa, müzakereci bakış da uzlaşmayı önemsemekle birlikte, uzlaşmayı zora sokan ve çoğu zaman imkânsız kılan siyasal ve ekonomik çatışmaları göz ardı etmektedir. Bu çalışmada bir arada yaşamının sosyo-politik tasavvuru, bu bağlamda ne çatışmayı merkeze almaktadır ne de uzlaşmayı zora sokan ve çatışmaları göz ardı eden, naif uzlaşımsal bir aradalık düşüncesine dayanır. Sosyo-politik gerçektek, sosyo-kültürel gerçekteğin doğasından ayrı düşünülemez. Çünkü politik olan sosyal gerçekteğin içinde oluşur ve gelişir. O halde nasıl ki sosyal hayat, müphem doğasının sabit bir modele indirgenemezliği ve bütün çeşitlilikleri, farklılıkları ama yine de bir aradallığıyla anlaşılıyor, politik gerçektek de bundan bağımsız ele alınamaz. Bu nedenle biz politik gerçekteğin çatışma ve uzlaşımın diyalektiğine dayandığını düşünüyoruz. Ancak diyalektik burada tez-anti tez-sentez şeklinde ilerlemez. Politik gerçekteğin doğası, tez ve anti tezin senteze ulaşmayan sürekliliğidir. “Sentez”den ise ancak bir “ideal politik” tasavvur olarak bahsedilebilir.

Müzakereci bakışa yönelik bizce önemli görülen bir diğer eleştiri ise, özellikle Habermas’ın kamusal alan ile demokrasi arasında kurduğu ilişkide aleniyet kavramına yönelik dar yorumudur. Çünkü burada kamusal alanı büyük oranda burjuva kamusal alanı

olarak kabul eder. Böylece, “burjuva sınıfı dışından gelenlerin uyumu bozarak kamusal alandaki müzakere pratiğini işlemez hale getirdiklerinden yakındır.” Bu tarz bir yorumun şüphesiz, kamusal-homojenite ilişkisi bakımından bu alanın aleniyetine gölge düşürdüğünü söyleyebiliriz (Öztürk, 2020, s.226). Aslında bu yorum, kamusal alanın “herkesin” katılabileceği kadar “aleni” bir alan olmadığını gösterir. Kamusal alanın üyeleri, diğer sınıfların üyelerine nazaran müzakere araçlarını kullanma imkânlarına daha çok sahiptirler (Fraser, 2015, s.113). Böylece Habermas, “çok da olmayan bir aleniyeti aleniyet gibi göstererek eşitliği sınıfsal içeriğinden soyutlayarak demokrasiye bağlama eğilimindedir.” Kısaca Habermas, müzakerecinin temeli olan eşitler arasında konuşmayı, statü ve sınıf farklılıklarına dikkat etmeden yorumlar. Habermas, demokrasi sorununu, sosyal gerçekliğin eşitsiz doğasının yarattığı olumsuzlukların somut durumlarıyla analiz etmek yerine, “iletişimsel eylem” gibi teoriler üzerinden aşırı soyut bir zeminde tartışır. Böyle bir tercihin en büyük eksikliği ise sosyal gerçekliği büyük oranda göz ardı etmiş olmasıdır (Öztürk, 2020, s.227).

Müzakereci görüş açısından her ne kadar “eşitlik”, merkezi kavramlardan birisi olsa da, sosyal gerçekliğin eşitsiz doğası göz önünde bulundurulduğunda, eşit olmayan insanların eşitlermiş gibi müzakere edebileceklerini varsaymak bize çok anlamlı görünmüyor. Siyasal eşitlik genel olarak bir toplumun üyeleri olan bireylerin çıkarlarının eşit bir şekilde kamusal alana taşınmasını ve böylece o kişinin fayda ve çıkarlarını etkileyen, kolektif ve bağlayıcı kararlar almaya katılım hakkına sahip olmasını gerektirir (Dahl, 1996, s.646). Ancak bunun gerçekleşebilmesi, katılım için gerekli olan bütün araçların bireylere eşit olarak dağıtılmasını da gerektirir (Dahl, 2006, s.153). Sosyal gerçeklikteki sınıfsal ve statü kaynaklı eşitsizlikler göz önünde bulundurulduğunda ise bunun mümkün olmadığı görülecektir. O halde eşit müzakereci ancak sınıfsal eşitsizliklerin olmadığı bir gerçeklikte ve yine ancak “ideal olarak” bahsedebiliriz. Bu bağlamda bir arada yaşamının sosyo-politik tasavvuru, müzakereci bakış açısının ihmal ettiği, “sosyal gerçekliğin eşit olmayan doğasını” göz önünde bulundurarak “eşitlik idealini” paylaşır.

Müzakereci bakışa yine Habermas özelinde yönelteceğimiz bir diğer eleştiri ise, iletişim veya müzakere eyleminin daha çok “öznelerarası” bir iletişime indirgenmiş olmasıdır (Öztürk, 2020, s.240). Yukarıda sosyo-kültürel çerçeve başlığında da ifade ettiğimiz gibi socius, sadece sosyal kişilerden (bireyler/insan tekleri) oluşmaz. Kolektif kişilikler de (sosyal gruplar) socius’un aktörleridir. Dahası öznelerarası ilişkiler, bireylerin kendilerini

ait hissettikleri sosyal grupların kimliğinden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle de müzakereyi büyük oranda öznelerarası iletişim üzerinden okumak ve sosyal grup kimliklerinin bireylerin iletişimlerdeki etkilerini göz ardı etmek bizce Habermas'ın teorisini zayıflatmaktadır. O halde, bu çalışmada bir arada yaşamının sosyo-politiği, “bireyci” bakış açısından uzaktır ve politik ilişkilerin sadece öznelerarası değil kolektif(gruplar arası) karakterini de dikkate alır. Sosyal gerçeklikteki etkileşimlerin birey-birey, birey-grup, grup-grup vb. boyutları politik ilişkilerde de geçerlidir ve bunlar göz ardı edilemez.

1.2.3. Tanınma Olgusu ve Politika

Yukarıda politika ve demokrasi kavramları etrafında çizmeye çalıştığımız çerçeve, sosyo-politik düzlemde bu çalışmaya ilişkin genel kabulleri ve bakış açısını ifade etme amacı taşımaktadır. Bir arada yaşamının sosyo-politiği düzleminde çalışmada merkezi önemdeki kavramlardan bir diğeri ise “tanınma”dır. Aşağıda tanınma sorununa ilişkin genel bir çerçeve sunulmuştur. Bu sorun çalışmanın son bölümünde müstakil bir başlık olarak geniş bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

Tanınma kavramının felsefi kökenleri bilindiği üzere Alman düşünür Fichte'ye kadar uzanmaktadır. Tanınmayı, “hak ve etik kavramlarının varoluşsal ve aşkın temelleri şeklinde” ele alan Fichte'den sonra, belki de kavramı felsefe tarihinde meşhur eden, bir diğeri Alman düşünür Hegel'dir. Fichte gibi Hegel de hak ve hukukun tanınma aracılığıyla inşa edileceğini ileri sürmüştür. Tanınma Hegel düşüncesinde “etik hayatın” oluşumunda belirleyici bir rol oynar. Çünkü tanınma, efendi-köle diyalektiğinde Hegel'in bize göstermeye çalıştığı gibi, “özgürlüğün gerçekleştiği ve etik hale geldiği bir süreçtir” (Sarıbay, 2000, s.28-29) (Mollaer, 2019, s.62). Hegel genel olarak her insan birlikteliğinde, bir arada yaşamının ancak öznelerarasındaki karşılıklı onaylanma (tanınma) ile mümkün olacağını düşünür. Ona göre karşılıklı olarak öznelerin birbirlerini onaylamadığı yerde bir arada yaşamın ortaya çıkması da mümkün değildir. Onaylanmanın bu öncül yapısında, karşılıklı olarak onaylanma durumu, bireysel düzlemde aktörlerin kendilerini sürekli ve belli bir ölçüde sınırlamalarını gerektirdiğinden, hukuk bilincine dair ilk örtük kabul de bu noktada ortaya çıkar. Özneler daha sonra ilişki süreçler içinde bu öncül onaylanmanın farkına varırlar ve “toplum sözleşmesi” ile süreç, hukuk ilişkisine doğru şekillenir (Honneth, 2016, s.84-85). Böylece

Hegel, Hobbes'dan farklı olarak toplumsal sözleşmeye giden süreci güvenlik kaygısı ve özel mülkün korunmasına ilişkin çatışmalı bir mücadele bağlamında değil, "ben" in "öteki" "ben"ler tarafından kabul görme mücadelesi olarak yani öznelarası "tanınma" ilişkileri üzerinden betimler. Hegel'e göre toplumsal sözleşme, tanınma ilişkisi veya mücadelesi neticesinde ortaya çıkmış "etik hayatın" hukuki zeminidir. Bu anlayış, "politik topluluğu oluşturan üyelerin birbirleriyle 'karşılıklılık' esasına dayanan kültürel alışkanlıklarının o toplulukta ne ölçüde destekleniyorsa oradaki sosyal bütünleşmenin de o denli kısıtlanmasız biçimde olabileceği yönündeki öncüle dayanır" (Honneth, 2016, s.106).

Charles Taylor ise tanınmayı "sahicilik" kavramı bağlamında öne çıkarır. Ona göre, Ancien Regime'de, eşitsizliğe dayanan toplumsal hiyerarşiler, "şeref" kavramının anlam dünyası etrafında inşa edilmişti. Şeref, modern öncesi dönemde genel olarak herkesin sahip olduğu veya olabileceği bir şey değildi ve o dönemin koşullarında bir tür ayrıcalık yaratıyordu. Ancak modern dönem, şeref anlayışının hiyerarşik yapısına karşılık olarak eşitlikçi bir şekilde insanlık haysiyeti/onuru kavramını evrensel bir kabul haline getirmiştir. Taylor'a göre bu aynı zamanda, "eşit ölçüde tanınma politikasının, demokratik kültürün esasını oluşturduğu anlamına gelmektedir" (Taylor, 2017, s.49). Bu şüphesiz demokratik kültürün ancak her insanın eşit olduğu ve eşit saygıyı hak ettiği bir sosyal gerçeklikte varlığını sürdürdüğü anlamına gelmektedir. Bu yeni değer somut görünümü ise "sahicilik" kavramında ifadesini bulmaktadır (Köker, 2018, s.14).

Sahicilik, "bireyselleşmiş bir kimliği, bana özgü, içimde keşfettiğim bir kimliği" ifade eder. Taylor'a göre geleneksel toplumlarda kimlik büyük ölçüde bireyin toplumsal konumuna göre saptanmaktaydı ancak modern dönemle birlikte bu durum değişmeye başlamıştır. Modern dönemle birlikte kimlik, sahicilik idealiyle yani "benin kendi özgün varoluş biçimini keşfetmesi" gerekliliğiyle, içsel olarak yaratılmış bir şekilde anlaşılır (Taylor, 2014, s.49-52). Tanınma, bu bağlamda söz konusu sahiciliğin yani bireylerin ötekilerle karşılıklı ilişkiler içerisinde içsel olarak inşa ettikleri kimliklerinin yine "ötekilerce" kabul görmesi anlamına gelir. Bir arada yaşama teması açısından biz söz konusu bu bakış açısını önemsiyoruz.

"Bireysel kimlik her birey açısından kendi gerçekliğine/sahiciliğine dair, bireye özgü bir anlamı barındırır. Bu "anlamın" ötekilerce tanınması ile birey kendi varoluşu açısından

bir tatmine ve saygınlığa kavuşabilir. Bu nedenle tanınma ve kimlik arasındaki ilişki önemlidir” (Kotan, 2021, s.303). Eğer kimliğimiz yanlış tanınmıyor, çarpıtılıyor veya hiç tanınmıyorsa bundan zarar görebiliriz. Çünkü kendimize ait anlam dünyamız bu durumlar nedeniyle bir saldırıya uğrar. Böylece bir insan veya bir grup insan, söz konusu yanlış tanıma veya tanımama durumu dolayısıyla ,“indirgenmiş bir varoluşa hapsedilebilir” ve bu durum bir “baskıya dönüşebilir” (Taylor, 2014, s.46-47). Bu nedenle bir arada yaşamının sosyo-politik koşulları açısından her insanın kendi özgül kimliği ile tanınması ve saygın kabul edilmesini bir zorunluluk olarak kabul etmek durumundayız. Çünkü eşit tanınma, insanların saygın birer aktör olarak kabul edilmesini sağlayarak, sağlıklı bir demokratik toplumun sosyo-politik zeminini inşa etmektedir. Bu bağlamda kimliklerin kamusal alanda tanınmasına olanak tanıyan politikaların gerekliliğini ifade etmek gerekir. Bu ise öznelerarası etkileşim ve iletişimden bağımsız düşünülemez. Bu minvalde müzakereci demokrasi anlayışının taşıdığı özellikler itibariyle bunu sağlayacak politik tasavvura büyük oranda sahip olduğunu da tekrar söyleyebiliriz.

“Tanınma” olgusu açısından bizce önemli görülen bir diğer düşünür ise Axel Honneth’dir. Honneth de Taylor gibi, tanınmayı Hegel’den ilhamla “kendini gerçekleştirme” teması etrafında ele alır. Ancak Taylor’a göre “tanınma mekanizmasının nasıl ve ne şekilde işlediği, tanınmanın duygusal ve normatif açıdan kurucu rolünün nasıl başarıldığı, bunun kimlik temelli toplumsal-siyasal hareketleri anlamada nasıl bir rol oynayacağı” konularında daha ayrıntılı bir analize yönelir (Mollaer, 2017a, s.1139).

Honneth, tanınmayı kategorik olarak üç biçimde ele alır bunlar; “sevgi”, “haklar” ve “dayanışmadır”. Bu tanınma biçimleri sırasıyla öz-güven (self-confidence), öz-saygı (self-respect) ve “onur”a (self-esteem) dayanır (Honneth, 2016). İlk olarak ailede “sevgi” ile başlayan tanınma biçiminde birey öz-güven kazanır. Kamusal hayatın içinde kazandığı “haklar” ile de yukarıda Taylor’un da altını çizdiği gibi bir öz-saygıya ulaşır. Sevgi her bireyin kendisine güven duymak için ihtiyaç duyduğu psikolojik temeli sağlarken, “haklar” bireyi “diğer herkesin saygısını hak ettiği için” kendine saygı (öz-saygı) duyabilme bilincine kavuşturur (Honneth, 2016, s.197-199). Haklar, birey açısından içinde yaşadığı toplumun diğer üyelerinin yerine getireceklerinden emin olduğu bireysel talepler anlamına gelir. Bu sağlandığı ölçüde ise birey kendisini, içinde bulunduğu topluluğun, tamamıyla kabul edilmiş bir üyesi olarak kabul eder. Bu durum, “bireyin sosyal gerçeklikte bir konum elde etmesi ve topluluğun bir üyesi olma itibarı kazanması

anlamına gelir” (Honneth, 2016, s.134). Böylece sevgi ile başlayan ve haklar ile devam eden süreç, bireyi toplumla “bütünleştiren”, “dayanışma” ile sona erer yani “tanınma” sağlanmış olur. Hegel’de olduğu gibi Honneth’de de dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayan etik-hayat kavramı, bireyin tanınmasının koşullarını sağlayan öznelarası ilişkiler ağı anlamına gelir (Honneth, 2016, s.197-199). Etik-hayat koşullarında bütün bireyler, “bir kişi ol ve diğerlerine de kişiler olarak saygı göster” şeklinde ifade edilen soyut hukuk kuralına ortaklaşa olarak itaat ederler (Honneth, 2018, s.49).

Bundan başka, Honneth’in tanınma aşamaları, tanınmanın bütünlüklü bir kategori olduğunu vurgular yani Honneth için tanınma “bölünmez bir bütündür” (Mollaer, 2019, s.79). Bu anlamda yukarıdaki tanınma kategorilerinden herhangi birisinin gerçekleşmediği ya da eksik gerçekleştiği durumda, tanınma gerçekleşmez. Her birey, etik-yaşamın bir üyesi olarak topluluğa ait kurumsal düzene eşit haklarla katılımda bulunur. Ancak “tanınmama” durumunda, kişi ahlaki olarak topluluğun diğer üyeleri ile “eşit haklara sahip bir etkileşim statüsüne” sahip olma durumunu kaybeder. Böylece hak yoksunluğu bireyin kendisine özsaygısının yara almasına neden olur (Honneth, 2016, s.219-220). Bu bağlamda tanınmanın gerçekleşmemesi, Honneth’e göre sosyal mücadelelerin itkisidir. (Yalnızca sevgi tanınmanın en yalın biçimi olması dolayısıyla sosyal çatışmalara yol açacak ahlaki bir gerilim içermez). Burada artık Honneth, klasik Marksist yorumdaki sınıf temelli mücadelelerin yerini “tanınma uğruna mücadelelere” bıraktığını düşünür.¹⁹

Honneth’e göre, “Marks, insan kimliği kavramını üretimi bir betimlemeyle sınırlar”. Bu nedenle de “öznelarası karşılıklı tanınmayı sağlayan sosyal koşulları” büyük oranda göz ardı eder. O halde, sosyal gerçekliği tanınma mücadeleleri üzerinden okuyan yeni bir “tarihsel-felsefi” perspektif gerekmektedir. Bu bakış açısında sosyal çatışmaların itkisi ekonomik çelişkiler değil tanınma mücadeledir (Mollaer, 2019, s.78). Görüldüğü

¹⁹ Bilindiği üzere sol düşünce eksenli çağdaş politik tartışmaların bir kolu, “sınıf mı kimlik mi?” sorusu dolayımında şekillenmektedir. Büyük oranda klasik Marksist yorumu devam ettirenler, mevcut gerçeklikteki sosyal çatışmaların sebebini “sınıf” kavramı etrafında ele almaya devam ederken, post-marksist yorumların bir kısmı ise günümüzdeki mücadelelerin artık sınıf kavramı üzerinden anlaşılamayacağını iddia ederler. Buna göre günümüz sosyal çatışmalarının temelinde bireysel ve grupsal kimliklere ilişkin yanlış “tanınmalar” yatar. Bugün bireyler ve grupları mücadeleye iten itki, sınıf mücadelesi değil kimliklerinin “ötekilerce” tanınması mücadelesidir. Söz konusu tartışmanın daha genel bir izahı için ayrıca bkz. Hayriye, E. (2007), *Fark/Kimlik, Sınıf*, İstanbul: Eos Yayınları.

üzere sosyal gerçeklik Marksizm’de olduğu gibi hâlâ çatışmacı/mücadeleci bir düzlemde ele alınır ancak çatışmaya sebep olan tarihsel itkinin yerini ekonomik ilişkiler değil Hegel’in işaret ettiği tanınma mücadelesi almıştır. Honneth, mücadele kavramını, “betimsel bir kavram olmaktan çıkarır ve ona etik ve normatif bir anlam kazandırır.” Burada artık mücadele “öznelerarası ilişkilerde tanınmanın yara alması durumundan kaynaklanan ‘normatif etik’ ilişkiden kaynaklanır” (Aktok, 2016, s.11). Çünkü tanınmama durumunda yukarıda da ifade ettiğimiz Hegelyan, “bir kişi ol ve diğerlerine de kişiler olarak saygı göster” şeklindeki evrensel etik kural ihlal edilmiştir. Bu ihlal ise bireyi doğal bir itki olarak etik, politik, hukuki ve sosyal düzlemleri olan tanınma uğruna mücadeleye zorlamaktadır.

Özetlersek Honneth, yukarıda Habermas’ta da gördüğümüz öznelerarası ilişkiyi (biz bu ilişkiyi çalışmada bir arada yaşamının “bireysel boyutu” olarak ifade etmiştik) tanınma teorisinin merkezi temalarından birisi haline getirmiştir. Her iki düşünür de “yalıtılmış” bireyci anlayıştan yola çıkmayı reddederler. Böylece, öznelerarası ilişkiler bireyin kendini gerçekleştirmesine imkân sağlayan sosyo-kültürel gerçekliği (Honneth’de etik-hayat, Habermas’ta kamusal alan) imler. Bireysel kimliği inşa etmek, (Honneth’de tanınmak, Habermas’ta “kamusal özne” olmak) öznelerarası ilişkilerin bağlamında gerçekleşir. İki düşünürün ayrıldığı temel nokta öznelerarası ilişkinin “ideal” boyutunun saptanmasına ilişkindir. Buna göre Habermas, “iletişimsel eylem”i, öznelerarası ilişkilerin ideali olarak tanımlarken, Honneth bunu “tanınma” kavramı ile ele alır. Ancak yine de her iki düşünür açısından temel amacın, söz konusu kavramlar aracılığıyla “toplumdaki bireyleri etik, politik ve hukuki olarak bir arada tutan, onları bütünleştiren, onların dayanışma içinde olmalarını sağlayan sosyal bağların normatif koşullarını ifade etmek” olduğu söylenebilir (Aktok, 2016, s.7-9).

Bütün bu açıklamalarda sonra tanınma kavramına ilişkin bakış açılarının, bu çalışma açısından önemli bir teorik zemine imkân sağladığını söyleyebiliriz. Bize göre bir arada yaşama, her bireyin diğer bireylerce eşit hak ve imkânlara sahip olduğu ve hem bu hakların hem de kendine ilişkin tasavvurlarının tanındığı bir sosyo-politik gerçeklikte zemin kazanabilir. Bu bağlamda “tanınma”, yukarıda genel olarak ele alınan boyutlarıyla ve etik, politik ve hukuki içerimleriyle bu çalışmada merkezi kavramlardan birisi olarak kabul edilmektedir.

Ancak şunun da altını çizmemiz gerekir ki, bir arada yaşamının sosyo-politiği açısından tanınma, sadece bireysel kimliğe saygıyı ifade etmez. Ayrıca sosyo-kültürel gerçeklikteki kültürel grup kimliklerine ve bu grupların “kendilerine özgü davranış biçimleri, hareketleri ve farklı dünya görüşleri karşısındaki saygıyı” da içerir (Habermas, 2017, s.113-114). Taylor, gayet yerinde bir ifadeyle, tıpkı bireysel kimliklerin olduğu gibi, kültürel kimliklerin de eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Köker, 2018, s.13). Bu nedenle, “çokkültürlülük” kavramı etrafında ele alınan kültürel kimliklerin tanınmasına ilişkin tartışmalar da bir arada yaşamının sosyo-politik zemini açısından önemlidir ve yukarıda ele alınan tanınmanın bireysel boyutundan ayrı düşünülemez.

Daha önce kültüre ilişkin açıklamalarımızda da ifade ettiğimiz gibi, her kültürün kendine özgü ve biricik olması dolayısıyla kültürler arasında hiçbir hiyerarşinin kurulması mümkün değildir. Bu nedenle bireysel kimliklere yönelik eşit saygı ilkesinin kültürel kimliklere de uygulanması gerekir. Ayrıca kültürel kimliklerin bireysel kimliğin bir parçası olması nedeniyle, kültürel kimliklere saygının bireysel kimliğe saygıdan bağımsız düşünülemeyeceğini de unutmamak gerekir.

Bir arada yaşamak insan tekleri ve/veya sosyal gruplar arasında kurulan etnik, ulusal, dini, kültürel vb. aidiyetlerin çeşitliliğiyle ilgilidir. Geçmiş dönemlerdeki imparatorlukların barındırdığı her türden çeşitliliğin, ulus devlet formunda tamamen ortadan kalktığını söylemek zor görünüyor. Günümüzde ulus devletler kendi sınırları içinde bireysel ve sosyal gruplar düzleminde bir dizi çeşitliliği barındırmakta ve tanınma talepleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Bugün hangi toplum veya devlete bakarsak bakalım “çokkültürlü” bir sosyal gerçeklikle karşı karşıya olduğumuzu pekâlâ söyleyebiliriz. “Tanınma” teorileri, bir üst kategori olarak, bir yanıyla bireysel kimliğe ilişkin taleplerin kamusal alanda eşit saygı ve kabul görmelerini savunur, diğer yanıyla da yine kamusal alandaki kültürel grupların, geniş grup kimliklerine ilişkin taleplerinin eşit saygı ve kabul görmelerini savunur. Bu bağlamda “tanınma” teorisi bir üst kategori olarak yani “çokkültürlülük” tartışmalarını/teorilerini de içerecek bir şekilde kabul edilebilir.²⁰

²⁰ Çokkültürlülük tartışmaları/teorileri, çağdaş sosyoloji ve politika tartışmalarının önemli bir alanıdır. Bugün için artık söz konusu tartışmaların “modası geçmiş” olsa da biz bu tartışmaları, çalışmanın bir arada yaşama teması bağlamında önemsiyoruz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hiçbir ulus devlet “homojen”

Bütün bunlardan hareketle çalışmanın sosyo-politik düzlemdeki temel kabullerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Politik ilişki, socius içindeki ilişki/etkileşim biçimlerinden birisidir ve sosyo-kültürel çevrenin etkisi ile şekillenir. Ancak yine de kendine özgü koşulları ve eylem biçimleri olması dolayısıyla diğer ilişki biçimlerinden ayrılır. Politik ilişkinin aktörleri bireyler, sosyal gruplar ve siyasal iktidardır. Bu anlamıyla politik ilişki, sosyal ağ içinde bir arada yaşamın “düzenini” ve “sürekliliğini” sağlayan, çeşitli politik kararların alınmasında bireylerin ve grupların taleplerini dile getirmelerini ve bunların siyasal iktidarca “çıktılara” dönüştürülmesini ifade eden karşılıklı etkileşimlerin tamamı olarak tanımlanabilir.
- Politik ilişkilere yönelik tasavvurlar, politika nedir? sorusuna verilecek cevaplardan bağımsız düşünülemez. Sosyo-kültürel gerçekliğin müphem doğası göz önünde bulundurulduğunda, politik ilişkilerin de söz konusu bu müphemlikten bağımsız olamayacağını söyleyebiliriz. O halde bu çalışma politikayı, kendine özgü ilişki biçimleriyle; “demokratik politik gerçekliğin içindeki” taraflardan, çeşitlilikten, çokluktan, “çatışma” ve “uzlaşmalardan”, müzakerelerden ve diyalogdan beslenen etkileşimler bütünü olarak kabul etmektedir.
- Çalışma, çağdaş politik tartışmaları genel olarak iki temel ayırım üzerinden ele almaktadır ve söz konusu tartışmaların bu ayırımın politik, etik ve hukuki içerimleriyle beslendiklerini düşünmektedir. Buna göre ilk kavrayış sosyal gerçekliği “çatışmalı” bir düzlemde ele alırken diğer görüş “uzlaşmayı” ve “dayanışmayı” öne çıkarmaktadır. Böylece çatışmacı bakışın politik tasavvuru daha çok farklılıklar, mücadeleler ve uzlaşmazlıklar üzerine yoğunlaşmışken uzlaşımçı politik tasavvur, müzakere, iletişim, ortak yarar, diyalog gibi kavramları öne çıkarmaktadır.
- Çalışma söz konusu iki bakış açısının da belli noktalarda eksiklikler taşıdığını iddia etmektedir. Buna göre çalışmanın sosyo-politik tasavvuru, ne çatışmayı merkeze almaktadır ne de uzlaşmayı zora sokan ve çatışmaları göz ardı eden, naif uzlaşım sal bir

değildir ve “çokkültürlü” sosyal gerçeklik varlığını sürdürmektedir. O halde bir arada yaşamak gibi sorunumuz varsa sosyal gerçekliğin çokkültürlü yapısının göz ardı edilmemesi gerekir. Bu nedenle çokkültürlülük tartışmaları çalışmanın ilerleyen sayfalarında geniş bir düzlemde ele alınacaktır. Bu çalışmada ele alınacak çokkültürlülük tartışmaları için bkz. Parekh (2002), Kymlica (2015), Doytcheva (2016), Modood (2014), Taylor, C.vd. (2018).

aradalık düşüncesine dayanır. Ancak yine de çatışmadan ziyade, sosyo-kültürel gerçekliğin müphemliğini göz ardı etmeyen ve bu sosyal gerçekliği asgari bir uzlaşma, dayanışma ve bütünleşme ile birlikte düşünen bir politik düşünceyi önemsemektedir. Bu bağlamda çalışma, politikanın karşıtlıkların uzlaşmazlığına hapsedilemeyeceğini savunur.

- Çalışma, politik ilişkilerdeki asgari uzlaşımın ise sosyal gerçeklikteki sınıfsal ve statü kaynaklı eşitsizlikler ve adaletsizlikler göz önünde bulundurularak sağlanabileceğini savunmaktadır. Bu nedenle eşitlik ve adaleti sorunsallaştırmayan bir politik tasavvurun, uzlaşımçı bir sosyo-politik gerçekliği inşa edemeyeceği düşünülmektedir.
- Çalışma, politik uzlaşımın ve bir aradallığın sosyo-politik zemininin (buna demokratik siyasallık da diyebiliriz artık) ayrıca “tanınma”dan geçtiğini savunmaktadır. Buna göre tanınma, bireysel düzlemde her bireyin sahip olduğu bireysel kimliği ve hakları ile sosyal ağ içinde saygı görmesi, kabul görmesi ve böylece toplumla bütünleşmesi/dayanışmasına imkân sağladığı gibi kültürel gruplar düzleminde de grupların kültürel kimliklerinin saygı görmesi ve söz konusu kimliğe ilişkin kültürel taleplerinin karşılanması anlamına gelmektedir. Tanınma bu bağlamda bireysel ve kültürel kimliğe “saygı” anlamıyla etik, bireyler ve gruplar arasındaki müzakere ve diyalog ilişkilerine zemin hazırlamasıyla politik ve yine bireysel ve kültürel haklara ilişkin vizyonuyla da hukuki içerimlere sahiptir.

1.3. Bir Arada Yaşama Sorununun Tarihsel Çerçevesi

Bir arada yaşama sorunu, içinde şekillendiği tarihsel bağlamın tartışmalarından etkilenir veya o tartışmalar bağlamında şekillenir. Bu çalışmada söz konusu sorun, çağdaş tarihselliğin sorunları ve tartışmaları bağlamında ele alınmaktadır. Bu nedenle sorunu ilgilendiren birey, toplum ve politika gibi kategorilerin modern ve postmodern tartışmalar bağlamında eleştirel bir okumasını yapmak böylece de soruna ilişkin tarihsel bir çerçeve çizmek gerekmektedir.

Yukarıda çeşitli bağlamlarla ifade ettiğimiz üzere bir arada yaşama sorunu bireysel, toplumsal ve politik yanları olan bir sorundur. Bir arada yaşama sorunu açısından sadece bireyi/özneyi, toplumu veya politikayı merkeze alan bir perspektif eksik bir bakış açısı sunacaktır. Bu nedenle söz konusu bu üç kavramın tarihsel düzlemde hem felsefi hem sosyolojik hem de politik perspektiflerle nasıl ele alındığının soruşturulması önemlidir.

Bu başlığın temel amacı hem birey/özne, toplum ve politika nosyonları bağlamında çağdaş tartışmaların tarihsel bir panoramasını sunmak hem de bu çalışmanın temel sorunu olarak kabul edilen bir arada yaşama olgusu bağlamında bu tartışmaların genel bir eleştirisini yapmaktır.

1.3.1. Özne/Birey Tartışmaları ve Bir Arada Yaşama Olgusu Bağlamında Özne Sorunu

1.3.1.1. Modern Özne Anlatıları

Felsefi ve sosyo-kültürel içerimleriyle modernlik, Avrupa tarihselliği içinde, kabaca on yedinci yüzyılda gittikçe belirginleşen bir tarihsel aşamayı ifade eder. Modernlik, geleneksel döneme özgü anlam dünyasının ve evren tasavvurunun değişmesi ve bu değişimin yarattığı bir dizi tarihsel, sosyal, bilimsel, ekonomik ve politik dönüşümlerle ilgilidir.

Modern dönemin felsefi rasyonalizmi, rasyonel bir varlık olarak insanın kendi kararlarından, inançlarından ve değerlerinden kendisinin sorumlu olduğuna inanır. Bu inanış, aklın ötesinde dini-mitik bir otoriteyi kabul etmez ve akli her şeyin ölçüsü haline getirir. Modernlikte, geleneksel döneme ait “kötü” ve “köleleştirici” olduğu düşünülen dini ve/veya mitik inançların, hurafelerin yerine “iyi” ve “özgürleştirici”²¹ olduğu kabul edilen “aklın düzenini” getirmek gibi dürtü vardır (Çiğdem, 1993, s.12). Bilgi ve değerlerle birlikte bütün toplumsal hayat, politik iktidar da dâhil olmak üzere rasyonel temeller üzerinden yeniden inşa edilir. İnsan aklının gücüne yönelik bu temel kabulleri destekleyebilmek için rasyonel filozoflar, “hem bilişsel hem de pratik özne yani hem bilginin bulunduğu yer ve hem de değerlerin kaynağı olarak özne” hakkında bir takım temel kabullere sahiptirler (West, 2020, s.284-285). Söz konusu filozoflar temelde epistemoloji ve ahlaka kaynaklık edecek rasyonel temelli bir düşünce kurmaya çalışmışlardır.

²¹ Gerçekten de özgürlük kazanımı Aydınlanmanın ve dolayısıyla modernliğin en temel ideallerinden birisidir. Akıl ile özgürlük bu bağlamda birbirlerini var eden olgular olarak ele alınırlar. Kant, Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmediğini söyler. Ona göre özgürlük kişinin akli her alanda aleni olarak kullanabilmesi özgürlüğüdür (Kant, 2005, s.226).

Modern düşüncenin ilk öncüsü olarak kabul edilen Descartes'ın Kartezyen felsefesinin bu bağlamda önemli bir çıkış açtığı söylenebilir. Descartes, “benliği ve ben bilgisini” felsefi çıkış noktası olarak almış ve ben bilgisine dayandırdığı bir epistemolojik ölçütü, bilginin kaynağı haline getirmiştir. Descartes felsefi düşüncesini, “benlik bilgisi” ve ona dayandırdığı “doğruluk ilkesi” etrafında kurmuş ve diğer bütün bilgilerin kaynağı, “kesin ve en güvenilir bilgi” olarak da benlik bilgisini kabul etmiştir (Yalçın, 2010, s.13). Descartes'ın ünlü “cogito”su (“düşünüyorum öyleyse varım!”) işte bu epistemolojik yönteme dayanır. Yani benlik bilgisi, epistemolojik olarak kendisinden hiçbir surette “kuşku” duyulamayacak bir bilgidir ve bu yönüyle de diğer bütün bilgilerin kaynağı olarak kabul edilmelidir. Descartes'ın bu felsefi kabulü, ondan sonraki felsefi geleneği derinden etkileyecek ve modern özne algısını tahkim edecek önemli bir özelliğe sahiptir. Çünkü Descartes'ın Kartezyen felsefesi özne-nesne dikotomosi yoluyla, bir töz/ruh olarak özne ve nesne ayrımına dayanır. Böylece öznenin bir töz olarak kabul edilmesi ve özneye dayanan bilginin merkezi konumu, doğal olarak modern felsefi düşünceyi, özne merkezli bir düşünce haline getirmiştir.

Modern felsefenin en önemli isimlerinden birisi olan Kant'ın felsefi düşüncesinde de özne merkezli bir yönelim görmek mümkündür. Kant, Descartes gibi bilginin oluşumunu sadece akla değil aynı zamanda duyulara da dayandırır. Bir anlamda Kant, kendisine kadar gelen süre zarfında modern felsefenin iki önemli damarı olan, rasyonalizm ve ampirizm arasındaki epistemolojik farklılığın bir sentezini yaparak, epistemolojik araştırmayı trasandantal bir düzeye taşır. Kant'ın felsefesi bu anlamda “yargı sahibi” özneyi evreni inşa edici bir formda, merkezi bir konuma daha güçlü bir şekilde taşır. Kant'ın ünlü Sapere Aude! “Aklımı kullanma cesaretini göster!” (Kant, 2005, s.225) ifadesi de bu anlamda, akıl/yargı sahibi öznenin bu merkezi rolünü vurgular. Çünkü akıl sahibi ve dolayısıyla bilen bir varlık olarak insanın yargı gücü, ona “transandantal benlik” kazandırmıştır (Yalçın, 2010, s.78). Bu anlamda bilen özne tasavvuru ve öznenin bu merkezi ve evrensel tanımı-konumlandırılması daha sonraki felsefeyi hem önemli derecede etkilemiştir hem de bu özne anlayışı çeşitli biçimlerde aşılmaya çalışılmıştır.

Bu aşma çabalarıyla birlikte, özne merkezli vasfını örneğin Hegel'de “tine”, Marks'da “kolektif özneye”, Heidegger'de “varlığın önceliğine”, Psikanalizde ise “bilinçdışına” kaptırmıştır (West, 2020:286-293). Söz konusu felsefeler veya bilimsel yaklaşımlarda

modern algılayış hâlâ etkisini önemli derecede korusa da özne, en azından Kant'ın düşündüğü kadar merkezi bir konumda değildir artık.

Felsefi gelenek içinde, hümanizme dayanan modern özne kabullerinden uzaklaşan felsefi ve bilimsel yönelimler, hermeneutik ve yapısalcılık gibi kuramlarda daha belirgin hale gelmiştir. Felsefi bir disiplin olarak hermeneutik, “anlama koşullarını çözümlenme” ile ilgilidir. Bu disiplin içindeki filozoflar²² genel olarak, “kültürel geleneklerimizin, dilimizin ve tarihi varlıklar olarak doğamızın anlamayı nasıl olanaklı kıldığını incelerler.” Söz konusu disiplin içindeki filozofların, “anlama, nasıl ve hangi koşullar altında gerçekleşir?” şeklinde formüle edilebilecek temel bir soruya cevap aradıkları ifade edilebilir (Zimmerman, 2020, s.17). Bu bağlamda örneğin Heidegger ve Gadamer gibi düşünürlerin hermeneutik yaklaşımları hümanist kabullerden çok daha radikal kopuşlara sahiptir. İki düşünür de geleneksel felsefenin özne-nesne, Varlık-varolan gibi dikotomilere dayanan ve daha özelden ise düşünen özneyi merkeze alan rasyonel ve hümanist özne anlayışını, “anlamı” ve “Varlığı” öne çıkaran yeni bir ontolojik anlayışla aşmaya çalışmışlardır. Söz konusu bu felsefi çaba da doğal olarak modern özneyi daha ikincil bir konuma, düşürmüştür diyebiliriz.

Özne problemi, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren çağdaş felsefi ve politik tartışmalarda daha merkezi bir konuma yükselmiştir. Bu noktada yapısalcılık ve post-yapısalcılık gibi yaklaşımların önemli etkileri olduğu söylenebilir. Özne söz konusu olduğunda yapısalcılığın en önemli etkisi, modern felsefedeki özerk özne anlayışının yerine “yapıyı” koyması ve bu modern özne anlayışını yıpratmasıdır. Söz konusu bakış açısı, yapıyı parçalara öncelemekle sosyo-kültürel yapı içinde eyleyen bir varlık olarak (bu anlamda yapının bir parçası olarak) özneyi, yapının belirlenimine hapseder. Böylece özne, özerk ve merkezi bir varlık olmaktan ziyade içine doğduğu sosyo-kültürel yapının etkisi içinde, “bağlı” ve ikincil bir varlık haline gelmektedir. Bu bağlamda Ferdinand de Saussure'ün ortaya koyduğu dil anlayışı, Levi-Strauss'un yapısal antropolojisi ve Althusser'in yapı ve özne arasındaki ilişkileri ele alan yaklaşımları özneyi yapı karşısında ikinci bir konuma indirgemişlerdir (Say, 2013b, s.335); (Nar, 2014, s.38); (Althusser, 2014, s.104); (Küçükalp, 2017b, s.90).

²² Felsefi bir disiplin olarak hermeneutik Hans-George Gadamer, Friedrich Daniel Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Rudolf Bultman ve Paul Ricoeur gibi başlıca filozofların düşüncelerine dayanır (Zimmerman, 2020, s.17)

Sonuç olarak yapısalcı eleştiri, Descartes’la başlayan felsefi geleneğe, özneyi merkezi konumundan ederek karşı koymaya çalışır. Özne, Descartescı felsefe geleneğinde olduğu gibi özerk ve yaratıcı bir töz olmaktan ziyade, toplumsal ya da dilsel bir inşa olarak kabul edilmiştir (Best ve Kellner, 2016, s.41). Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki yapısalcılık her ne kadar belirlenim altında ve inşa edilmiş bir özne anlayışını tahkim etse de yine de “evrensel ve değişmeyen bir insan doğası” varsayımına dayanmış olması dolayısıyla Aydınlanmacı hümanizmden tam anlamıyla kopamamıştır. Postyapısalcılar, özellikle bu noktada yapısalcılığa önemli eleştiriler getirmişlerdir. Her ne kadar “özerk özne” kavramının eleştirilmesi noktasında bir ortaklıkları olsa da postyapısalcılar-postmodernler aşağıda görüleceği üzere, hiçbir şekilde evrensel-sabit bir doğaya sahip özne fikrini kabul etmez, özneyi tamamen merkezsizleştirir-“yersiz-yurtsuz”laştırırlar. Özellikle Nietzscheci “oluş” felsefesinden önemli derece etkilenen postyapısalcılar-postmodernler özneyi bu “oluş” felsefi ekseninde yeniden yorumlarlar.

1.3.1.2. Postmodern Özne Anlatıları

Postmodern kuramlara önemli derecede kaynaklık eden entelektüel bir temel vardır. Bu entelektüel temel, yukarıda sözü edilen yeni “öznellik tarzları” üzerine düşünmüş, daha doğru bir ifadeyle, “özne” nosyonunu modern felsefi temellerden daha başka düzlemlerde ele almış ve özneye yeni bir varoluşsal zemin ve politik faillik yüklemiştir. Özellikle Althusser’den sonra, politika ve sosyoloji çalışmalarında dikkat çekilen hususlardan bir tanesi, iktidarların birey/özne ve toplum üzerindeki sınırlandırıcı ve yönlendirici etkileridir (Say, 2013a, s.119). Burada özellikle kültürün ya da daha doğru bir ifadeyle “yapı”nın, iktidarın bu sınırlandırıcı etkilerindeki başat rolüne sunduğu katkı, doğal olarak “yapı”nın kendisine yönelik eleştirel bir çözümlemeye yol açmıştır. Kısaca yapı, özne ve iktidar ilişkileri çerçevesinde sorgulanmış ve “yapısökümüne” uğratılmıştır.

Postmodern kuramda birey/özne, bir tür “olma özgürlüğü” ekseninde ele alınmıştır. Bu özgürlük istemi bireysel kimliklere aşırı bir vurgu şeklinde kendini gösterir ancak söz konusu özgürlük isteminin altında “öznenin” tarihsel süreçte maruz kaldığı “iktidar tahakkümünden” kaçış arzusu vardır. Bu arzuyu gerçekleştirip, otantik/sahici bir kimlik algısına sahip olduğu ya da bunu inşa ettiği ölçüde postmodern bireyin/öznenin bir “ontolojik güvenlik” sahasına kavuşacağı iddia edilir. Ancak bu otantik kimlik, modern

döneme özgü bütünsel, sabit, merkezleşmiş ve istikrarlı bir kimlik olarak değil (Eagleton, 2021, s.31) “merkezsiz”, “dağınık” ve “yüzer-gezer/yersiz-yurtsuz”dur.

Örneğin Deleuze ve Guttari, özne söz konusu olduğunda modern felsefeyi baştan sona kadar etkileyen Descartescı, “aşkın” ve “kuşku duyulmayan” özne anlayışının ve Hegelci diyalektiğin karşısında konumlanırlar. Buna karşılık, kendi özne anlayışlarını şekillendirirken büyük oranda Hume’cu empirizm, Spinozacı içkinlik ve Nietzscheci oluş felsefesinden yararlanmış görünmektedirler. Burada bir noktanın altını çizmek gerekir ki, Deleuze ve Guttari felsefesi en temelde bir “fark ve arzu felsefesi” dir. Çok genel olarak söz konusu bu felsefe, modern felsefenin aşkın ve özdeş içerimlerle ele aldığı varlık nosyonunun “fark”ı görünmez kıldığını iddia eder. Böylece düşünürler, bu felsefi geleneği, “farklılık ve ayrımları yadsıyan boyutlarıyla” eleştirerek, Batı düşüncesinin genel taleplerine uygun bir şekilde oluşa/tekrara ve bu oluşun/tekrarın neden olduğu “farka” ilişkin bir anlayış üzerinden, hem etik hem de politik içerimleri olan bir felsefe inşa etmeye çalışırlar (Küçükalp, 2009, s.132). Bu felsefi kavrayış içinde özne ise modern felsefeye özgü bir biçimde “töz” ve “aşkınlık” olarak değil, oluşun ve deneyimin içindeki etkileşimler/ilişkiler etrafında inşa edilen bir karaktere sahiptir.

Deleuz’e göre Hume, bizi “öznenin ilkselliği fikrinden kurtarır; deneyimin imkânını aşkın bir ben’in sentetik faaliyetine dayandırmaz.” Buna göre, ampirik bir bilgiye ulaşmak için deneyimin *a priori* bazı yapılarının olmasına gerek yoktur. “Doğamıza ilişkin ilkeler deneyimimizi zaten kaotik olmaktan çıkarmaktadır.” Amprizm bu bağlamda, “sadece olayları ve başkalarını tanır; özne onun için bir habitus ve alışkanlıktan ibarettir, ‘ben’ bir konuşma alışkanlığından başka bir şey değildir” (Direk, 2021, s.245-246). Bu bağlamda Deleuze, geleneksel empirizm’den biraz farklı olarak “ilişkilerin” rolünü öne çıkarır. “Öznenin ilişkisel niteliğini merkeze alır” ona göre özne, “ilişkiler kurma süreci içinde ve bu süreçle ortaya çıkar, ilişkilerle kurulur.” Burada Deleuze, öznenin “verili olan tarafından biçimlendirilmek yerine verili olanla girdiği bir dizi karşılıklı etkileşim neticesinde hem çevresini hem de kendisini biçimlendirdiğini savunur” (Er, 2021, s.89). Görüldüğü üzere burada idealizmde olduğu üzere töz olarak veya kendinde bir varlık olarak kurgulanmış aşkınsal öznenin yerine, oluşun içinde ve yaratıcı etkileşimler/ilişkiler etrafında inşa edilen bir özne söz konusudur.

Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*'da, "hümanist özneyi merkezsizleştirmeye ve tasfiye etmeye girişirler" (Best ve Kellner, 2016, s.118). Bunu yaparken Freud'un ödipus kompleksini eleştirel bir yaklaşımla kapitalizmle ilişkilendirerek, şizoanalitik olarak adlandırdıkları bir bakış açısıyla, özdeşliklerden kurtulmuş, "dağınık", "yersiz-yurtsuz", "göçebe" ve çok katlı hale gelmek üzere özgürleşmiş yeni öznellikler üzerinde dururlar. Çoğulluk ve merkezsizlik biçiminde örgütlenen "şizo-özneler", kapitalizmin kodlayıcı hegemonik ve despotik dilini yararak ve modern ikili karşıtlıkları aşarak totalleştirici yapılardan yeni kaçış çizgileri oluştururlar (Er, 2021, s.44). Çünkü şizofrenler kapitalizmin yeniden yer-yurt edindirme mekanizmalarından kaçabilen, oedipalleşmeyen fakat kendi arzularını gerçekleştirmek için de aşkın bir neden görmeyen "göçebeler"dir²³ (Kılıç, 2013, s.145).

Bu bağlamda ele alındığında şizo-analizin postmodern olarak kabul edilebilecek çeşitli politik içerimlere sahip olduğu söylenebilir. Şizo-analiz, özdeşlik karşıtı bir yönelimle her türlü özne ve grup özdeşliklerini çözmeye çalışır. Böylece kadın, erkek, sınıf gibi üst kimlik biçimleri birer hiyerarşi veya tabakalaşmaya neden oldukları iddiasıyla çözülür ve sabitlenmemiş, yersiz-yurtsuzlaşmış ve göçebe özne "formları" öne çıkarılır. Onlara göre politik değişim bu yersiz-yurtsuz ve göçebe şizo-öznelerin, şizofrenik süreçlerindeki devrimci potansiyalde içkindir (Er, 2021, s.36).

Sonuç olarak Deleuze ve Guattari'nin özne anlayışının iki önemli yanı olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi felsefi düzlemde, Batı metafizik geleneğinin töz ve kendinde varlık olarak kodladığı aşkın özne anlayışına karşıt olarak, özneyi içkin bir düzlemde oluşun ve ilişkiler ağının içinde "şekillenen" bir varoluş biçimi olarak ele almalarıdır. İkincisi ise daha çok postmodern politik ve etik içerimleri ile öne çıkan ve kapitalizmin işleyiş biçiminin neden olduğu tahakküm biçimlerinden kurtulmanın imkânlarını sunduğuna inandıkları şizo-öznelerdir. Böylece onların, kapitalizmin

²³ Düşünürler için göçebelik kavramı şizo-öznelere benzer bir şekilde ele alınır. Göçebelik bir metafor olarak "organsız bedende" dolaşıma girme yollarını betimlemek için kullanılır. Sürekli hareket halinde olan bir yerdeyken bile asla durmayıp hareket etmeyi sürdürmesi gereken normatif amaçlarla yüklü bir özne durumunu ifade eder. "Eşikleri katederek bir sahadan diğerine geçeriz, s. göç etmeye son vermeyiz, başka cinsiyetlere değiştiğimiz gibi başka bireylere de değişiriz ve kalkan gitmek, doğmak veya ölmek kadar kolay bir hale gelir" (Deleuze ve Guattari, 2020, s.130). Bu yanı sıra "göçebelik" postmodern özne-kimlik kategorilerine büyük oranda bir model sağlar. Göçebe benlik, bütün bağlantıların ötesinde bir yerde konumlanır ve kendisini dağıtır. Göçebelik bir yaratıcılık ve oluş tecrübesidir ve gelenek karşıtı, uyumculuk karşıtı bir karaktere sahiptir. Postmodern göçebe kendisini tüm köklerden, sınırlardan ve özdeşliklerden özgürleştirme iştiağı içinde devlete ve tüm normalleştirici güçlere direnir. (Best ve Kellner, 2016, s. 152)

koşullarında özgürleştirici bir varoluş sorununa odaklandıklarını söyleyebiliriz. Hem geleneksel Batı felsefi geleneğinde karşılığını bulan hem de kapitalizmin işleyiş koşullarında karşımıza çıkan merkezi ve otoriter kişilik tipiyle hem de farklılıklara tahammül edemeyen ve kolayca faşistliğe yönelebilen özne biçimleriyle mücadele etmenin yollarını ararlar. Ancak bu yolları ararlarken aşkın ve sabit kimliklere (özne, sınıf gibi) değil oluş içinde sürekli değişebilen yersiz-yurtsuzlaşan, her an farklı bir kimliğe bürünebilen böylece kapitalizmin kısıtlayıcı kodlarını aşabileceklerine inandıkları şizo-özneleri önemserler. Onların şizo-analizleri, “modern ikili karşıtlıkları yapıbozumuna uğratan ve modern özne teorilerinden, temsili düşünce tarzlarından ve totalleştirici pratiklerden kopan bir postmodern teori/ pratik olarak okunabilir.” Şizoanaliz çoğulluk, çokkatlılık ve merkezsizlik kavramları etrafında örgütlenmiş yeni postmodern konumları dile getirir ve yeni postmodern düşünce, politika ve öznellik biçimlerinin yaratılmasına yardımcı olmaya girişir (Best ve Kellner, 2016, s.129).

Deleuze ve Guattari’ye benzer bir şekilde Foucault’nun da özne sorununa odaklandığı söylenebilir. Onun düşüncelerinin en karakteristik özelliği, özne sorununun tarihsel bir açıklamasını yapmaktır diyebiliriz. Temel kavramları ise soybilim/soykütük, söylem ve iktidar olarak karşımıza çıkar. Söz konusu bu kavramları da yine öznenin hem tarihsel süreçte nasıl kurulduğunu hem de bugün içinde yaşadığımız dünyada kendilik pratikleri olarak adlandırdığı özneleşme süreçleri ile ilgileri doğrultusunda kullanır. Dolayısıyla bütün felsefi çabasının özne sorunu ve bunun tarihsel süreçte nasıl kurulduğu ve kendi başına bir pratik olarak nasıl ele alınabileceği ile ilgili olduğu söylenebilir. Foucault, ilk dönem metinlerinde özne sorununa daha çok söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler aracılığıyla ve iktidar ilişkileri bağlamında odaklanırken (Foucault, 2001, s.46-47), geç dönem metinlerinde özneyi, iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünmeye başlamıştır. Bu dönemde daha çok özerk özne nosyonuna ve öznenin kendini yaratabileceği “kendilik pratiklerine”, bir “sanat eseri olarak özneleşme” süreçlerine odaklanmıştır.

Foucault’un felsefeyi ele alma biçimi, felsefeyi bir düşünürler silsilesine indirgemekten ziyade, “söylemlerin sistematikliğinin” incelenmesini öne çıkarmaya dayanmaktadır. Burada Foucault, öznenin kendisinin müdahalesi olmadan ortaya çıkmış olan “anlama” ve bu “anlamı ortaya çıkaran iktidara ve bu iktidarın bilgi ile ilişkisine” odaklanmaktadır. Çünkü ona göre özne, modern felsefenin iddia ettiğinin aksine bu düzenin/iktidarın içinde “merkezi” bir konumda değil daha ziyade bu iktidarın bir ürünü olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Bu bağlamda özneyi oluşturan/kuran/inşa eden söylem, toplumsal düzlemde; doğru ve yanlışların neler olduğunu belirleyen yazılı ve yazısız kurallardan, mimari biçimlerden, idari kararlardan, kanunlardan, bilimsel, felsefi ve ahlaki önermelerden oluşan heterojen bir toplamdır. Söylem, mantığa dayalı ve tutarlı bir şekilde ortaya çıkmış düşünme biçiminin yazılı ya da sözlü olarak dile getirilişi, bilimsel konuşmaların ve yazıların tamamıdır (Urhan 2000, s. 19-21). Söylem her ne kadar toplumsal işleyiş içinde özneyi oluşturan dil, bilgi, yazı, kanun, idari düzenlemeler gibi pratikleri içeriyor olsa da ayrıca söylemsel olmayan (hapishane, okul, hastane vb.) pratikler yani disiplin edici kurumlar da bu söylem alanının içinde değerlendirilir. Çünkü söylemsel olmayan pratikler de söylemsel pratiklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin suç, deliliği, cinselliği vb. “tanımlayan” ve “düzenleyen” söylemsel pratikler (kanunlar, idari düzenlemeler vs.) hapishane ve hastane gibi söylemsel olmayan pratiklerin de kurulmasına neden olmuştur. Foucault böylece hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratikler toplamının bilgi ve iktidar ilişkileri temelinde özneyi “disiplin” altına aldıklarını “düzenlediklerini” ve inşa ettiklerini düşünür.

Hem *Kelimeler ve Şeyler*'de hem de *Hapishanenin Doğuşu* kitabında Foucault'nun bireyi, iktidar-bilgi sistemlerinin işleyişinin bir yan ürünü olarak ele alması bu bağlamda önemlidir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault, Kartezyen felsefenin özerk öznesinin bir eleştirisini sunar. Foucault bu eserde, “modern” öznellik mefhumuna yani dünyayla yüz yüze gelen ve oradaki anlamları yaratan bağımsız, düşünen ve konuşan özneye doğrudan meydan okumaktadır. Büyük oranda yapısalcı öğelerden beslenen bu iddiaya göre “anlam” özerk öznenin bir yaratımı değil, insan varlığını önceleyen bir “sistemin” etkisiydi (Paras, 2016, s.57). *Hapishanenin Doğuşu*'nda da benzer bir şekilde okul, hastane, hapishane gibi kurumlar ve kurumsal olmayan pratikler yoluyla inşa edilen söylemler, özneyi kaydedip izledikleri vaka verilerinin bir sonucu olarak “yaratıyorlardı.” Bireysellik bu iktidardan önce var olmuyor tam da bu denetleme ve izleme mekanizmalarının sonucunda ortaya çıkıyordu (Paras, 2016, s.26-57).

Foucault, bu bağlamda “iktidar ilişkilerini” öznenin kuruluşu noktasında temel belirleyici unsurlardan birisi olarak kabul eder. Düşüncelerinde iktidar kavramı önemli bir yer tutmakla birlikte onun amacı iktidar nosyonunu “analiz etmekten” ziyade, insanların Batı

kültüründe özneye dönüştürülmesinin bir tarihini oluşturmaktır (Foucault, 2021, s.57).²⁴ Foucault, öznenin tarihsel süreçteki inşasını, iktidar ilişkileri ve disiplin mekanizmaları aracılığıyla yani bunların tarihsel soruşturmasını yaparak göstermeye çalışır. Disiplin mekanizmalarının toplumun her alanına etkisi, gözetleme ve denetleme mekanizmaları, nüfusa ilişkin bütün bilgilerin toplanması iktidarı her yere yayıyor ve bireyler de tarihsel süreçte işte bu şekilde ortaya çıkıyordu. Foucault’a göre “disiplin yoksa birey de yoktu.” “Disiplin kurumları ve bu kurumlarla bağlantılı psikiyatri, klinik tıp ve kriminoloji söylemleri ortaya çıkmadan önce bireyler yoktu. Tıpkı, Foucault’nun da söyleyeceği gibi, havacılık söyleminden önce astronotların var olmaması gibi (Paras, 2016, s.140). Bu noktada Foucault’nun iktidar ve özne ilişkisi bağlamında şu net ifadeleri önemlidir (Foucault, 2021, s.62-63):

“İktidar, bireyi kategorize ederek, bireyselliğini tanımlayarak, kimliğini belirleyerek ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.”

Foucault’nun iktidara ilişkin yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bütün bu betimlemeleri iktidarın adeta bir “töz” olarak anlaşılmasına neden olur. İktidarın yeri, kimliği, merkezi yoktur, aynı anda hem her yerededir hem de hiçbir yerde değildir, adeta bir Tanrıya benzer

²⁴ “Örneğin, deliliği incelediğim ilk çalışmamda bu açıktır. Bu, gerçekte, belli bir takım insanların diğer belli bir takım insanlar üzerinde uygulamış olduğu egemenliğin belli bir biçimi aracılığıyla öznenin, öteki biçiminde sunulmuş, kendi deliliği hakkındaki hakikati dillendirmeyi üstlenebilmesiydi. Bu nedenle ben bir iktidar kuramcısı olmaktan uzaktayım. Ve son olarak, iktidarın özerk bir sorun olarak beni ilgilendirmedeğini söylemeliyim. Bir çok ömekte, bir kimsenin kendisi hakkındaki hakikati dillendirmesi sorununu ortaya çıkarmamda bana önerilen iktidarın politik çözümlemesine varacak kadar iktidar sorunundan bahsetmenin daha açıklayıcı, daha ayrıntılı bir fenomen olarak gözükmemesi önderlik etti. Eğer ben, şu anda yaptığım gibi kendi hakkımdaki hakikati dillendirirsem, bu kısmen benim üzerimde zorla uygulanan ve benim de başkaları üzerinde zorla uyguladığım bir takım iktidar ilişkilerinden geçen bir özne olarak oluşturulmam anlamına gelir. Bunu, iktidar sorununun benim için ne anlama geldiğini bir yere yerleştirmek için söylüyorum. (...) Ben bir iktidar kuramı geliştirmiyorum. Verili bir uğrakta, benlik üzerine benliğin dönüşümlülük tarzının kurulmasının tarihi üzerinde ve bunun ilişkilendirildiği hakikat söylemi üzerinde çalışıyorum” (Foucault, 2001, s.46-47). Başka bir yerde ise Foucault benzer bir şekilde şunları söyler; “Benim öğrenmek istediğim, öznenin, hakikat oyunları, iktidar pratikleri, vb. belli pratikler üzerinden kendini şu ya da bu biçimde, deli özne ya da deli olmayan özne, suça eğilimli özne ya da suça eğilimli olmayan özne olarak nasıl kurduğuydu. Öznenin oluşumu ya da farklı özne biçimleri ile hakikat oyunları, iktidar pratikleri arasındaki ilişkilerin analizini yapabilmek için, belli bir a priori özne teorisini reddetmek zorundaydım” (Foucault, 2021, s.227).

ancak Tanrı'nın aksine baskın bir kalkış noktası ve bitiş noktası da yoktur (Megill, 2021, s.299). O halde iktidar bizim nüfuz edemediğimiz bir şeyse, iktidara karşı bir direniş de söz konusu olamayacak mıdır? Foucault bu sorunun ima ettiği suçlamayı hiçbir şekilde kabul etmez. "İktidar her yerde olduğu için özgürlüğe yer yok şeklindeki açıklama da bana hiç uygun gözüküyor. İktidarın her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiçbir şekilde yer bırakmayan bir tahakküm sistemi olduğu fikri bana atfedilemez" (Foucault, 2021, s.230). Gerçekten de Foucault iktidar ile özgürlük arasında bu anlamda bir "karşıtlık" görmez. Çünkü ona göre, "iktidar ancak özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece uygulanır." Böylece Foucault, iktidar ile tahakküm arasında bir ayrım yapar ve tahakkümün özneleri köleleştirmesinden farklı olarak iktidarın –tahakküme dönüşmemek için- özgür öznelere ihtiyacı olduğunu ifade eder. Özgürlük şüphesiz iktidarın uygulanmasına karşı çıkacaktır çünkü iktidar daima özgürlüğü belirlemek eğilimindedir. Bu nedenle özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişki birbirinden ayrılamaz. Foucault, özgürlük ve iktidar arasında bir tür "çekişmeden", hem karşılıklı "teşvik etme" hem de "mücadele etme" biçiminden bahsetmenin daha doğru olacağını düşünür. Ona göre, iktidarın olduğu her yerde bir direniş ya da direniş imkânı da vardır" (Foucault, 2021, s.74-77).

Söz konusu bu bakış açısı Foucault'nun düşünce dünyasında hem politik imaları dolayısıyla önemlidir hem de onun geç dönem çalışmalarındaki özne nosyonu açısından yeni bir bakış açısı sunar. Böylece Foucault, ilk olarak iktidar ilişkilerinin dışında hiçbir toplumun olamayacağını söylemekle, "kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğu" ve toplumların bir kaderi olarak kabul edilmesi gerektiğini ve dolayısıyla bu iktidarların yıkılamayacağını söylemek istemez. Tam tersine iktidar ile özgürlük arasındaki çekişmenin analizini bugünün en önemli siyasi görevi olarak görür (Foucault, 2021, s.76-77). Foucault'a göre bugün felsefenin en önemli sorunu, şimdiki zaman içinde bizim ne olduğumuz sorundur. Böylece yapılan bütün bu iktidar analizlerinin bizi inşa etmiş pratikler olduğunu gördüğümüzde yapılması gereken, "ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir." Ona göre modern iktidar yapılarının bu bireyselleştirme ve bütünselleştirme kısıtlamalarından kurtulmak için, "ne olabileceğimizi hayal etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız." Kısaca Foucault, yüzyıllardan beri zorla dayatılmış olan bireysellikleri reddedip yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırılması gerektiğini söyler (Foucault, 2021, s.68).

Böylece Foucault, ilk dönem metinlerinden farklı olarak özneyi, “iktidar ilişkilerinin belirlenimi altında oluşturulan bir varlık” olarak değil, “iktidar mekanizmalarının dışında” aramaya başlamıştır. “Son dönem metinlerin öznelere ilk kez bağımsız birer deneyim noktası olarak ve belli amaçlar doğrultusunda kendilerine etki edebilen öznelere olarak bahsetmiştir” (Paras, 2016, s.28). Foucault’un son dönemlerinde önerdiği şey, aktif ve yaratıcı bir fail ile toplumsal alan arasındaki diyalektiktir. Bu diyalektikte özne ya da birey, toplumsal kısıtlamaları alt edebildiği ve kendi üzerine egemenlik kurabildiği bir varoluşu gerçekleştirdiği ölçüde özgürlüğe kavuşabilecektir (Best ve Kellner, 2016, s.102). Bu diyalektik bir ilişkidir çünkü öznenin kendini “kendilik pratiklerini” ile kurması da kendi başına bir icadı değil, bireyin içinde yaşadığı kültürün, toplumun ve toplumsal grubun ona sunduğu, önerdiği ve dayattığı kalıplardan oluşur” (Foucault, 2021, s.228). Ancak ne olursa olsun Foucault öznenin kendilik pratikleriyle söylemlerden ve iktidar ilişkilerinden mümkün olduğunca sıyrılıp kurtulmasını önemser. “Kişinin, kendisini hayatının güzelliği için emek veren biri olarak kurmasını amaçlayan bir kendilik pratiğinin oluşturulup geliştirilmesini” amaçlar (Paras, 2016, s.171). Bu yanıyla kendilik pratikleri bireyin benliğinin bilgisine ulaşabileceği bir “oluş” sürecine gönderme yapar. Bireyin kendisiyle dinamik bir ilişki içinde olmasını, kendini denetlemesi, dönüştürmesi ve organize etmesi ve bütün bunları yapmayı bir an bile bırakmadan daima tekrar etmesi anlamına gelir. Kısaca kendilik pratikleri benliğin etik²⁵ bir formda yaratımı ve kültürün normatif yanıyla etkileşim halini ve bütün bu oluş süreci içinde bireyin toplumsal bir varlığa dönüşmesi mekanizmalarını ifade eder (Falzon, 2001, s.106). Ona göre bu yaşamın bir “sanat eseri” olarak yaşanması, güçlü ve özgür öznelere yaratıcı faaliyetleriyle mümkün olacaktır. Bu anlamıyla onun “öznenin yorum bilgisi” olarak isimlendirdiği şey, öznenin iktidar ilişkilerince inşa edilmiş kimliklerini reddetmesi ve çözmesi buna mukabil kendini reddetme niyetiyle içsel hakikatini çözmesi anlamına gelmekteydi (Paras, 2016, s.186-189).

²⁵ “Etik burada ahlaki normlardan ziyade özgür seçime ve estetik ölçütlere yaslanır ve bireyi normleştirilmiş, evrensel bir etik özne olarak özneleştirmekten kaçınır. Bu bağlamda kişinin görevi kendi benliğini, kendi gizli varlığını “keşfetmek” değil, daha ziyade kendi benliğini sürekli üretmektir (Best ve Kellner, 2016, s.100-101).

Bütün bunlardan hareketle, modern ve postmodern düşüncelerdeki özne anlayışlarının bir arada yaşama perspektifi açısından bize göre bazı sorunları olduğunu ve çalışmada kabul edilen özne anlayışını genel olarak ifade etmek gerekiyor.

- Modern anlayışın tözcülüğü özneyi atomist bir varlık olarak kurmaktadır. Modern özne anlayışı insanı, “en azından potansiyel olarak, temelde onu şekillendirmiş olan karşılıklı konuşma ağlarından bağımsız olarak” veya söz konusu ağları etkisiz kılmak suretiyle “kendi özelliklerini kendi içinde bulan bir varlık olarak tasvir eder” (Taylor, 2018, s.66-67). Bu yaklaşımın bize göre en önemli sorunu özneyi, içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel bağlamdan soyutlamış olmasıdır. Hâlbuki özne kendine ait “fitri” özellikleri olmakla birlikte benliğini daima sosyalleşme süreçleri içerisinde ve kurumsallaşmış kültürel yapılar içinde kurmaktadır.
- Postmodern özne anlayışları da bize göre modern özne tasavvuruyla bu anlamda benzer bir sorunu paylaşır. Deleuze, Guttari ve Foucault’da özne sorunu, daima “tekil özne” üzerinden ele alınmıştır. Şüphesiz düşünürler öznenin inşasında özne dışındaki kurumsal ve kurumsal olmayan yapıların etkisini öne çıkarırlar. Bu anlamda modern özne anlayışında olduğu gibi özneyi sosyal yapılardan ayrı ele almazlar. Dahası özneyi bu yapıların “baskılarından” kurtarmaya çalışırlar. Ancak burada da özne bir ilişkiler ağı içinde ele alınmaz. Özgürleştirilmeye çalışılan, kendisini yeniden kurması istenen özne; yersiz-yurtsuzlaştırılmış, göçebe, tekil öznedir. Bu bağlamda hem modern hem de postmodern yaklaşımlardaki (en azından bizim ele aldığımız bağlamında) en önemli sorun bize göre Best ve Kellner’in de ifade ettiği üzere, özneye yönelik aşırı önemden dolayı öznelarası ilişkilerin gözardı edilmiş veya çok az üzerinde durulmuş olmasıdır (Best ve Kellner, 2016, s. 157-158).
- Böyle bir yönelimin bir arada yaşama perspektifi bağlamında iki açıdan sorunlu olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi tekil özneye odaklanmak öznelarası ilişkileri gözardı ettiği oranda bireyciliğin önünü açarak sosyal ilişkilerin önemini gözardı etme risklerini taşır. Bir arada yaşama sorununun bir yanı daima “özne”yle ilgilidir. Öznenin belli toplumsal kalıpları aşan yeniden inşa edici potansiyeli, özneye özgürleştirici bir anlam yükler. Ancak bu potansiyel ve anlam daima diğer öznelere “ilişkilerinde” açığa çıkar. Dolayısıyla bir arada yaşama perspektifi tekil öznenin özerkliğini ve özgürlüğünü dikkate aldığı kadar onun diğer öznelere kurucu ve anlamlı ilişkilerini de dikkate almalıdır.

- İkinci sorun ise politik bir içeriğe sahiptir. Bize göre tekil öznelere odaklanmak öznelarası ilişkileri ikincil bir konuma ittiği için öznelere diğer öznelere kurabileceği politik ilişkileri, politik katılımlarla kurulacak politik birlikleri ve politik çözüm yollarını da zora sokmaktadır. Bir arada yaşama sorununun politik yanı daima öznelere politik ilişkiler geliştirme ve belli ortaklıklar kurma meselesiyle de ilişkilidir. Bu nedenle bizim bir arada yaşama perspektifimiz postmodern özne anlayışlarının ikincil bir konuma indirgelediği bu her türden birliktelik biçimlerini de önemsemektedir.

1.3.2. Modernden Postmoderne Toplum ve Politikanın Dönüşümü

Modern algılayışa göre, hem rasyonel örgütlenme biçimleri hem de her alanda rasyonel düşünme tarzlarının gelişmesi, geleneksel dönemle özdeşleştirilen “efsane, din, boş inancın akıldışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtuluşu vaat ediyordu” (Harvey, 2019, s.26). Modernlikle birlikte akıl, hem “varlığın” algılanmasında hem de fiziki dünyanın, toplumsal ve politik ilişkilerin yeniden yapılandırılmasındaki kuralların temeli olarak kabul edilmiştir.

Modern politik düşüncenin belki de en önemli sorunu, iyi yaşamın ne olduğu sorusuna yönelik cevabın “ilahi irade”nin emirleri olmadan nasıl verileceğiydi. “Rasyonel insan”, tanrısal iradenin politik düzenine yüz çevirdikten sonra toplumsal hayatın bir aradalığını sağlayacak, böylece düzen ve denetim mekanizmalarını inşa edecek bir politik tasavvur geliştirmek zorundaydı. Aydınlanma filozoflarının (özellikle Rousseau, Hobbes ve Locke) politik tasavvurlarının büyük oranda bu amaca yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Bu yönüyle bakıldığında modernliğin bir “politik devrim” yarattığı söylenebilir. Politik devrimin reel yanı, demokratik siyasetin önce İngiliz ve Amerikan daha sonra ise Fransız devrimi ve takip eden diğer demokratik devrimlerle belirmeye başlamasıdır. Bu aynı zamanda bilindiği üzere modern ulus devlet formunun da tahkim edildiği bir süreci işaret eder. Ancak bu devrimleri inşa eden tasavvur ya da zihinsel devrim daha derinlerdedir. Zihinsel devrim açısından siyasetin doğasına ilişkin algı ve kavrayışların yarattığı değişim önemli görünüyor. Burada demokrasi düşüncesi artık Antik Yunan’da olduğu gibi salt bir yönetim biçimi olarak değil, “akıl merkezli” bir toplumsal ilerleme düşüncesiyle adil ve eşitlikçi bir ideal toplumsal düzeni ifade eden, rasyonel yönetim biçimi olarak kabul edilmiştir. Modern devlet, her biri rasyonel insan tekleri olan ve aralarında çeşitli aidiyetler olan bireylerden/yurttaşlardan müteşekkil bir halka dayanır.

Bu anlamıyla modern devletin meşruluğunun kaynağı irrasyonel bir varlık olan tanrı değil, rasyonel varlıklardan oluşan halktır (Özkiraz, 2003, s. 17).

Modern siyasallığın rasyonel düzeninde insanın politik bir varlık olarak anlamı yurttaşlığı ile kaimdir. Burada her yurttaş “özgür” ve diğer yurttaşlarla eşittir. Özgürlüğün ve eşitliğin kaynağı ise yurttaşın “genel istence” katılımını sağlayan “yasa”dır. Böylece yasa hem tek tek bireylere özgürlüklerinin garantisini sağlamakta hem de her bireyi diğer bireylerle “yasa” ortak zemininde birbirine yani “genele” bağlamaktadır. Modern siyasallığın temel iddiası budur ve bunun için ortaklığın temeli olarak kabul edilen akla, yasalara ve eğitime büyük önem verir. Akıl arzulara karşı “kendi ağırlığını” koyabildiği ölçüde, yasalar genel çıkarı korumak için özel çıkarıcıları cezalandırdıkça ve eğitim yeni nesli bir yurttaş olarak yetiştirdiğinde modern siyasallık da hem “makul” yurttaşını hem de yurttaşlar arası ortak bağları inşa etmiş olmaktadır (Touraine, 2017, s.32-34).

Modernlik böylece rasyonel temelde eşitlik ve özgürlüklerin garanti altına alınacağına, hem toplumsal hem de politik düzenin ve istikrarın sağlanacağına ilişkin genel bir iyimserliğe sahipti. Ancak bu iyimser yaklaşım, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren yerini yavaş yavaş modern tecrübenin eleştirisine bırakmaya başlamıştır. Her ne kadar bilim ve teknolojideki gelişmeler önceki dönemlerden çok farklı bir şekilde toplumsal hayatta “olumlu” bir takım gelişmelere yol açmış görünse de bunların doğrudan veya dolaylı sonuçları olarak toplumsal hayattaki topyekûn değişimin yarattığı sorunlar da vardı. Sanayileşmeyle birlikte gelişen ve gittikçe toplumsal hayatı dönüştüren kapitalist yapı ve büyük oranda ekonomik ilişkilerin değişmesine bağlı olarak dönüşen toplumsal düzen yeni ilişki biçimlerini de beraberinde getirmiştir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca devam eden bu topyekûn değişim sürecinin yarattığı toplumsal sorunlar klasik sosyologların çalışmalarının temel motiflerini oluşturmuştur.²⁶

²⁶ Modern topluma ilişkin sosyolojik bakış klasik kuramcılarının eserlerinde çeşitli biçimlerde ve farklı çıkış noktaları ile karşımıza çıkıyor. Her ne kadar yeni bir toplumsal duruma geçildiğine dair genel olarak fikir birliği sağlanmış olsa da modern toplum; sanayileşmiş (A. Comte), kapitalist (K. Marx), demokratik (A. Tocqueville), dayanışmacı (E. Durkheim) veya rasyonel (M. Weber) toplum olarak farklı kavramlar üzerinden ele alınmıştır. Burada söz konusu ele alışı geniş bir şekilde incelemeyeceğiz ancak modern toplumun klasik sosyologlarca ele alınışındaki bazı noktaları öne çıkarmanın çalışmamız açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Burada özellikle Durkheim ve Weber’in üzerinde duracağız. Söz konusu sosyologları öne çıkarmamızın sebeplerinden bir tanesi modern toplumu rasyonalite ve farklılık üzerinden ele almaları ve bu kavramları toplumsal consensus kavramı ile birlikte düşünmeleri ikincisi ise yine söz konusu kavramların modern toplumda yaratacağı patolojilere dikkat çekmeleridir. Karl Marx bu anlamda

Yirminci yüzyılla birlikte ise modernliğin krizinden bahsedilir. Özellikle I. ve II. Dünya savaşlarının yıkımları, yirminci yüzyılın ortalarındaki faşist yönetimler, 1960'lı yıllardan sonra gelişen küreselleşme sürecinin yarattığı sorunlar ve bütün bunların toplumsal ve politik sonuçları, modernliğin ideallerinin çeşitli teoriler, kavramlar veya yaklaşımlarla sorgulanmasına neden olmuştur. Aşağıda bunların bir kısmına Durkheim, Weber, Eleştirel Teori ve postmodern kuramlar üzerinden değinilmiştir. Modern ve postmodern topluma yönelik bu analizleri ele almadaki temel amacımız, içinde yaşadığımız sosyal gerçekliğin yaşadığı dönüşümü anlamaktır. Bu çabanın bir arada yaşama sorunuyla ilgisi ise söz konusu dönüşümlerin bir arada yaşama sorunu bağlamında toplumsal ve politik gerçeklikte yarattığı sorunlarla ilgilidir.

1.3.2.1. Modern Anlatılar: Modern Toplum ve Politika

Klasik sosyologların birçoğunun modern toplumla ilgili çözümlerinde, modernlikle birlikte ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin yol açtığı sorunları anlamaya yönelik bir çaba vardır. Bu bağlamda Durkheim ve Weber'in açıklamalarının bir arada yaşama sorunu bağlamında özgül bir önemi olduğu söylenebilir.

Durkheim, modernliği bireysel özgürlük ve toplumsal ortak bilinç/ consensus arasında bir "denge" problemi olarak ele almaktadır. Durkheim'a göre, modern toplumların iş bölümünde kaynaklanan farklılaşmış yapısı, bireysel özgürlüğe yaratıcı bir koşul sağlasa da bireylerin özgürlük istemlerinin sınırsızlığı bireyselleşmeyi beraberinde getirmekte bu da toplumsal "ortak bilinci" sağlamayı giderek zorlaştırmaktadır. Bu nedenle bireyin disipline edilmesi hem toplumsal istikrarın sağlanması açısından hem de ahlaki bir gereklilik olarak elzem görünür. Durkheim için temel sorun; bireyle toplum arasındaki dengeyi sağlama (ancak Durkheim daima toplumcu bir bakışa sahiptir) yani toplumsal uyum adına bireyin bencilliklerini frenleyecek ve toplumsal barışı sağlayacak "ortak duygular" sorunudur. Burada ifade etmek istediği şey bireyi ödevler, yasaklar ve

diğer ikisinden farklı bir yol izlediği için onu bağlam dışı bırakıyoruz. Çünkü Marx açısından diğerlerinin aksine düzen değil çatışma öncelikliydi. Marx'ın sosyolojisinde toplumsal farklılık sınıf farklılığına indirgenmişti ve ekonomik temelliydi. Mevcut haliyle modern kapitlist toplumda ortaya çıkan ve devam eden "sömürü düzeni" ve bu düzenin yol açtığı "yabancılaşma" toplumsal bir aradalığa imkân vermediği için onun sosyolojik bakışı sınıflar arası çatışmaya dayanır ve toplumsal bir aradalığı devrim sonrası ideal komünist düzlemde düşünür. Öte yandan Marx'ı, Weber ve Durkheim gibi doğrudan sosyolog olarak ifade etmek de zordur. Marx, diğerleri gibi toplumsal olanı anlamaktan ve açıklamaktan ziyade tarihsel olana odaklanmış yani tarihsel sürecin determinist bağlamını anlamaya veya açıklamaya çalışmıştır.

zorunluluklarla toplumun uyumlu bir üyesi haline getirmektir (Aron, 2010, s. 268). Durkheim bu noktada düzen ve disiplin “sorununu”, “Hobbes'un antropolojisi ile Kantçı görev ahlâkı arasında” bir tür birliktelik kurarak ele alır (Aron, 2010, s. 274). Böylece toplumsal düzen ve birliktelik, ortaklaşa kabul edilmiş egemenin otoritesi altında ve ahlaki düzlemde kişisel arzuların ve taleplerin ötesine geçebilmiş ahlaki davranışlar biçiminde mümkün olabilecektir.

Durkheim’da ve modern sosyolojik tasavvurun genelinde hâkim olan bu toplumsala bakışının aşırı nesnelleştirilmiş ve pozitivist yanları, toplumun yekpare, her yönüyle belirlenmiş bir olgu olarak ele alınmasına neden olmaktadır. Toplum, genel bir iktidar olarak üyelerinin her birinden toplumsal düzenin ve istikrarın devamı için “sorumlu” ve ödev bilinci ile davranmasını bekler. Dolayısıyla toplumca belirlenmiş “ortak doğrular”ın (toplumsal normların) dışına çıkıldığında, birey bir düzen bozucu olarak algılanır ve yeniden sosyalleşebilmesi için toplum tarafından “aforoz” edilir. Bu yanıyla hem Durkheim’ın sosyolojisi hem de genel olarak klasik sosyolojik bakış yukarıda birey ve toplum arasında olması gerektiğini iddia ettiğimiz denge durumunu “toplumun genel sağlığı”, düzen, istikrar ve consensus adına bireyin aleyhine olacak şekilde bozmaktadır.

Durkheim’ın sosyolojiyi bir düzenleyici makine olarak görmesi onun dönemine ait “bilimci” pozitivist yönelimin bir sonucuydu muhakkak ancak söz konusu bu tavrın düzenleyici ve disipline edici karakterinin politik olarak karşımıza çıkaracağı birçok sorun vardır. Bunlardan bizi doğrudan ilgilendirenlerden bir tanesi, yek pare toplum tasavvurunun ve ortak ahlak anlayışının grup düzleminde toplumsal farklılıkları göz ardı ediyor oluşudur. Durkheim’daki farklılık, bireysel temelde ve daha ziyade iş bölümü ile ilgilidir ancak toplumsal farklılığın tek boyutu bu değildir. Bugünün çağdaş toplumsallığı düşünüldüğünde toplumsal gruplar düzlemindeki farklılık durumunun üzerinde daha çok durmamız gereken bir durum olduğu açıktır. Bugünün toplumu, farklı iş bölümlerinin yanında farklı grup kimliklerine sahip olarak bir arada yaşayan bir toplumdur. Dolayısıyla Durkheimcı bakışın toplumsalı düzenli birlik olarak tasavvuru bugün için tekrar düşünülmesi gereken bir yönelim olarak ele alınmalıdır. Her şeyden önce toplumun sabit-değişmez bir niteliği olmadığı gibi toplumsal istikrar adına genel bir ahlaki durumun sosyoloji tarafından dayatılamayacağını söylemek gerekiyor. Sosyoloji eğer bir ahlaki edim yüklenecekse (ki bu bile aslına bakılırsa idealist sosyolojinin ilgi alanına girer) farklı ahlaki yargıların bir aradalığının nasıl sağlanacağı sorunuyla ilgilenmelidir. Diğer türlü

toplum tarafından dayatılmış ve çeşitli iktidar biçimlerinde de disipline edilmiş bir toplumsal bir aradalık durumunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Durkheim ile birleştiğimiz nokta sosyolojik bir sorun olarak toplumsal bir aradılığı merkeze koymamız ancak Durkheim bunu “gerektiğinde” toplumsal disiplin mekanizmaları ile sağlamaya çalışarak ve büyük oranda grup temelli farklılıkları gözardı ederek yapmaktadır. Biz ise toplumsal istikrar adına genel bir ahlak anlayışı belirlemeden (ancak ahlakı büsbütün göz ardı etmiyoruz) ve grup farklılıklarını da göz önünde bulunduran bir sosyolojik bakışın daha yararlı olacağını düşünüyoruz. Çünkü bu bakış açısı bize göre yukarıda müphemlik kültürü olarak ifade ettiğimiz sosyo-kültürel zemini kurabilecek imkânlarla sahip olduğu gibi politik düzlemde de müzakereci bir yolun önünü açmak anlamına gelmekte ve toplumsal kesimleri politik katılımın içine çekmektedir.

Durkheim’in iş bölümü, farklılaşma, düzen ve consensus-dayanışma gibi kavramlarla yorumlamaya çalıştığı modern toplum, Weber’de daha ziyade rasyonelleşme kavramı ile ele alınmaya çalışılmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi rasyonalite Aydınlanma’nın en önemli kavramıydı ve Aydınlanma’yla birlikte ortaya çıkan modern rasyonel toplum, en azından “Aydınlanma rüyası” diskuru içinde ve evrimci-ilerlemeci modernistler açısından toplumsal ve tarihsel ilerlemenin en önemli göstergelerinden birisi haline gelmişti. Weber, söz konusu kavramın modern toplumsallığı anlamamız açısından önemini farkındadır ancak onun rasyonaliteyi ve modern toplumsallığı ele alış biçiminde iyimserlikten ziyade karamsar bir havanın hâkim olduğunu söylemek gerekir.

Gerçekten de Weber için modernitenin doğuşu bir rasyonalizasyon sürecidir. Bu süreç beraberinde bir “büyü yitimi” getirmiştir (Çiğdem, 1997, s.53). Burada büyü yitimi “geleneksel” dönemde gerçekliğin mitsel ve dini açıklamalarının yerini rasyonel tanımlamalara bırakması durumudur. Rasyonellik, görgül gerçekliğin doğasını akılla ve bilimle “anlaşılır” bir duruma getirdiği için irrasyonel tanımlamalar yerini bilimsel ve rasyonel açıklamalara bırakmıştır. Kısaca insanın evrene ilişkin “hayreti” ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda dini veya mitsel değerlerin kamusal alandaki ilişkileri belirleme durumunun ortadan kalkması insanlar arasındaki ilişkilerin doğasını da değiştirmiştir. Durkheim’da anomi olarak ifade edilen, bireylerin toplumla kurduğu ilişkilerin bozulmasına ve bireyin yalnızlaşmasına neden olan durumu Weber, “büyü

yitimi” kavramı ile ifade etmiştir.²⁷ Büyü yitimi bu anlamda bir “anlam kaybı” sorunudur ve modernite bu anlam kaybını telafi edebilecek “araçlara” da sahip değildir.

Weber’in moderniteye ilişkin eleştirisinin bir diğer boyutunu ise özgürlük sorunu oluşturur. Weber, özgürlük sorununu kendisinin modernliğin en temel problemi olarak gördüğü biçimsel/araçsal rasyonellik kavramıyla ilişkilendirerek ele alır. Biçimsel rasyonellik Weber’e göre, “diğer rasyonellik biçimlerinin yerini alarak toplumsal hayatı bir demir kafesin içine hapsetmiştir” (Ritzer ve Stepnisky, 2014, s.548). Demir kafes, endüstrileşme ve kapitalist süreçlerin inşa ettiği “maddi ve entelektüel kültür sisteminde (ekonomi, teknoloji, hayat tarzı, bilim ve sanat)” gerçekleşen Batılı rasyonel düşüncenin bir sonucudur. Weber’e göre bu kültür sistemi, “çağdaş zamanların kaderi olan özgül bir tahakküme yönelir; total bürokrasi” (Çiğdem, 1997, s.161).

Bürokratikleşme sürecinin Weber açısından en önemli sonuçlarından birisi -bütün işlevselliğine rağmen- özgürlük kaybı sorunuydu. Çünkü bürokratik tahakküm, toplumsal hayatın bütün alanlarını kapsayacak genel bir iktidar alanına gittikçe sahip olmaktadır ve bireylerin veya toplumsal grupların bu “kafesin” dışına çıkmalarına imkân verecek bütün yolları da kapamaktadır. Bu noktada Weber’in rasyonalite teorisinin endüstrileşme ve kapitalizm ile de doğrudan ilgisi vardı ve aslında Weber bütün bunları aralarında ilişkisellikler kurarak ele alıyordu. Bürokratikleşme toplumun modern formu, rasyonalizasyon ise kapitalist formuyla ilişkiliydi ve bu ilişkinin modern toplumsallıktaki işleyiş biçimleri özellikle bireysel düzlemde “anlam kaybı” ve “özgürlük kaybı” gibi çeşitli patolojilere yol açıyordu (Çiğdem, 1997, s.78-79).

Bir arada yaşama sorunu bağlamında ele alındığında Weberci modernlik yorumu bize modernliğin özellikle politik düzlemde yarattığı sorunları (tahakküm sorunu gibi) ifade etmesi noktasında önemli görünmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bir arada yaşama sorunu açısından birey, toplum ve iktidar arasındaki denge durumu bizce elzemdir. Durkheim’da bireyin aleyhine yorumlanacak şekilde toplumun ve iktidarın düzenleyici mekanizmalarının öne çıkarılması, Weber’de görülmez. Dahası Weber

²⁷ Weber’in büyü yitimi kavramı aynı zamandan Marx’ın yabancılaşma kavramı ile de benzerlik gösterir ancak Marx’da yabancılaşma daha çok ekonomik ilişkilerin neden olduğu bir sorunken, Weber’de rasyonalizasyon sürecinin bir sonucudur. Bu bağlamda Frankfurt okulunun özellikle ilk üyelerinin (Horkheimer ve Marcuse), Lucas’ın “şeyleşme” kategorisini Weberci rasyonalizasyon kavramıyla benzer bir anlamda kullandıklarını söyleyebiliriz (Çiğdem, 1997, s.159). Frankfurt okulunun modernite eleştirilerine aşağıda daha geniş bir düzlemde değineceğiz.

rasyonel toplumsal düzenin ve bu düzenin yaratacağı iktidar mekanizmalarının tahakkümcü sonuçlarından önemli derece kaygı duyar. Weberci sosyoloji “olanla” ilgilendiği için Durkheim gibi ileriye dönük bir idealist çıkarımda bulunmaz ancak rasyonel toplum ve iktidar düzenin, araçsal akılla birlikte yarattığı ve yaratacağı sorunları görmüş olması kendisinden sonra gelecek kuşakları önemli derece etkilemiştir.

Örneğin Weber’in sosyal teorisi ve özellikle yukarıda ifade etmeye çalıştığımız rasyonelliğin yaratacağı sorunlara ilişkin görüşleri, Frankfurt Okulu düşünürleri üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Ancak okul, söz konusu rasyonelliğin diyalektik bir şekilde yarattığı “irrasyonellik” çok daha yakında ilgilenmiş ve bu sorun onların temel ilgi alanını oluşturmuştur (Benhabib, 2019, s. 84). Teorisyenler için rasyonelleşme “tahakküm” kavramı ile birlikte ele alınmaktaydı ve bu bağlamda modernlik eleştirilerini söz konusu kavramların bir tür ilişkiselliği etrafında dile getirmekteydiler. Adorno, Horkheimer ve Marcuse gibi önde gelen Frankfurt Okulu teorisyenleri açısından rasyonelleşme, “fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi” gibi modern kurumlar tarafından geliştirilen ve “toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılan yönetsel ve siyasal tahakküm” durumunu ifade etmekteydi (Benhabib, 2019, s. 88).

Okul tahakküm eleştirisini, “akıl krizinin” politik etkileriyle (güç, sömürü, tahakküm vs.) ilişkilendirmiştir. Buradan hareketle de “radikal bir yaklaşım” benimseyerek, “tarihsel aklın eleştirisi”ne girişmiştir (Assoun, 2014, s.28). Burada Aydınlanma’nın, akli “ilerleme” ve “özgürleşme”nin temeli olarak gören tavrının genel bir eleştirisi söz konusudur. “Frankfurt Okulu’na göre akıl sadece ilerleme ve özgürleşme değil aynı zamanda iktidar ve egemenliktir” (Dellaloğlu, 2018, s. 37). Onlara göre aklın “ebedi ve aşkın bir ideal” (Koçak, 2018, s.41) olarak ele alınması önce doğa daha sonra da insanlar üzerinde tahakkümle sonuçlanan bir tür “totaliterlik” yaratmıştır: “Aydınlanma totaliterdir” (Horkheimer ve Adorno, 2014, s. 22). Bizim toplumsal bir aradalık açısından birey, toplum ve iktidar arasında denge olarak ifade ettiğimiz durum, Horkheimer’a göre araçsal akıl sebebiyle, bozulmuştur. Bireyle toplum arasındaki bu kopuş “hiçbir etkin rasyonel toplumsal birlik ilkesinin” hayatiyetine imkân vermez. Böylece toplumsal bir aradalığı sağlayan, “ulusal topluluk düşüncesi, sonunda sadece terörler ayakta tutulabilir olur” (Horkheimer, 2018, s.71). Yani iktidar toplumsal bir aradalığı tahakkümle sağlamaya çalışır.

Bu eğilimin kaynağı Horkeimer'a göre ekonomik nedenleri bir kenara bırakırsak, öznelci kişisel çıkar ilkesi ile öznel/araçsal akıl arasındaki iç çelişkide aranmalıdır. Başlangıçta siyasal düzenin nesnel akla dayalı adalet, eşitlik, mutluluk, mülkiyet hakları gibi “evrensel” değerleri, yerini araçsal akla yani “öznel çıkarlara” bırakmıştır. “Tikel olan evrensel olanın yerine sahip çıkmıştır” (Horkheimer, 2018, s.72). Böylece önce bireysel çıkarın bir aracı haline gelen (araçsal) akıl, daha sonra siyasal iktidarın tahakkümüne yol açarak, hem bireyi hem de demokrasiyi ortadan kaldıran bir toplumsallığa sebep olmuştur. Çıkışı itibariyle özneyi yücelten özneleşme süreci, diyalektik bir şekilde özneyi aynı zamanda yok oluşa da mahkûm etmektedir (Horkheimer, 2018, s.127).

Bir arada yaşama teması açısından ele alındığında Frankfurt Okulu teorisyenlerinin Aydınlanmaya ve moderniteye yönelik bu eleştirileri, bizi iki noktada özellikle ilgilendirmektedir. Buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere bunlardan bir tanesi modern toplumda bireyin konumu, diğeri ise iktidar odaklarının (siyasal-kültürel ve ekonomik) birey ve toplum üzerindeki etkileri. Daha genel anlamda ise tahakküm sorunu ve demokratik siyaset. Hem Durkheim'da hem de Weber'de modern toplumsallığın birey üzerinde yarattığı sorunlar, Frankfurt Okulu'nda da genel olarak benzer temalar etrafında ele alınmıştır. Durkheim'ın “anomi” kavramı, Weber'in “anlam kaybı” ve “özgürlük yitimi” temaları, Frankfurt okulunda araçsal akıl/kişisel çıkar ilkesinin sebep olduğu bir yabancılaşma, şeyleşme ve doğrudan Weber'in ifade ettiği gibi özgürlük yitimi olarak ele alınmıştır. Her biri farklı yollardan, öncüllerden veya kabullerden hareket etseler de modern toplumsallığın bireysel düzlemde yarattığı problemlerin teşhisinde büyük oranda benzerlik gösterirler. Birey, modern toplumsallıkta toplumsal bağlarını, özgürlüğünü, anlamını kaybetmiş bir insan tekidir. Bireyin üstü bazen “toplumsal düzen” sebebiyle, bazen çeşitli iktidar odaklarının çıkarları sebebiyle, bazen de doğrudan Aydınlanma'nın aklının belli sapsmalara uğraması (örneğin araçsal akıl bunun en iyi örneği olarak kavramsallaştırılmıştır) sebebiyle örtülmüştür. Yukarıda çeşitli bağlamlarda da değindiğimiz gibi bir arada yaşama teması açısından birey, toplumsal bir aradalığın asli unsurlarından birisidir. Bireyin üzerindeki bu denli baskı bir aradalığın ancak tahakkümle sağlandığı bir sosyo-politik ortam yaratır ki Frankfurt Okulu'nun bu bağlamda yukarıda kısaca ifade edilen eleştirileri bizim için önemlidir.

Okulun mensuplarının temel metinlerini özellikle İkinci Dünya Savaşı yıllarında yazdıkları düşünülürse, tahakküm/otoriterlik konusuyla bu kadar yakından ilgilenmeleri anlamlı görülebilir. Gerçekten de söz konusu yıllarda Avrupa'daki faşist yönetimlerin yarattığı politik ortam doğal olarak bu ortama neden olan sorunların ele alınmasını da gerektiriyordu. Frankfurt Okulu teorisyenleri açısından bunun temel nedeni de yine araçsal akıl ve onun neden olduğu bir dizi sosyo-kültürel değişimin politik sonuçlarıdır. Horkheimer, “rasyonel temelden yoksun kaldığında demokrasi ilkesinin sadece insanların sözde çıkarlarına bağımlı hale geleceğini” (Horkheimer, 2018, s.77) söylerken aslında demokratik siyaset açısından sorunu da teşhis etmiş oluyordu; Demokrasi modern toplumsallıkta rasyonel temellerini kaybetmiş ve politik ortam bir takım çıkar gruplarının (en çok da ekonomik kuvvetlerin) denetimi altına girmiştir.

Teorisyenler çıkar gruplarının bir yaratımı olarak var olan “kültür endüstrisi”nin, “üstü örtük bir diktatörlük” kurduğunu söylerler. Yani bugün demokrasi, “kültür endüstrisinin” manipülasyonlarını dikkate aldığımızda zaten bir sanrı, bir yanılsamadır. Bir arada yaşamının sosyo-politik koşulunun demokratik politik düzen olduğunu kabul ettiğimizde, söz konusu eleştiriler bizim için önemli hale gelmektedir. Gerçekten de demokrasinin bugün de böyle bir baskıya maruz kaldığını söylemek zor değil. Kapitalizmin işleyiş mantığının yarattığı ekonomik sistem, dünyanın birçok yerinde ekonomik güç sahiplerinin bireyleri, toplumları ve karar alıcıların kararlarını önemli derecede etkilemektedir. Ancak bu durum gerçekten de demokrasiyi teorisyenlerin iddia ettiği gibi bir sanrı veya yanılsama haline getirmekte midir? Bu soruya net bir cevap vermek belki zor ancak demokratik toplumsallık her ne kadar çeşitli çıkar odaklarının baskılarına maruz kalsa, kamuoyu ne kadar bu güçler tarafından manipülasyona uğrasa da “sağduyulu” bir akıl, daima varlığını sürdürmektedir. Bize göre bu toplumun dinamikliğinden ve çıkar gruplarına karşı daimi olmasa da kısmi bir uyanıklığından kaynaklanır. Kapitalist sistem hemen her şeyi kaplayıcı bir güce sahiptir ama sistemin boşluklarında alternatifler, eleştiriler ve yeni imkânlar da daima varlığını sürdürmektedir. Politik düzlemde bunun bizce en önemli göstergesi katılım süreçleri ve sivil toplum örgütlerinin varlığıdır. Dolayısıyla politik ortamda bir dinamiklik var olduğu sürece her şeyin manipüle edilmesi ve bireysel özgürlüklerin tamamen bir yanılsama olduğu bize bugün için pek anlamlı gelmiyor. Bu nedenle politik bir aradalık, sistemin bütün baskılarına rağmen demokratik kamusal yaşamın dinamikliğinde her daim yeniden

üretilebilecektir. Aksi takdirde bu “politikanın kapandığı” bir durum olur ki bu da hem gerçekçi değildir hem de hiçbir şey söylemenin anlamlı olmadığı bir nihilizmi doğurur.

1.3.2.2. Postmodern Anlatılar: Postmodern Toplum ve Politika

Postmodernlik tarihsel bir “durum” olarak daha ziyade Batı (Avrupa ve Amerika) toplumlarına özgü bir geçiş durumunu ifade eder (Bauman, 2002, s.19). Ancak bununla beraber modernlik ve Aydınlanma diskuruna yönelik eleştirel bir “tavır” da içerir. İkinci yanı sıra postmodernlik, bir tür anti-modernlik olarak da ifade edilebilir. Yukarıda Frankfurt Okulu’nun Aydınlanma eleştirilerinde gördüğümüz gibi postmodern bakış da Aydınlanmaya özgü akıl-bilim ve bunların meydana getirdiği modern kurumlara karşı eleştirel bir söylem geliştirir. Bir “tavır” olarak postmodernliğin bu bağlamda akla karşı daimi bir itiraz hali olduğu bile söylenebilir (Uludağ, 1997, s. 92). Postmodern söylem, modernite projesinin “hegomonik” yapısının temelli bir eleştirisini geliştirerek postmodern durumu açıklamaya ve “bu duruma özgü kökten olmayan” bir çözüm biçimi sunmaya çalışır (Keyman, 2016, s.251).

Postmodernliği felsefi düzlemde modern düşüncenin rasyonel, evrensel ve ilerlemeci anlayışına karşı eleştirel bir tavır alış ve buna bağlı olarak belirlenmiş modern teorilere ve yöntemlere karşı güvensizlik; politik düzlemde kimlik ve farklılık kavramlarının öne çıkarılarak modern teorilerin homojenleştirici etkilerinin sorgulanması, homojenliğe karşı heterojenliğin, evrenselciliğe karşı tikelliğin savunulduğu; sosyo-ekonomik düzlemde ise “üretim kapitalizmi ve sanayi toplumu evresinden, tüketim kapitalizmi ve postendüstriyel toplum evresine geçildiğine ilişkin” iddiaları içeren bir kavram olarak ele alabiliriz (Küçükalp, 2017b, s.1).

Postmodernlik tartışmalarının 1970’li yıllardan itibaren başladığı söylenebilir. Toplumsal bir kuram olarak ise 1980’lerde gittikçe şekillenmiştir. Söz konusu kuramı besleyen düşünürlerin çeşitliliği genel bir postmodern kuramdan bahsetmeyi zorlaştırmaktadır.²⁸

²⁸ Habermas ve Giddens gibi düşünürlere göre ise yeni bir tarihsel aşama olarak postmodernlikten bahsedemeyiz. İki düşünür de hâlâ modernlik içinde yaşadığımızı söyler. Giddens’a göre içinde yaşadığımız dünya modernlikle birlikte ortaya çıkmış kurumların varlıklarını sürdürdüğü bir dünyadır dolayısıyla modernliğin ileri bir aşamasına geçmiş olsak da hâlâ moderniz (Giddens, 2020b) (Giddens ve Pierson, 2001, s.91). Habermas ise daha sert bir eleştiri yöneltir. Postmodernlerin Aydınlanmaya ve onun değerlerine (akıl, bilim vb.) yönelik eleştirilerine “Aydınlanma’nın tamamlanmamış bir proje” olduğunu ve Aydınlanma’nın imkânlarından yararlanmamız gerektiğini söyleyerek karşılık verir (Habermas, 1990).

Kabaca iki tür postmodern yaklaşımdan bahsederek söz konusu zorluğu biraz netleştirebiliriz. Bunlardan birincisi, aşırı ya da radikal postmodernist görüştür. Bu görüş genel olarak postmodernliğin modernlikten radikal bir kopuş olduğunu dolayısıyla bugün içinde yaşadığımız toplumsallığın modern olarak adlandırılmayacağını savunur. Genel olarak Jean Baudrillard'ın bu görüşün en önemli savunucusu olduğu bilinir ancak Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze ve Felix Guattari de bu bağlamda Baudrillard'la aynı düşünmektedirler. İkinci görüş ise ılımlı postmodernlik olarak adlandırılır. Bu görüşü savunanlar, toplumsal düzlemde bir değişimin gerçekleştiğini kabul ederler ancak bu değişimi modernlikten radikal bir kopuş olarak değil modernliğin içinde bir dönüşüm olarak yorumlarlar. Ancak yine de içinde yaşadığımız toplumsallığı postmodern olarak tanımlarlar. Fredric Jameson, David Harvey, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe ve Nancy Fraser gibi düşünürler bu bağlamda ılımlı postmodernistler olarak ele alınabilir. Aşağıda Baudrillard, Lyotard, Jameson ve Harvey üzerinden postmodern toplum ve politika anlatıları kısaca betimlenmiştir.

Postmodern toplum anlatıları içerisinde belki de en radikal olanı Baudrillard'ın anlatısıdır. Çünkü o hem modern toplumdan postmodern topluma geçiş sürecini kesin bir dille ifade eder hem de bu geçişin radikal sonuçlarından bahseder. Baudrillard, içinde yaşadığımız çağı, bilgisayarlaşma, medya, bilgi işlem, siberetik denetim sistemleri ve toplumun simülasyon ve kodlarla örgütlenmiş olmasıyla betimler. Bütün bunların modern döneme özgü üretim ilişkilerinin belirlediği toplum biçiminden bir kopma, bambaşka bir toplum hali olduğunu iddia eder. Ona göre, biz bir simülasyon çağının içerisinde yaşamaktayız. Simülasyon bu anlamda, “bir köken ya da gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetildiği bir hipergerçeklik” durumudur (Baudrillard, 2021, s.13).

Baudrillard, günümüzde insanların medyanın sınırsız ve sürekli mesaj akışı içerisinde kayıtsızlaştığını ve anlam yitimine maruz kaldıklarını, bir “kara delik” tarafından yutulmuşçasına infilak edip “içe göçerek” toplum halinden kopup “yığın” haline geldiklerini söyler (Baudrillard, 1991, s. 9). Baudrillard, modern dünyayı bir farklılaşma süreci şeklinde yorumlarken postmodern dünyayı farklılaşmanın azaldığı (Ritzer ve Stepnisky, 2017, s.617) anlamın kaybolduğu ve değersizleştiği, toplumun ortadan kalktığı, özdeşleşmenin bir simülasyon yani taklit evreninde gerçekleştiği bir süreç ya da durum olarak yorumlar. Burada artık Desacartesci anlamda kendi kendini koşullayan, kendine hükmeden rasyonel bir öznenin ziyade hipergerçekliğin manipülatif dünyasında

nesne ile kendi arasındaki ayrımı fark edemeyen ve kendini nesne konumuna indiren kısaca öznellikten vazgeçilmiş bir özne anlayışı söz konusudur. Baudrillard'ın postmodern toplum betimlemesinde nesnelere o kadar çok özerk güçler haline gelmişlerdir ki bu düzlemde öznelerin yaratıcılığı veya eylemlerini bir sonuca ulaşabileceği gerçek ilişkiler söz konusu olamamaktadır. Özneler, kendi ürettikleri ve fetişleştirdikleri nesnelere tahakkümü altına girerek birer nesneye dönüşmüşlerdir (Best ve Kellner, 2016, s.190).

Baudrillard'ın betimlediği şekliyle postmodern toplum bir nihilizm evrenidir (Kellner, 2018, s.419). Kendisi de zaten sonunda bir nihiliste dönüşür (Baudrillard, 2021, s.207). Ancak bu pek tabii anlaşılacağı üzere Nietzscheci yaşamı olumlayan bir nihilistlik değil daha çok Schopenhauer'cu karamsar bir nihilizmdir. Bu yanı sıra bakıldığında Baudrillard'ın geleceğe yönelik bir umudu yoktur ve bu nedenle onun betimlemelerinde hiçbir politik tasavvura ve mevcut düzene karşı bir direnişe de yer verilmez. Çünkü ona göre artık iktidara saldırmanın da bir anlamı yoktur. Zaten iktidar da yitirilmiştir. İktidar da kendi karşıtı bir şeye dönüşmüş ve onunla birlikte her türlü mantıklı politika evreni de yerini simülasyon adlı sonsuz evrene bırakıp gitmiştir (Baudrillard, 2021, s. 198).

Sonuç olarak Baudrillard'ın postmodern toplum betimlemeleri birey/özne, toplum ve politik bağlamlarıyla tamamen karamsar bir tablo çizer. Böylece özgül anlamlarıyla ne öznenin ne toplumdaki ne de politikadan bahsetmek mümkündür. Yapılması gereken tek şey bu tarihsel yazgıya boyun eğmektir. Onun anlatısında aktörleri ve işleyiş biçimiyle bütün sosyo-politik alan bir hiçliğe mahkûm edilmiştir. Bize göre bu anlatı, bireysel ve toplumsal düzlemde bir içe kapanma, politik düzlemde ise bütün politik imkânların ortadan kalktığı apolitik bir durumu ortaya çıkarması açısından bir arada yaşama sorunu noktasında doyurucu bir yaklaşım sunmaz.

Bir diğer radikal anlatı ise Lyotard'a aittir. Lyotard'ın *Postmodern Durum*'daki temel tezi "ideolojilerin ve üst-meta anlatıların"²⁹ sonuna gelindiği bunlara karşı genel bir inançsızlık durumunun toplumda hakim olduğu iddiasıdır (Lyotard, 2019, s.8). Lyotard

²⁹ Lyotard'ın bu meta anlatılar kavramını genel olarak toplumsal gerçekliğin topyekun ele alındığı söylemler olarak okuyabiliriz. "Klasik sosyalizm, Hristiyanlık'ın kurtuluş anlatısı, Aydınlanmanın ilerlemeci anlatısı, Hegelci tin, Romantik birlik düşüncesi, Nazi Irkçılığı, Keynesçi denge anlatıları" vs. (Anderson, 2016, s.50). Ancak Anderson'un da ifade ettiği gibi şunu da unutmamak gerekir ki, "bütün meta anlatılar ortadan kalmış olsa da tarihte ilk kez insanlık sadece tek bir büyük anlatının hükmü altına girmiştir. Tek ve evrensel bir özgürlük ve refah anlatısı: Piyasa kapitalizmi" (Anderson, s. 2016, s.50).

söz konusu iddiasını postmodern toplumda bilginin değişen mahiyeti ve statüsü ile temellendirmektedir (Lyotard, 2019, s.11). Bu bağlamda ele alındığında söz konusu metnin postmodernliğe ilişkin genel bir analiz olmaktan ziyade modern bilgi ile postmodern bilgi arasında bir karşılaştırmaya odaklandığını söylemek daha doğru olur. Ancak bu nötr bir karşılaştırma değildir. Yazar modern bilgiyi çeşitli bağlamlarda eleştirir ve “yeni bilgiler yönünde bir çağrıda bulunur” (Best ve Kellner, 2016, s.324).

Lyotard, *Postmodern Durum* 'da çalışmasının hipotezini şu şekilde dile getirir; “toplumlar post-endüstriyel çağa, kültürler postmodern çağa girerken bilgi de statü değiştirmektedir” (Lyotard, 2019, s.11). Burada aslında onun üstü örtük olarak da olsa bir postmodern durum nosyonunu önceden varsaydığını görüyoruz. Bu Lyotard'ın tıpkı Baudrillard gibi “postmodern durumu, post-endüstriyel toplumun eğilimleriyle bağdaştırdığını göstermektedir.” Lyotard'a göre, “postmodern toplum bilgisayarlar, enformasyon, bilimsel bilgi, ileri teknoloji, bilim ve teknolojide sağlanan yeni ilerlemelerden kaynaklanan hızlı değişim toplumdur (Best ve Kellner, 2016, s.236). Kısaca ona göre postmodernin doğuşu, post-endüstriyel toplumun ortaya çıkmasıyla ilgilidir ve bilginin değişen statüsü de doğal olarak post-endüstriyel toplumun işleyiş mantığından etkilenmektedir. Burada artık bilgi de “satılmak için üretilmekte ve yeni bir üretimde değerlendirilmek için kullanılmaktadır.” Kısaca bilgi, “kendisi için bir amaç olmaktan çıkmakta ve kullanım değerini yitirmektedir” (Lyotard, 2019, s.13-14).

Lyotard bilginin statüsündeki ve mahiyetindeki bu değişimi iktidar sorunuyla birlikte ele alır. Çünkü bilginin üretimin ana gücü haline gelmiş olması bilgiye sahip olmanın iktidara da sahip olmak anlamına geldiği bir sonucu doğurmaktadır. O halde dünya ölçeğinde verilen iktidar mücadelesinde bilgi ana etmenlerden birisi olacaktır (Sarup, 2019, s.95). Bu yanı sıra bakıldığında bilgi hem ticari bir araç hem de iktidar aracı olarak çıkar karşımıza. Kısaca araçsal bir bilgidir artık söz konusu olan. Bundan başka postmodern dönemde bilgi ulus devleti aşan bir takım güçlere (örneğin post-endüstriyel toplumun üreticilerine) her zamankinden daha fazla bağımlı hale gelebilme ya da bu güçlerin kendi aralarındaki çekişmelerin belli başlı konularından birisi haline gelebilme ihtimaline de yol açmaktadır. *Postmodern Durum* kitabındaki temel meselelerden birisi de bu durum, yani bilimsel bilginin tekeli meselesidir (Çiğdem, 1997a, s.9). Söz konusu bu durumda bilimsel bilgi, yeni bir meşrulaştırma sorunuyla karşı karşıyadır. Neyin bilgi neyin bilgi olmadığına kısaca bilginin ne olduğuna kim karar veriyor? sorusu bilişim çağında bilgi

sorununu modern dönemden daha büyük ölçekli bir iktidar sorunu haline getirmektedir (Lyotard, 2019, s.22).

Üst-anlatılara güvenin kalmadığı ve bilginin statü ve mahiyetindeki söz konusu dönüşümlerin ortasında Lyotard postmodern toplumu bireyci, bölük pörçük bir toplum olarak betimler. Bugün üst-anlatı diye bir şey yoktur ve bu bağlamda toplumun bu parçalı hali içerisinde hiç kimse toplumda ne olup bittiğini bütünü anlayamaz (Sarup, 2019, s.207). O halde yapılması gereken bir üst anlatı kurmak yerine küçük anlatılara, Deleuze ve Foucault'da olduğu gibi mikro politikalara yönelmektir. Toplum artık “dilsel bir iletişim ağı” olarak ele almamız gerekmektedir. Lyotard bu bağlamda “dil oyunlarını” toplumu bir arada tutan toplumsal bağlar olarak ele alır. Böylece toplumsal etkileşimi, bir oyunun içinde belli eylemlerde bulunarak bir rol oynama, birbirinden farklı dil oyunları içinde bulunarak oyuncu olma temelinde yorumlar. Burada benlik, öznenin katıldığı bütün dil oyunları etkileşimi içinde şekillenmektedir. Onun postmodern toplumu, çeşitlilikler ve çatışmalarca belirlenmiş bir yarış ortamıdır. Toplum bireyin çeşitli dil oyunları içerisinde mücadele verdiği bir ortak yaşam alanı olarak ele alınır (Sarup, 2019, s.213).

Onun dil oyunları postmodern söylemlerde çokça karşımıza çıkan çeşitliliğe veya farklılığa duyarlı bir toplum anlayışının yansımasıdır. Bu yanı sıra dil oyunları bütüncül toplum anlayışlarına karşı farklılığı, ihtilafları vs. güçlendirmeyi önceler (Lyotard, 1990, s.58). Politik yanı sıra ise dil oyunları, bilgi tekellerini ve bilgi tekelinin beslediği iktidar odaklarını olumsuzlar. Bu noktada Lyotard postmodern bilginin özgürleştirici bir imkânı barındırdığını düşünür. Ona göre postmodern bilgi, modern bilginin aksine “meta-anlatılara ve temelciliğe karşı çıkar”, ikincisi bu bilgi “büyük meşrulaştırma şemalarından sakınır” ve son olarak “heterojenlikten, çoğulluktan, sürekli yenilikten ve katılımcıların üzerinde anlaşma sağladıkları yerel kuralların ve kural koyucu şemaların pragmatik inşasından ve dolayısıyla mikropolitikadan yana çıkar” (Best ve Kellner, 2016, s.235). Söz konusu bu bilgi, “evrensel hakikati onaylamak ya da bir konsensüse razı olmaktan ziyade çekişmekten, varolan paradigmaları sorgulamaktan ve yeni paradigmaları icat etmekten doğar” (Best ve Kellner, 2016, s.236). Bundan başka postmodern bilgi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, “farklılıklara duyarlı olma özelliğimizi geliştirir ve başka bir şeyle kıyaslanamaz olanı hoş görme yetimizi pekiştirir.” Bilgiye bunu sağlayan ise dil oyunlarıdır. Çünkü dil oyunları ile ancak “en tikel olanın bile kabul göreceği bir

farklılıklar ortamının meşru olabileceğini savunmaktadır. Bu konsensüs değildir çünkü konsensüs ancak bazı tikellerin dışlanması ile sağlanır (Akay, 2013, s.118-119). Lyotard hiçbir konsensüsü kabul etmez ve bu yönüyle de Habermas'tan ayrılır. Aşağıda ifade edeceğimiz gibi Habermas için iletişimin amacı asgari bir uzlaşma zeminine kavuşmaktır ancak Lyotard uzlaşmayı dil oyunları ekseninde hem mümkün hem de gerekli görmez.

Baudrillard'da ve Lyotard'da görüldüğü üzere modern dönem ile postmodern dönem arasında açık bir kopuş vardır. Ancak postmodernliği bu denli radikal bir tarihsel kopuş olarak görmeyen postmodern kuramcılar da vardır. Bizim burada ılımlı postmodernler olarak adlandıracağımız Fredric Jameson ve David Harvey, postmodernliğe ilişkin düşünceleri itibarıyla bu ikinci gruba dâhil edilebilir.

Fredric Jameson, "*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*" isimli makalesinde ve daha sonra aynı ismi taşıyan kitabında genel olarak yukarıda ifade edildiği gibi postmoderniteyi "geç kapitalist" dönemin ürettiği bütün kültürel üretimlerin (edebiyat, müzik, film vs.) bir toplamı ya da bu kültürel üretimlerin mahiyetini belirleyen bir üst yapı olarak ele almaktadır. Burada belki ilk elde söylenmesi gereken şey, Jameson'ın hem kapitalizmin değişen doğasıyla ve onun kültürel ürünleriyle ilgilenmiş olması hem de bu değişimi örneğin Lyotard'ın aksine Marksizmle birlikte düşünmüş olmasıdır. Bu bağlamda ele alındığında daha önce gördüğümüz üzere Lyotard'da bir üst anlatı olarak ele alınan ve artık bugünün toplumsallığında diğer üst anlatılar gibi yerinin olmadığı ilan edilen Marksist kuram, Jameson'ın postmodern anlatısında merkezi bir yer tutar.

Jameson, kapitalizmin tarihinde üç önemli aşamanın olduğunu söyler. Ernest Mandel'in *Geç Kapitalizm* isimli kitabında yaptığı ayrıma dayanarak Jameson, bu üç önemli aşamayı, piyasa kapitalizmi aşaması, tekel veya emperyalist kapitalizm aşaması ve son olarak da çokuluslu kapitalizm veya geç kapitalizm olarak temellendirir. Buradaki "geç" ifadesi Jameson'a göre bir şeylerin değiştiği, dünyanın eskisi gibi olmadığı, "modern dönemde yaşanan dönüşüme nazaran daha zor algılanan, daha az dramatik ancak daha akıcı ve daha kapsamlı olması nedeniyle daha kalıcı bir yaşam dönüşümünü" yaşadığımız gerçeğini ifade eder (Jameson, 2011, s.24). Jameson'a göre bugün içinde bulunduğumuz son aşama, yani çokuluslu-geç kapitalizm (bugün küreselleşme olarak da isimlendirilen dönem) aşaması, kapitalizmin tarihteki en saf halidir (Jameson, 1990, s.93).

Jameson, kapitalizmin bu son aşamasını, kültürle ilişkisi söz konusu olduğunda diğer aşamalardan farklı değerlendirir. Çünkü ona göre örneğin tekelleri kapitalizm aşamasında kültür görece daha özerk bir konumdayken çokuluslu kapitalizm aşamasında kültür büyük oranda kapitalist işleyişin bir ürünü olarak karşımıza çıkmakta yani özerkliğini büyük oranda yitirmektedir. Postmodern kültürde, “kültür” kendi içinde bir ürün olmuş yani metalaşmıştır (Jameson, 2011, s.10).

Burada bir noktanın altını çizmemiz gerekiyor. Jameson’ın kültür ve ekonomi arasındaki ilişki üzerinden getirdiği açıklamalar postmodern dönemin diğer dönemlerden “farklı” bir tarihsel aşama olduğunu ama bütünü bir kopuş olmadığını gösterir niteliktedir. Çünkü ona göre, “yeni bir kültür ancak yeni bir toplumsal sistemin yaratılmasını amaçlayan kolektif bir savaşım ile gerçekleşebilir” ancak postmodernite bu açıdan bakıldığında tümüyle yeni bir düzenin kültürel başatlığı değildir. Postmodernite yalnızca kapitalizmin geçirdiği dönüşümün bir yansıması ve onunla birlikte ortaya çıkan bir süreçtir (Jameson, 2011, s.13). Dolayısıyla yukarıda ifade ettiğimiz tekrar etmek gerekirse Jameson, daha önce gördüğümüz Baudrillard ve Lyotard gibi modern ile postmodern arasında bir dönemsel ayrımı benimser ancak onların aksine radikal bir kopmadan ve yeni bir toplumsallıktan değil bir dönüşümden ve çeşitli bağlamlarda “farklı” bir tarihsel aşamadan bahseder.

Jameson postmodern toplumu dört temel özellik üzerinden ele alır. Bunlar genel olarak; “hem çağdaş teoride hem de tüm yeni imge veya benzeşim (simulacrum) kültüründe uzantısını bulan sığılık” yani yüzeysellik ve derinlik kaybı; buna bağlı olarak “yeni tipte bir duygusal zemin tonu” kısaca duygunun ve heyecanın azalması, hislerin sönmesi durumu; buna bağlı olarak gelişen şizofrenik öznellikler ve tarihselliğin yitimi yani sadece şimdiki zamana bağlı olma durumu ve son olarak ise bütün bu sayılanların kendisi de yepyeni bir iktisadi dünya sisteminin sureti olan yepyeni bir teknolojiyle derin ve yapıcı ilişkileri (Jameson, 1990, s.64-65).

Her ne kadar karanlık bir postmodern durum çerçevesi çizse de Jameson, örneğin Baudrillard’da gördüğümüz gibi nihilist bir politik kapanmaya düşmez ve Marksizm’e bağlı kalarak yeni bir çıkış yolunun nasıl olabileceği hakkında bir takım fikirler dile getirir. Temel çıkış noktası Marksist diyalektiktir. Tıpkı Marks gibi o da kapitalizmi mutlak bir kötülük olarak görmez. Kapitalizmi bugüne kadar insan soyunun başına gelmiş

hem en iyi hem de en kötü şey olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Dolayısıyla geç kapitalizm koşullarını da bu bağlamda düşünür. O halde ona göre kültürel özerklik sorununu tekrar düşünmemiz gerekir. Çünkü kapitalizmin önceki aşamalarında var olan bu yarı özerklik durumu yukarıda ifade edildiği üzere geç kapitalist dönemde kaybedilmişti. Ancak Jameson bu özerkliğin kaybedilmesinin özerkliğin yok olduğu ve yeryüzünden silindiği anlamına gelmediğini söyler. Bu sadece kültürün bugün bir patlamayla bütün toplumsal alanı öznel ruhlarımızda dahil olmak üzere kapladığı anlamına gelir. O halde yapılması gereken yeni bir “harita ihtiyacıdır”. Yani öznenin kendisini postmodern kültürün bu yaygın ve olumsuz etkisinden kurtarabileceği bir bilişsel haritalandırma durumu (Jameson, 1990, s.108-111).

Jameson’a göre ancak böyle bir durumda bireysel özne global sistemin içindeki yerini daha yoğun bir şekilde hissedebilme imkânına kavuşabilecektir ki bu durum buna uygun bir siyasal kültürü gerektirmektedir. Bu nedenle, radikal ölçüde yeni formlar bulmak gerekmektedir. Söz konusu bu formlar postmodernin gerçekliğine yani çokuluslu sermayenin dünya mekânına dayanmak ve aynı zamanda bu mekânı temsil edebilecek bireysel ve kolektif özneler konumunu tekrar kavramaya başlamakla mümkün olabilecektir. Jameson’a göre bu durum, bugün etkisiz hale getirilmiş mücadele alanlarının da tekrar hayatiyet bulmasına imkân verebilecektir. Sonuç olarak postmodern bir siyaset geliştirilecekse bu hem bireysel hem de kolektif düzlemde bilişsel haritacılığı icat etmek ve uygulamakla olabilecektir (Jameson, 1990, s.111-116).

Jameson’ın politik tasavvuru, yukarıda ele aldığımız birçok postmodern kuramcılarının aksine mikro politikalara değil, mikro politikaları da içine alan Marksist totaliteyi devam ettirir. Çünkü ona göre bir toplumsal totalite anlayışı olmaksızın herhangi bir sosyalist politika imkânsızdır (Best ve Kellner, 2016, s.266). Jameson, Marksist politikaya öncelik verir ancak bu işçi sınıfına öncelik veren veya onu dogmatikleştiren bir politik tasavvur değildir. Daha çok yeni toplumsal hareketlerle bir ittifak politikasını önerir. Sonuç olarak diğer postmodernlerden farklı olarak geleneksel sınıf politikasına bağlılığını sürdürür ancak toplumsal hareketlerle ortaya çıkmış tarihin yeni öznelerini de içine katan ve geç kapitalizme karşı daha geniş perspektifli bir mücadele biçimini öne çıkaran bir politik pozisyonu benimsediği söylenebilir (Best ve Kellner, 2016, s.267-268).

David Harvey de Jameson'a benzer bir şekilde "postmodern durumu" Marksist anlatıya bağlı kalarak yorumlar. Harvey'in bu anlamda Jameson'dan daha çok Marksist temellere sadık kaldığı bile söylenebilir. Harvey kaleme aldığı *Postmodernliğin Durumu* isimli eserinde, Aydınlanma'dan günümüze kadar gelen tarihselliği; modernizm ve postmodernizm kavramları temelinde sanat, edebiyat, mimari, ekonomi, politika, toplumsal hareketler gibi birçok veçhede ele almaktadır. Çok genel bir ifadeyle Harvey'in modernlikten postmodernliğe geçiş sürecini Marksist bir okumayla kapitalizmin geçirdiği dönüşümler üzerinden ele aldığı söylenebilir. Harvey, kapitalizmin tarihsel süreçteki aşamalarında yeni bir zaman ve mekân algısı yarattığını ve bu yaratımın toplumsal düzlemde bir dizi dönüşüme neden olduğunu ifade eder (Harvey, 2019, s.43).

Harvey postmodernliği, modernliğin bir süreği olarak görür ve dahası ona göre postmodernlik modernliğin "bağrındaki bir krizdir." Söz konusu kriz postmodernliğin parçalılığı, gelip geçiciliği ve kargaşayı vurgulamakla birlikte ebedi ve değişmez olanın nasıl düşünüleceğine ilişkin bir reçete sunmaktaki "derin kuşkusunda" yatar. Böylece postmodernlik Harvey'e göre, "ötekinin anlaşılamayacağına yönelik ısrarıyla, çalışma üzerinde değil de metin üzerinde yoğunlaşmasıyla, yapı bozumu yönünde nihilizme varan eğilimiyle ve estetiği etiğe tercih etmesiyle" aşırılaşır ve her türlü "tutarlı politikanın olanaksız hale geldiği bir noktaya ulaşır". Harvey'e göre postmodernistler bize modern dünyanın sorunlarının anlaşılması açısından ötekileri, parçaları vs. anlamak yönünde telkinlerde bulunurlar. Karşılaştıkları her önermeyi de yapıbozumuna uğratarak meşruluğunu ortadan kaldırma takıntısı içinde, "sonunda kendi geçerlilik iddialarını akla dayalı herhangi bir temel kalmayınca kadar mahkûm ederler." Postmodernistler, şeyleştirmeleri ve bölünmeleri kabul etmemizi söylerlerken, aynı zamanda bütün kapsamlılıklarıyla hayatımızın hemen her alanın işgal eden "politik-ekonomik süreçleri" de üst-anlatı olarak yadsırlar. Bundan başka onlar, bir yandan "başka seslerin otantikliğini kabullenerek radikal bir bakışa" kapı açarlarken aynı zamanda bu sesleri derhal nüfuz edilemez bir ötekiliğin ya da dil oyunlarının özgüllüğünün içine hapsederek onların hem "evrensel iktidar kaynaklarına erişmelerine" engel olurlar hem de dengesiz iktidar ilişkilerinin olduğu dünyamızda "güçten mahrum bırakırlar." Sonuç olarak Harvey, postmodern söylemleri tehlikeli bulur çünkü ona göre bu söylem, ekonomi politiğin ve küresel iktidar koşullarının gerçekliği ile yüz yüze gelmekten kaçınır. Harvey'e göre ise üst-anlatıdan vazgeçilemez (Harvey, 2019, s.137-138). Çünkü üst-anlatı (tabii burada

Marksizmi kastediyor) tam da postmodernistlerin yüz yüze gelmediği bu gerçekliklerle yüzleşir ve en azından onlara göre daha tutarlı bir politik tasavvura kavuşulmasına imkân sağlar.

Harvey her ne kadar postmodern söyleme/tavıra yönelik eleştirel bir tutum benimse de, postmodernliği tarihsel bir durum olarak kabul eder ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, onu kapitalizmin tarihsel süreçleri üzerinden konumlandırmaya çalışır. Genel olarak söz konusu kapitalizmin yirminci yüzyıldaki tarihsel sürecini iki önemli dönem üzerinden ele alır. Bunlardan birinci “Fordist-Keynesci” dönem, ikincisi “esnek birikim” yani Harvey’in “zaman-mekan sıkışması” olarak betimlediği postmodern dönemdir. Böylece Harvey her dönemi kapitalizmin kendi dönemsel mantığı içinde ele alır. Postmodern dönem bir önceki dönemden zamanda ve mekanda yarattığı olağanüstü dönüşümle (küreselleşmenin yarattığı dünyanın küçük bir köy haline gelmesi teması olarak da okunabilir bu) ayrılır. Harvey her ne kadar böylesi bir dönemlendirme yapmış olsa da sürekli olarak vurgulamak istediği şey, “kapitalist üretim tarzının temel kurallarının tarihsel-coğrafi gelişmede biçimlendirici güçler olarak işleyişinin değişmeden sürmekte olduğunu” göstermektir (Harvey, 2019, s.143).

Sonuç olarak Harvey, Fordist üretim biçiminden esnek birikime geçişle birlikte mekânın ve zamanın kullanımları ve anlamlarında önemli bir dönüşümün yaşandığını iddia eder. Buna göre özellikle 1980’li yıllardan itibaren daha yoğun olmakla birlikte bir zaman-mekân sıkışması yaşadığımızı ve bunun politik-ekonomik pratikler, sınıf güç dengeleri ve sosyo-kültürel yaşam üzerinde önemli etkilerinin olduğunu iddia eder (Harvey, 2019, s.317). Bu etkileri veya sonuçlar ise kısaca şu şekilde ifade edilebilir; modanın, ürünlerin, üretim tekniklerinin, fikirlerin, ideolojilerin, değerlerin ve yerleşik uygulamaların uçarılığında ve gelip geçiciliğinde bir artışın meydana gelmesi ve bunun toplumsal ve politik sonuçları olarak, mutabakatın çöküşü ve değerlerin farklılaşmasıyla birlikte parçalanmış bir toplumsal bağlamın ortaya çıkması. Değerlerin dağılmasıyla birlikte daha önce Deleuze ve Guattari ile Jameson’da gördüğümüz üzere şizofrenik bireylerin veya zihniyetlerin ortaya çıkması. Yukarıda Baudrillard’ın ifade ettiği gibi moda akımları ve reklamlar yoluyla manipülasyonun zevkler ve fikirler üzerinde yayılması kısaca arzuların ve zevklerin manipüle edildiği bir “imaj üretimi” toplumu veya Baudrillard’ın ifadesiyle simülasyon toplumunun ortaya çıkışı. Harvey postmodern durumu kapitalizmin işleyiş biçiminin günümüzdeki bir sonucu olarak kabaca bu şekilde resmeder.

Politik ideal olarak Harvey, Lyotard'ın üst-anlatı olarak "dışladığı" Marksist politik ideali sürdürür. Ancak postmodern dönemde ortaya çıkmış toplumsal hareketleri de önemser. Bu hareketleri politik eylem için "mükemmel tabanlar" olarak görür ancak bu hareketlerin kendi başlarına "köklü tarihsel değişimin yükünü" omuzlayamayacaklarını da düşünür. Harvey 1960'lı yıllardaki "küresel düzeyde düşün yerel düzeyde eylem yap" devrimci sloganın bugün de tekrarlanması gerektiğini politik olarak savunur (Harvey, 2019, s.338). Harvey'e göre postmodern durumda birçok alanda olduğu gibi politik ilgi etikten estetiğe kaymıştır. Evsiz barksızlık, işsizlik, yoksulluk, dışlanmışlık gibi temel politik sorunlar "imaj" çağında özgüven ve girişimcilik gibi sözde geleneksel değerlere başvurularak haklı gösterilmeye çalışılmıştır. Harvey'e göre, "bir kez yoksulluk estetikleştirildiğinde yoksulluğun kendisi toplumsal ufumuzun alanından yok olur." Böylece, "etik estetik tarafında boğulur bu da peşinden bir acı meyve gibi karizmatik politikayı ve ideolojik aşırılığı davet eder" (Harvey, 2019, s.370-371). O halde yapılması gereken politik olanı etik olanla birlikte düşünmek ve mikro politikaların tabanında Marksist üst-anlatı idealinin hakikatini kavramaktır.

1.3.3. Modern ve Postmodern Anlatıların Genel Bir Eleştirisi

Çalışmanın bu başlığındaki amacımız içinde yaşadığımız "tarihsel durumu" modern ve postmodern toplum teorileri etrafında anlamaya çalışmaktır. Bize göre bugün bir arada yaşama sorunu üzerinde konuşabilmek ve onu anlayabilmek, tarihsel bağlamı içinde, yaşadığımız toplumu ve onun güncel şart ve koşullarını anlamakla ilgilidir. Postmodern kuram da tıpkı modern kuramlar gibi özne/birey, toplum ve politikayı ilgilendiren yanlarıyla bize bir "anlatı" sunmaktadır. Postmodern anlatı, modernitenin anlatısına karşı bir anlatıdır. Modernliğe özgü özne, toplum ve politikayı ilgilendiren kabullerin eleştirel bir yeniden okunmasıdır.

Modernliğin rasyonelite, ulus devlet ve kapitalizm şeklinde ifade edebileceğimiz sacayakları, hem rasyonel bir özneye hem de ortak iyiye dayanan düzen, istikrar ve ilerleme toplumunu kurmuştu. Toplumun rasyonel düzenlenimiyle birlikte bireysel olanla ortak olan kusursuz biçimde uyuşturulmuştur (Touraine, 2017, s.32). Modernliğin felsefesi en azından bu yanıyla bütüncül/evrensel bir felsefeydi (Bauman, 2020). Postmodernlerin temel eleştirisinin bu evrenselliğe ve onu var eden modern kökenlere yönelik olduğu söylenebilir. Araşsal akıl toplumun topkyekun "şeyleşmesine" neden

olmuş, ortak iyiye dayandırılan düzen ve istikrar çabaları da farklılıkların ve çeşitliliğin üstünü örterek çeşitli söylem ve kurumlarla tahakküm ve denetim mekanizmalarını meşrulaştırmıştır. O halde rasyonalite ya da ona dayanan hakikat anlayışı ve farklılıkları görmezden gelen “bütünler” yapıbozumuna uğratılmalıdır. Bütünsel bir kimliği olan modern özne artık sabit bir kimliğe sahip değildir. İstikrarsız, dağınık, yersiz yurtsuzdur. Düzen, istikrar ve dayanışmaya dayanan modern toplum ise farklılıklar üzerine kurulu bir “çokluk” (Akay, 2002, s.75) olarak algılanır artık. Toplum çokkültürlü, parçalı ve uzlaşmaz farklılıkları barındıran hiçbir bütünselliği olmayan “anlamsızlık” ortamıdır. Bu nedenle yukarıda ifade edildiği gibi Baudrillard gibi bazı düşünürler, toplumsalın var olup olmadığını bile sorgulamışlardır. Touraine ise aynı durumu “toplumsuzlaşma” ve “kurumsuzlaşma” olarak tanımlar (Touraine, 2017, s.53-54;74-75). Politik bütünlük anlayışı da şüphesiz bu çokluk ve farklılık vurgularından etkilenmiştir. Bütünsel/homojen bir üst kimlik olarak kabul edilen ulus kimliği ve buna dayanan ulus-devlet formu giderek aşınmaktadır. Ulus kimliğinin içeriği genişlemekte, çokkültürcülüğe ve farklılıkların tanınmasını merkeze alan toplumsal hareketlere dayanan siyasi talepler, ulus devletin kolektif kimlik ve aidiyet sağlamadaki eski başarısını kaybettiğini göstermektedir. Postmodern politikalar bu nedenle kimlik ve farklılık politikalarıdır. Çokluk toplumunda politika bu çokluğu ve çeşitliliği merkeze almaktadır. Kimlik ve farklılık taleplerinin vurgulanmasını, kabul edilmesini, saygı görmesini, tanınmasını yeni bir politik ideal olarak önümüze sermektedir.

Bize göre modern anlatılara yönelik önemli eleştiriler getirmekle birlikte postmodern teori de çoğu zaman modern anlatıların indirgemeciliğine düşmektedir. Modernliğin, rasyonel indirgemeciliği, eleştirel teorinin gösterdiği üzere araçsal aklın yıkıcı etkilerini ön görememiştir. Ancak postmodernler de rasyonelliği topyekun eleştirerek farklı türden bir indirgemeciliğe düşmektedirler. Halbu ki Habermas gibi teorisyenlerin gösterdiği üzere farklı akıl türleri (araçsal akıl ve eleştirel/iletişimsel akıl gibi) vardır ve bunların arasında ayırım yapmak önemlidir. Çünkü bu ayırım, akli sadece araçsal akla indirgeyerek tahakküm sisteminin bir aracı olarak değil aynı zamanda özgürleştirici bir yaklaşımla ele almamıza da imkân sağlayacaktır. İnsan rasyonel bir varlıktır. Rasyonalitenin modern tecrübe içerisinde karşılaştığımız ezici etkilerinin olması, rasyonaliteyi veya rasyonel temellendirmeleri reddetmemizi gerektirmez. Çünkü söz konusu etkilerden kurtulmak da

yine insanların sağduyulu akıllarına yani rasyonel etkileşimlerde bulunmalarına bağlı görünmektedir.

Postmodern teori modernliğin totalleştirci/evrensel bütünlüğüne karşı çokluğu, çeşitliği, farklılığı öne çıkarmaktadır. Bize göre her iki anlatı bu açıdan da indirgemecedir. Evrenselliği ve bütünlüğü eleştirmek farklılığı merkezi değer haline getirmemizi gerektirmez. Şüphesiz farklılıklar ve çeşitlilik socius'un bir gerçekliğidir. İster öznenin "oluşun" içinde kendini sürekli olarak ve çokkatlı biçimlerde yeniden kurması biçiminde anlayalım, ister sosyal gerçeklik içindeki çeşitli bireysel ve grupsal çeşitlilikler olarak anlayalım farklılık daima kendini göstermektedir. Ancak toplumsal bir varlık olarak sürekli başka insanlarla "ilişkiler", "anamlı ortaklıklar" ve "dayanışma biçimleri" kuruyor olmamız da socius'un bir başka gerçekliğidir. Bu nedenle farklılıklar ile benzerliklerimiz daima iç içedir. Öte yandan bize göre farklılıklarımız ancak "benzerliklerimiz" içinde gerçek bir anlama/değere sahip olabileceklerdir. Homojen bütünlük yaklaşımları nasıl benzerlikleri radikalleştirerek bir tahakküm biçimi haline getiriyorsa, farklılığın tek başına değeri de onu fetişleştirdiği ve marjinalleştirdiği ölçüde sosyal ilişkileri zedelemektedir.

Son olarak politik açıdan da modernliğin evrenselci ve farklılıkları görmezden gelen asimilasyonist ortak iyi anlayışı ile farklılık fetişizmine dayanan, uzlaşmayı yadsıyan politik tasavvurun üstesinden gelmek gerektiğini ifade etmemiz gerekir. Modernliğin ulus kimliği farklılıkları görmezden geldiği ve ulusu homojen bir bütünlük olarak "hayal ettiği" ölçüde "öteki"ni "aynı" kılan bir politik asimilasyonculuğa dönüşmüştür. Bugünün çokkültürlü sosyal gerçekliği ise böyle bir politik pratiği doğal olarak kabul edemez. Farklılıkların tanındığı, siyasi katılım olanaklarının geliştirildiği bir demokratik siyasete ihtiyacımız olduğu açık. Ancak bize göre böyle bir politik vizyonun sadece farklılıklara odaklanması da gerekmez. Politikanın farklılıkların çatışma alanı olduğu kadar Strausscu anlamda ortak iyiyi de arama alanı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu nedenle demokratik koşulların geliştirilebilmesi ve farklılıkların kamusal alanda müzakereci bir düzlemde politik taleplerini dile getirebilmeleri, hem "hiyerarşileri" ortadan kaldırabilir ve "çoğulcu" bir politik zemin hazırlayabilir hem de politik ilişkilerce geliştirilebilecek "ortak iyi"ye ulaşmamıza imkân sağlayabilir. Böylelikle politika hem çatışmaları hem de uzlaşmaları bir arada kuran yapıcı bir edim haline gelebilecek dahası bütün bunlar müphem bir politik kültürün inşasına imkân sağlayabilecektir.

Sonuç olarak bu anlatıların ekseninde bir arada yaşama sorununu nasıl ele almalıyız? Modern ve postmodern yorumların özne/birey, toplum ve politikaya ilişkin anlatılarını karşıt dikotomiler (ya ya da) olarak değil de diyalektik bir biçimde birbirlerini tamamlayan yorumlar (hem hem de) olarak okumak bize anlamlı geliyor. Yani hem farklılığı hem de bütünlüğü birlikte düşünmek ve ele almak gerektiğine inanıyoruz. Böylelikle ne bütünlüğü ne de farklılığı fetişleştirmek gibi bir tuzağa düşeriz. Öte yandan bugün içinde yaşadığımız toplumların “karmaşıklığı” tek yanlı bir bakış açısına sahip olmamızı da zora sokmakta, eklektik olmasa da farklı bakış açılarını birlikte düşünmeye bizi zorlamaktadır. Bize göre bu bakış açısı özne, toplum ve politikayı ilgilendiren bütün alanlar için geçerli olabilir. Örneğin “özne”, tek başına sabit bir bütünlük olarak değil kendisinden farklı olan (“öteki”) ile birlikte düşünüldüğünde; “toplum”, homojen-holist bir bütünlük olarak değil içindeki etnik, dini veya kültürel farklılıklarla birlikte düşünüldüğünde ve “politik” açıdan çeşitliliğin ve farklılığın önemini kabul etmekle birlikte ortak yararın/iyinin, dayanışmanın ve bütünleşmenin de önemli olduğunu kabul ettiğimizde bir arada yaşamaya ilişkin bir perspektife de kavuşmuş olabileceğiz. Öte yandan hem hem de mantığına dayanan bu diyalektik bakış, Best ve Kellner’in ifade ettiği gibi, diyalektiği çatışmaların ortadan kalktığı ve sentezlerin üretildiği bir kesin çözüm olarak görmekten ziyade, “verili bir fenomenin” “oluşturucu güçlerini ve bağlantılarını tasvir etmeye yarayan yorumsal bir kategoridir” (2016, s.312). Aşağıda bir arada yaşama sorunu/fenomeni, ilk olarak öznelerarası ve gruplar arası “ilişkileri” merkeze alarak daha çok felsefi, sosyolojik ve sosyal psikolojik yanlarıyla yorumlanmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise bir arada yaşama sorunu/fenomeni, demokrasi, çokkültürcülük, tanınma ve yurttaşlık gibi kavram etrafında ve politik ilişkiler bağlamında ele alınacaktır.

BÖLÜM 2: BİR ARADA YAŞAMA SORUNU VE SOSYAL İLİŞKİLER

Birinci bölümde *socius*'u bir sosyal gerçeklikte aralarında etkileşim olan tüm insan birliktelikleri olarak ifade etmiştik. Bu yanıyla *socius* öznelerarası mikro etkileşimlerden ulusal ve uluslararası alandaki her türlü makro birliktelik formlarına uzanan ilişkileri içine almaktadır. *Socius*'un bu çok geniş ve çeşitli analiz birimleri bizim konumuzun doğrudan ilgilendiği etkileşimler değil. Biz bu geniş *socius* etkileşimleri içinde “öznelerarası ilişkilere” ve geniş grup kimlikleri ekseninde “gruplar arası ilişkilere” odaklanacağız. Bu bağlamda bu başlığın ana amacı bir arada yaşama sorununu birey-birey (öznelerarasılık), grup-grup (gruplar arası) ve birey- grup ilişkileri içinde ele almaktır. Yukarıda çeşitli biçimlerde ifade ettiğimiz gibi; bireyler ve gruplar bir arada yaşama sorunun önemli aktörleridir ve sosyal ilişkiler, öznelerarası ilişkileri olduğu kadar gruplararası ilişkileri de içine alırlar. Burada öznelerarası ve gruplar arası ilişkilerin zemininin *socius* olduğunu tekrar ifade etmemiz gerekiyor. Biz burada söz konusu ilişkileri birey-toplum düalitesini aşan bir perspektifle, felsefi, sosyolojik, sosyal psikolojik ve politik bağlamlarıyla ele alıyoruz.

Aşağıda söz konusu ilişkilere geçmeden önce ilk olarak, “sosyo-kültürel gerçeklik” kavramı etrafında bu ilişkileri var eden “sosyal zeminin” bu çalışmada kabul edilen “sosyal ontolojisi” açıklığa kavuşturulmuştur. Daha sonra ise öznelerarası ilişkiler benlik, bireysel kimlik, öteki olgusu, farklılık nosyonu, ötekileştirme gibi kavramlar etrafında ele alınmıştır. Bölümün sonunda ise gruplar arası ilişkiler sosyal kimlik kavramı etrafında ve gruplar arası ötekileştirme biçimleri (ön yargı, ayrımcılık, asimilasyon, ırkçılık ve soykırım) bağlamında ele alınmıştır.

2.1. Sosyal İlişkiler ve Sosyo-Kültürel Gerçeklik³⁰

Her sosyal teorisyen veya araştırmacının bir sosyal ontolojisi vardır. Bu oldukça örtük olabilir, ancak aynı zamanda kaçınılmazdır çünkü incelenen sosyal gerçekliğin doğası hakkında bazı varsayımlarda bulunmadan bir şeyler söylemek zordur (Archer, 2000,

³⁰ Sosyo-kültürel gerçeklik kavramını bu çalışmada Nilgün Çelebi'nin sosyal gerçekliği tanımladığı biçimde, “insan birlikteliklerinde dolayımlanmış olan onto” olarak anlıyoruz. “Buradaki dolayımlanmış, o zaman içindeki *devinimi, hareketi, yapılaşma sürecini* ifade eder” (Çelebi, 2022, s.8). (vurgular benim).

s.465). Bu nedenle bir arada yaşama sorunu bağlamında ele alacağımız sosyal ilişkilere geçmeden önce kısaca “sosyo-kültürel gerçekliğin” doğasının nasıl ele alınacağı sorununu ele almamız gerekmektedir. Burada ifade etmeye çalıştığımız temel şey kısaca; sosyal ilişkilerin ne tür bir sosyo-kültürel gerçeklikte vuku bulduğu meselesidir. Bu sosyo-kültürel gerçeklik önemlidir çünkü sosyal ilişkiler daha önce ifade edildiği gibi rastlantısal ilişkiler değildir ve bir sosyal zeminde kurulurlar. Bu nedenle sosyal ilişkilerin kurulduğu zeminin anlaşılması söz konusu ilişkilerin anlaşılması açısından da önem kazanmaktadır. Öte yandan sosyal gerçekliğin nasıl ele alınacağı veya anlaşılacağı meselesi bu çalışma açısından, “belli bir bir arada yaşama perspektifine” sahip olmakla da ilgilidir.

Sosyal ilişkiler ağı bütüncül bir şekilde “hayatımızın, benliğimizin ve eylemlerimizin içinde meydana geldiği çok geniş bir daire”yi ifade eder. “Sorokin bu geniş daireyi anlamak için tümleşik bir metodolojiye sahip olmamız gerektiğine dikkat çeker” (Sarıbay, 2020, s.72). Bu bütüncül metodolojinin en temel özelliği sosyal gerçekliğin “sosyal” ve “kültürel” olarak birbirinden ayrılmaz yanlarının olduğunun kabul edilmesidir. Buna göre sosyal gerçeklik zihniyetten (genel olarak anlam/değer dünyası) oluşan bir “içsel yan” (kültürel sistem) ve bu içsel yanı fiziksel ve nesnel şekilde temsil eden “dışsal yan”dan (sosyal sistem) oluşur (Sarıbay, 2020, s.72). Yani bir sosyo-kültürel gerçekliği ve bu gerçeklik içindeki sosyal ilişkileri anlayabilmek ve analiz edebilmek için birbirleriyle ilişki içinde olan mikro ve makro bütün boyutları birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Sorokin, bu boyutları kognitif (bilişsel), normatif ve maddi boyutlar olarak tanımlar.³¹

Bir sosyo-kültürel zeminde sosyal aktörler nötr bir ilişkinin içinde bulunmazlar. Sosyo-kültürel etkileşim, “anamlı bir etkileşimdir” ve daha önce ifade ettiğimiz gibi bir arada yaşamayı mümkün kılan da bu anlamdır. İnsan/öznenin “anlam atfeden ve atfettiği anlama göre ilişki kuran bir varlık” (Dikeçligil, 2017, s.110) olması onun ilişkilerini de anlamlı hale getirir. İşte sosyo-kültürel etkileşim öznenin bu anlam atfeden/inşa eden

³¹ Sosyo-kültürel yapının üç boyutlu anlamı düşünüldüğünde bu ilişkilerin çok boyutlu olması onların bir neden sonuç ilişkisine indirgenemeyeceği anlamına gelir. Sosyal gerçeklikteki ilişkiler anlamlı ancak çeşitli ve çok boyutlu ilişkilerdir. Bu bakış doğal olarak bütünü mutlak anlamda belirleyen bir parçanın olamayacağı anlamına gelir. Bu sosyo-kültürel yapının bir “etkileşimler ağı” olduğunu göstermesi açısından da önemlidir (Dikeçligil, 2017, s.135).

etkileşimleriyle mümkün olur. Anlam/değer, sosyo-kültürel etkileşimde “zihniyeti” temsil eden bir referans noktası olarak “kognitif (bilişsel) boyutu” oluşturur. “Kognitif boyut bireyin kendisi, başkaları ve çevresi hakkında sahip olduğu her türlü anlam kodlarıdır” (Dikeçligil, 2017, s.110). Kognitif boyut, sosyo-kültürel gerçekliğin bir değerler/anlamlar dünyasına yaslandığını ifade eder. Bu aynı zamanda sosyal ilişkilerin de bu anlam dünyasının çerçevesi içinde gerçekleştiğini ve bu ilişkilerin değerden/anlamdan bağımsız olmadığı anlamına gelir.

Söz konusu referans noktasına bağlı olarak “normatif boyut” ise davranışları ve bu davranışların dayandığı bütün yazılı-yazısız kuralları/normları oluşturur (Dikeçligil, 2017, s.110). Sosyal ilişkilerde bu iki boyut birbirine bağlıdır. Yani anlamdan/değerden bağımsız bir norm olmadığı gibi yazılı veya yazısız bir norm haline gelmemiş değerden bahsetmek de zordur. Yukarıda da ifade edildiği gibi insanın anlam yükleyen bir varlık olması ve sosyal ilişkilerin anlamlı ilişkiler olması doğrudan kognitif boyutla ilgilidir. Buna bağlı olarak normatif boyut ise anlam dünyasına bağlı olarak ilişkilerin “nasıl” olması gerektiğini ifade eden yani sosyal etkileşimi düzenleyen bütün kuralları kapsar. Maddi boyut ise anlam dünyası ve kurallarla uyumlu bir biçimde dış dünyadaki “maddi gerçekliği” yani anlamın ve kuralların dışsallaşmasını sağlayan maddi araçları (bir bütün olarak insanların inşa ettiği dış çevre) ifade eder (Dikeçligil, 2017, s.111). O halde sosyal gerçekliği ve sosyal ilişkileri anlamak ve analiz edebilmek için öncelikle o gerçekliğin birbiriyle bağlantılı “sosyal” ve “kültürel” iki yanının olduğunu ve bu sosyo-kültürel gerçekliğin de kognitif, davranışsal ve maddi olmak üzere iç içe geçmiş üç boyuta sahip olduğunu ve sosyal ilişkilerin zeminini bunların oluşturduğu ifade etmek gerekir.

Sosyo-kültürel gerçeklik ve sosyal ilişkileri anlamamız açısından en önemli kavramlardan birisi de “toplumsal yapı” kavramıdır. Sosyal ilişkiler ile “toplumsal yapı” arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü toplumsal yapı sosyal ilişkiler yoluyla kurulur. Toplumsal yapı kısaca, “karşılıklı olarak birbirine bağlı parçaların oluşturduğu uyumlu bir bütün” (Şentürk, 2022, s.22) olarak tanımlanabilir. Yukarıda yapısalcılık düşüncesi etrafında kabaca ele aldığımız üzere yapı kavramı Herbert Spencer’in organizmacı yaklaşımı ile Ferdinand Saussure’in dilbilimsel çalışmalarından beslenmiş ve daha sonra birçok sosyolog tarafından sosyal gerçekliği açıklamak üzere kullanılmıştır. Örneğin Spencer, bir toplumda birbirinden farklı ve karmaşık unsurların bir sistem içinde sürdürdükleri “devamlı bütün karşılıklı ilişkilerin bir arada olma durumunu” yapı kavramı

ile tanımlar. Spencer için toplumsal yapıyı meydana getiren toplumsal ilişkiler, “bireylerin tesadüfi olarak bir araya gelmeleri anlamına gelmez.” Bu ilişkiler, “toplumsal süreç tarafından belirlenmiştir ve herhangi bir ilişki içinde insanların diğerleriyle etkileşimleri, normlar, kurallar ve modeller tarafından belirlenmiştir” (Bozkurt, 1972, s.18-20).

Gingsberg’e göre ise toplumsal yapı, toplumu oluşturan temel gruplar ve kurumlardan meydana gelmektedir. Böylece toplumsal yapı bir toplumun veya grubun üyelerinin çeşitli şekillerde gerçekleştirdikleri “örgütlenmiş ilişkileri” ifade eder. Burada yapı kavramı daha ziyade insan davranışlarının nedenlerinin anlaşılmasına yönelik bir araç olarak ele alınmaktadır yani buna göre bireyin düşünce, tutum ve davranışlarının arkasında içinde yaşadığı toplumsal yapı gerçeği bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus toplumsal yapının “belirli esaslara bağlanmış ilişkilerden”, “statü ve rollerden” ve “örgütlenmiş çeşitli kurumsal yapılardan” oluşan karmaşık bir gerçeklik olarak resmedilmiş olmasıdır. Bu resmedilişte toplumsal yapı “ontolojik olarak olayların görece tekrara dayalı ve monoton olması anlamını” ifade eder. Toplum bu anlamda “yapılandırılmıştır” ve bir düzende ilerlemektedir (Şentürk, 2022, s.23). Söz konusu “düzen” kavramını burada dikkatli ele almamız gerekiyor. Burada düzen, sosyo-kültürel gerçekliğin, toplumsal yapıdaki ilişkilerinin “devamlılığı” dolayısıyla sağlanan sürekliliğini ifade eder. Yani toplumsal yapının düzeni, sosyal ilişkilerin devamlılığına bağlıdır, sosyal ilişkiler de toplumsal yapıyı oluşturan değer, norm ve kurumlardan beslenerek bu düzeni devam ettirir. Kısaca “düzenli devamlılıkların” olmadığı yerde sosyal ilişkilerden de toplumsal yapıdan da bahsetmek zordur.

Öte yandan Alfred Radcliffe Brown da toplumsal yapı kavramını öznelararası bütün ilişkiler olarak tanımlamıştır. Brown, yapı kavramını “devamlı ilişkiler ağı” olarak makro boyutta değerler, normlar ve kurumlarla, mikro boyutta ise statü ve roller ile ilişkilendirerek, “sosyal” ve “kültürel” alanları “davranış” ile birbirine bağlayarak yukarıda kısaca ifade edilen Sorokin’in bütüncül metodolojisine benzer bir şekilde, sosyo-kültürel gerçekliği sosyal ilişkiler üzerinden anlamamıza yarayan bütüncül ve tutarlı bir sosyal analiz imkânı sağlar. Bir diğer önemli yanıyla Brown, sosyal ve kültürel alanları karşılıklı bağımlılık/bütünlük içinde ele alarak birey-yapı/toplum ikiliğini ortadan kaldırır ve “birey” ve “toplum” gerçekliklerini bir bütünlük içinde ele alır (Karaman, 2010). Söz konusu bakış açısı bizim açımızdan önemlidir. Bize göre, sosyo-

kültürel gerçekliği ve bu gerçeklik içindeki sosyal ilişkileri anlamamız açısından hem birey ve toplum dikotomisinden kurtulmak (yani bunları bir bütünlük içinde ele almak) hem de “statik” bir yapısalcı bakış açısından uzak durarak öznenin “etkin failliği”nin altı çizilerek toplumsal yapının tarihsel, kültürel, dinamik ve değişken boyutlarını vurgulamak gerekiyor.

Aşağıda görüleceği üzere belli yanlarıyla Giddens’in yapılaşma teorisi bu bağlamda bize daha bütünlüklü bir yorum imkânı sağlayacaktır. Ancak Giddens’a geçmeden önce kısaca Parsons’ın sosyal sistem kavramını bu bağlamda değerlendirmek gerekiyor. Parsons sosyal sistem kavramını toplumsal yapı kavramı yerine kullanmaktadır ve özellikle “düzen” sorununa odaklanmaktadır. Buna göre toplum bir sosyal sistem özelliği taşımaktadır. Her sosyal sistem, ikinci derecede (tali) sistemlerden meydana gelmektedir. Her tali sistem, bütünlük (sosyal sistem) içinde, bütünün devam ve muhafazasına yarayan bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Bir sosyal sisteminin yapısına; 1) münasebet normları ile bağlanmış çeşitli tali zümreler, 2) büyük sistemler ve tali zümreler içindeki çeşitli roller, 3) tali zümreleri ve rolleri idare eden düzenleyici normlar ve son olarak 4) kültür değerleri girmektedir. Böylece Parsons, sosyal sistemi sosyal statü ve rol sahibi kişiler arasındaki etkileşim süreçleri ve kültürel değer ve normlarla yapılaşmış bir sistem olarak kabul eder (Eröz, 1982, s. 56). Parsons’ın teorisinin bizim açımızdan birkaç önemli ve sorunlu yanı bulunmaktadır.

Parsons, insan eylemlerinin temelde pratik amaçlara yönelik olduğunu iddia eden faydacı ve bireyci yaklaşımları eleştirir. Bu yaklaşımlardaki, insanların salt tesadüfi amaçlara ve kişisel çıkarlara göre hareket ettikleri temel kabulünü benimsemez ve bireysel amaçların toplumsal olarak kazanıldığını ve toplumla sistematik bir ilişki içinde olduklarını düşünür. Parsons, insanların ihtiyaçlarının “toplumsal bağlamda” geliştiğini ve biçimlendiğini ileri süren bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. Ayrıca bu ihtiyaçlar ona göre “toplumsal düzen” sayesinde ve kültür oluşumu yoluyla karşılanmaktadır. Sonuç olarak Parsons, bireyleri geniş bir toplumsal bağlam içinde düşünür ve sosyal ilişkileri “güdüsel itaat” içeren bir toplumsal hayat tasviri ile ele alır. Ona göre toplumsal düzen, insanların sadece kendilerine emredilene yaptıkları için değil aynı zamanda emredilenlerin doğru olduklarına inandıkları için işler. Böylece Parsons, insanların nasıl davranmaları gerektiğini belirleyen soyut düşünce ve ilkeler olarak *kültür*, bireyler arasındaki bir aradayken sürdürülen düzenli etkinlikler ve ilişkilerin oluşturduğu örüntüler olarak *sosyal*

sistem ve bireylerin belirli somut durumlarda nasıl davranacaklarını etkileyen psikik yapıları olan *kişilikler*'i içeren üç unsur arasında “belli ölçüde” bir bütünlük sağlanması gerektiğini düşünür. Bu üç unsur bir toplumsal düzeni oluşturabilecek biçimde karşılıklı etkileşim içindedir. Ona göre bu üç unsur arasında yeterli bütünleşme sağlanmadığı durumda sosyal ilişkiler düzenlenemez ve sürdürülemez (Cuff, Sharrock ve Francis, 2015, s.98-102).

Parsons'un bu bakış açısı bizim yukarıdaki temel kabullerimizle büyük oranda uyumludur. Her şeyden önce sosyo-kültürel gerçeklik Parsons tarafından sosyal sistem adı altında ve sosyal ve kültürel yanlarıyla bir bütünlük içinde ele alınmaktadır. Öte yandan Parsons bir toplumdaki bahsedebilmek için toplumsal bütünleşmenin asgari gereklerinin bir ölçüde karşılanması gerektiğinin altını çizerek sosyal ilişkileri ele alabileceğimiz ve anlayabileceğimiz bir zeminin varlığını sürdürmesini önemser ki bu bizim açımızdan da önemlidir. Ancak Parsons'ın sosyal sistem anlayışının toplumsal düzene ilişkin aşırı vurgusu (ki bu aynı zamanda toplum içindeki çatışmaları da büyük oranda -tamamen değil- gözardı eden bir yaklaşıma neden olmaktadır) ve toplumsal yapının içinde bireysel faillığe yeterince önem vermemesi onun teorisinin büyük oranda yapı merkezli bir teori olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda biz Parsons'ın sosyo-kültürel gerçekliğe ilişkin “yapısalcı” yorumlarını paylaşıyoruz ancak bu yapısalcılığın “toplum merkezli” bakış açısının ötesine geçmek gerektiğini de düşünüyoruz.

Bu noktada Giddens'in yapılaşma teorisinde “toplumsal pratiklere” verdiği önemin, hem sosyo-kültürel gerçekliği hem de sosyal ilişkileri anlamamız açısından bize önemli imkânlar sağladığını söyleyebiliriz. Giddens felsefede özne-nesne ayrımına karşılık gelen bir düalizmi sosyolojik teorilerde de fark eder ve bu düalizmi sosyal teoride aşmaya çalışır (Tatlıcan, 2005, s.3). Giddens'in perspektifi Parsons'tan farklı olarak, hem öznenin toplumsal ilişkilerdeki yapıcı rolünü hem de yapının özne üzerindeki yapıcı/inşa edici rolünün birlikte değerlendirilmesi açısından önemli görünmektedir. Bu anlamda Giddens, “yapı” ve “fail/özne” kavramlarını uzlaştırmaya bir yol benimser. Ona göre gündelik hayatta bireylerin, “karşılıklı etkileşimler” dolayısıyla sergiledikleri eylemler, insanların içinde buldukları ortamı değiştirme ve böylece tarihsel süreçte devrildikleri kurumları ve

koşulları yeniden yaratmalarına imkân sağlar.³² Şüphesiz insanlar bir toplumsal ortamın bağlamında yani mevcut bir “toplumsal sahnenin” içinde bu pratikleri sergilerler ancak bunu yaparken sahneyi de (toplumsal ortamı) yeniden dizayn ederler. Dolayısıyla bu durumda Giddens yapının ikili bir anlama sahip olduğunu ifade eder. Ancak bu ikilik bir düalizm değildir. Yapı, toplumsal ilişkilerin ve bireysel pratiklerin hem aracı/ortamı hem de sonucudur (Giddens, 2020a, s.61). Yapı aynı anda hem toplumsal pratikleri inşa eder hem de bu inşa anlarında var olur (Giddens, 1979, s.69-70).³³ Böylece Giddens, bireyleri yaratıcı bir güç olarak konumlandırır. Ancak bu sıfırdan/yoktan bir yaratım değil toplumsal bağlama ilişkin fakat o bağlamı da dönüştürme “potansiyeli” olan bir yaratıcılıktır.³⁴

Giddens burada yapı kavramını, insanların kendi pratikleriyle toplumu ürettikleri ve yeniden üretirken yararlandıkları “kurallar” ve “kaynaklar” olarak tanımlar. Bu kural ve kaynaklar, “insanların bir şeyler yapmalarını toplumsal dünyada bir fark yaratmalarını mümkün kılarlar.” Böylece Giddens nesnelci yaklaşımlarda olduğu gibi yapının veya yapısal kısıtlamaların, “aktörlerin kendi davranışlarıyla ilgili güdeleri veya gerekçelerinden bağımsız” bir işlerliğinin olduğunu düşünmez. Ona göre insanlar daima tercih yaparlar ve asla tamamen toplumsal koşullar tarafından sürüklenmezler (Layder,

³² Bilindiği üzere “toplumsal eylem” konusu sosyolojide Max Weber’den Talcott Parsons’a kadar çeşitli biçimlerde ele alınan önemli bir meseledir. Bu düşünce çizgisinde, “insan eylemi temelde aktörlerin kendi davranışlarıyla ilişkilendirdikleri anlamlar ve güdüler içerir. Bu şekilde anlaşılan toplumsal eylem konusunda karşılaşılan problem, toplumsal etkinliklerin icrasının dikkate alınmamasıdır. Toplumsal eylemin üretimine odaklanan sosyologlar, bu konuda büyük bir gelişmeyi temsil etseler bile, yine de çalışmalarında davranışın sözel yanlarını aşırı vurgularlar. Örneğin, “pratik eylemlerin rasyonel açıklanırılığı”nı vurgulayan etnometodologlar, toplumsal etkinliklerin üretiminin sözel-olmayan yönlerini bir kenara iterek, karşılık konuşmalara odaklanırlar. Benzer şekilde sembolik etkileşimcilik eylem ve iletişim arasında içkin bir iletişim bulunduğunu varsayar. Giddens karşılık konuşmanın ve “anlamın müzakeresinin” toplumsal pratiklerin önce gelen özellikleri olduğunu kabul etmesine rağmen benimsediği insani faillik anlayışı ilgiyi tüm insan davranışlarının daha temel bir yönüne, yani olayların seyrine veya ilişkiler durumuna müdahale gücüne yöneltir” (Cohen, 2013, s.318).

³³ “Yapı kavramı Giddens tarafından farklı yerlerde (i) kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı olarak, (ii) bellek izleri, dolayısıyla üretildiği anda fiili bir gerçeklik kazanan soyut (virtual) bir oluşum, süreç olarak, (iii) an/bütünlük ilişkisi, yani orada olmayan bütünlük olarak, (iv) sosyal sistemlerin zaman ve mekanda yeniden üretilen özellikleri, yani yapısal özellikler olarak, (v) (üretici) kurallar ve kaynaklar olarak ve (vi) dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak tanımlanır” (Tatlıcan, 2005, s.56).

³⁴ Burada özneye ilişkin yaratıcılık öznenin “kendisini yeniden üretemeyen toplumsal pratiklerin” eyleyicisi olmasıyla ilgilidir. Yapılaşma teorisi açısından ele alındığında bu bağlamda önemli olan bir diğer husus da toplumsal aktörlerin daima her zaman yaptıklarında farklı bir şekilde davranabilme kapasitesine sahip olduklarıdır. “Bireylerin her davranışlarını önceki gibi yeniden-üreteceklerinin garantisi yoktur” bu yüzden Giddens, “toplumsal yeniden üretim kavramı... açıklayıcı değildir, s. her yeniden üretim olumsal ve tarihseldir” demektedir (Cohen, 2013, s.336).

2019, s.198). Ona göre yapı kısıtlayıcılıkla özdeşleştirilemez, aksine her zaman hem kısıtlayıcı hem de mümkün kılıcıdır (Giddens, 2020a, s.61). Giddens bu bağlamda, “toplumsal faillerin kendi tarihsel koşullarını yeniden-üretici dönüştürücü değişken kapasitelerine” büyük önem verir. Ona göre bir sosyo-kültürel gerçeklikte “her tür sistemlilik düzeyi sosyal teorisyenler değil, toplumsal failer tarafından üretilir, sürdürülür ve değiştirilir” (Cohen, 2013, s.314). Giddens, yapıyı etkinliğe “içsel”, yani insanların eylemlerini gerçekleştirdikleri durumlar dışında hiçbir varoluşa sahip olmayan bir gerçeklik olarak kabul eder. “Bu anlamda yapı sürekli ve gözle görülür bir varoluşa sahip değildir.” Yapı her şeyden önce “eylemleriyle yapıyı inşa ederken kurallar ve kaynaklardan yararlanan insanların “bellek izleri” olarak anlaşılabilen “soyut” bir varoluşa sahiptir.³⁵ Bu soyut varoluş, sadece kurallar ve kaynakların insanların etkinliklerinde fiilen kullanıldığı anlarda yani insan eyleminde somutlaşmaktadır (Giddens, 2020a, s.61) (Layder 2019, s.198).

Bir arada yaşama perspektifi açısından ele alındığında Giddens’in yapılaşma teorisinin bizim için önemli yanları bulunmaktadır. Her şeyden önce Giddens’in yapı ve birey/fail ilişkisini ele alırken benimsediği bu bakış açısı bize sosyo-kültürel gerçekliğe ve sosyal ilişkilere, nesnel ve öznel yanlarıyla bakabilme imkânı sağlamaktadır.³⁶ Onun yapı

³⁵ “Giddens, yapının fiilen üretildiği ve yeniden üretildiği anlar dışında ‘soyut olma’ anlamında bir soyutluktan bahsedebileceğimizi anlatmaya çalışır. Burada Giddens’in yardımına Schultz’un Husserl’in doğal tutum kavramından hareketle geliştirdiği ‘bilgi stokları’ terimi yetişir. Bilgi stokları, insanların eylemlerini yönlendiren güdüleyen, önceki ve mevcut kuşaklar tarafından gündelik hayatın akışı ve (fizik ve toplumsal) dünyayı anlama, anlama, anlamlandırma ve açıklama çabası içinde geliştirilen, özünde pratik, uygulanabilir bir temele sahip ‘nasıl yapmalı/davranmalı’ konusunda reçeteler barındıran, dolayısıyla ortaklaşa değerler, normlar/kuralları içeren bireysel ve kolektif belleklerimizde mevcut bilgiler bütünü, deyim yerindeyse kültürü anlatır” (Tatlıcan, 2005, s.62).

³⁶ Bu noktada Giddens’a yönelik bir eleştiriyi ifade etmemiz gerekiyor. Giddens yapıyı görüldüğü üzere sosyal ilişkiler an’ında var olan bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Böylece onun, yapının “nesnel” bir anlamı olmadığı daha doğru bir ifadeyle yapının nesnel anlamını bireylerin eylemlerine, niyet ve pratiklerine indirgeyici bir tavırla ele aldığı ifade edilmektedir (Kolasi, 2018, s.939). Söz konusu sorunu Archer, “realist sosyal teori”sinde yapı ve fail arasındaki ilişkiyi Giddens’tan farklı bir şekilde ele alarak aşmak ister. Archer da tıpkı Giddens gibi sosyal gerçeklikte hem yapının hem de failin birlikte rol almadığı bir anın olmadığını söyler. Ancak Giddens’in yapılaşma teorisinde olduğu gibi yapı ve faili *birleştirmeyen* bunları bir *bütünlük* içinde ele alır. Archer yapıyı ve faili birleştirmeyen çünkü ona göre böyle bir birleştirme durumunda yapı ve faile özgü özellikler ortadan kalkmaktadır. Burada da fail yapıyı dönüştürücü bir etkiye sahiptir ancak failin bütün praxisleri doğası gereği bu yapının içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yapı onu dönüştüren eylemlerden zorunlu olarak “önce” gelmektedir ve yapısal detaylandırma zorunlu olarak bu eylemlerden sonra gelmektedir. Burada felsefi bir ikicilik yoktur çünkü birincisi yapıların “yalnızca insanların faaliyetlerinden” ortaya çıktığı kabul edilir ve ikincisi yapılar ancak “insanların faaliyetleri aracılığıyla dolayımlandırıldığında” herhangi bir etki gösterir (Archer, 2000, s.465). Böylece Archer, yapıyı eylemden önce var olan bir düzlemde ele alır ve öznelarası ilişkilerin her ne kadar görece özerk bir yanı olsa da hiçbir zaman sosyal bir tabula rasa olamayacağını iddia eder (Archer, 2000, s.468). Archer’e göre sosyal yapıların Giddens’in ifade ettiği gibi, kural ve kaynaklara dayanan ve “şimdiki zamandaki insan

kavramına yüklediği ikili anlam yani eylemin yapıyı yapının da eylemi gerektiriyor olması diğer bir ifadeyle yapının toplumsal pratiklerin hem aracı hem de sonucu olması yapı ve bireyi bir bütünlük ve karşılıklı etkileşim içinde anlamamıza imkân vermektedir. Öte yandan bu bakış açısı yapı bağımlı bir bakış açısından bizi uzaklaştırarak sosyal ilişkiler çerçevesinde şekillenen ve sürekli yeniden üretilen bir sosyo-kültürel gerçekliği dikkatimizi çekmektedir. Giddens yapının insan eylemine dışsal bir etki olarak kısıtlayıcı bir etkide bulunduğu şeklindeki yapısalcı yorumları benimsemez (Giddens, 1984, s.16). Bireysel ilişkiler ve pratikler yapının kurumlarını ve bu kurumların işleyiş biçimlerini ve anlamlarını “toplumsal eylemin” doğası gereği daima dönüştürücü etkisi altına almaktadır. Böylece sosyo-kültürel gerçekliği Sarıbay’ın ifadesiyle bir “toplumlaşma” olarak anlama imkânına da kavuşmuş olmaktadır. Burada toplumlaşma kavramı tıpkı Giddens’in yapı kavramına yüklediği anlam gibi sadece bir yaşam alanındaki an’ı ifade eden statik bir durumu değil, “an olarak dondurulmuş bu statik yapının farklı pratik akıl yürütmeleri yansıtan somut pratiklerden meydana gelen bir süreci” ifade eder (Sarıbay, 2020, s. 12). Burada bizim için önemli olan, bu kavramların (yapılaşma ve toplumlaşma) belli bir zaman ve mekandaki değişim içeren ucu açık toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin karmaşık süreçlerinin altını çizmesidir (Sarıbay, 2020, s. 12).

Sonuç olarak sosyo-kültürel gerçekliğin kognitif, normatif ve maddi boyutlardan oluşan bir “yapısının” olduğunu ve bu gerçekliği sosyal ve kültürel yanlarının birlikte ve bir bütünlük içinde ele alınması gerektiğini, sosyal ilişkilerin de bu sosyo-kültürel zeminde gerçekleştiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda bir arada yaşama perspektifi

eylemleriyle somutlaşan” sosyal pratiklere indirgenemeyecek özellikleri vardır. Giddens, yapı ve eylem arasındaki bu farklılığın üzerinde çok durmadığı için yapının failin eylemleri üzerindeki kısıtlayıcılığını minimize ederek bireysel etkileri abartmıştır. Dolayısıyla ona göre Giddens’in teorisindeki bu baskın hümanist etki (“iradecilik yanlılığı”) insanların kurumlarca şartlandırılan biçimlerde ortaya çıkan eylemlerine değil bir yaratım olarak insan eylemlerini öne çıkarmasına neden olmuştur (Archer, 1982, s.462-463). Söz konusu bu eleştiriler belli açılardan önemli olmakla birlikte bize göre Giddens, Archer’ın ifade ettiği gibi yapıyı, “şimdiki zamandaki insan eylemleriyle somutlaşan sosyal pratiklere” indirgemez. Giddens yapının birey karşısında bir nesnellığe sahip olduğunu kabul eder. Ona göre sosyal sistemlerin yapısal özellikleri birey karşısında bir nesnellığe sahiptir” (Giddens, 1984, s.177). Ancak “yapısal kısıtlamalar” (yapı değil) “aktörlerin kendi davranışları hakkındaki güdülerini veya gerekçelerinden bağımsız işlemezler (Giddens, 1984, s.181). Yani Giddens yapının bireyler üzerindeki kısıtlayıcı etkileriyle bireyin yaratıcı gücünün birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ve bireyin eylemlerinin yapının kısıtlayıcılığına hapsedilmemesi gerektiğinin altını ısrarla çizer. Fakat burada Giddens’in her ne kadar yapıya nesnel bir anlam yüklese de yapı ve faili birbiri içinde eriten bir bakış açısına sahip olduğunu bunun da yapı ve fail arasındaki farklılığı ortadan kaldıran bir anlama neden olduğu söylenebilir. Bu anlamda hem Archer’ın hem de Layder’in yapı ve faili birbirinden ayrı ancak birbiriyle bağlantılı (Layder, 2019, s.308) olarak ele almalarının sosyal analiz açısından daha açıklayıcı olduğu söylenebilir.

açısından bir arada yaşamının da bu zeminde vuku bulduğu ve bu zeminin bütüncül bir metodolojiyle anlaşılması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda sosyal ilişkilerin sosyo-kültürel gerçekliğin etkilerinden büsbütün kaçamadığını “toplumsal yapı” olarak da isimlendirilen bu zeminin ilişkilerin çerçevesini büyük orandan belirlediği söylenebilir. Ancak bu yapı aynı zamanda sosyal ilişkiler aracılığıyla sosyal aktörlerin (bizim açımızdan özellikle özneler ve gruplar önemli) yapıdan bağımsız bir yaratıcı praxis sergilemelerine de imkân sağladığının altını sürekli çizmek gerekmektedir. Böylelikle sosyo-kültürel gerçekliği bir ilişkiler bütünü olarak ele almak bu gerçekliği hem statik bir yapı ve kurumlar bütünü olmaktan kurtarmaktadır hem de bu değişkenlik ve süreklilik içinde sosyal aktörlere aktif bir rol yüklemektedir.

2.2. Öznelerarası İlişkiler

Sosyal gerçeklik, öznelerarası ilişkilerle kurulan bir gerçekliktir. Bireyler, Schutz’un “yaşantı dünyası” dediği (Schutz, 2020, s.86) gündelik hayatta başkalarını gözlemleyerek eylemlerde bulunmayı öğrenirler. Birey, bilincini “öteki”ne yöneltir ve kendisiyle benzer bir varlık olduğunun farkında olarak onu gözlemler ve bazı durumlarda ondan yardım alır. Yaşantı dünyasında insanın tek başına olmayışı yani kendisi gibi birçok insanın da onunla birlikte aynı sosyal gerçeklikte yaşıyor oluşu bu gerçekliği öznelerarası kılar (Schutz, 2020, s.185-188). Öznelerarası ilişkiler sosyal ilişkilerin doğası gereği gittikçe karmaşıklaşır ve zamanla yerleşik hale gelerek değerler, normlar, kurumlar, adet ve gelenekleri inşa ederek kültürü ve medeniyeti oluştururlar (Kılıç, 2021, s.74-75). Bu nedenle öznelerarası ilişkiler daima “kültürel dünyanın” içinde gerçekleşir³⁷ (Köktürk, 2015, s.293). Sosyal gerçekliğin öznelerarasılığı, hem sosyal ilişkilerin tarihsel geçmişine ve kurumsallığına dayanıyor oluşu (kültürel yanı) hem de bu ilişkilerin daima yeni bağlamlarda sürdürülüyor oluşuyla ilgilidir. Yani öznelerarası ilişkiler hem “kurumsaldır”/ “kültürel” hem de sosyal ilişkilerin doğası gereği sosyal gerçeklik içinde daima “yeniden üretilirler.” Ancak burada bir noktanın altını çizmemiz gerekir.

³⁷ Çeşitli bağlamlarda ifade ettiğimiz gib bir arada yaşama sorunu kültürle yakından ilişkilidir. Öznelerarası ilişkiler söz konusu olduğunda da kültür bu ilişkilerin kurulduğu zemini sağlaması açısından önemlidir. Çünkü kültür Casier’in ifade ettiği gibi, “ben”den ibaret olmayan, bütün öznelere açık ve herkesin katılabileceği bir “öznelerarası dünya”dır. Fakat bu katılım biçimi fiziksel dünyaya katılım biçiminden tamamen farklı bir şekilde olur. Özneler mekânsal ve zamansal olarak bir arada olan nesnelere evreniyle ilişkilenecek yerine ortak bir eylemde buluşur ve birleşirler. Onlar bu eylemi birlikte gerçekleştirerek bir diğeri tanırlar ve kültürün inşa edildiği farklı form dünyaları ortamında birbirinden haberdar olurlar” (akt. Köktürk, 2015, s.294).

Köktürk'ün de ifade ettiği gibi, öznelerarası dünya “tek bir kültür dünyasını” ifade etmez. Farklı türden kültürlerin özneleri de aralarında öznelerarası bir dünya kurabilirler ki zaten bir arada yaşama sorunu açısından önemli olan da bu durumdur. Farklı kültürel kimliklere sahip özneler öznelerarası dünyada, “kendi bireyliği ve kültürel kimliği ile yer alacağı için herkes kendisini oraya ait hissedecek yahut o dünyayı herkes kendisinin ortak dünyası olarak kabul edecektir.” Bu bağlamda öznelerarası ilişkiler kültürün sağladığı zemin içinde, öznelerin birbirleriyle kurdukları “düşünsel” ve “paylaşımçı” ilişkilerle gerçekleşir (Köktürk, 2015, s.296-297).

O halde bir arada yaşama sorununun öznelerarası ilişkileri ilgilendiren bir sorun olduğunu ve bunun “ben” ve “öteki/başkası” arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Bir arada yaşama sorunu bağlamında bu ilişkileri önemli kılan, öznenin “öteki” öznelerle kurduğu ilişkinin biçimi, sosyal gerçekliği nasıl paylaştıkları ve bu ilişkilerin yol açtığı sosyo-politik sonuçlarla ilgilidir. Bunların temelinde ise yine “özne” sorunu ve daha önemlisi öznenin “başkası/öteki” karşısında nasıl konumlandırıldığı/konumlandırılacağı meselesi vardır.

Özneyi, “monolojik” veya “diyolojik” ilişkiler çerçevesinde ele almak bir arada yaşama sorunu açısından bizi farklı sonuçlara götürmektedir. Çünkü monolojik özne anlayışında, özne kendisiyle dolaylımsız bir biçimde özdeştir ve bu durumda öznenin öz bilinci diyalog değil monolog içinde kendi kendisiyle ilişkilendirir (Aktok, 2016, s.14-15). Buradaki özne anlayışı açısından “öteki özneler” çok daha tali bir konumdadır ve bu monolojik özne anlayışı, atomistik ve radikal bireycilik gibi birçok biçimde karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda Descartesci çizgiyle ifade edilen bu özne anlayışı özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda sadece ontoloji ve epistemolojinin değil aynı zamanda siyaset ve etiğin de belirleyicisi haline gelmiştir. “Ben öznesi” bu yüzyıllarda hem siyasal hem de kültürel boyutta “başkasının/ötekinin” üstünde konumlandırılmış, “ben” ve “başkası/öteki” arasında hiyerarşik bir ilişki kurulmuştur.³⁸ İktidarı elinde tutan özne

³⁸ Burada ben öznesi olarak ifade edilen felsefi düzlemde transandantal ego, sömürge tarihi açısından beyaz adam, toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında erkek, üretim ilişkileri içinde kapitalist sermayedar, şarkiyatçılık bağlamında Avrupalı aydın olarak karşımıza çıkar. Bütün bu dikotomiler içinde ben öznesi kendi varlığını ve koyduğu kuralları başka-ben'e dayatır ve başka-ben/öteki üzerinde bir tahakküm ilişkisi kurar (Kartal, 2017, s.17-18).

olarak “ben”, başkasına hem anlamını verir hem de ona haddini bildirir bir konumdadır (Kartal, 2017, s.17-18).

Öte yandan diyalojik bir biçimde yani öznelerarası ilişkiler içinde şekillenmiş bir özne anlayışına sahip olmak hem genel olarak sosyal ilişkilerin öznelerarasılığını öne çıkarmamıza hem de bu ilişkiler içerisinde “başka/öteki öznelerin” hesaba katılmasına daha fazla imkân vermektedir. Bu bağlamda felsefi düzlemde özellikle Hegel’in “ben” ve “öteki” arasındaki diyalektik ilişkiye önemli bir katkısı olduğu söylenebilir. Hegel’in ben ve başkası/öteki arasındaki ilişkiyi bir “tanınma” ilişkisi zeminine oturtması önemlidir. Hegel’e göre, “benin özbilince sahip olması ancak başka bir özbilincin dolayımından geçerek mümkündür” şeklinde ifade edebileceğimiz görüşü, benliğin inşasında “başkasıyla/ötekiyle” karşılaşmanın zorunluluğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Burada özbilinç ancak başka bir özbilinç tarafından tanınan bir şey olarak vardır. Hegel’in öznelerarası ilişkiler bağlamındaki önemli katkısı, “başkasını” da “ben”le “eşit bir pozisyonda” kabul etmesidir. Hegel, yalnızca “ben”in tanınmasını değil bir “karşılıklılık ilişkisini” öne çıkarmaktadır. Şüphesiz bu tanınma “ben” ve “başkası/öteki” arasında bir tür “mücadeledir” (sonunda birinin efendi diğerinin köle olduğu) ancak bu mücadele Hegel açısından “verili değildir” yani yürütülen mücadele sonucunda tanıyan ve tanınanın belli olacağı bir mücadele olarak kabul edilmiştir (Kartal, 2017, s.23). Sonuç olarak Hegel’in öznelerarası ilişkileri bir tanınma mücadelesi ilişkileri olarak gördüğünü ve mücadeleyi bir özgürlük kazanımı olarak kabul ettiği söylenebilir. Mücadelenin sonucu bir boyun eğişle neticelenmektedir. Boyun eğen taraf köle, diğer taraf ise efendidir. Burada efendinin “egemen özneliği” ifade edildiği gibi “verili” değil öteki/başkasıyla girdiği mücadelenin sonunda kazandığı bir egemenliktir.

Bizim açımızdan “ben” ve “başkası/öteki” arasındaki ilişkiyi öznelerarası ilişkiler ve bir arada yaşama gerçekliği bağlamında daha iyi bir temele oturtan ise Husserl olmuştur. Husserl’in “başka-ben” problemine eğilmesi ve bu sorunu öznelerarası ilişkiler bağlamında ele alması bizim için önemlidir.³⁹ Husserl’e göre zihin daima beden içinde

³⁹ Başkası/öteki sorunu yukarıda ifade edildiği gibi Hegel’de efendi-köle diyalektiği etrafında ve bir mücadele pratiği içinde ele alınmıştır. Husserl’de ise başkası, transandantal ego olarak ve “ben” le eşit bir düzlemde ve yine ben-başkası karşılıklılığı (karşıtlığı değil) etrafına ele alınmıştır. Husserl, ötekini ötekiliği içinde “ben”le eşit ilişkiler kuran kendine ait bir özne olarak kabul eder. Başkası sorunu Heidegger’de ise, Dasein (öznenin) sahici kendilik pratikleri içinde bir birlikte oluş bağlamında ele almaktadır. Heidegger’in temel vurgusu daima “öznenin varoluş” problemi olmuş bu nedenle “başkası” öznenin kendiliğinin bir “aracı” olarak kabul edilmiştir. Levinas ise özellikle Heideggerci yoruma karşı çıkararak başkasının/ötekinin

somutlaştığı için başka-ben'in gerçekliğinin benim zihnimdeki bilgisi beden aracılığıyla sağlanır. Dolayısıyla “öteki özneyi” anlamayı sağlayan şey beden vasıtasıyla zihindir. Öte yandan Husserl empatinin de bunu sağladığını ifade eder. Buna göre “öteki” benim için hem uzayda yer kaplayan bir nesne hem de kendisine özel, zihinsel ve psikolojik bir hayatı olan “özne” olarak vardır. “Ötekinin” nesne olarak varlığı onun benim algılarıma açık olmasına neden olur ve “ben”, “ötekini” kendi bedenimin varlığından yola çıkarak empati sayesinde fark ederim (Kılıç, 2021, s.95). Farkedildiği üzere Husserl “ötekini” ancak kendim üzerinden algılayabileceğimi ifade eder. Çünkü ona göre anlamı zihin mümkün kılar ancak “ben” “ötekinin” zihnini tam olarak bilemem. O halde “öteki” bana ancak kendim üzerinden kurduğum bir “aktarmayla” açılır. “Başka bedenim benim için başkasının bedeni olarak varolabilmesi ancak, bana özden verilmiş olan kendi bedenimin örneklik etmesiyle sağlanır” (Uygur, 2016, s.128). Bu bağlamda empati, “ötekinin” erişilemezliğini azaltmaz veya “ötekinin” “kendisine aitlik dairesini” bana açık hale getirmez ama empati yoluyla kendimi “öteki” yerine koyabilirim ve orada “ötekine” ait bir kendilik dairesi olduğunu bilebilirim (Lewis ve Staehler, 2019, s.83).

Husserl'e göre “başka-beden” benim “başka-beni” anlamam için bir sıçrama tahtasıdır. Yani ben başka-beni ancak onun bedeni yoluyla bir anlam bütünlüğü içinde algılarımla (Uygur, 2016, s.137). Ancak bu algı hiçbir zaman benim kendimi algılamam kadar açık değildir. Çünkü “ben” kendime eksiksiz bir şekilde verilir ancak “ötekini” kendimi deneyimlediğim orijinallikte deneyemem çünkü “öteki” bana kendi orijinallikim gibi eksiksiz verilmez, “öteki” bana “dolayısıyla” verilir (Uygur, 2016, s.160). İlk elde Husserl'in “ötekini” nesneleştirdiği ve solipsist bir yaklaşıma düştüğü söylenebilir. Ancak Husserl başka-benlerin belli bir varlık biçimi olduğunu, diğer varlıklardan ayrı olduklarını ve benim için yalnızca birer “nesne olmadıklarını” ifade eder. Başka-benler de tıpkı ben gibi, “beni” olan birer öznedir (Uygur, 2016, s.49). Ancak altını tekrar çizmek gerekir ki Husserl'e göre, bu öznelere benim kendimi algıladığım gibi eksiksiz algılamam mümkün değildir. “Ötekinin” erişilemezliği günlük hayat içinde “ötekinin” düşündüğünü tam olarak bilemeyişi tecrübemde kendini açığa vurur. Bu erişilemezlik dolayısıyla

özne karşısında “göreceli” bir konuma itildiği eleştirisiyle “mutlak bir ötekilik” anlayışı geliştirmeye çalışır. Levinas, felsefesinde ötekinin mutlaklığı ve öznedeki kopuşu ve daha radikaller biçimlerde ben öznesinden “üstünlüğü” çeşitli bağlamlarda karşımıza çıkar (Türk, 2013, s. 45-46). Kısaca ve çok genel bir çerçeveye ifade ettiğimiz bu felsefi görüşler içinde Hegel ve Heidegger'de özne merkezli, Levinas'ta ise öteki merkezli bir düşüncenin aksine Husserl'in önemi ben ve ötekini eşit bir düzlemde (herhangi bir öncelik sonralık veya üstünlük ilişkisi kurmadan) ve öznelerearası ilişkiler bağlamında ele almış olmasıdır.

“ötekini” asla “tam olarak” anlayamam ve davranışlarını tahmin edemem. Ancak “öteki”yle bir iletişimimin olması onu bir dereceye kadar anladığımı ya da onun bir derece erişilebilir olduğunu gösterir. Bu kısmi erişilebilirlik sayesinde “öteki”nin tam erişilemezliği açığa çıkar (Lewis ve Staehler, 2019, s.77).

Husserl’in başka-benler üzerinden kurduğu bu felsefi-fenomenolojik bakış bizi öznenin transandantal varlığı gibi “başkasının/ötekinin” transandantal varlığının da kabulüne götürmektedir. Yani Husserl’e göre “başka-ben”in transandantal varlığı bana kendini kabul ettirmektedir. Böylece Husserl, “ötekini” hem bir temsil nesnesi olmaktan çıkarmış hem de “ötekinin” konumunun bütünüyle farklı olduğunu teslim ederek, “ötekini” yalnızca bilinen değil aynı zamanda bilen, yalnızca edilgen değil aynı zamanda etkin bir özne olarak öne çıkarmıştır (Kartal, 2017, s.12). Husserl’in bu bağlamda ilgilendiği şey “başkalarının varlığını ispat etmek” değildir. Fenomenolojik anlamda “ötekini başkaları/ötekiliği içinde anlamlandırmanın mümkün olduğudur” (Lewis ve Staehler, 2019, s.79). Bu kabul benin yalnız yaşamadığını belirtmektedir. “Ben transandantal egosunun içine kapanmış biricik ben değilim; bu egonun uçsuz bucaksız alanında başka-ben’lerle birlikteyim.” Böylece Husserl, ilk bakışta solipsist görülecek bakış açısını öznelarasılık bağlamında aşar ve başka-benlerle varolma durumunda kuramsal veya pratik olarak solipsizmin hiçbir zaman ayakta tutunamayacağını gösterir (Uygur, 2016-164-165). Sonuç olarak Husserl, öznelarasılık bağlamında “başkasını/ötekini” benin varlığının bir koşulu olarak görür. Çünkü ona göre “ben” ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan birisi olarak anlam kazanabilir. “Benim” tam bir “ben” olarak varolabilmemin koşulu, ben-olmayan başka bir “ben”in yani “sen”in varolmasıdır. Varlığından hiçbir zaman kuşku duymadığım bir “ben”in olması ancak “sen”lerin varlığına bağlıdır (Uygur, 2016, s.174-179).

Husserl’in düşüncelerinin öznelarası ilişkiler ve bir arada yaşama olgusu açısından bizi ilgilendiren iki önemli sonucu vardır. Bunların birincisi, Husserl’in özneyi modern özne algılayışlarında olduğu gibi “kendisine hapsolmuş” “aşkın bir kendilik” olarak değil “başkası/ötekisi” ile birlikte düşünmüş olması dahası başkasını/ötekini “ben”in varlık koşulu olarak konumlandırmasıdır. Kısaca Husserl öznelarası bir dünyada yaşadığımız olgusunu ilke olarak kabul eder. Söz konusu bakış açısının bizim açımızdan önemli olan diğer sonucu ise “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkilerin “anamlı ilişkiler” olması nedeniyle bir arada yaşamın zeminini oluşturuyor olmalarıdır. Yani “ben/ler” ve

“öteki/lerbaşka/ları” birer özne olarak rastgele bir birliktelik kurmazlar, onlar “yığın” değildirler. Bir arada yaşama yan yana yaşamaktan daha fazla birşeydir. Bizim de çok anlamlı bulduğumuz Husserlci perspektifte tek tek ben’ler “iç içe yaşamaktadırlar.” “Bu iç içelik insan yaşamasını bütünlüğüyle kavramaktadır; insan hem kuram öncesi eylemsel-değersel yaşamada hem de bilim çalışmalarında başkalarıyla birlikte varılmaktadır. İnsanların birlikteliği, Husserl’in deyimiyle “varlıkça bir iç içe örülmedir” (Uygur, 2016, s.187).

Husserlci bu perspektif öznelerarası ilişkiler bağlamında bizim hem özneyi hem de “ötekini” birbirlerini var eden diyalektik ve diyolojik bir ilişki biçimi içinde ele almamıza imkân vermektedir.⁴⁰ Bu ilişki biçiminde özne, öteki öznelerce “tanındığı” ve bir sosyo-kültürel gerçeklik içinde “kabul gördüğü” ölçüde kendi öz bilincine kavuşabilmektedir. Bu yanı sıra hem “öteki” hem de “ben” birbirlerini “kuran” ve “dışlayan” böylece sosyal ilişkilerin ortaya çıkmasına imkân sağlayan olgular olarak karşımıza çıkarlar. Özne sosyal gerçekliğin içinde kendi farkındalığını kazandığı andan itibaren daima kendini “ötekiler”le bir arada bulur. Bir arada yaşama durumu, “ben” ve “öteki” arasındaki bu bir arada bulunma durumundan kaynaklanan ve bu durumun doğası gereği yaratılan öznelerarası ilişkilerin neden olduğu birçok ortaklığın sonucunda ortaya çıkar. Yani nesnel ve herkese açık olan bir dünyada “ben” ve “öteki” arasındaki karşılaşma ortaklık, dayanışma, çatışma gibi birçok sosyal ilişkiyi inşa eder. Bu ilişki biçiminde “özne/ben” daima “ötekinin”, “öteki” de “benin” tepkilerini hesaba katmak durumundadır. Sosyal gerçeklik içinde “sıradan/alışılmış” bir hale gelen bu hesaba katmalar özneleri bireyselliklerinden çıkarıp toplumsallığa taşımaktadır.

⁴⁰ “Ötekileri anlamak (özellikle de sosyal bilimlerin eleştirel öznelerarası yöntemleri yoluyla anlamak) kendimizi anlamakla derinden ilintilidir. Ötekileri anlayışımızda meydana gelen değişiklikler kendi özanlayışımızda değişiklikler yaratıyor ve kendi özanlayışımızdaki değişiklikler de ötekileri anlayışımızı değiştiriyor. Dahası, toplumsal yaşam biçimleri kısmen bu özanlayışlar tarafından oluşturulduğu için, özanlayışlardaki değişimler nihai olarak yaşam biçimlerimizdeki değişimleri ifade ediyor. Burada, özanlama ile ötekini anlama arasındaki ve dolayısıyla da benlik ile öteki arasındaki ilişkinin dinamik niteliği ve nihayet de kişisel kimliğin süreçsel ve canlı doğası kavranamıyor (...) kimlik ve ötekilik karşıt kategoriler değildir. Bunlar karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren, hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda aralarında diyalektik bir karşılıklı- ilişki barındıran kavramlardır. Epistemolojik olarak bütün anlamalar karşılaştırmalıdır: Ötekini anlamamanın olmadığı bir yerde özanlama da yoktur. Kendimin ayrı ve karakteristik özelliklerimi öğrenebilmemin tek yolu ötekilerle etkileşime girmektir (...) Aynı şekilde kimlik ve ötekilik ontolojik olarak da birbirleriyle ilintilidir. “x” olmak tam da y ya da z olmamaktır. Sizi x - Müslüman, beyaz bir erkek ya da bir heteroseksüel- yapan şey, başka bir şey (Katolik, siyah bir kadın ya da bir eşcinsel) olmayışınızdır. Dolayısıyla kimliğiniz, sizden farklı olan varlıklarla olan ilişkileriniz tarafından şekillendiriliyor (Fay, 2017, s. 333-334)

Öznelarası ilişki “ötekini” tanıma ve “öteki” tarafından tanınma ilişkisidir ve bu yanıla sıradan toplumsal ilişkilerden farklı olduğu söylenebilir. ⁴¹ Çünkü öznelarası ilişki sosyal gerçeklik içinde “özneye” dönüşmeye, “bireyleşmeye” imkân sağlar. Öznelarası ilişkilerin sosyal-psikolojik boyutunu oluşturan bu durumu aşağıda “benlik-kimlik ve öteki” kavramlarını ele aldığımız başlıklarda daha geniş bir düzlemde işleyeceğiz. Ancak burada kısaca ifade etmek gerekirse; insanın kendi benliğine ve kimliğine ilişkin sorular diğer insanlar aracılığıyla cevaplanabilen sorulardır. Çünkü kendimize ilişkin benlik algısı, “ötekilerle” kurduğumuz ilişkiler sayesinde gelişmekte ve daima yeniden kurulmaktadır. Bu bağlamda insanın kendilik bilincine varabilmesi kendini ötekinin gözünden görebilmesine kısaca ötekiyle iletişime/ilişkiye girmesiyle mümkündür. “Öteki” bu yanıla benliğin ve kimliğin kurucu unsurlarından birisi olarak karşımıza çıkar. Bu ise öznelarası ilişkilerle sağlanır.

Öznelarası ilişki, öznenin kendi kimliği ile “ötekinin” kimliği arasındaki mesafenin daima korunduğu ve bunu yaparken “öteki” ile iletişimi daima sürdüreceğ bir “saygı duyma” ve “eşit kabul etme” perspektifinin aktörler tarafından “benimsendiği” bir ilişki biçimidir (Touraine, 2017, s.107). Şüphesiz bireyler, akıllarının ve duygularının yönlendirdiği farklı anlayışlara ve amaçlara sahip olabilirler ancak bireyler aynı zamanda başkaları tarafından tanınmak, anlaşılacak ve sosyal mutabakata varabilmek için karşılıklı

⁴¹ Heidegger, söz konusu sıradanlığı öznelarasılığın “kamusallığı” bağlamında ele alır. Ancak Heidegger söz konusu kamusalığı daha çok öznenin (tam karşılıksa da onun terminolojisinde Dasein’in) ontolojik belirlenimi çerçevesinde olumsuz ama zorunlu bir anlam yükleyerek ele alır. Çünkü Heidegger için Dasein, başkalarından yalıtılmış bir kendiliğe sahip değildir. Daima yaşam dünyası içinde başkalarıyla birliktedir. Bu birliktelik yani kamusalık içinde özne (Dasein) herkese dahil olur. O kadar ki her özne herkesin içindedir ve hiç kimse bu birliktelik dünyasının dışında değildir. Ancak ona göre gündelik yaşamda başkalarıyla karşılaşmalarımız bir kayıtsızlık düzeyinde ortaya çıkar. Bu kayıtsızlığı aşmak ise ona göre başkalarını anlamakla mümkündür. Başkalarını anlamak Heidegger açısından iki önemli sonuca yol açar; bunlardan birincisi kayıtsızlığın ortadan kalkması ikincisi başkalarını anlama yoluyla Dasein’in varlığının anlaşılmasıdır. Yani ona göre başkalarını anlama Dasein’in varlığını anlamamanın bir koşuludur. Bu anlama bir malumat bilgisi değil varlığın ilksel bir varoluşsalıdır. Ancak Heidegger yine de böyle bir gerçek anlamamanın kamusalığın doğası gereği imkânsız olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre, kamusalık ya da gündelik hayat, ben ve başkasını “herkes” haline getirir ve bu sıradanlıkta benin başkasını gerçek anlamda anlaması mümkün değildir. Gündelik hayatın sıradanlığında Dasein başkasıyla daima “yüzeysel bir ilişki” içinde olacağından anlama daima eksik kalacaktır. Böylece Heidegger öznelarasılık bağlamında düşünüldüğünde ben ve başkası arasındaki ilişkiden ziyade öznenin bu yüzeysel ilişkilerden nasıl “kurtulacağına” odaklanmaktadır. Çünkü ona göre gündelik hayatın sıradanlığında özne, varlığının farkında değildir. O halde onun bu sıradanlığı aşması gerekir. Bu öznenin kendisini başkalarından yalıtması anlamına gelmez zaten özne yaşam dünyasında başkalarıyla birlikte olduğu için bu mümkün de değildir. Sıradanlığın aşılması öznenin başkalarıyla birlikteyken kendi sahiciliğine ulaşma ve kendi olma iradesini gösterebilmesidir. Sonuç olarak Heidegger için sahicilik anlamda başkalarıyla birlikte olmak ancak sahicilik bir kendilik bilinciyle mümkün olabilecektir. Heidegger, Dasein’in kendini herkesten çekip çıkarmasını sahicilik bir birliktelik için zorunlu görür. Bu bağlamda ona göre anlamlı biraradalık her öznenin kendilik bilincine sahip olduğu bir yaşam dünyasında mümkün olabilecektir (Kartal, 2017, s.99-106).

uyum sağlayabilmelidirler. İşte öznelerarası ilişkiler, sosyal gerçeklik içinde bu tarz bir iletişimin gerçekleşmesini sağlar. Sosyo-politik düzlemde bu tarz bir ilişki “demokratik kamusalılığın” inşa edilmesi açısından da önemlidir.

Öznelerarası ilişkilerin demokratik kamusalılıkla ilişkisi Mead ve Habermascı bir perspektifle rasyonelite ve etik bağlamında kurulabilir. Öznelerarası ilişkiler genellikle “etik problemler” doğururlar. Çünkü sosyal gerçeklik içindeki ilişkilerde aktörler kendi değerleri arasında veya kendi değerleriyle “ötekilerin” değerleri arasında çatışma yaşayabilirler. Bu tarz durumlarda aktör ya kendi değerlerini “ötekine” dayatacaktır (ki bu çatışmayı kronik hale getirmek ve bir noktadan sonra iletişimi imkânsız hale getirmek anlamına gelir) ya da kendi değerlerini değiştirecek veya kişiliğini yeniden yapılandıracaktır. İkinci durum, diğer insanların değerlerini ve çıkarlarını “dikkate almakla” ilgili olması nedeniyle daha rasyonel bir tutum olarak kabul edilebilir. Burada dikkate almak aktörün bu değerleri kabul etmesi veya uyması anlamında değil onları “geçerlilik talebiyle rasyonel olarak gözden geçirmesi” anlamındadır. Tekrar ifade etmek gerekirse burada aktörlerin “tamamen” uyuşması ve benzer bakış açılarını benimsemesi söz konusu değildir. Daha çok ideal bir işbirliği sürecine birlikte katılmaları söz konusudur (Habermas, 2019, s.44) (Habermas, 2019, s.521) (Bilgin, 1994, s.213). Bu nedenle rasyonel bir tutum sağlıklı bir iletişimi mümkün kılmaktadır ve bu iletişim devamlılığı sayesinde de taraflar daima tutumlarını değiştirebilmekte, gözden geçirmekte ve yeniden kurgulamaktadırlar. Rasyonel ve etik bağlamlarıyla kurulan öznelerarası ilişkiler, aktörlerin sosyal gerçekliğin “göreceli” ve “müphem” yapısını farketmelerine neden olmaktadır. Rasyonel ve etik tutumlar; sosyal ilişkilerin, “mutlak doğrular üzerine temellendirilen iddiaları görelileştirdiğinin” (Berger, 2020, s.65) farkındadır ve böylece tek bir gerçekliğin inşasıyla ve bu inşanın dayatılmasıyla sonuçlanan otoriter veya totaliter kamusalılıkların önüne geçilmesine imkân sağlamaktadırlar.

Sonuç olarak öznelerarası ilişkilerin “ben” ve “öteki” arasında şekillenen çok yönlü (felsefi, sosyolojik, psikolojik ve sosyo-politik) bir ilişki olduğunu ve bir arada yaşama söz konusu olduğunda bu ilişki biçiminin gözaradı edilemeyeceğini söylemek gerekir. Bu bağlamda aşağıda söz konusu ilişki biçimine aktörler (“ben” ve “öteki”) üzerinden daha derinlemesine bakmak gerekiyor.

2.2.1. Benlik/Kişilik ve Bireysel Kimlik

Benlik kavramının, psikoloji, sosyal psikoloji, antropoloji, psikiyatri ve felsefe gibi birçok sahada geniş bir kullanım alanına sahip olmasına karşın ortaklaşa kabul edilen bir tanımının olduğunu söylemek zordur. Çoğu zaman “benlik”, “kendilik”, “özne”, “kişilik”, “kimlik” gibi kavramlar birbirleriyle iç içe ve birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bütün bu kavramlarda ortak olan nokta, “ben”e ait olan ve zamanla yaşadığı her türden değişim karşısında yine de “ben”i ben kılan aynılığın altının çiziliyor olmasıdır. Zamanla fiziksel veya psikolojik birçok değişim geçiriyor olsa da “ben”in diğer insanlar karşısında bir “kişilik”, “kendilik” veya “kimlik” sahibi olmasının nedeni işte bu “aynılık” durumudur. Bu yanıyla benlik, bireyin “kim” olduğunu tanımlama biçimini ifade etmektedir ve benlik, “çevre ve yaşam değişse bile bizi aynı kaldığımız duygusuna ve bir süreklilik izlenimine gönderdiği ölçüde bir ‘kimlik’ niteleği taşımaktadır”. Kişisel kimlik ya da psikolojideki anlamıyla “benlik” (self)/ “kendilik”, öznel yanıyla kişinin kim olduğu hakkında kafasında var olan imajları kapsamaktadır ancak söz konusu bu imajları öznelarası ilişkiler içinde oluşan ve gelişen bir “öz-imaj” veya bilinç olarak görmek gerekir (Bilgin, 1994, s.208-210).

Her ne kadar “benlik” ve “kimlik” kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılıyor olsa da aralarında bazı önemli nüansların olduğunu unutmamak gerekir. Bu bağlamda sosyal psikoloji literatürü bizi, “benlik” ve “kimlik” kavramlarıyla ilgili tartışmalara götürmektedir. Burada bizi ilgilendiren şey sosyal psikologların kimliğin farklı düzeylerine ilişkin ayrımlarıdır. Sosyal psikologlar, “bireysel”, “sosyal” ve “kolektif” kimlik gibi kimliğe ilişkin farklı ayrımlarla ilgilenirler. Bu ayrımlar gözönünde bulundurulduğunda benlik, “daha çok” bireysel kimlikle ilişkili olarak bir “özbilinç” (kendi bilinçli varlığının bilincinde olma) halindedir. Yani bir kişi sadece bir şeylerin bilincinde olmaz aynı zamanda bir şeylerin bilincinde olan bir varlık olarak kendi bilincindedir (kendini nesneleştirebilen bir varlık olarak insan). Söz konusu bu özbilinç, insanın kimliğinin temeli ve yaratıcısıdır (Karaduman, 2010, s. 2886).

Özbilinç, insanın tanınma gereksinimini doğurur çünkü özbilinçli bir varlık olarak “benliğimin” anlamı “öteki” özbilinçli varlıklar tarafından tanınmasıdır. İşte bu durum benliğin öznelarası ilişkiler düzleminde inşası ile ilgilidir. Sosyal psikolojideki sembolik etkileşimci bakış açısı, tam olarak bu noktaya değinir. Mead, benliğin zihinden

çaktığını, zihnin ise sosyal etkileşimlerle inşa edildiğini ve geliştiğini ileri sürer⁴² (Mead, 2017). Zihin, benliğin düşünme kısmıdır. Organizmanın kendisine ve başkalarına istekleri işaret ettiği örtülü eylemdir. Anlamları gösterme ve onları başkalarına ve kendisine gösterme yeteneği, anlamları semboller biçiminde özetleyen dil sayesinde mümkün olur. Kişinin benliği, başka herhangi bir sembole tepki verirken, kendisine bir nesne olarak yanıt verebileceği bir dizi sembol olarak birleştiğinde, benlik ortaya çıkmaktadır. Bu sürecin - benliğin- ayırt edici özelliği, dönüşlülüktür. İnsanlar, kendilerini nesne olarak kabul ederek kendilerine geri dönme yeteneğine sahiptir. Kendilerini görüp değerlendirebilirler, kendilerini hesaba katabilir ve gelecek durumları buna göre planlayabilir, kendi varoluşlarıyla ilgili bilinç sahibi olabilirler veya bilinç kazanabilirler. Bu bağlamda insanlar süreçsel bir varlıktır. Burada öznelere kendisine bir nesne olarak tepkileri, kişinin etkileşimde bulunduğu diğerlerinin bakış açısından gelir. Başkasının rolünü üstlenerek ve kendimizi başkalarının bakış açıları içinde görerek, yanıtlarımız başkalarının yanıtları gibi olur ve benliğin anlamı “paylaşılan bir anlam” haline gelir. Bu nedenle, paradoksal olarak, benlik ayrı bir nesne olarak ortaya çıktıkça, aynı zamanda benlik ve diğerlerinin bakış açılarının birleşmesi ve kişinin etkileşimde bulunduğu diğerleriyle bir olma hali vardır. Bu, bireylerin etkileşim içinde yanıt verdiği nesnelere ve sembollerin paylaşılan anlamları aracılığıyla mümkündür. Dili kullanırken, bireyler başkalarına olduğu gibi kendilerine de aynı anlamları iletirler. Dolayısıyla benlik, “karakter olarak hem bireysel hem de sosyaldir.” Kendini sürdürmek için anlamları kontrol etmeye çalışır, ancak benliğin anlamları da dâhil olmak üzere bu anlamların çoğu paylaşılır ve başkalarıyla etkileşimin ve nihayetinde sosyal yapının temelini oluşturur (Stets and Burke, 2000, s.4).

⁴² Sembolik etkileşimci yaklaşım Freud’un kuramı ve psikanaliz yaklaşımının aksine benlik duygusunun ve bilincinin doğuştan gelmediğini, benliğin sosyalleşme süreci içinde, çevreyle dil ve davranışlar aracılığıyla kurulan etkileşimler içinde oluştuğunu savunur. Benliğin gelişiminde toplumsal rolleri (örneğin ilk bebeklik dönemlerinde anne baba rolleri) toplumca belirlenmiş biçimde oynamayı öğrenmenin önemini vurgulayan Mead, çocuğun benlik kavramının ve bilincinin temelini, önce çevresindekilerin, daha sonra “genelleştirilmiş öteki” (generalised other) olarak toplumun kendisine bakış açısını içselleştirmesi olduğunu kabul eder. Mead’dan büsbütün farklı olmasa da, 1930’lu yıllarda düşünür ve psikolog Wallon, “gelişme yaklaşımı” ile benliği hem biyolojik hem de psikososyal bir bütün olarak ele alır. Ona göre henüz erken yaşlarda biyolojik olarak ortaya çıkan bir takım duygusal tepkilerin aile içi ilişkilerde ötekiyle paylaşımı ve iletişimi, benlik duygusunu ve ilk zihinsel değerlendirmeleri ortaya çıkarmakta daha sonra bireyin katıldığı değişik gruplar aracılığıyla geliştirdiği ilişkiler toplumsal benliği oluşturmaktadır (akt. Zıllıoğlu, 2018, s.16- 17) Sonuç olarak her ne kadar benlik kavramı özü itibarıyla psikolojik bir fenomen olarak görülüyor olsa da, benliğin ve toplumun “ikiz doğduğunu” ve benlik olgusunun hem bir sosyal ürün hem de sosyal bir güç olduğu ifade edilebilir.

Benliğin “sosyal bir ürün” olarak kabul edilmesi, bir arada yaşama perspektifi açısından bize önemli imkânlar sağlamaktadır. İlk olarak söz konusu kabul, “ben” ile “öteki” arasındaki iletişimin imkânlarını genişletmektedir. Özne olgusunu ele alırken çeşitli biçimlerde ifade ettiğimiz gibi, atomculukta olduğu gibi özneye (buradaki anlamıyla benliğe) tözsel bir gerçeklik olarak yaklaşmak doğal olarak “ben” ve “öteki” arasındaki mesafeyi açmakta ve hiyerarşik bir ilişki kurulmasına neden olabilmektedir.⁴³ Söz konusu bakış açısı, bireyi en azından benliğin inşasında “öteki” öznelerden soyutlamakta ve benliği bir töze indirgemektedir. Bu durum sosyal gerçeklikteki ilişkilerin önemi ve dolayısıyla da bir arada yaşama perspektifini yadsır.⁴⁴ Bize göre benliği, tutarlı, tekil ve bir “töz” olarak değil de bireyin “ötekilerle” ve kendi çevresiyle etkileşimi sürecinde inşa edilen ve bu etkileşim sürdükçe de yeniden inşa edilme potansiyeli olan bir olgu olarak anlamak gerekir. Böylece benlik öznelerarası ilişkilerle inşa edilen ve yine bu ilişkiler yoluyla “değişebilen” bir olgu olarak karşımıza çıkar.⁴⁵ Bu durumda benlik çerçevesi kesin olarak çizilmiş sabit bir varlık değil, sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik ve fizyolojik gerçekliklerin doğası gereği değişebilen ve akışkan bir süreçtir. Talyor’un da ifade ettiği gibi, benim kendim hakkındaki bilgim, yetişen ve oluşumda olan bir varlık hakkındadır

⁴³ “Atomculuk, benliği, başkalarından tamamen farklı ve onlardan tamamen kopuk, katı bir bütünsel varlık olarak, bir monad olarak tanımlıyor (...) Bu şekilde anlaşılan benlik, tekil, tutarlı ve sürekli bir varlık olarak ortaya çıkıyor; işte davranış ve bilincimizin bu süregelen öznesi, varlığımızın özü olarak görünüyor. Benlik, psikolojik bir atoma benziyor (Fay, 2017, s.56)

⁴⁴ Şüphesiz Hobbes da “atomist öncüllerden” hareketle “bir arada yaşama” perspektifi sunar. Bu yanılla bizim ifademiz indirgemeci olarak okunabilir ancak Hobbes’daki biraradalık, bencil ve çıkarıcı bireyi temel alarak, “çıkar” ve “güvenlik” meselelerini merkeze alan bir birarada yaşama perspektifidir. Bize göre bu biraradalık değil “birlikteliktir.” Hobbes’un düşüncesinde insanlar “çıkarları” ve “güvenlikleri” gereği birlikte yaşamak zorundadırlar. Ancak bize göre birarada yaşamak birlikte yaşamaktan farklıdır. Birarada yaşamak sadece çıkar ve güvenlik için birlikte olmayı değil belli değerler, anlamlar üzerinde ortaklaşmayı da içerir. Yani insanlar sadece çıkar ilişkisi kurmaz değer yüklü “anamlı” ilişkiler de kurarlar. Hobbes’da ise insan doğası gereği moral bir varlık olmadığı ve moral güdüler geliştiremeyeceği için sosyal bir varlık olarak değil ekonomik bir varlık olarak ele alınmıştır. Ona göre bireyin içinde hareket ettiği toplum bir tür piyasadır. Bu nedenle onun düşüncesinde toplum, devlet veya diğer bireylerin tekil birey açısından içkin bir değeri yoktur (Kılınç, 2010, s. 6-7). Hobbes’un bu perspektifi hem toplumu hem de öteki bireyleri araçsallaştırmaktadır. Bize göre böyle bir yaklaşım anlamlı/değer yüklü ilişkiler kurmayı yadsıdığı için birarada yaşamayı mümkün kılmaz. Burada sadece öznelerarası bir birliktelik söz konusudur. Birarada yaşama durumunda ise özneler öteki özneleri araç olarak değil “amaç” olarak görür. Kısaca birarada yaşama durumu sadece çıkar ilişkilerinin değil değer yüklü anlamlı ilişkilerin zemininde kurulur.

⁴⁵ Bu değişimin birey açısından bir tutarsızlık olmadığını ifade etmek gerekir. Şüphesiz birbirinden farklı durum ve koşullarda tamamen farklı hareket eden bir kişinin herhangi bir benliğinin olduğu söylenemez. Benlik yukarıda da ifade edildiği gibi bireye bir tür aynılık duygusu veren ve bireyi dün neyse bugün de o yapan, eylem ve davranışlarının altında yatan tekil bir durumdur. Bu durum bireye dün, bugün ve yarın çizgisi içinde benliğin aynılığı hususunda bir birlik kazandırmaktadır ancak bu birlik duygusunu bir töz olarak değil birbirleriyle ilinti bir “oluş süreci” olarak anlamak gerekir.

(Taylor, 2018, s. 88-89). Dolayısıyla benlik ve bireyin kendi benliğine ilişkin algısı, bireyin kendi zamansal tecrübeleri ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel gerçekliğin her türden tarihsel etkileriyle ve öznelerarası etkileşimle gelişen, dönüşen ve oluşan bir şeydir.

Bir arada yaşama olgusu söz konusu olduğunda bu noktada benlik teriminden daha genel bir kavram olan “kimlik” terimine geçiş için bir yol buluyoruz. Çünkü kimlik terimi, “bireysel ve sosyal olanın” eklenmesini içermesi nedeniyle benliğe kıyasla “öznelerarası etkileşimi ve sosyal gerçekliğe referansı” daha çok içermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi söz konusu iki kavram da aslında yakın anlamlara sahiptir ve temelde insanın kim olduğu ya da ben kimim? sorusuna verdiği cevapla ilgilidir. Ancak yine de kimlik, benliğe kıyasla daha “bütünsel” bir kavram olarak nitelendirilebilir.

Kimlik kavramı sosyal bilimlerde özellikle 1950’lerden itibaren Erikson’un çalışmalarıyla özel bir önem kazanmıştır. Erikson, Freud’dan aldığı özdeşleşme⁴⁶ gibi kavramlarla ve yaptığı saha çalışmalarını sentezleyerek kimlik sorununa odaklanmıştır. Erikson, kimlik ve kişilik gelişimini ayrı kavrayış biçimleri olarak incelemiş ve kimliğin temellerinin doğumdan sonra özdeşleşmelerle aşama aşama atıldığını, ancak kimliğin özellikle ergenlik dönemi bunalımlarıyla ortaya çıkan krizlerle birlikte oluştuğunu iddia eder. Ona göre, “çok sayıda özdeşleşme ile kazanılan ‘özgürlük duygusu’, değişik yaşantılarda kavranılan ‘süreklilik duygusu’ ve ‘toplumsal değerlerin, zorunlulukların özümsemesi’ kimliğin temel taşlarıdır (Zıllıoğlu, 2008, s.18). Psikoloji temelli yaklaşımlar genel olarak Erikson’un çizdiği yolda kimliği, özdeşlik, bütünlük ve birlik hissi, aynılık duygusu, aidiyet hissi gibi kavramlarla ele almışlardır (Erikson, 1967, s.17) (Wheeler, 1958, s.27) (Fromm, 2005).

Kimlik kavramı açısından bir diğer önemli nokta ise 1960’lardan itibaren kimliğin kullanım alanının genişlemesine bağlı olarak psikoloji temelli yaklaşımların yerini gittikçe sosyoloji temelli yaklaşımlara bırakmasıdır. Sosyolojik kullanım her ne kadar kimlik teriminin sosyal bilim alanında gittikçe yaygınlaşmasına ve popülerleşmesine

⁴⁶ Psikoanalitik bir kavram olan özdeşleşme, çocuğun çeşitli kişileri model alarak kendi benliğini kurmasını ifade eder. Özdeşleşme süreci, çocuğun ana babasıyla, öğretmenleriyle, otorite figürleriyle ve hatta bazı gruplarla ilişki içinde sosyal değerlerin içselleştirmesini ve benlik idealini oluşturmasını sağlar. Hepimiz kendi kimliğimizi yaşadığımız farklı özdeşleşmeleri yavaş yavaş birbiriyle bütünleştirerek inşa ederiz. Lacan’ın dediği gibi, “Ego, soğan yapısı taşıyan bir objedir; kabukları sırayla kaldırdıkça onu oluşturan ardışık özdeşleşmeleri buluruz” (Bilgin, 1994, s.120)

imkân sağlamış olsa da kavramın anlamının belirsizleşmesine de neden olmuştur. Çünkü sosyolojik kullanım kimliğe özellikle Erikson'un ifade ettiği anlamdan farklı anlamlar yüklemiştir. Söz konusu iki yaklaşım kimliğin değişime direnen içsel bir şey mi ya da koşullara göre değişen bir şey olarak mı anlaşılacağı noktasına ciddi bir biçimde farklılaşmaktadır. Erikson açısından içsellik ve süreklilik kaçınılmazdır ve Freudyen psikolojiden büyük oradan yararlandığı için onun açısından kimlik, bireyin derin ruhsal yapısı içinde konumlanmıştır. Ona göre kimlik, bireyler ve toplum arasındaki etkileşim içinde şekillenir ve değişir ancak değişim ve krize rağmen, kişinin kendi varlığının içsel aynılığı ve sürekliliği devam eder ve bu da kişiye bir tür güvenlik sağlar. Buna karşılık sosyolojik bakış kimliği birey ve toplum arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak görme eğilimindedir (Gleason, 2014, s.33-34).

Bugünkü aşamada, tanım ve kavram çeşitliliğine karşın, değişik disiplinlerden araştırmacılar, kimliğin bir töz olmadığı, öteki(ler) ile etkileşimle toplumsal ve kültürel olarak belirlendiği, akışkan, dinamik, değişime açık olduğu anlayışını paylaşmaktadırlar (Zıllıoğlu, 2008, s.36). Ancak bize göre hem Freudyen-Eriksoncu anlamda hem de sosyolojik anlamda kimliği kabul etmek daha doğru görünüyor. Çünkü kimlik her ne kadar bir töz olmasa ve değişime açık olsa da bireyi neyse o yapan bir aynılığın tıpkı benlikte olduğu gibi kimlikte de olması gerekir. Aksi takdirde bireyin toplumsal ilişkilerini sürdürebileceği bir güvenlik sahasından yoksun olacağı söylenebilir.⁴⁷ Her an

⁴⁷ Söz konusu güvenlik durumunu Giddens "ontolojik güvenlik" olarak isimlendirir. Ona göre ontolojik güvenlik, çoğu insanın kendi öz kimliklerinin "sürekliliğine" ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işaret eder. Güven kavramında o denli önem taşıyan, kişi ve şeylerin güvenilir (reliability) oldukları duygusu, ontolojik güvenlik duygularının temelini oluşturur; dolayısıyla, bu ikisi psikolojik açıdan yakından ilişkilidir (Giddens, 2020b, s.93) Giddens söz konusu bu güvenlik duygusunun ideal olarak her insanın yaşamının erken dönemlerinde şekillendiğini ve bunun benliğin gelişimi için önemli olduğunun altını çizer. Ancak bize göre bu sadece yaşamın erken dönemlerinde ihtiyaç duyulan bir durum değildir ve benliğin gelişimi ile de sınırlı değildir. Birey hayatının sonraki dönemlerinde de bu güvenlik duygusuna hem öteki kişi ve şeyler bağlamında hem de kendine ilişkin algısında ihtiyaç duyar ve kimliğini böylece kendisi açısından bütünleştirebilir. Çünkü söz konusu güvenlik duygusu bireye bir kendilik duygusu verir. Bu duygu da bireyin dış dünya ile kurduğu ilişkilerde bitimsiz bir şekilde girmesine değil nasıl biri olduğu hakkında belirli bir anlam bütünlüğüne sahip olmasıyla mümkün olmaktadır. Kimliğin bu yanı bireyin için ahlaki edimlerinin de dayanağını oluşturur. Taylor'ın ifade ettiği gibi, "kim olduğunu bilmek birey açısından kendisini bir yerde konumlandırmasıyla ilgilidir. Bireyin kişiliğini ve kimliğini her olayda neyin iyi neyin değerli olduğu, neyin yapılması ya da neyin onaylanıp neyin reddedilmesi gerektiğine karar verebileceği bir ufku temin eden inançlar ve özdeşleşmeler belirler. Kısaca kimlik bu anlamıyla bireyin içinde bir duruş belirlemeye muktedir olduğu ufuktur. Birey bu ufku kaybettiği zaman kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisini kaybettiği bir kimlik bunalımına sürüklenmektedir. Bu durumda neyin iyi ve kötü olduğu bilgisinden yoksun bir şekilde ahlaki bir belirsizlikle de karşı karşıya kalır" (Taylor, 2018, s.52-53). Sonuç olarak kimlik, kişilik ve karakterden farklı olarak birey açısından ahlaki bir tutarlılık ve bütünleştirilmiş bir varoluşsalık sağlar. Böylece birey Volkan'ın ifade ettiği gibi, "gerçekçi bir beden imgesine, içsel bir fizik sağlamlık duygusuna,

her şey olabilen bir kimlik aslında hiçbir şey olmayan bir kimlik olarak tanımlanabilir daha doğru bir ifadeyle bu bireyin kimliğın getireceği hiçbir tanımlamaya bağlı olmadığı anlamına gelir. Bu durum ise sosyo-kültürel gerçeklikte öznelerarası ilişkileri sınırlandıran bir durumdur. Çünkü her özne karşısında kendisini en azından belli oranda tutarlı bir şekilde tanımlamış bir özne ile ilişki kurmak durumundadır. Bunun sağlanamadığı bir gerçeklikte herhangi bir ilişkiden bahsetmek de zor görünüyor.

Bireysel kimlik, kişinin varoluşu ile ilgili tüm inanç ve değerler ile bu inanç ve değerlerin öznel olarak yaşanması esnasında aynı kişide beliren ve az çok yerleşik hale gelen duyguyu ifade eder. Söz konusu bireysel kimlik, bireyin kendini diğer bireylerden ayıran özelliklerinin bilincinde olmasıyla karakterize edilir ve bu durum bireye diğer bireyler karşısında bir biriciklik verir. Hiç kimse bir diğeriyle özdeş değildir, herkes farklıdır ve tekindir (Özlem, 2009, s.171-172). (Hewitt ve Schulman, 2019, s.152). İşte söz konusu bu biriciklik ve tekillik durumunun daima var olabilmesi için bireysel kimliğin belli özellikleri itibariyle asgari bir yerleşiklik durumuna sahip olması gerekir. “Ben”i “öteki”lerden ayıran bu özellikler ancak kimliğimin belli ve değişmeyen bazı özellikleri sayesinde mümkün olmaktadır. Bununla beraber her ne kadar bireysel kimlik tekil ve biricik ise de sosyal gerçeklik içinde inşa edilen bu kimliği oluşturan anlam, değerler ve inançların büyük bir bölümü toplumsaldır. Yani bireysel kimlik tamamen toplum tarafından belirlenmez ancak toplum bu kimliğin oluşmasında önemli bir belirleyicidir. Bu noktada Özlem’in dikkat çektiği iki önemli kavramı ifade etmek gerekiyor. Aidiyet ve mensubiyet. Aidiyet, bireyin belli bir grubun üyesi olarak görülmesi ve bireysel kimliğinin o grubun değer örüntüleriyle tanımlanmasını ifade eder. Bu durumda birey söz konusu tanımlamaları kabul de edebilir red de edebilir. Birey kendi aidiyetini tanımlamış

kendi cinsiyetine ilişkin öznel bir berraklığa, iyi bir biçimde içselleştirilmiş bir vicdana ve öte yandan mensub olduğu grubu ve idealleriyle içsel bir dayanışma duygusuna sahip demektir” (Volkan, 2017, s.36). Bu noktada altını çizmek istediğimiz önemli bir yer var. Kimlik bütünleştirilmiş bir varoluşsallık sağlar derken kimliğin bütütün sabit ve değişmez anlamlara sahip olduğunu ifade etmiyoruz. Kimlik şüphesiz bireyin hayatında yaşadığı tecrübelerle bağlı olarak değişir ve bu yanıyla hiçbir zaman bütütün tamamlanmamış olabilir. Ancak bu Hall’in ifade ettiği gibi kimliğin hiçbir sabit anlama sahip olmadığı, hep değişmekte olan bir ürün olduğu (Hall, 2015, s.133) anlamına da gelmez. Çünkü sürekli değişen ve her şey olabilen bir şey aslında hiçbir şeydir. O halde bir kimliğin var olabilmesi için kimliklerin değişen ancak bireyin kendini “anamlı bir bütütün” olarak kabul etmesini sağlayan bir sabitliğe ve değişmezliğe de sahip olduklarını ifade etmek gerekir.

ve bu tanıma başkaları (ötekiler) da onay vermişse aidiyet mensubiyete dönüşmektedir (Özlem, 2009, s.172).

Sosyal ilişkiler söz konusu olduğunda birey açısından hem bir bireysel kimliğe sahip olmak hem de aidiyet ve mensubiyet duygularına sahip olmak önemli bir ihtiyaçtır. Bireysel bir kimliğe sahip olma ihtiyacı bizi kendimize ait olma, baskı ve taleplerden özgür olduğumuz yapmaya değer gördüğümüz şeyleri yaptığımız bir durumu işaret eder. Aidiyet ve mensubiyet duyguları ise bizi içinde yaşadığımız sosyal gerçeklikte “ötekilerle” güçlü ve güvenli bağlar kurmaya sevk eder. Birliktelikten ve cemaate ilişkin ilişkilerden bahsettiğimizde bu ihtiyacı dile getiririz. İki ihtiyaç da birey açısından önemlidir ve belli seviyede bir tatmine ihtiyacı vardır. Ancak ifade etmek gerekir ki, bu ihtiyacın daima bir denge seviyesinde karşılandığını söylemek zordur. Birini tatmine yaklaştığımız her durumda ötekinin ihmal edildiği bir durum söz konusu olabilir. Özel hayat olmaksızın aidiyetin bir tür baskıya dönüşmesi olası olduğu gibi aidiyet olmaksızın da bireyin yalnızlığa mahkûm olduğunu görürüz (Bauman, 1998, s.132-133).

Aidiyet ve mensubiyet kavramları söz konusu olduğunda biz sadece bireysel kimlikten değil “sosyal kimlikten” de bahsetmek durumundayız. Yukarıda ifade edildiği üzere kimliğin bireysel boyutu “ben” ve “öteki” arasındaki ayrımı ifade eden öznelarası ilişkilerle ilgilidir. Toplumsal/kolektif boyutu ise grupların ayrımını ifade eden gruplar arası davranışla ilgilidir. Kimliğin toplumsal boyutu bireysel boyutuna nazaran biraz daha karmaşık ve birçok farklı adlandırma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda sosyal kimlik, benliğimizin belli bir “sosyal gruba ait olduğumuz” hakkındaki bilgi veya bilincimize dayanan kısmı ve grup-birey ilişkilerini ilgilendiren, öznelarası etkileşimde sergilenen roldür. Kolektif kimlik ise, sosyal kimliğin “topluluklar düzeyindeki ifadesi” yani etnik, dinsel veya ulusal kimlikler gibi grup kimliklerini imler. Kimliğin bireysel ve toplumsal boyutları birbirleriyle yakından alakalıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi nasıl bireysel kimliklerin oluşumu öznelarası ilişkilere bağlı ise kolektif kimliklerin oluşumu da gruplar arası ilişkilere bağlıdır. Bireysel kimlikler gibi kolektif kimlikler de değişime açıktır ve sabit bir durumu değil bir süreci yansıtırlar (bu yanıyla ister bireysel ister kolektif olsun kimlikler de “tarihsel”dir). Değişim söz konusu olduğunda kolektif kimliğin de bireysel kimlik gibi zaman ve mekan dışı tözsel bir anlamı olmadığını kolektif kimliğin de farklı topluluklarla ilişkilerle inşa edildiğini ve zamanla değiştiğini ifade etmek gerekir (Göka, 2019, s. 269-270).

Bütün bunlardan hareketle bireysel kimliğe ait özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz;

- Bireysel kimlik “kısmi” birlik ve tutarlılık duygusu içerir. Bu özellikler bireyin farklı zamanlar boyunca aynı kişi olduğu duygusunu yaratır ve zaman içinde aynı oluş ve süreklilik duyguları birbirini pekiştirir.
- Bireysel kimlik bireye biriciklik verir ve onu ötekilerden ayıran bir özerklikle donatır. Birey diğerlerinden farklılaşma ve özerkleşme durumuna ulaştığı ölçüde biricikliğini hisseder. Böylece kimliğin süreklilik ve birlik (kendi kendine benzemek) boyutuna biriciklik (kimseye benzememek) boyutu eklenir.
- Bireysel kimlik çok sayıda kimliği (sosyal kimlik, fiziki kimlik, etnik kimlik, dinsel kimlik vb.)bütünleştiren bir sistemdir.
- Bireysel kimlik paradoksal bir özelliğe sahiptir.⁴⁸ Çünkü bireysel kimlik hem benzerliği hem de farklılığı ifade eder. Buna göre ötekilerden ayrı bir biricikliğe sahip olmakla onlardan farklıdır ancak öte yandan bireysel kimlik daha geniş bir kolektif veya sosyal grupla ilişki anlamına da gelir. Örneğin ulusal kimlik, kültürel kimlik veya cinsiyet kimliği hakkında konuştuğumuzda, kimliğimizin kısmen diğer insanlarla ne paylaştığımızla ilgili olduğunu ima ederiz. Burada kimlik, en azından bazı önemli yönlerden bize benzediğini (tam olarak aynı olmasa da) varsaydığımız başkalarıyla özdeşleşmeyle ilgilidir (Buckingham, 2008, s.1).
- Bireysel kimlik birey açısından bir değerdir. Her birey öz-saygı ihtiyacı duyar. Benliğin gelişiminde ve sağlam bir bireysel kimlik oluşumu için kendinin gözünde değerli olmak, sosyal olarak tanınmak ve onay görmek temel faktörlerden biridir (Bilgin, 1994, s.240-241).
- Bireysel kimlik her ne kadar birlik ve tutarlılık duygusu içerse de bu onun bir töz olduğu anlamına gelmez. Bireysel kimlik bir aynılık durumunu işaret eder ancak aynı zamanda değişim ve dönüşüme de açıktır. Bireysel kimlik bu yanıyla bir “oluş hali”dir.

⁴⁸ Kimliğin paradoksal özelliğine ilişkin etimolojik bir açıklama için ayrıca bkz. (Kılıçbay, 2003, s. 161-162).

2.2.2. “Öteki” Olgusu

“Öteki” her şeyden önce karşımızda duran, diyaloga girdiğimiz “başka bir insana” atıf yapan bir kavramdır. Dolayısıyla “öteki”, “ben”in kendisiyle epistemolojik ve ontolojik olarak diyaloga girdiği insan tekini ifade etmektedir. Ancak “öteki” sadece bir zamir değil aynı zamandan bir sıfat olarak da kullanılmaktadır. Sıfat anlamıyla “öteki”, bir sosyal gerçeklik içinde –iktidar konumlarından- dışlanmış veya ötekileştirilmiş insan tekine de işaret etmektedir (Efil, 2016, s. 54).

“Öteki” kavramını bir zamir olarak ele aldığımızda genel olarak nötr bir anlama sahiptir. Yukarıda insanın monolojik değil diyolojik bir etkileşimle benliğini inşa ettiğini söylemiştik. İşte “öteki” bu bağlamda “ben”in diyalog kurduğu Mead’ın “önemli ötekiler” ve “genelleştirilmiş ötekiler” olarak adlandırdığı insan teklerini⁴⁹ kapsar. Bu yanıyla “öteki”, “ben”in benliğini ve bireysel kimliğini inşa ederken diyaloga girdiği hemen herkesi içine alır. Zamir olarak “öteki”, yukarıda genel olarak ifade ettiğimiz gibi bireysel kimlik için kurucu bir özelliğe sahiptir. Çünkü “ben” başka insanlar olmadan kendilik bilincine sahip olamaz ve kendini inşa edemez. “Öteki”, bana kendi benimi gösterendir. İnsanın kendini nesneleştirebilmesi ancak “öteki” sayesinde mümkündür. Kendine bakabilmek, kendini nesneleştirebilmek ancak “kendi görüntümü kendi üzerime geri fırlatıp atan” ötekinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Başkasıyla herhangi bir iletişimin olmadığı durumda sadece kendi eylemleriyle ve “ben bilincinden” yoksun bir şekilde yaşayan “ben” ancak “öteki”nin bana yönelimiyle kendine ilişkin bir anlamı (benlik bilincini) da yakalayabilme şansına sahip olmaktadır.

Satre’ın bakış fenomeniyle kurduğu ilişki “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkiyi anlamamız açısından da bu bağlamda önemlidir. Sartre’a göre benim “bakılan olduğumun” farkına varmam, esas olarak kendimi öznel bir varlık olarak değil “nesneleştirilmiş bir varlık yani başkaları için varlık” olarak fark etmemle ilgilidir (Koç, 2015, s.136-137). Dolayısıyla ben’in bir nesne olma deneyimi yaşamadan benlik olarak kendi bilincinde olması da zordur. Bunun için suda kendisine bakan bir göz gibi bir şey gerekiyor. İşte “öteki” “ben”

⁴⁹ Mead, genelleştirilmiş öteki kavramıyla aslında bir sosyal gerçeklikteki genel norm ve değerleri kastediyor. İnsan tekleri bu değer ve normlara uyarak bir başkasının (erken yaşlardaki bir çocuğun) o değer ve normları öğrenmesine imkân sağlamaları dolayısıyla “genelleştirilmiş öteki” kavramına dahil olurlar. “Önemli ötekiler” ya da “anlamli ötekiler” ise bununla ilişkili olarak “somut” insanları (çocuk için anne-baba veya bakıcı) ifade eder.

için tam olarak bu “görevi” görmektedir. Çünkü “öteki” bir bilincin benim bilincimde olduğunun farkına vardığım zaman, “benim onun için bir nesne olduğumun ve dolayısıyla kendimin de kendim için bir nesne olduğumun farkına varıyorum” (Fay, 2017, s. 68-69). Böylece “ben” başkasının/ötekinin gözünden kendine bakabilme ve kendi hakkında bir bilince sahip olma imkânına kavuşabilmektedir. Benliğin ve kimliğin diyolojik bir ilişkiyle kurulması işte bu “bakışlarla” ilgilidir. Öznelerarası ilişki öznenin “öteki” öznelerle ilişkisidir bu anlamda. Her özne hem benliğini hem de sosyalleşme imkânları bu anlamda “öteki” öznelerle kurduğu ilişkiler sayesinde edinmektedir.

Sıfat olarak “öteki” söz konusu olduğunda ise durum çok daha karmaşık bir hal almaktadır. Çünkü söz konusu kavram sıfat halini aldığı anda, genellikle “olumsuz bir anlam yüklenmiş” insan tekinden ve/veya kolektif gruptan bahsedilmektedir.⁵⁰ “Öteki” kavramının sıfat olarak kullanımı bu nedenle günümüzde sosyal antropoloji çalışmalarından, sosyoloji ve siyaset bilimi çalışmalarına kadar birçok alanda merkezi bir konumu işgal eder hale gelmiştir. Bu çalışma açısından da “öteki” kavramının önemi çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde büyük oranda kavramın bu sıfat anlamıyla ilgilidir. “Öteki” kavramı bu anlamıyla bir arada yaşama sorununu doğrudan ilgilendiren bir muhtevaya sahiptir. Çünkü bu anlamıyla “öteki”, bir sosyal gerçeklikte “genelin” dışında kalmış ve/veya bırakılmış insan tekleri ve gruplarının o sosyal gerçeklikle ilişkilerinin anlaşılmasını ilgilendiren en önemli kavramlardan birisi olarak karşımıza çıkar.

⁵⁰ “Türkçede kullandığımız ‘Öteki’, ‘öte’ kelimesinden türemiştir ve ‘iki şeyden, konuşulmakta veya göz önünde tutulmakta olandan geride kalanı’ olarak tanımlanmaktadır. Birçok anlama sahip olan ‘öte’ ise ‘(1) konuşanın, temel olarak aldığı bir şeyden daha uzak olan yer veya şey; (2) bir şeyin, arkadan gelen kısmı; (3) öbür yan; (4) sıfat olarak ise konuşana göre uzakta kalan’dır. Buna göre Türkçede, antropolojik manada ‘biz’den olmayan insanlar’ olarak isimlendirilen ‘Öteki’, sıfat ya da zamir halleriyle de bu düşüncenin kültürel yönünü işaret etmektedir. Uzaklık, gerilik, arkadalık, bu kelimenin en önemli bileşenleridir ve beraberinde anlamsal olarak bir mesafeyi ifade etmektedir. Birçok Avrupa dilinin kökenini oluşturan Latince’de ise ‘Öteki’ için *alius* (*alia* ve *aliud*) kelimesi kullanılmaktadır. Kelimenin en dikkat çekici yönü, İngilizcedeki *alien* (‘yabancı’) kelimesinin kökeni olmasıdır. Bir diğer Latince ‘Öteki’ kelimesi ise *ceterus*’tur ve ‘kalan (öteki)’ anlamına gelmektedir. Romalı olmayanları belirten bir başka ‘Öteki’ kelimesi de, bugün dahi bu ötekilik mirasını sürdüren *barbaria*’dır. Yunancadaki *allos* (*άλλος*) kelimesi ise Latince’deki *alius* kelimesiyle aynı anlamdadır. *Allos* ve *alius* kelimelerinin ortak özelliği zıtlarının idem (Lat.) ve idios (Yun. *ίδιος*) yani ‘aynı’ kelimesi olmasıdır. Dolayısıyla Avrupa’yı derinden etkileyen bu kültürler açısından ‘Öteki’, aynı zamanda keskin bir farklılığı ifade etmektedir. Türkçedeki ‘Öteki’ kelimesi ise Latince *ceterus*’a (İng. *the rest*) yani ‘geri kalan’a daha yakındır. Özetle ‘Öteki’, bir ya da daha fazla kişi, kültür ya da toplum tarafından, geçmiş veya güncel ilişkiler referans alınarak, dikey (sınıfsal) ya da yatay (etnik vb.) olarak farklılaştırılmış ve ayrıştırılmış olan, kişi, grup, sınıf, halk vb. şeklinde tanımlanabilir” (Nahya, 2011, s. 29).

Bu noktada “iç ötekilik” ve “dış ötekilik” ayrımının yapılması da ayrıca önemlidir. Dış ötekilik, belli bir grubun içinde yaşadığı sosyal gerçeklikle doğrudan ilgisi olmayan, o grubun kendi ölçütlerine göre mekan veya zamanda uzak ve hatta egzotik bulunan halklar ve gruplarla ilgilidir. Bu durumda “öteki” kavramı ve onun dile getirdiği anlayış, belli bir sosyal gerçeklik içinde yaşayan insanların kendi aralarındaki ilişki biçimlerine değil, yeryüzünde bulunan farklı etnisiteye, dilsel, dinsel ve kültürel kimliğe mensup insanların ve toplumların birbirlerine karşı tutumlarında da önemli bir rol oynamaktadır. (Türkiye’de yaşayan birisi için Türkiye dışındaki bütün halklar ve toplumsal gruplar bu bağlamda dış ötekilerdir. Bu insanlarla aynı sosyal gerçeklik içinde yaşanılmadığı gibi zamansal ve mekânsal bir uzaklık da söz konusudur. Bu halklar ve gruplar Türkiye’de yaşayan insanlar için genellikle bilinmez ve bu nedenle de egzotik gelebilirler. Tabii bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir). Öte yandan iç ötekilik, aynı sosyal gerçeklik içinde yaşayan insanlar arasında, fiziksel veya bedensel bir farka, adet farklarına, farklı etnik, dinsel, topluluksal vb. gruplara aidiyetler şeklinde ortaya çıkan, “o sosyal gerçeklik içinde” ayırt edilmiş ve bir “rahatsızlık” ya da “tehdit kaynağı” olarak görülen insan tekleri ve gruplarla ilgilidir. İç ötekilik, “ötekinin” hem sosyal temsil düzeyinde inşa edilmesiyle hem de pratikte dışlanması süreçleriyle gerçekleşir (Karaduman, 2010, s. 2889). Biz bu çalışmada yukarıdaki ayrım bağlamında sadece iç ötekilik olarak ifade edilen ilişki biçimiyle ilgileniyoruz. Yani bizim bir arada yaşama sorunu bağlamı içinde ele aldığımız “ötekilik” olgusu, “bir sosyal gerçeklik içine beraber yaşayan insanların ve sosyal grupların” ben-öteki ve biz-öteki bağlamında kurdukları ilişkilerle ilgilidir.

2.3. Bir Arada Yaşama Sorunu ve “Öteki”yle İlişki

Öznelarası ilişkiler açısından sıfat anlamında, “düşman-yabancı-tehdit unsuru” olarak kabul edilen “ötekilerle” ilişki, sıradan yani zamir anlamındaki “ötekilerle” kurulan ilişkilerden daha gerilimli bir ilişkidir. Söz konusu gerilim her bireyin “öteki”nden farklı bir kolektif gruba (etnik, dini, kültürel vb.) ve/veya sınıfa mensup olmasından ve o grubun kolektif kimliğinden kaynaklanır. Farklılıklar “ben”in “öteki”yle ilişkisinin koşullarını oluşturur ve taraflar açısından çoğu zaman eşit şartlar sağlamaz. Bu ilişkide “öteki”, daima genel olanın dışında kalan/bırakılan olduğu için mevcut şartlar genellikle “ben”in yararına olacak şekilde düzenlenmiştir. Ancak “ben” “öteki” ilişkisinde “ben”, sahip olduğu “maddi” ve “manevi” “üstünlüklere” rağmen “öteki”nin varlığını tasdik etmek

zorundadır. Yukarıda birçok kez ifade ettiğimiz gibi “ben”in kendine ilişkin benlik algısını kazanmasında “öteki” kurucu unsurlardan birisidir.⁵¹ Bu nedenle sıfat olarak “öteki” söz konusu olduğunda da “ben”in kendi bilincine varması, kendisi olmayanla karşılaşmasına ve ilişkisine bağlıdır. Bu ilişkide “öteki” de kendi bilincine varmış bir özne olarak düşünülmelidir. İşte “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin gerilimi büyük oranda bu durumdan kaynaklanmaktadır. “Ben” “öteki”ni bir özne olarak kabul ettiğinde “öteki” “ben”le aynı seviyeye taşınmaktadır. “Öteki” bir nesne veya eşya gibi görüldüğünde ise bu “ben”in sonu olacaktır. Çünkü bu “ben”in kendi içine kapanmasına kendi varlığının dışına çıkamamasına kısaca ilişki kurabileceği bir varlığı yok etmesi anlamına gelmektedir. Benliğin diyalogla kurulduğunu düşündüğümüzde bu diyalog durumunun ortadan kalkması benliğin de ortadan kalkması anlamına gelecektir. Bir diğer açıdan ele alındığında “öteki”nin de “ben”e aynı açıdan bakma imkânı verilmesi söz konusu olur ki bu durumda da “ben” nesne veya eşya durumuna düşürdüğü “öteki” gibi kendisi nesne veya eşya durumuna düşecektir. Bu nedenle söz konusu ilişkinin içine düştüğü gerilimden kurtulması “ben”in kendisiyle aynı kalmak “öteki”nin de kendisiyle aynı kalmak zemininde buluşması ve bu şartlar içinde varlıklarını “ben” ve “öteki” olarak devam ettirebilmeleriyle mümkündür. Sürekli ifade ettiğimiz gibi “ben”in varlığı kendisiyle aynı kalan ama “ben” ile ilişkiye giren bir “öteki”ni, “öteki” de aynı şekilde “ben”i gerektirir. Bu ne “öteki”nin ne de “ben”in mutlaklığı anlamına gelir. Her ikisi de birbirleri için “bir diyalog merkezi ve kaynağıdır.” Bu ilişkide “ben ve öteki karşılıklı olarak birbirlerinin ufkunu işgal ederler.” Aralarındaki ilişki “diyalektik” ve karşılıklı olarak “birbirlerini var kılan bir ilişkidir.” Bu ilişki hem “ben”i hem de “öteki”ni toplumsal kılar. Bu toplumsallık hali de onların varoluşunu “bir arada varoluş” haline dönüştürür (Gündoğan, 2004).

“Ben” ve “öteki” arasındaki ilişki her ne kadar birbirlerini var eden ve birbirlerine muhtaç olan öznelere ilişki olsa da bu muhtaçlık söz konusu ilişkinin gerilimini yine de ortadan kaldırmaz. Yukarıda ifade edildiği gibi sosyal gerçeklikte “ben” ve “öteki” arasında çoğu zaman “öteki”nin aleyhine olacak şekilde farklar söz konusudur. Söz konusu farklar

⁵¹ Benlik bilincinin gelişiminde kurucu unsur olarak yukarıda daha çok Mead’in kullandığı anlamda bilinen ve genelleştirilmiş öteki’den yani zamir anlamıyla “öteki”nden bahsetmiştik. Ancak bireysel kimliğin gelişiminde ve inşa sürecinde birey hayatının ilerleyen dönemlerinde aidiyet duyduğu grubun içinde olmayan ötekilerle de karşılaşır ve bu karşılaşmaların da bireysel kimliğin gelişimine katkıları vardır. Dolayısıyla hem zamir olarak öteki hem de sıfat olarak öteki bireysel kimliğin inşasında etkilidir.

“ben”e “öteki” karşısında bir tür “üstünlük” sağlar. Bu üstünlük duygusu içinde “ben”, “öteki”nin kendisine “indirgenmesini” ve birliği kendisinin temsil ettiğini ve bu birliğe de bütün “öteki” olarak adlandırılanların tabi olmasını isteyecek ve kendisini “öteki”ne dayatacaktır.” Söz konusu tutumun sosyolojik ve politik düzlemde birçok sonucu olacaktır şüphesiz. Her şeyden önce eşitsizliğe dayanan bir sosyal gerçeklik ortaya çıkacağı gibi bu tutum politik olarak totalitarizmin de kaynağını oluşturur. “Öteki”nin “ben”e benzediği, “ben”e yakınlığı ölçüde “ben” tarafından kabul görebilecek olması durumu, “öteki”nin bizzat kendisine “yabancılaşmasına” neden olacaktır. Sonuç olarak “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin geriliminin bu tür sebeplerle sosyal gerçeklikte pratik olarak daima varlığını sürdüreceği söylenebilir. Çünkü söz konusu ilişkide “ben” daima olumlu olan her türlü değeri temsil eder “öteki” de olumsuz değerleri. Böyle bir bakış açısının “ben”de hakim olmadığı durumlarda toplumsal olarak da sorun yoktur ancak “ben”i “ben” olarak varlıkta sürekli tutmaya yarayan da bu inançtır (Gündoğan, 2004).

Kısaca “ben” kimliği “öteki”nin aynasında kurulduğu için “öteki” daima “ben” tarafından “etnosentrik” bir tutuma maruz bırakılır. Bu tutum “ben”in kimliği için zorunludur. Ancak bu “zorunluluğun” bir tür “kimlikçilik” biçiminde ortaya çıktığı durumlarda güçlü kimlik vurgusu, sosyal gerçeklikteki bir dizi farklılığı doğası itibariyle “kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli ya da anarşik” kısaca “öteki” olarak kurmaya çalışacaktır. “Ben” kimliği bunu, kendi kimliğini “doğası itibariyle iyi, tutarlı ve rasyonel olarak güvence altına almak” ve “öteki”nden kendini korumak için yapar. Bu nedenle “ben” kimliği tarafından “inşa edilmiş” “öteki”, güçlü “ben” kimliği için hem çok önemlidir hem de tehlikelidir. Buradaki tehlike “öteki”nin sadece “ben” kimliğini yaralamak için “yapacağı/yapabileceği eylemlerden değil onun öteki olarak varolma tarzının görünürlüğünden de kaynaklanır.” Böylece kimlikçilik, dışlayıcı bir davranışı tetikler ve bu dışlayıcılığın farklılıklarla/“ötekilerle” ilişkisi daima bir “iktidar ilişkisi” şeklinde ortaya çıkar (Connolly, 1995, s.94).

Öte yandan “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin “ahlaki” bir yanının olduğunu dahası “ötekinin” varlığının “ahlaki davranışı mümkün kılan bir zemini” oluşturduğunu da ifade etmek gerekir. Çünkü “öteki” olmaksızın “öznenin/benin” maddi veya manevi düzlemde herhangi bir hareketinden bahsetmek olanaksızdır. “Hareket daima bir şeyden başka bir şeye yöneliktir ve tarafları gerektirir.” Ahlaki davranış da bir hareket olduğuna göre

birbirinden farklı olan taraflar olmadan varlık kazanamaz (Türker, 2017, s.170). İnsan toplumsal bir varlık olduğu için ahlaki davranış da dahil bütün davranışlarında “öteki”ne ihtiyaç duyar. Bu nedenle “öteki” ahlakın zeminini oluşturur. Ahlak “ben”in “öteki”yle kurduğu ilişkide belirlenir.

“Öteki”yle ilişkinin bu politik ve ahlaki yanı bize göre daima birbirini besleyen ya da etkileyen bir nitelik taşımaktadır. “Ben”in “öteki”yle ilişkisi hiyerarşik bir ilişki olduğunda bu durum zorunlu olarak bir iktidar ilişkisine evrilmektedir. “Ben” “ötekini” kendisiyle eşit bir varlık olarak düşünmediği için ahlaki ilişki zemini de ortadan kalkmakta sonuç olarak bir dizi “adaletsizlik” ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Levinas’ın “öteki” sorununu etik-politik bir düzlemde ele alması önemlidir. Levinas, “öteki” sorununu temelde Batı felsefe ve siyaset geleneğindeki hakim olan bütünlük/tümlük anlayışına yönelik eleştirel bir düzlemde ele almaktadır. Ona göre Batı felsefesi genel olarak ötekinin aynıya indirgendiği bir ontoloji olmuştur (Levinas, 1991, s.43). Bu felsefe, “farklılıkları hep aynılığa ve birliğe indirgemeye çalışmış ve bir bütünlük (totality) oluşturma amacıyla düşünmüştür” (Gültekin, 2012, s.16). Yukarıda ifade edildiği gibi özneyi töz olarak kabul eden modern gelenek veya bir bütün olarak Batı felsefesi, Levinas’a göre özneyi, “kendine yeterli doğal bir varlık olarak merkezileştirmiş bu yaklaşım da dışsallığı yok eden veya öznedeyi aynılaştıran böylece çeşitliliği yok eden bir ontoloji anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur.” Bu ontolojik kabul “herşeyi yapmaya muktedir bir özne fikrini” temellendirip meşrulaştırmış, aynılığını yücelterek her türlü “ötekiliği” de aynıya tabi kılmaya çalışmıştır (Türk, 2013, s.31-36). Levinas’a göre, “şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığını uzlaştıran bilinç mitosunu felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos aynının totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır” (Levinas, 2016, s.117). Öznelerarası ilişkiler bağlamında bu felsefi yönelim, “farklılıkların bir sorun olarak görülmesine”, tahakküm ilişkileri ve düşmanlıkların üretilmesine neden olmuştur (Gültekin, 2012, s.16). Böylece Levinas, söz konusu düşünce geleneğinden farklı olarak “ötekinin” “ben” üzerindeki mutlak buyruğunun seslendirildiği alan olarak etiği çıkarır. Çünkü ona göre, “hükümran özneye herşeyi yapabilme gücü veren bu anlayış, farklılığı yok edilen ötekine karşı bir adaletsizliğe neden olmaktadır” (Türk, 2013, s.31-36).

Levinas Batı felsefe geleneğinde (özellikle Heidegger felsefesinde) ontolojiye verilen önceliği sorunlu bulur. Ona göre ontolojiye değil etiğe öncelik verilmelidir. “Etik ilk

felsefedir” (Levinas, 2016, s.323). Bir hakikat arayışı olarak ontoloji daima “ben” merkezli bir yönelime sahip olmuştur. Bu nedenle ontoloji, bir “iktidar felsefesidir” ve “adaletsizlik” üretir (Levinas, 1991, s.46). Levinas’a göre hakikatın ortaya çıkması en az iki kişiyi gerektirir; hakikat “ötekiyle” ilişkide üretilir. “Öteki”nin bu önemli konumu dolayısıyla, “varlığın kendisine dair bilince sahip olması da dahil her türden anlamlandırma çabası ötekinin muhatap alınmasıyla mümkün olabilecektir.” İşte bu muhataplık etik ilişkidir (Türk, 2013, s.41-43). Ancak Levinas’ın bu etik ilişkiyi eşitler arası bir ilişki olarak görmediğini de ifade etmek gerekir. Levinas’a göre bu ilişki “asimetrik” bir ilişkidir. “Öteki” lehine bir eşitsizlik söz konusudur burada (Gözel, 2017, s.90). “Ötek”i tözselleştirilir ve “ben”in yukarısında bir yere yerleştirilir (Levinas, 2016, s.124). Ona göre bu ilişkide Batı felsefi geleneğinin tam tersine artık “öteki” “aynı” ile ilişki kursa da “aynıya” karşı “aşkınsal bir pozisyonadadır.” (Levinas, 1991, s.39). “Öteki”, “eşitim değildir; bana bir efendi gibi üstün bir konumdan seslenir. Etik ilişkide öteki öldürmemin imkânsız olduğu muhatabımdır.” Böylece Levinas, “varlığını korumak adına ötekini yok sayan ya da öldüren siyasal öznenin karşısına ötekini öldürmeyi yasaklayan etik ilişkiyi çıkarmaktadır. Burada merkezi konumdaki özne öteki karşısında ikincilleşmektedir” (Türk, 2013, s.41-43). “Öteki”nin aşkınlığı dolayısıyla “ben”, “öteki”yle ilişkisinde aşkınlığa açılır yani öteye varlığın ötesine geçer. “Öteki” ile yüz yüze ilişki bana aşkınlığın bizzat imkânını sunar. Bu ilişki “ben”i çakılı kaldığı bencilliğinden çıkarır ve “ben”i varlıktan/fenomenal olandan öteye taşır. Burası etik öznenin tam olarak kendisini bulduğu yerdir (Gözel, 2017, s.93-94). Levinas’a göre insan ancak bu şekilde yani “iktidar olmayan bir ilişkide” kendisini sunabilecektir (Levinas, 2016, s.86).

Levinas, “ben” ve “öteki” arasındaki etik ilişkide, “ben” ve “öteki” arasındaki ayrımı özellikle vurgular. Öteki kesinlikle “ötekidir” (Levinas, 1991, s.39). Çünkü ona göre, “ben”in “öteki”yle kısmi bir özdeşleşmesi bile etik ilişkinin ortadan kalkmasına neden olacaktır (Direk, 2005, s.142-143). “Öteki” kendini, kimliğini kısaca “başkalığını” korumalı, “aynı” da onu kendi kategorileri içinde eritmeye kalkışmamalıdır (Gözel, 2017, s.103). “Ben” öznesi “ötekini” kendinde aynılaştıran veya asimile eden bir varlık değil, “öteki” karşısında “sorumluluk duyan” bir varlıktır artık. “Ben, baştanbaşa sorumluluktur” (...) “başkası karşısında sonsuzca sorumludur” (Levinas, 2016, s.122-123). “Ben”, varlığını kendisiyle sınırlamayan, kendini “öteki”nin yerine koyarak

“varlığını sürekli olarak genişleten ve sonsuz sorumluluk duygusu hisseden” bir varlıktır. “Ben”, sadece “ötekini” dert eden onun sorumluluğunu taşımayı önemseyen bir varlık haline gelerek, “ötekinin aşkınlığı karşısında kendi varlığını sürdürme çabasını askıya alır. Levinas’a göre insan olmak kendi yaşamından önce ötekinin yaşamını düşünmek yani ötekini öncelemektir” (Türk, 2013, s.57).

Levinas, Batı felsefesinin genel eğiliminden farklı olarak insanın tanımını bilinç ve özgürlük gibi kavramlarla değil “sorumlulukla” ilişkilendirir. Ona göre sorumluluk, insana gerçek anlamını verdiği gibi etiğin de temel ögesini oluşturur (Gözel, 2017, s.105). Ben olmak bu yanıyla “sorumluluktan kaçamamak” anlamına gelir (Levinas, 2016, s.122). Ona göre “etik ben”, “tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önde gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir” (Levinas, 2016, s.276). Başkası için sorumluluk, bir taahhüt söz konusu olmaksızın özgürlüğü önceleyen insani kardeşliktir (Levinas, 2012, s.258). Sorumluluk “başkası-için olma”, “başkasının yerinde olma” anlamına gelir (Levinas, 2012, s.263).

Ötekiyle ilişki söz konusu olduğunda Levinas’ın “ben” merkezli düşünce geleneğine getirdiği eleştiri, çeşitlilik ve farklılıklara vurgusu, “ötekini” “ötekiliği” ile kabul etme/tanıma ve “öteki”ne karşı sorumluluk duyma gereklilikleri bizim bir arada yaşama perspektifimizle büyük oranda uyumludur. Gerçekten de bir arada yaşama sorununun önemli alanlarından birisi “öteki”yle ilişkinin nasıl kurulacağıyla ilgilidir. Levinas’ın bu ilişkiyi özellikle etik bir ilişki olarak tanımlaması, etik ve politik içerimleriyle “ben” öznesine yüklediği sorumluluk bu anlamda önemlidir. Ancak yine de “öteki”ni ele alış biçiminde bize göre bazı sorunlu yanlar bulunmaktadır ve bu sorunlar “öteki”yle ilişkinin mahiyetini de etkilemektedir.

Levinas yukarıda ifade edildiği üzere, “ben” ve “öteki” arasında keskin ayrımlar yapmakta, “ben” öznesini daima “ötekini” düşman gören, aynılaştıran veya aynılaştırmaya çalışan bir kategoriye indirgemekte bu durumu aşmak için de ters bir okumayla “ötekini” “ben” öznesi karşısında “aşkın” bir konuma taşımaktadır. Kearney’in ifade ettiği gibi burada sorun Levinas’ın “öteki”ne ilişkin ayrımlara başvurmadan “ötekiliği” bütüncül bir kategori olarak kabul etmesinde yatar. Ancak “öteki” bazı durumlarda gerçekten bizi yok etmek isteyen kötücül bir düşman olduğu gibi bazı durumlarda da bizim fobilerimizi yansıtan, grup kimliklerimizi tahkim etmek için

“ötekileştirdiğimiz” “masum bir günah keçisi” olabilmektedir. Bu nedenle her “öteki”nin masum olduğunu iddia edemeyeceğimiz gibi her benliğin de daima düşmanca bir tavır sergileyeceğini kabul edemeyiz (Kearney, 2018, s. 88-89). Gerçekten de “öteki”ne ilişkin bu ayırım önemli görünüyor çünkü “ötekilik” her ne kadar “egemen olanın” karşı tarafı kimliklendirme biçimi olsa da çoğu zaman karşılıklı bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani taraflar birbirlerinin “ötekisi”dirler. Örneğin beyaz göçmen Amerikalılar için yerli Kızılderili Amerikalılar “öteki” olduğu kadar, Amerikan yerlileri için de beyaz göçmen Amerikalılar “ötekidir.” Böyle bir durumda yerli Kızılderilileri yok etmek isteyen beyaz Amerikalıları ne kadar “masum öteki” olarak kabul edebiliriz? Şüphesiz yerli Amerikalılar tarafından “öteki” olarak kodlanan beyaz Amerikalı, “bizi” yok etmek isteyen kötücül bir düşmandır; “masum öteki” değildir. Tıpkı bir Filistinli için kendisini yok etmek isteyen İsrail Devleti’nin masum bir “öteki” olamayacağı gibi. Bu gibi durumlarda “ben” kimliğinin “öteki”nden gördüğü düşmanca tavırlar dolayısıyla kendisini koruma reflekslerini üstün bir benlik duygusu olarak okumak yerine “normal” karşılamak gerekmektedir.

Öte yandan “öteki”nin etik bir ilişkide aşkınsallaştırılması da sorunlu görünmektedir. Yukarıda çeşitli biçimlerde ifade ettiğimiz üzere, benliğin oluşumunda “öteki”nin kurucu bir unsur olduğunu ve benliğin gelişimine katkı sağladığını ifade etmiştik. Ancak bu “benliğin” sadece “öteki” üzerinden kurulduğu anlamına gelmediği için “öteki”nin aşkınsallaştırılmasına ve “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin asimetrik bir ilişki olarak kurulmasına zorunlu olarak imkân sağlamaz. “Ben”in “öteki”nin aşkınsallığı karşısında tamamen pasifleştiği bir ilişki biçiminde etik ilişkinin kurulması da zordur. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi etik ilişki en az iki tarafı zorunlu kılar. Etik ilişki özkimlik hissine ve özsaygıya karşılıklı olarak sahip olan tarafları gerektirir. Çünkü ancak böyle bir durumda “ben” “ötekine” karşı “öteki” de “ben”e karşı karşılıklı olarak sorumluluk içinde davranabilecek ve etik bir ilişki kurulabilecektir. “Neticede, sadık kalacağı bir benliği olmayan bir insan, başkasına nasıl sadık kalabilir ki?” (Kearney, 2018, s.102-103). Levinas’ın düşüncesinin bu bağlamda en önemli sorunu “öteki” ile ilişkide benliğin/kendiliğin bu önemli rolünü yeterince önemsemiyor oluşudur. İkincisi ise “ötekini” mutlak “öteki”liğe sıkıştırıyor olmasıdır. Levinas, Batı felsefesini “ötekini” indirgenemez bir başkalık içinde görmediği ve “ben”in bir yansıması olarak kabul ettiği için eleştirir ve bunu aşmaya çalışır. Böylece “öteki”yle “ben” arasında keskin bir ayırım

yaparak “ötekini” mutlaklaştırır. Ancak “mutlak ötekiliği” “görelî bir ötekiliğe” dönüştürmeyen bir ilişki ne kadar mümkün olabilir? Yukarıda Husserl’de de gördüğümüz üzere “öteki” bana benim kendime ilişkin tecrübelerim ve empati duygum dolayısıyla açılmaktadır. Bu durumda “ben” “ötekini” onun “ötekiliğini” görelî bir hale getirerek yani kendimle benzerlikler kurarak anlıyorum ya da onu tanıyorum. Böyle bir durumda “öteki” benim için hiçbir zaman mutlak anlamda dışsal bir varlık değildir. Dolayısıyla “ben” ve “öteki” arasındaki ilişki “ben”in veya “ötekinin” efendi veya köle olduğu bir ilişki de değildir (Kearney, 2018, s.103-106). Ne “öteki”nin “ben”in karşısında bir aşkınsallığı vardır ne de “ben”in “öteki” karşısında bir aşkınsallığı vardır. “Öteki” de “ben” de benliklere sahip birer öznedirler. Böyle bir yorumlama Levinas’da olduğu gibi “ötekiliği” mutlaklaştıran ve gittikçe yabancılaştıran bir bakış açısından bizi uzaklaştıracaktır. Bize göre “öteki”nin aynılaştırılması ne kadar sorunluysa “öteki”nin aşkınlaştırılması da o kadar sorunludur. Çünkü ilk durumda “öteki”nin başkalığı ortadan kalkmakta ikinci durumda ise “ben” kimliği silikleşmektedir. Bize göre “ taraflar” arasında “ ilişkilerden” bahsedebilmemiz ve karşılıklı olarak ahlaki sorumluluklarımızı yerine getirebilmemiz için aşkınlık veya içkinlik gibi dikotomik ayrımlardan kurtulmak gerekmektedir.

Sonuç olarak Levinas’ın öznelarası ilişkiler söz konusu olduğunda “öteki” olanı dikkate alması, “ben”i değil “ötekini” önceleyen bir “hümanizmi” savunması (Levinas, 2016, s.117) ve “ötekinin” haklarına dikkatimizi çekmesi bizim açımızdan oldukça önemlidir. Gerçekten de bir arada yaşama perspektifi sadece “ben” kimliğinin bakış açısına yaslanamaz. Çünkü böyle bir durumda “öteki” nesne konumuna indirgendiği gibi “ben” kimliği de kendini nesneleştirmektedir. Bundan başka “adil” bir toplum için Direk’in ifade ettiği gibi, “özgürlüğü ve adaleti benim konumundan değil ötekinden başlayarak düşünmek gerekir” (Direk, 2005, s.151). Sosyal gerçeklikte “öteki” çeşitli biçimlerde bize kendisini gösterir ve eğer çoğulculuğu ve çeşitliliği dikkate alan bir yaklaşım göstermek istiyorsak ahlak ve adaleti önceleyen, “öteki”ni dikkate alan ve bu dikkati “ötekilere” ilişkin hakları sağlamakla da destekleyen bir bakış açısına sahip olmamız gerekmektedir. Bize göre bu hem bir arada yaşamının ahlaki ve adil gereklerinden dolayı zorunludur hem de demokratik çoğulculuğun sağlanması açısından gereklidir. Şüphesiz politika bu açıdan “etiğe indirgenemez” ancak etikten bağımsız düşünüldüğünde Direk’in ifade ettiği gibi sadece “çıkar ve iktidar mücadelesi benim kendi varlığımı sürdürme arzusuyla ötekini varlıktan dışlaması ve dolayısıyla savaştan ibaret hale gelir” (Direk, 2005, s.152).

2.3.1. Farklılık Olgusu

Bir arada yaşama perspektifi bağlamında öznelerarası ilişkiler söz konusu olduğunda, “farklılık” önemli bir olgu olarak karşımıza çıkar. Farklılığa ilişkin tutumların genel olarak iki eğilim biçiminde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi “farklılaştırıcı tutum” diğeri ise “evrenselci tutum”dur. Farklılaştırıcı tutumu doğrudan “ötekileştirici” bir yönelim olarak ifade edebiliriz. Bu durumda “öteki” saldırgan bir şekilde reddedilir, dışlanır, ben-biz kimliği ile “öteki” kimliği arasındaki fark sürekli vurgulanarak “öteki” mutlak surette yok sayılır bazı durumlarda ise yok edilmeye çalışılır. Farklılaştırıcı tutumun en keskin örnekleri faşist uygulamalarda karşımıza çıkar. Evrenselcilik ise farklılaştırıcı tutumdan daha farklı bir yol izler. Farklılaştırıcı tutumun aksine farkların değil benzerliklerin altını çizer ve insan türünün birliğini iddia eder. İnsan olmaları temelinde bütün insanların zihinsel ve ahlaki kapasitelerinde çeşitli farklılıklar olsa da onların özgürlük bakımından eşit olduklarını öne sürer. Bu nedenle temel insan hakları açısından insanlar arasında bir sınırlama yoktur. Ancak evrenselci tutumun insanlar arasındaki eşitlik vurgusu “ben’in” “ben”, “öteki”nin de “öteki” olarak kabul edildiği bir eşitlik anlayışına sahip değildir. Bu nedenle evrenselci tutum asimilasyonculuğa doğru gerileme tehlikesi taşıyan bir anlayışı barındırır. Evrenselci tutum yukarıda Levinas’ın eleştirisinde de gördüğümüz üzere, “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkiyi “öteki”nin “ben”de eridiği bir özdeşlik ilişkisi olarak kurar. “Ben” “öteki”ni kendi özgürlüğü ve özgünlüğü içinde algılamaz, “öteki” “ben” gibi olmak durumundadır. Evrensel olanı “ben” temsil eder ve “öteki” “ben” tarafından inşa edilmiş kültürel çerçeve içinde ve kendi değer yargılarından vazgeçerek varlığını sürdürebilme şansına sahiptir. “Öteki”nin kültürü ortadan kaldırılmıştır ve kimliği de olduğu gibi kabul edilmez. Evrenselci tutum en saldırgan biçimiyle emperyalist/sömürgeci ya da asimilasyoncu ırkçılığın mantığı olarak karşımıza çıkar (Schnapper, 2005, s.27-28).

Farklılaştırıcılık, bir sosyal gerçeklikte geneli temsil edenler (ben-biz kimliğini taşıyanlar) tarafından toplumsal homojenlik adına radikalleşirse aşırı milliyetçiliklere ve ırkçılığa dönüşme sorunları yaşayabilir. Aynı şekilde evrenselcilik de ters bir yoldan ancak aynı sonuçlara yol açacak şekilde kişilerin ve grupların yaşam alanlarını ve aidiyet çevrelerini daraltarak ya da asimile ederek giderek ortadan kaldırır ve demokratik kamusalılığı totalitarizme doğru yöneltir (Özlem, 2009, s.186). Burada “farklılık” olgusu bağlamında “farklılaştırıcılık”tan ayrı olarak “farkçılık” olarak isimlendirebileceğimiz bir

tutumun da bir arada yaşama olgusu açısından sorunlu yanlarının olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. “Farkçılık”, “farklılaştırıcılık” gibi sosyal gerçeklikteki hakim gruplar veya güçler tarafından değil; “farklı olanlar”, genelin dışında kalmış olan “ötekiler” tarafından (birey veya gruplar olabilir), çeşitli bağlamlarda (kültürel, etnik, cinsiyet vb.) farklılıkların sürekli öne çıkarıldığı bir tutumu ifade eder. Söz konusu tutumun en önemli sorunu “farklılıklara” verdiği aşırı önem dolayısıyla benzerlikleri görmezden gelmesi ve böylece bireyler ve gruplar arasındaki etkileşimi ortadan kaldıracak riskleri taşımasıdır.

Farklılaştırıcı tutumu dışarda bırakırsak (çünkü bu tutum doğrudan ötekileştirici ve yok sayıcı bir tutumdur) “evrenselcilik” ve “farkçılık” arasındaki zıtlığın nasıl aşılabileceği öznelarası ilişkiler açısından önemli görünüyor. Çünkü evrenselcilik beraberinde bir özdeşleşmeyi ve farklılıkları gözardı eden bir homojenliği öne çıkarırken, farkçılık da tersi bir yönden farklılığı radikalleştirerek “şeyleştirilmektedir.” Bu bağlamda Derrida’nın yapısöküm stratejisi hem özdeşliğin içindeki farklılıkların farkedilmesine hem de bu farklılıkların birbirleriyle ilişkilerinin anlaşılmasına bazı imkânlar sağlamaktadır. Yapısöküm özdeşliğin ortadan kaldırılmasını değil özdeşliğin nasıl özdeşlik haline geldiğinin anlaşılması açısından “farklılığın” ve “ötekinin” rolüne dikkat çeker. Burada özdeşliğin imkânsızlığı özdeşlik olarak görülen yapının parçalarının açığa çıkarılması yoluyla gösterilir (Mollaer, 2017b, s.219-220). Levinas’da olduğu gibi Batı felsefesinin genel evrenselci/özdeşlikçi eğiliminin bir eleştirisini yapan Derrida, aynı veya özdeşliği değil “farkı” dikkate almayı gerektiren bir düşünce eyleminin gerekliliğini savunmaktadır. Çünkü özdeşlikçi felsefe, “ötekinin radikal ötekiliğini rasyonel bir şemaya indirgemekte” ve “ötekini” “başka türlü olma imkânından yoksun bırakmaktadır.” Bunun yarattığı etik dışı ve adaletsiz durum ancak farklı olanın/öteki olanın özdeşlik içindeki konumunun/değerinin açığa çıkarılmasıyla ortadan kaldırılabilecektir (Küçükalp, 2017a, s.76). Derrida açısından yapısökümcü bir yöntem bu bağlamda özdeşliğin üstünü örttüğü farklılıkların açığa çıkarılması ve böylece “ötekine” bir geçit bulma amacı taşımaktadır (Küçükalp, 2016, s.139). Öznelarası ilişkiler açısından değerlendirildiğinde gerçekten de farklılıklara yönelik bu vurgu önemlidir. Çünkü bir arada yaşama perspektifi, farklılıkların bir sorun olarak görülmediği, gözardı edilmediği veya homojenlik ve bütünlük adına yok sayılmadığı bir anlayışa dayanmak durumundadır. Derridacı yapısöküm “farkçı” bir tutuma düşmeden farklılığın önemine etik-politik ve adaleti ilgilendiren yanlarıyla dikkat çekmekte,

farklılığın değerini görmemize ve böylece ötekiyle ilişkinin önünün açılmasına imkân sağlamaktadır.

Şüphesiz farklılıklar önemlidir ancak farklılıkları anlayabilmemiz veya teşhis edebilmemiz için aramızdaki benzerlikleri de teşhis etmemiz gerekir. Çünkü “farklılık yalnızca bir ortaklık zemininde var olabilir.” Bir sosyal gerçeklikte farklılıklar herhangi bir ortaklık kurulamayacak kadar büyükse orada farklılığın da bir anlamı kalmamıştır çünkü bu durumda ortada farklılıkları anlayabileceğimiz bir sosyal zemin yok demektir. Eğer hiçbir konuda anlaşıyorsak böyle bir durumda farklılıklarımızı karşılaştırabileceğimiz ve kıyaslayacağımız hiçbir zemin olmayacak ve dolayısıyla ne anlaşmanın ne de anlaşmazlığın herhangi bir önemi kalmayacaktır. Sonuç olarak farklılığa yönelik vurgu hemen bütün toplumlarda kendisini belli biçimlerde gösteren “ötekilere” yönelik aşağılayıcı tutumların azalmasına neden olabilir. Ancak farklılık vurgusunun, “farklılaştırıcılık” ve “farklılık” tutumlarında olduğu gibi aşırıya kaçmaması gerekir. Bu noktada Fay’ın ifade ettiği gibi bir tür sentezden yararlanmak anlamlı görünüyor. Farklılığa çok fazla vurgu yapıldığında “ötekilerin” ve “ben-biz” kimliğine sahip olanların birbirlerini anlama kapasiteleri ve dolayısıyla farklılıkları kabul etme kapasiteleri ortadan kalkabilir. Öte yandan benzerliğe veya aynılığa aşırı vurgu yapıldığında da yine aynı şekilde farklılıkları takdir etme ve anlama dolayısıyla da “ötekileri” “biz” olmayan olarak görme kapasitemizi yitiririz, her baktığımız yerde kendimizi görürüz. O halde ötekilerle ilişki kurmada “farklılık ya da benzerliği” değil, “farklılık ve benzerliği” seçmek daha anlamlı görünüyor (Fay, 2017, s.134-136). Böylesi bir tutumun sosyal gerçekliği homojen bir birliktelik olarak düşünmediği, özcü ve tek kültürlü bir yaklaşımdan uzaklaştığı söylenebilir. Farklılık ve benzerliklere aynı önemi vermek, hem “kimliklerin birbirlerine bağımlı ve bağlantılı doğalarını hem de onların birbirleriyle kıyaslanamazlıklarını ve özerk olmaya ilişkin siyasi haklarını kabul eder” (Rutherford, 1998, s.8-9).

Farklılık ya da benzerlik karşıtlığına düşüldüğünde ise yukarıda ifade edilen “kimlikçilik” sorunuyla karşılaşmaktayız. Kimliğin doğasında var olan dışlayıcılık kimlikçilik durumunda bütün ağırlığıyla sosyal gerçeklikte kendini hissettirmekte ve kimlik gittikçe politikleşerek ayrışmaların da derinleşmesine neden olmaktadır. Kimlikçilik yaygınlaştıkça yurttaşlığın yerine geçmektedir ve özel alan kamusal alanı işgal eder hale gelmektedir. Kamusal alanın ortadan kalkması ise şüphesiz totalitarizmin ve tek

tipleşmenin ortaya çıkacağı bir sosyal zemine neden olmaktadır. İnsanlar kimlikçi bir tutum sergiledikçe diğer insanlardan uzaklaşırlar ve bu kopukluk/iletişimsizlik kamusal alanın çöküşüyle birlikte totalitarzimi güçlendirir (Öztürk, 2014, s. 9-10). Kimlikçilik sosyal gerçeklikte sürekli birbirleriyle çatışan taraflara ve genel bir ötekileştirmeye neden olacaktır. Benzerliklere aşırı vurgu nasıl “öteki”ni “farklılıklarıyla” kabul etme sorununu doğuruyorsa “farklara” aşırı vurgu da taraflar arasındaki mesafenin sürekli açılmasına iletişimsizliğe ve ötekileştirmenin kronik hale gelmesine neden olmaktadır. Farklılıkları çok fazla konuşmak sadece farklara odaklanmamıza neden olabilir ancak bir arada yaşamak farklarımız kadar benzerliklerimizin de önemli olduğu bir perspektifle mümkün olacaktır.⁵²

O halde “öteki”yle ilişki söz konusu olduğunda evrenselci ve farkçı tutumları bir arada düşünmek anlamlı görünüyor. Ancak evrenselciliği asimilasyoncu bir içerikle değil, “asgari bir etik ve hukuki evrenselcilik” olarak anlamak gerekir. Bu yanıyla evrenselcilik, öznelerarası ilişkiler veya gruplar arası ilişkiler bağlamında, “anlaşmazlıkların dolayımınmamış bir çekişmeye dönüşmemesinin şartlarından biri olmasına karşılık, belirli bir ideali dayatmayan evrenselciliktir.” Kısaca, “farklı kimlikleri tanıyan bir evrenselciliktir” (Önderman, 2019, s.185). Öte yandan farkçılığı da farklılıkların mutlak bir şekilde vurgulanmasına dayanan kimlikçi bir tutum olarak değil, “öteki”nden kendini büsbütün ayırtırmayan ve farkın doğal bir durum olarak karşılandığı bir tutum olarak anlamak gerekir. Bize göre her iki kavram da böyle bir içerikle anlaşıldığında sosyo-kültürel gerçeklikte özneler ve gruplar bağlamında iletişimi ve dolayısıyla bir arada yaşamı mümkün kılacak sosyo-politik bir ortam varlığını sürdürebilecektir.

Yine de ben-öteki ilişkisinin gerilimi “öteki”nin nasıl görüldüğü ve “öteki”yle nasıl ve ne türden bir ilişki kurulacağına bağlı olarak daima varlığını sürdürür. “Ben” kimliğinin devamı açısından “öteki”ne karşı bir üstünlük duygusu daima vardır ve bu duygu sosyal

⁵² Bilindiği üzere kimlik-farklılık ilişkileri etrafında şekillenen ve farklılığı merkeze alan kimlik politikaları, bireyler, gruplar ve toplumlar arası ilişkilerin düzeltilmesi için daha önceden politik arenada dışlanmış ve ötekileştirmiş olanlara seslerini duyurma ve katılım imkânları sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak bu politikaların farklılığa yönelik vurgularının demokratik gelişim açısından geride kalmış ülkelerde toplumsal biraradılığı zedeleyecek çatışmalara yol açma olasılığı yüksek görünmektedir. Kimlik politikaları temelde demokrasiyi geliştirmeye yönelik bir söyleme sahip olsa da beraberinde etnik milliyetçilik, dinsel köktencilik, yabancı düşmanlığı, ırkçılık gibi yönelimlerin yükselmesine de sebep olmuştur. Bu tarz yönelimler de demokrasilerin güçlenmesinden ziyade gerilemesine neden olacak bir sosyal zemin inşa etmiştir. Bu nedenle farklılığa yönelik aşırı vurguların yol açacağı sorunları farklılıkların kabülünün yol açacağı olumlu sonuçlarla birlikte düşünmek gerekmektedir.

ilişkileri “pratik hayatta” büyük oranda hiyerarşik kılar. Ancak bu “üstünlüğün” bir “duygu” olarak kalması ile sosyo-kültürel hayatı düzenleyen kurallardaki temel belirleyici olması arasında önemli farklar vardır. Söz konusu üstünlük duygusu, politik kararları etkilemeye başladığında “öteki”nin sosyal gerçeklikte uğradığı sorunlar derinleşmekte ve karşımıza “ötekileştirme” sorunu çıkmaktadır.

2.3.2. Ötekileştirme Sorunu

Ötekileştirmenin herşeyden önce bir toplumsal süreç olduğu söylenebilir. Söz konusu toplumsal süreç “ben-biz” kimliklerinin oluşum süreciyle eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Yukarıda çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz üzere ben-biz kimliğinin oluşumu “öteki”ne ihtiyaç duyar ve bu oluşum sürecinde “öteki” de yaratılır. Bireylerin kendilerini ve ait oldukları grubu “üstün görme” eğiliminde oldukları bilinen bir husustur ve ben kimliğinin oluşumu için de gereklidir. Ancak bu tutum beraberinde çoğu zaman “öteki” kişi ve/veya grupların da fiziksel, dilsel, kültürel, cinsel, dinsel vb. normlarını ve kodlarını olumsuzlamalarına neden olmaktadır (Özalp, 2014, s. 232). Derrida, kişinin kendini tanımlarken kendisiyle benzeşenlerden bir kimlik kategorisi oluşturduğunu ve bu kategorinin aynılık ve özdeşliğe dayandığını öte yandan bunu yaparken kendinden farklı olanların da “farklı” bir kimlikle kategorileştirildiğini/bütünleştirildiğini ve bu ikinci kimliğin de ayrılıktan yani kişinin kendini karşısındakine göre konumlandırmasından kaynaklandığını ifade eder. Ancak bu ikinci tarz kimlik tanımlaması bir noktada önemlidir. Kimlik sadece “ötekilik” üzerinden kurgulanır, öteki yadsınır, inkar edilir ve farklılık durumu düşmanca çizgilerle çizilirse bu tanım “ötekini” yok etmeye, tanımamaya ve çatışmalara yol açar (İnaç, 2014, s.37). Dolayısıyla kimliğin bu iki yanlı özelliği⁵³ yani kendisine benzer ve aynı olanların kucaklanıp farklı görülenlerin dışlanması aynı zamanda ötekileştirmeye de yol açmaktadır.

⁵³ “Sosyolojik açıdan kimlik, minimal olarak, bireylerin ve kolektiflerin sosyal ilişkilerinde, diğer bireyler ve kolektiflerle aralarında bulunan ayırım şekilleri olarak tanımlanabilir. Kimlik kimin kim olduğunu bilme meselesidir (ki bu olmadan neyin ne olduğunu bilemeyiz). Bireyler arasındaki, kolektifler arasındaki, bireyler ile kolektifler arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerinin sistematik kuruluşu ve ifadesidir. Birlikte ele alındığında, benzerlik ve farklılık, kimliğin dinamik ilkeleridir, sosyal yaşamın kalbidir, insanların diğerine karşı olan pratik ifadesi... aralarındaki hem benzerlik hem de farklılıklar tarafından belirlenir. Gerçek ya da yatkınlık olarak benzerlik, farklılıktan daha az önemli değildir. En çeşitli şekillerde, ikisi de tüm içsel ve dışsal gelişimin büyük ilkeleridir. Aslında, insanoğlunun kültürel tarihi, benzerlik ve farklılık arasındaki mücadelelerin ve uzlaştırıcı teşebbüslerin tarihi olarak algılanabilir” (Simmel 1950, s. 30) (akt. Jenkins 2016, s.20).

Şüphesiz bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla ilişkisi yoluyla kurulmuştur. Dolayısıyla farklılık kimliğin varlığı için hayati bir öneme sahiptir. Ancak bazı durumlarda kimlikler, mutlak anlamda doğruluğu temsil eden sabit kategoriler haline getirilmektedirler. Bu gibi durumlarda kimliğin varlığını sürdürmesi farklılıkların “ötekiliğe”, kötülüğe ya da onun yerine geçecek birçok şeyden birine dönüştürülmesi gerekir. “Kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi güvenliğini garanti altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür” (Conolly, 1995, s. 92-93). Bu bağlamda ötekilik, ötekileştirme ve farklılık kavramları arasında yakınlıklar olmasına rağmen aralarındaki önemli nüansları da unutmamak gerekir. Farklı olan daima “öteki” değildir ama her “öteki” çeşitli özellikleri nedeniyle kimliğin bütünsel anlamının dışında kalmış bir farklılığa sahiptir. Ötekileştirme, bu farklılıkların altının sürekli çizildiği, “olumsuzlandığı” ve “tanınmadığı” pratik süreçlerin adıdır.

Bireyler ve gruplar kendi kimliklerinin üstünlüğünü “öteki”nin olumsuzlanması üzerinden inşa etmeye başladıklarında ve sosyal pratiklerle bu üstünlüğü bir tahakküm biçimi haline getirdiklerinde, “farklılık” bir “zenginlik” veya “doğal bir olgu” olarak görülmez ve ötekileştirme durumuyla karşı karşıya kalınır. Dolayısıyla ötekileştirme, birbirine eşit olmayan kimlikler aracılığıyla gerçekleşen bir süreç olarak ortaya çıkar. Bu durumda günlük yaşamda öteki, birçok olumsuz tutum ve davranışa maruz bırakılarak “etiketlenir” ve ayrımcılığa maruz bırakılarak dışlanır. Böylece ben’den/biz’den farklı olan kişi veya gruplar kendi özgül anlamlarıyla ve farklılıklarıyla kabul edilmez ve tanınmaz sonuç olarak toplumun çeperine itilirler.

Ötekileştirme sorununu bir arada yaşama perspektifi açısından önemli kılan da tam olarak burasıdır. Sosyal ilişkilerde bir bireyin ya da grubun çoğunluktan farklı herhangi bir özelliğinin olması çoğu zaman o bireyin veya grubun ötekileştirilmesi için yeterlidir. Bu durumda ötekileştirme, toplumsal bir aradılığın sağlanmasına imkân verecek olan farklı olanı anlamak, empati kurmak, hoşgörü göstermek, tanımak, eşit şartlar sağlamak gibi bir dizi olumlu pratiğin ortaya çıkmasına imkân vermemekte ve uyumlu bir sosyal yaşam kurabilmenin önündeki en büyük engellerden birisi haline gelmektedir. Ötekileştirme ben-biz kimliğinin öteki karşısındaki “üstünlük” duygusunun altını sürekli çizerek ben-biz kimliğini öteki karşısında ayrıcalıklı bir konuma taşır öteki kimliğini de farklılıklara olumsuz anlamlar atfederek dezavantajlı bir konuma iter. Öteki ile ben-biz kimliği

arasındaki mesafe açıldıkça da farklılıkların bir arada yaşaması ve toplumsal uzlaşma durumu gittikçe güç hale gelmektedir (Sağlam ve Yaşar, 2017, s. 139).

Ötekileştirme sürecinin bir arada yaşama perspektifi açısından en önemli sorunlarından bir diğeri de diyalogu değil monologu esas almasıdır. Ötekileştirme bir tür narsistliktir ve “ben-biz” kimliğini karşısındaki her kimlikten ve varlıktan kendini üstün görme duygusu ve davranışı “öteki”nin değersiz ve hakir görülmesine neden olmaktadır. “Öteki”nde bilinmeye ve tanınmaya değer bir şeyin olmadığını düşünmek ise “öteki”nden daima uzaklaşmayı ve “ben-biz” kimliğinin kendi sınırları içinde hapsolmasına neden olmaktadır. Ötekileştirme, “ben”in “öteki”ni muhatap almaması ve nesne veya eşya durumuna indirgemesidir; kendi varlığını merkeze koyarak “öteki”ni değersizleştirir hak ve özgürlüklerini hiçe saymasıdır. Bu nedenle “ben” ve “öteki” arasında bir diyalog yoktur çünkü diyalog “karşılıklı” bir ilişkiyi ve teması gerektirir ancak ötekileştirme durumunda sadece “ben” vardır. “Öteki”, “ben” tarafından araçsallaştırılmıştır ancak “ben” kendisini de tek başına ve yalnız bırakmıştır. Böyle bir durumda sosyal gerçeklik içindeki farklı toplumsal grupların ve bireylerin bir arada yaşamaları sorunlu hale gelmektedir. Çünkü bir aradalığı sağlayacak sosyal ilişkiler ve “ahlaki” toplumsal koşullar, ötekileştirmenin hâkim olduğu bir sosyal gerçeklikte ortadan kalkmıştır.

Ötekileştirme süreci sosyal gerçeklikte evreler halinde kendini gösterir. İlk olarak “öteki” kategorileştirilir ve etnosentrik bir tutumla “ben-biz” kimliğinden daha aşağı bir şekilde konumlandırılır. “Ben-biz” kimliği için belli açılardan gerekli de olan bu süreçler taraflar arasında yaşanan olumsuzluklar durumunda gittikçe radikalleşir ve “öteki” tehlikeli bir varlık olarak kodlanır. Söz konusu tutumların radikalleşmesi ve “öteki”nin tehlikeli kılınması artık “öteki”nin düşmanlaşması ve insanlıktan çıkarılmasına kadar gitmektedir. Toplumsal düzeydeki çatışmalarda bireyler, “sadece başka bir geniş grubun üyesi olduklarından ötürü insandan daha alçak bir şey ya da insan olmayan bir şey olarak algılanırlar” (Volkan, 2017, s.91). Bu nedenle ötekileştirme süreci içinde öznelarası ilişkiler, özne, “tekil bir anlama” artık sahip olamadığı için yerini büyük oranda gruplar arası ilişkilere bırakır. Böyle bir durumda özneler birbirleriyle bireysel kimlikleri üzerinden değil içinde buldukları büyük grup kimliklerinin dinamikleriyle ilişki kurarlar. Bu nedenle toplumsal düzeydeki ötekileştirme süreçlerinin dinamiklerini, geniş grup kimliğine ve gruplar arası ilişkilere odaklanmadan anlamak zordur.

2.4. Büyük/Geniş Grup Kimliği ve Gruplar Arası İlişkiler

Sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan kavramlardan birisi olan grup, iki ya da daha fazla insanın belli bir ihtiyacın karşılanması amacıyla yahut bir değer-inanç etrafında karşılıklı ilişkilerde bulunması veya işbirliği içinde olmasıyla oluşur. Ancak, “insanların gruplar halinde etkileşime girip girmediklerine” ya da “bir grup aidiyeti duygusunu veya grup bütünlüğünü paylaşıp paylaşmadıklarına” göre kavramın referans noktası değişmektedir. Sosyal bilimciler genel olarak ikili bir ayrıma giderler; grubun üyeleri açısından hiçbir toplumsal gerçekliği olmayan “grup dışından kişilerce tanımlanan grup” ile üyeleri açısından toplumsal ve psikolojik gerçekliği olan gruplar (Hansen ve Rapley, 2020, s.386).⁵⁴ Bu çalışmada biz söz konusu ayrım temelinde ikinci türden gruplarla ilgileniyoruz. Yani üyeleri arasında anlamlı bir bağ olan ve grup kimliği temelinde üyelerinin nezdinde toplumsal ve psikolojik bir takım ihtiyaçlarını karşılayan, ortak değerlerin paylaşıldığı, tarihsel bir sürekliliği olan, üyelerinin “biz” kimliği etrafında bütünleştiği ve grubun dışındakileri de “ötekiler” olarak kodladığı gruplar.⁵⁵ Ancak burada bir hususu daha belirtmeliyiz. Biz çalışmada söz konusu bu ikinci türden grupların da tamamıyla ilgilenmiyoruz. Bizim bu çalışma özelinde doğrudan ilgilendiğimiz gruplar, yukarıda ifade edilen temel özelliklere sahip “büyük/geniş gruplar”dır. Kısaca bu çalışmada; aile, arkadaş grupları, siyasi partiler vb. şeklinde birden çok insanın bir araya

⁵⁴ Burada ilk türden gruplar sosyal bilimcilerin araştırmalarından istatistiksel bir anlam olarak yaptıkları üyeleri tarafında herhangi bir anlam ifade etmeyen “gruplandırılmalarıdır.” Örneğin kırsal bölgelerde yaşayan tek gelirli aileler gibi. Öte yandan ikinci türden gruplar da kendi içinde birçok ayrıma sahiptir. Bu gruplar insanların etkileşimlerinin yoğunluğuna göre “birincil gruplar” (aile ve arkadaş grupları gibi) ve “ikincil gruplar” (siyasi parti ve sendikalar) olarak ikiye ayrılabilir. Öte yandan kurumsal temelli bir ayrım içinde dini gruplar, eğitim grupları, siyasi gruplar, ekonomik gruplar vb. şeklinde bir ayrım yapılmaktadır. Bunlardan başka yine cinsiyet ve etnik gruplar şeklinde üyelerinin doğuştan sahip olduğu değiştirilmesi görece zor kapalı gruplar ile meslek grupları veya vatandaşlık gibi değiştirilmesi görece kolay olan açık gruplar arasında da bir takım ayrımlar söz konusudur (Hansen ve Rapley, 2020, s.387).

⁵⁵ Kolektif bir kimlik olması nedeniyle grup kimliğinin geçmişe dayana bir yanı vardır. Çünkü kolektif kimlikler, “bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından kısaca kolektif bellekten hareketle inşa edilirler” (Bilgin, 1994, s.53). Öte yandan grup kimliğinin tarihsel perspektifi, sürekliliği ve değişim ve dönüşüme tabii oluşu bu kimliğe çoğulcu bir karakter de verir. Kymlica’ya göre bu çoğulculuğun üç temel dayanağı vardır. Birinci dayanak tarihtir ve tarihsel gelişim sürecinde bir insan grubu farklı iklim ve coğrafyalarda farklı değer sistemlerini ve anlayışları kendi bünyesinde meczederek yeni sentezler oluşturur. İkinci dayanak sosyal yapıdır ki bu yapı birbiriyle bütünleşmiş, birbirleriyle derin ilişkileri olan ama analizi farklılıklar üzerinden yürütülebilecek varyasyonlara gebe dir. Üçüncü dayanak da insanoğlunun kimlik oluşturucu kapasitesidir ki farklı karakterde, farklı anlayışta insanların ortak bir bilinçle bir araya gelmesiyle vücut bulur (akt. İnaç, 2016, s.37).

gelerek kurduğu görece “dar sosyal gruplar” ve bunlar arasındaki ilişkilere değil, etnik, kültürel, ulusal veya dini farklılıklar ve/veya benzerlikler etrafında şekillenmiş kolektif bütünlükler olan “büyük/geniş gruplar”a ve bu grupların ilişkilerine odaklanıyoruz.

Büyük/geniş grup kimliği kavramı, “çoğu yaşamları boyunca asla bir araya gelmeyecek olan binlerce ya da milyonlarca bireyin, aynı etnik, dini, ulusal ya da ideolojik gruba ait olmaya dayalı yoğun bir aynılık duygusuyla birbirlerine nasıl bağlandıklarını tanımlamaktadır” (Volkan, 2017, s.10). Söz konusu “aynılık duygusu” grubun üyeleri arasında “biz” bilinci ve birlikteliği inşa eder. Aynı zamanda bu duygu, “bizi” bizden farklı olarak kategorileştirdiklerimizden (“ötekiler”) ayırır. Büyük grup kimlikleri, yukarıda ifade edildiği gibi tarihsel sürekliliklere sahiptir. “Ortak başlangıçlara ait mitler ve gerçekler, tarihsel devamlılıklar, coğrafî gerçekler ile paylaşılan diğer dilbilimsel, toplumsal, dinsel, kültürel ve ideolojik etkenler” tarihsel süreç içinde büyük/geniş grup kimliklerini inşa ederler. Böylece bütün bu etkenler grup üyeleri arasında ortaklıklar kurar ve grup kimliği bu ortaklıklar bağlamında ifade edilir (biz Türküz, siz Kürtsünüz, biz sünniyiz, siz alevisiniz gibi) (Volkan, 2019, s. 19).

Grup kimliği açısından “ortaklık ve aynılık” duygusu ne kadar önemliyse “ayrılık ve farklılık” duygusu da o kadar önemlidir. Yukarıda bireysel kimliğin inşasında “öteki”nin kurucu rolünden bahsetmiştik. Grup kimliği söz konusu olduğunda da “öteki” önemli bir yer tutar. Çünkü grup kimlikleri de tıpkı bireysel kimlikte olduğu gibi “öteki”nin aynasında, “öteki”yle ilişkileriyle oluşurlar ve grup kimliği üyelerin tamamı tarafından paylaşılır. Bu noktada bireyin bireysel kimliğinin yanında bir de “sosyal kimliğinin” olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Sosyal kimlik kuramcılarını, Tajfel ve Turner bu konuya değinerek kimliği, “bireysel kimlik (self identity) ve sosyal kimlik (social identity) olmak üzere iki kısma ayırır ve bunların birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde bulunduğunu söylerler.” Turner’e göre sosyal kimlik, “bireyin kendisi için duygusal ve anlamlı olan bir sosyal gruba üyeliğine ilişkin bilgisidir” (Madran, 2018, s.77). Söz konusu üyelik birey açısından rastgele veya biçimsel bir durum değil “anlamlı bir birlikteliği” ifade eder; bireyde “biz” duygusu ve “ait olmayı” kapsayan psikolojik bir tatmin duygusu yaratır.

Bireysel kimliğin bireye özgü yanı grup ortamında daha genel bir kimliğin içine eklemlenerek dahil olur. Burada artık hem ben kimliği hem de dahil olduğum grubun

kimliği (ki bu da artık ben kimliğinin bir parçasıdır) birlikte ve beraberdir.⁵⁶ Bu yanıyla bireysel kimlik, fiziksel, zihinsel vb. unsurları içine alırken, sosyal kimlik milliyet, kültür, sınıf, etnisite, ideoloji gibi sosyal kategorileri içine alır. Bireyin sosyal kimliği belirli sosyal kimlikleri kapsar, birey kimliğinden sosyal kimliğe geçiş, öznelarası ilişkilerden gruplar arası ilişkilere geçişe uygunluğu sağlar. Sosyal kimlik işte bu gruplar arası ilişkiler içinde veya farklı kültürlerin karşılaşması neticesinde sosyal karşılaştırmalara gidilmesi yoluyla ortaya çıkar. Farklı gruplara mensup bireyler birbirlerini ya da kendilerini tanımlarken farklı kategorizasyonlardan yararlanırlar (Sözen, 1991, s. 97).

Kategorizasyon bu bağlamda grup kimliği ve gruplar arası ilişkiler açısından önemli bir kavramdır. Çünkü “biz” kimliğinin tanımlanması, bize karşıtlık içinde konumlandırılmış bir “onlar”ı/ “ötekiler”i gerektirmektedir. Grup kimliği, belli bir ölçüde olumlu ya da olumsuz bir şekilde kategorilendirilmiş “ötekiler”e bağlı olarak kurulmaktadır. Diğer yandan “biz” kimliğine yönelik “ötekiler” tarafından yapılan kategorileştirmeler de “biz” kimliğinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Kısaca grup içi tanımlamaların inşası grup dışı kategorileştirmelerin “bize” yönelik olumsuz tanımlamalarına karşı bir savunma sağlamaktadır. Böylece kategorizasyonlar grup kimliği açısından “direnc ve reaksiyonerliği artırıcı bir rol de oynayabilmektedir” (Jenkins 2016). O halde grup kimliğinin, bizim kendimizi ve “ötekileri” kategorileştirmemiz, “ötekiler”in de bizi ve kendilerini kategorileştirme biçimlerinin karşılıklı ilişkiselliği içinde oluştuğu söylenebilir.

Sosyal kategorileştirme bu yanıyla taraflar arasında sosyal karşılaştırmalar yoluyla sosyal kimliği meydana getirir. Evrensel olarak bütün bu süreçler (karşılaşma, karşılaştırma, kategorileştirme, kendini olumlama, ötekini olumsuzlama vs.) sosyal kategorilerle bireysel davranışlara aracı olurlar ve grupları meydana getirirler. Gruplar arasındaki karşılaştırma ve değerlendirme, içsel benzerlik ve dışsal farklılığın karşılıklı etkileşimi

⁵⁶ Bireysel kimlik ve sosyal kimlik kavramları, birey-grup ilişkileri bağlamında da önemli kategorik ayrımlardır. Birey sosyal gerçeklikte daima toplumsal grupların içerisinde ve bu grupların içinde sosyal rolleri ve statüleriyle bulunur. Dar sosyal gruplar ve birey ilişkileri söz konusu olduğunda birey bu sosyal kimliğini daima kullanmak durumundadır. Ancak geniş grup kimliği söz konusu olduğunda birey bu sosyal kimliği sürekli “taşıyor” olsa da, geniş grup kimliğine bir saldırı olmadığı müddetçe bu kimlik çoğu zaman aklına bile gelmez. Bir insan günlük hayatında sürekli olarak ben Türküm, sünniyim, aleviyim vb. diye yaşamaz. Söz konusu büyük grup kimliği başka bir grup kimliği tarafından bir saldırıya maruz kaldığında veya bir krizin içine düştüğünde birey bu kimliği daha çok hatırlar ve daha çok sarılır. Bu tarz durumlarda birey-grup ilişkisi içinde birey, grup kimliğinin büyük etkisi altında çoğu zaman kendi kimliğini geri plana atabilir.

içinde iç grubun kayırılması ve sürdürülmesiyle ilgilidir. Gruplar kendilerine ilişkin “olumlu değerlendirmelerini ve kolektif saygılarını” yükseltmek için diğer gruplardan kendilerini ayırırlar ve diğer gruplara karşı “ayrımcılık” yaparlar (Jenkins 2016, s.125-126). Her grup kimliği açısından grubun üyeleri, kendi grup kimliklerini değerli kılabilmek için “ötekiler”in kimliğini “aşağılamakta” buna karşılık kendi grup kimliğini “yüceltmektedir.” Gruba bağlı olmak, gerektiğinde grup için kendini feda etmek, grubun dışındakilere yönelik nefret ve aşağılama, içeride kardeşlik ve bütünlük dışarıda ise kavgacılık gibi duygu ve tutumların hepsi birlikte gelişen aynı durumun ortak ürünleridir. Bu tarz durumlar içinde bireyler kendilerini grupla gittikçe özdeşleştirirler. Öznelerarası ilişkilerde bireyin kendi grubuyla özdeşleşmesinin büyük önemi olduğu bilinmektedir.⁵⁷ Çünkü “insan, güvenlik altına alınma ve belli bir kolektife katılarak kendi saygınlığını ortaya koyma gereksinimi duyar (Schnapper, 2005, s.152). Öte yandan bireyler içinde buldukları iç grubu da ayrı oldukları dış grubu da bu özdeşleşme süreci içinde “olduklarından daha homojen birlikler” olarak kavramsallaştırırlar. İç grubun basmakalıp tutum ve davranışları olumlu olarak değerlendirilirken (iç grup kayırmacılığı) dış grubun tutum ve davranışları ise daima olumsuzlanır ve “öteki” gruplar aşağılayıcı terimlerle tanımlanır. Bu kategorileştirme süreçlerinin sonucu olarak da iç grubun lehine dış grubun ise aleyhine ayrımcı davranışlar söz konusu olmaktadır (Macdonald, 2015, s.236-237). Söz konusu davranışlar her ne kadar iç grubun kaynaşmasına neden olsa da gruplar arası ilişkilerin çatışmalı bir hal almasına da neden olmaktadır. Öznelerarası ilişkilerdeki “gerilim” bu bağlamda gruplar arasındaki ilişkilerde de söz konusudur ve “ötekileştirme” gruplar arası bir boyut kazanmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle bireylerin maruz kaldıkları “ötekileştirme” bazı durumlarda birey üzerinden onun dahil olduğu büyük grup kimliğine doğru yansıtılmakta/genişletilmektedir.

Gruplar arası ilişkilerde ayrımcılık ve ötekileştirme, etnosentrizmle yakından ilgilidir. Yukarıda ifade edildiği gibi insanlar daima kendi gruplarını diğer gruplarla karşılaştırma

⁵⁷ Belirli bir grupla özdeşleşme ihtiyacının gücü çeşitli deneylerde görülmüştür. Bu bağlamda Sherif ve arkadaşlarının deneyleri oluşum aşamasındaki gruplarda rekabet yaratmanın bile düşmanlık tohumları ekmeye yettiğini ortaya koymuştur. Öte yandan Tajfel ve arkadaşlarının deneylerinde ise, kaynakların paylaşımında rekabetin yaşanmadığı koşullarda bile gruplar arasında düşmanlık doğabileceği görülmüştür. Schnapper’e göre bu deneyler sonucunda şu süreci anlamamız kolaylaşmıştır, s. tanımı gereği yetersiz olan kaynakları elde etmek için çatışmaya ya da rekabete başlayan grupların oluşturduğu gerçek toplumsal hayatta bu mekanizmalar ikiye katlanır. Bireylerin belli biçimlerde (göçmen, yabancı vb.) kategorileştirilmesi bile tek başına dış gruplar karşısında olumsuz tepkiler gösterilmesi için yeterlidir (Schnapper, 2005, s.151).

yoluna giderler. Bu karşılaştırma genelde iç grubun özelliklerinin yüceltildiği bir yanlılık içerir. Olumlu bir sosyal kimlik edinerek benlik saygılarını yükseltmek isteyen bireyler bu karşılaştırmaları yaparken kendi gruplarını üstün algılayarak diğer grupları küçümserler. Bu sürece ilişkin açıklamalar William Sumner'in gerçekleştirdiği antropolojik gözlemler sonucu ortaya koyduğu "ethnocentrism" kavramına dayanır. Etnosentrizm, bireyin kendi ait olduğu grubu merkeze koyarak yani onun genel üstünlüğünü kabul ederek diğer tüm grupları kendi iç grubunu temel alarak değerlendirmesi anlamına gelir. Etnosentrizmin bu anlamda iki bileşeni olduğu söylenebilir. Sumner'e göre iç grup ile dış grup arasında yapılan bu ayırım kendi grubunu kayırmaya yol açmakla birlikte radikalleştiği ölçüde son derece katı ve kalıcı olan kalıp yargıların oluşmasına da neden olur. Söz konusu bu tutum dış grubun yalnızca olumsuz algılanmasına değil dış gruba düşmanlık beslenmesine ve bununla birlikte gruplar arası çatışmalara da neden olmaktadır (Demirtaş, 2003, s.135-136).

Burada bir noktanın altını çizmemiz gerekiyor. Her ne kadar etnosentrik tutumlar ötekileştirmelere ve çatışmalara neden olma riski taşıyor olsa da grup kimliklerinin varlığı için bu tarz tutumlar önemlidir. Bu yüzden etnosentrizm "hem ilkel hem de modern toplumlarda gözlenen, sağlam psikolojik temelleri olan ve bu nedenle çok yaygın bir tutumdur." Bu nedenle etnosentrizmi kolaycı bir yaklaşımla faşizmle, otoriter yaklaşımlarla veya demokrasi düşmanlığıyla aynı kefeye koymamak gerekir (Göka, 2019, s.278). Etnosentrizmi insanların ve kültürlerin kendi varlıklarını korumak üzere kullandıkları "doğal bir tutum" olarak kabul etmek bize daha anlamlı görünüyor. Ancak gruplar arası ilişkiler açısından bu bağlamda önemli olan söz konusu etnosentrik tutumun "dozu" ve sosyal gerçeklikteki "pratikleri" etkileme derecesidir. Etnosentrizm duygu olarak kaldığında ve grup kimliğini besleyecek bir düzeyde tutulduğunda gruplar arası ilişkilerde her grup bu tutuma sahip olduğu için bir sorun olmayabilir. Ancak bu durum duygu düzeyinde gittikçe radikalleştiğinde ve dahası hakim grup hukuki düzenlemeleri, politik ve ekonomik kararları etkilemeye başladığında önemli sorunlar ortaya çıkmaya başlamaktadır. Bu tarz durumlarda etnosentrizme içkin üstünlük duygusu sosyal pratikleri etkileme ve sosyal gerçeklikteki "öteki" gruplara yönelik baskıcı, otoriter, eşitliksiz veya anti-demokratik bir sosyo-politiğe neden olmaktadır.

Sosyal gerçeklik içinde şüphesiz benzerlikler ve farklılıklar daima yan yanadır. Bu nedenle ister öznelarası düzlemde olsun ister gruplarası düzlemde olsun

kategorileştirmeleri ve etnosentrik tutumları ve bunların yol açtığı “çatışmaları” “doğal” yani sosyal gerçekliğin karşı konulamaz “gerçeklikleri” olarak kabul etmek gerekir.⁵⁸ Schimityen bir bakışla zaten politik olanı var eden bu “çatışmalı” ortamdır. Önemli olan bu “gerçekliğin” veya “çatışmaların” nasıl “idare edileceği” bu ilişkilerin ne tür bir sosyo-politik ortamda şekilleneceği sorunudur. Aşağıda bu soruna çokkültürlülük ve demokrasi tartışmalarında tekrar döneceğiz. Ancak şimdi ilk olarak söz konusu kategorileştirmeler ve etnosentrik tutumların yol açtığı ve gruplar arası ilişkileri zorlaştıran ve bazı durumlarda imkânsız kılan “ötekileştirme” biçimlerine kısaca değineceğiz.

2.5. Gruplar Arası İlişkilerde Ötekileştirme Biçimleri

2.5.1. Kalıp Yargı - Ön yargı

Sosyal ilişkilerde ötekileştirme yukarıda ifade edildiği üzere ben-biz kimliği karşısında “öteki”nin aşağı görülmesi, dışlanması ve bazı durumlarda belli başlı haklardan mahrum bırakılmasını ifade eder. Ötekiyle kurulan ilişkide, ötekileştirmeye neden olan temel psikolojik ya da psiko-sosyal etkenlerin genellikle kalıpyargı ve önyargı gibi tutumlar olduğu bilinmektedir. Kalıpyargı ve önyargı birbirini tamamlayan ve çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan tutumlardır. Aralarındaki temel fark kalıpyargıların “bilişsel bir yapı” olması, ön yargıların ise bu bilişsel yapılarla uyumlu “olumsuz tavır takınma” hali olmasıdır⁵⁹ (Arıcan, 2015, s.100).

⁵⁸ “Biz” ve “onlar” ayırımı bazen sosyolojide iç grup ve dış grup ayırımı olarak verilir. Bu zıt tutumlar çifti birbirlerinden ayrılmaz; “dış grup” duygusu olmaksızın “iç grup” duygusu olamaz ve tabii tersi de geçerlidir. Bu kavramsal-davranışsal zıtlığın iki üyesi birbirini tamamlar ve koşullandırır; onlar bütün anlamlarını zıtlarından alırlar. “Onların” olan “bizim” olmaz ve “onlar” “biz” değildir; “biz” ve “onlar” ancak birlikte, karşılıklı çatışma içinde anlaşılabilir. Ben kendi iç grubumu ancak belli bir öteki grubu “onlar” olarak gördüğüm için “biz” olarak görürüm. İki grup adeta benim dünya haritamda uzlaşmaz bir ilişkinin zıt iki kutbunda yoğunlaşmıştır ve iki grubu benim için “gerçek” yapan ve sahip olduklarını tahayyül ettiğim iç birlik ile tutarlılığı inanılır kılan işte bu uzlaşmazlıktır” (Bauman, 1998, s. 40-41).

⁵⁹ Kalıpyargılar genellikle olumsuz bir düşünce biçim olarak karşımıza çıkarlar ve bu çalışmada genelli bu yanıla yani ötekileştirmeyi besleyen ve sosyal ilişkileri çatışmalı hale sokan yanlarına değinilmiştir ancak kalıpyargıların önemli bireysel ve sosyal işlevleri olduğunu da ifade etmek gerekiyor. “Kalıp düşüncelerin önemli bireysel ve sosyal işlevleri üç başlık altında toplanabilir, s. Birinci işlev bilişsel işlev olarak adlandırılabilir işlevdir. Kalıp düşünceler gündelik yaşamda edinilen binlerce izlenimi, deneyimi ve karmaşık enformasyonu düzenler ve birey için bir yönelim sistemi işlevi görürler. Stereo- tipler aracılığı ile “gerçekliğin işlenmesi” kolaylaşır ve bu insan yaşamında büyük önem taşır. Yeni ve tanınmayan bireyler, nesnelere ve durumlar kalıp düşünceler yardımıyla sınıflandırılır, bilinenlerle karşılaştırılır ve derhal zihinsel bir düzene sokulur. Burada kalıp düşünceler gerçek yaşamın karmaşıklığını azaltma ve bilişsel yönelimi sağlama işlevini yerine getirerek, yaşam dünyasını birey için “görünür” ve “anlaşılır” hale getirir. Bireylerin, nesnelere ve durumların birçok niteliklerini kavrayabilmek için, seçme ve basitleştirme yapmak gerekir. Ancak çok katı bir “indirgemecilik” ya da gereğinden fazla “genellemeçilik”, gerçekten uzaklaşma, yanlış yargıya varma ve uygun olmayan tepkiler gösterme sonucunu doğurur ki, bu iletişim

Gruplar arası ilişkilerde kategorileştirmenin öneminden yukarıda kısaca bahsetmiştik. Kategorileştirme sürecinde insanlar, bireysel kimlikleriyle değil ait oldukları toplumsal grubun üyesi olarak algılanırlar. Bu yanıyla kategorileştirmenin etnisiteyi, kültürü, cinsiyeti vb. içine alan birçok yanı vardır. Söz konusu kategorileştirme süreciyle gerek kendimizi gerekse de bizden farklı olarak gördüğümüz “öteki”leri zihnimizdeki kalıpyargılar yoluyla ait olunan grubun birçok özelliğini taşıyan bireyler olarak kodlarız. Kalıpyargılar yoluyla grupları, üyeleriyle bir bütün olan homojen birlikler olarak varsayılır. Bu yanıyla kalıpyargı “algılayıcının, toplumsal gruplara ilişkin bilgilerini, inançlarını ve beklentilerini içeren bilişsel bir yapı “ olarak tanımlanmaktadır. İnsanlar kategorileştirmeler yoluyla dünyayı birçok farklı toplumsal gruba ayırırlar ve bu gruplara ilişkin bilgilerini, inanç ve beklentilerini içeren bilişsel bir yapı/şema geliştirirler. Bu bilişsel yapıya/şemaya da kalıpyargı adı verilmektedir (Demirtaş, 2003, s. 133).

Kalıpyargıları kafamızdaki düşünceleri sadeleştiren bir takım zihinsel ameliyeler, basmakalıp fikirler olarak da tanımlayabiliriz. Sosyal ilişkilerde taraflar daima birbirlerine yönelik bir takım ön bilgilerle iletişim kurarlar. Herkes iletişim kurduğu diğer birey hakkında zihninde daha önceden bulunan belli şemalarla ya da gündelik dilde büyük oranda olumsuz anlamları olan kalıpyargılarla iletişimde bulunur. Hemen her birey karşılaştığı diğer bireyin ait olduğu gruba ilişkin genel bilgilerini iletişimde olduğu bireye yansıtır ve sanki tekil bir insanla değil de bir grupla iletişim kuruyormuş gibi davranır. Karşılaştığımız tekil birey hakkında ön bilgimiz çoğu zaman yoktur ancak onun ait olduğu gruba ilişkin zihnimizde daima bir şema vardır.

sürecini olumsuz yönde etkiler. Kalıp düşüncelerin ikinci işlevi ruh sağlığı işlevidir. Stereotipler bu duygusal işlevleri ile “ben”in idamesini sağlayan sistem işlevini yerine getirir. Kalıp düşüncelerle kimlik arasındaki yakın ilişki sosyal psikolojinin konuları arasında yer almakta ve kalıp düşüncelerin verdiği perspektiflerin “ben” için önemli olabileceği belirtilmektedir. Bölgesel etnolojide de stereo-tiplerin bireye, ortaya çıkabilecek yeni gerçeklikle kendini öz-deşleştirme olanağı sağladığı belirtilmektedir. Kalıp düşünceler bireylerin yaşamla baş etmelerine yardım etmektedirler. Çünkü gündelik yaşamda karşılaştıkları çok sayıda insan ve durum karşısında kültürün öngördüğü biçimde davranabilmek için yalnız genel kategorilere değil, aynı zamanda değerlendirme ölçütleri ve davranış stratejilerine gereksinim duyulur. Birey karşılaştığı her durumda, yaşam deneyimlerini ve edindiği enformasyonu devreye sokar ve onların yardımıyla karşılaştığı yeni durum ve insanları belirli bir sınıflandırmaya tabi tutar. Böylece onlara karşı nasıl davranacağını da kolaylıkla belirlemiş olur. Bu olanak bireye ruhsal rahatlık sağlar. Kalıp düşüncelerin bunlardan başka toplumsal işlevi de vardır. Kalıp düşünceler toplumsal uyum ve toplumsal sınırlandırma sistemleri olarak toplumsal kendini koruma işlevini yerine getirirler. Kalıp düşünceler, gruplar içinde, “öteki” ile olan gerginlik ve çatışmalara değer atfedilmesine yol açarak üyeler arasındaki bağılılığı artırır ve uyum sistemi işlevi görürler. Bu şekilde “grup içi” ve “grup dışı” arasındaki sınır belirginleşir ve grup üyeleri için yaşam daha kolay hale gelir” (Kartarı, 2016, s.253-254).

Ön yargılar ise işte bu şemalardan/kalıpyargılardan beslenen “tutumları” ifade eder ancak ön yargılar kalıpyargılardan farklı olarak bireyler, gruplar, ilişkiler ve nesnelere ilgili “değerlendirici” yargılardır. Ön yargılar da kalıp yargılar gibi sosyalleşme süreci içinde ve temelde aile içinde öğrenilir. Dolayısıyla “ötekilerle” ilişki kurmadan önce zihnimize daima onlara yönelik kalıpyargılar ve önyargılar mevcuttur. Farklı olana ve farklı düşüncelere yönelik olumsuz ön yargılar ve düşmanca duygular bireylerin mevcut düzeni koruma ve güvenlik içinde bulunma arzularıyla beslenir. Ön yargılar insana özgü, bilinmeyene, farklı olana, alışılmış düşünce ve davranış biçimlerini bozabilecek olana karşı dikkatli ve güvensiz olma eğilimine dayanmaktadır (Kartari, 2016, s.243-246). Söz konusu güvensizlik duygusu insanların öteki insanlara yönelik bakış açılarını büyük oranda olumsuz yönde etkilemektedir ve öteki grup seilmeyen bir homojen bütünlük olarak kodlanmaktadır. Öte yandan ön yargılar sadece güvensizlik duygusundan değil iç-grup ile dış-grup arasındaki tarihsel ilişkilerden, ekonomik, siyasi krizler ve savaşlardan daima etkilenmiş veya etkilenmektedir. Özellikle bu tarz durumlarda dış gruba karşı genellikle karşı tarafın düşmanlığı ve kötü niyetine bir karşılık vermek amacıyla ön yargılar gittikçe “radikalleşir” ve bu radikalleşme düşmanlık ve ötekileştirmeyi de besler. Sonunda ön yargı “düşmanının” kusurlarını abartarak onu doğrudan reddetmeyle (insanlıktan çıkarmayla) ve ahlaki bir özne olarak kabul etmemesiyle (tümüyle kötü ve aşağı görme) sonuçlanabilir. Böyle durumlarda ön yargılar öznelarası ve gruplar arası ilişkilerde herhangi bir iletişimi mümkün kılmadığı gibi bu iletişimi mümkün kılacak sosyal zemini de yok eder.⁶⁰ Burada artık ben-biz kimliğiyle ötekinin buluşacağı bir ahlaki standart kalmamıştır.⁶¹

⁶⁰ Söz konusu bu iletişimsizlik durumunu Önderman, paranoyaya dayandırır. Ona göre paranoya sosyo-kültürel bağlamda bir anlaşmazlığın tarafları arasındaki iletişimin, onların birbirlerini ahlaken eşit veya ahlaki bir özne olarak görmemeleri (tümüyle kötü ve aşağı) nedeniyle koptuğu bir çekişmeyi ifade eder (Önderman, 2019, s.55). Bu bağlamda ön yargıların radikalleştiğinde paranoid bir hal aldığı ve bunun taraflar arasındaki her türlü iletişimin ve ahlaki ilişkinin önünü kestiğini de ifade etmek gerekir.

⁶¹ “Önyargı kendini ikili ahlaki ölçütler biçiminde de gösterir. İç grup üyelerinin kendilerine doğal olarak hak gördüğü şey, dış gruptan insanlar için yapıldığında bir lütuf ve iyilik eylemi olacaktır; tersine, iç grup üyeleri söz konusu olduğunda övgüye değer bir fedakârlık eylemi olarak el üstünde tutulan şey, eğer bir dış grup üyesi tarafından yapılmışsa “sıradan insani nezaket” sayılıp önemsiz görülür ya da görmezden gelinir. En önemlisi, kişinin dış grup üyelerine karşı kendi yaptığı kötülükler vicdan ahlakıyla çelişmeyen şeylermiş gibi görülürken, çok daha az zararlı eylemlerin düşman tarafından yapılması durumunda bu eylemlerin şiddetle mahkûm edilmesi beklenir. Önyargı insanları, dış grubun amaçları söz konusu olduğunda, asla haklı görülmeyecek araçların kendi davalarının yürütülmesinde kullanılmasını onaylamaya iter. Aynı eylemler, hangi tarafın yaptığına bağlı olarak bazen övgüyü bazen de yergiyi hak ederek farklı isimler alır. Özgürlük savaşçıları ve teröristler, protestocular ve baş belaları, devrim ve isyan gibi kavram çiftlerini düşünün. Bu ve benzer kaçamaklar, adaletin haklı olarak ve doğrudan doğruya iç grubun yanında olduğunda

Gruplar arasında ön yargılarla beslenen bu uzaklaşma sosyo-politik düzlemde hâkim grubun diğer grubun ya da grupların üyelerini damgalayarak belli başlı haklardan mahrum bırakmasına neden olabilir. Sonuç olarak kalıpyargıların ve ön yargıların bu olumsuz yanlarının bireyleri ayrımcılığa, yabancı düşmanlığına, aşırı milliyetçiliğe, ırkçılığa yaklaştırdığını söylemek gerekir. Ön yargılar daha güçlü ve harekete geçirici düşmanlıkların ortaya çıkması ve gelişmesi için temel oluşturur (Kartari, 2016, s.243-247). Schutz'un ifadesiyle ön yargılar, sosyal gerçekliğin farklı unsularının görmezden gelinmesine, sosyal ilişkilerin "inceliğini" ve "kırılganlığını" kaybetmesine neden olur (akt. Bernasconi, 2020, s. 176-177).

2.5.2. Ayrımcılık

Yukarıda ifade edildiği üzere kalıp yargılar ve ön yargılar, belirli bir dış grup hakkında olumsuz dogmatik kanaatleri ifade eder. Söz konusu kanaatler bir "davranış biçimine" dönüştüğü zaman ayrımcılıktan söz edilmektedir. Yani kalıpyargılar zihinsel bir şema, ön yargılar bir tutum ayrımcılık ise bir davranıştır. Ayrımcılık dış grubun iç gruba yaklaşmasını imkânsız kılacak şekilde mesafeli tutulması ve bunun az çok yasal düzlemde kurumsallaştırılmasıdır (Bilgin, 1994, s.173). Ayrımcılık, kalıpyargılardan ve ön yargılardan beslenir. Dış gruba ön yargıyla yaklaşılması nedeniyle iç grup ile dış grup arasındaki ilişki zorlaşır ya da imkânsız hale gelir. Bunun sonucunda dış grup ötekileştirilerek uzakta tutulur ve bu durum kalıcı bir şekilde devam ettirilir. Ayrımcılık, sosyal gerçeklikte gruplar arasında hiyerarşik bir yapının ortaya çıkmasına neden olur ve bu yapı çoğu durumda hukuki düzenlemelerle inşa edilir ve korunur. Sosyal gerçekliğin hiyerarşik düzeni iç grubun iktidar imkânlarıyla yaygınlaştırılır ve dışlayıcı ve ayrımcı bir ideolojik söylemle de desteklenir (Göregenli, 2018, s. 22).

Ayrımcılığı bu bağlamda bütün ötekileştirme biçimlerinde karşımıza çıkan bir iktidar ilişkileri çerçevesinde düşünmek gerekir. Çünkü ayrımcılık, her türlü farklılık ya da

-inatla, tekrar tekrar ve temiz bir vicdanla- ısrarlı olmamızı sağlar. Önyargı eğilimi bir örnek dağılmamıştır. Bazı insanların dünyayı keskin ve uzlaşmaz zıtlara göre algılamaya ve kendilerinden farklı olan ya da görünen herkese derin bir kin beslemeye özellikle yatkın oldukları çok sık görülmektedir. Bu tür bir yönelim ırkçı tutumlarda ve eylemlerde -ya da daha genel olarak "yabancı" olan her şeye düşmanlık anlamına gelen zenofobide (yabancı düşmanlığı)- kendini gösterir. Bu arada, önyargıları fazla olan insanlar normalde inatla ve tutkuyla tektiplilikten yanadır. Katı davranış kurallarından herhangi bir sapmaya pek tahammül edemezler ve bundan dolayı insanları hizaya sokan güçlü bir iktidardan yanadırlar" (Bauman, 1998, s. 64-65).

“ötekilik” ilişkisini bir iktidar ilişkisine, bir hiyerarşi meselesine dönüştüren “sosyo-politik tutumun” adıdır. Ayrımcılık farklılıkları ortadan kaldırmayı ve sosyal gerçekliği homojen bir bütünlük içinde kurmayı hedefler ancak sosyal gerçekliğin doğası gereği bu mümkün olmadığı için “farklı” ve/veya “öteki” olanı iktidar marifetiyle baskı altında tutmak, gözetlemek veya yönlendirmek zorunda kalır (Somay, 2018, s.100). Kısaca ayrımcılık hakim grubun “öteki” gruplar üzerinde “iktidar” kurduğu ve bu iktidarını çeşitli siyasi, hukuki, ekonomik, kültürel düzenlemelerle realite haline getirdiği bir durum olarak karşımıza çıkar.

Bir arada yaşama perspektifi açısından ele alındığında ayrımcılığın ortaya çıkmasına neden olan bütün bu boyutların birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir politik sorun olarak ayrımcılığa neden olan eşit katılım şartlarını ve demokratik koşulları, ekonomik düzlemde gelir adaletsizliği başta olmak üzere, ekonomik kaynakların eşit ve adil dağıtımını ve sınıf sorunları, kültürel düzlemde alt kültür gruplarının tanınması ve kültürel haklarının tartışılması ve hukuki olarak yasalar önünde eşitliğin sağlanmasının ötesinde bir “hukuk mücadelesi olarak yasa koyucu yapıların değiştirilmesi, ayrımcılıkla mücadele toplumsal örgütlenme gibi birçok konuyu ilgilendirmektedir” (Göregenli, 2018, s.20-21). Şüphesiz bu somut sorunların çözümü öncelikle kalıp yargı ve ön yargılarla beslenen farklı olana, öteki olana yönelik “ötekileştirici” ve “ayrımcı” tutumlarla sürdürülen zihniyet ve davranış biçimlerinin sorunlu yanlarının farkına varılmasıdır. Bir arada yaşamak şüphesiz öncelikle bu “zihniyet” ve “davranış” biçimlerinin dönüşmesiyle ilgilidir. Bu dönüşüm ise öznelararasında ve gruplar arasında “iletişim imkânlarının” genişlemesiyle mümkündür. İletişimin ve etkileşimin olmadığı bireylerin ve grupların kendi sınırlarına çekildiği bir sosyal gerçeklikte söz konusu sorunların tartışılması da mümkün olamayacağı gibi iletişimsizlik ön yargıları daha da güçlendirerek her türden ayrımcılığı daha kronik hale getirecektir.

2.5.3. Asimilasyon

Gruplar arası ilişkiler söz konusu olduğunda bir diğer ötekileştirme biçimi asimilasyondur. Ön yargı ve ayrımcılıktan farklı olarak asimilasyon “farklılıkları” “düşmanlaştırmaz” ancak farklılıkları hâkim grubun genel özelliklerine benzeterek ve onunla aynı kılarak yok etmeye çalışır. Biyolojik düzlemde asimilasyon bir canlı varlığın bir başka canlıyı kendi öz tözü haline getirmesidir. Bu anlamda yutma, içinde eritme ve

“öteki”nin yok olması söz konusudur. Kavramın sosyal düzlemde de benzer bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda da asimilasyon sosyal gerçeklik içinde hâkim grubun diğer grupları (bunlar alt kültür grupları, yabancılar veya göçmenler olabilir) kendisine yani toplumun “kabul edilmiş” genel yaşayış ve normlarına uydurması kendisiyle aynı kılmaya çalışmasıdır (Bilgin, 1994, s.75).

Asimilasyon durumunda hâkim grup, ulus içindeki diğer alt kültürel grupların ve/veya göçmen gruplarının hâkim grubun değerleriyle çatışan kültürel değerlerini geride bırakmalarını istemektedir. Böylece “öteki”/ “farklı” grupların topluma entegrasyonunun sağlanacağı düşünülür. Asimilasyon yoluyla hâkim grup sahip olduğu nüfus çoğunluğunu “öteki”ne karşı siyasal bir üstünlük olarak kullanır ve bu siyasal üstünlük çoğu zaman beraberinde ekonomik ve kültürel üstünlükleri de beraberinde getirir. Böylece çoğunluk azınlıkta olanın kültürel haklarını belirler veya bu hakları kısıtlayarak gittikçe unutulmasına/yok olmasına yol açar. Asimilasyonun temel mantığı zaten farklı olanın genel olan içinde eritilmesi olduğu için hâkim grup kendi değer normlarından farklı olan her türlü siyasal ve kültürel söylemi kendi hegemonik söylemi içinde eritir.⁶²

Asimilasyoncu politikalar, on dokuzunu yüzyıllarda Batılı sömürge devletlerinin sömürge topraklarını ele geçirmelerinden ve bu topraklardaki maddi kaynaklarla birlikte insan kaynaklarını da içine alan sosyal, ekonomik ve siyasi boyutları olan bir politikalar bütününe dayanmaktadır. Söz konusu asimilasyonist uygulamalar 1960’lı yıllara kadar varlığını sürdürmüştür ancak bu tarihten itibaren tartışılmaya başlanmış ve en azından “söylemsel” olarak bu tarz uygulamalara eleştirel yaklaşılmaya başlanmıştır. Uygulamada bugün dünyanın birçok ülkesinde azınlık grupları veya alt kültür grupları asimilasyoncu politikalara maruz kalmaktadır. Bu durumu bugün içinde yaşadığımız ulus devlet mantığı üzerinden anlamak anlamlı görünüyor. Çünkü bir siyasi tavır olarak asimilasyonun altında yatan temel nedenlerden bir tanesi modern ulus devletin sadece siyasal egemenlikten değil aynı zamanda kültürel egemenlikten de besleniyor olduğu gerçeğidir. Ulus devlet organizasyonunda siyasal otorite oldukça büyük ve merkezileşmiş

⁶² Yirminci yüzyılın erken dönemlerinde ABD’deki “eritme potası ideali bu anlamda asimilasyoncu politikalar için önemli bir örnektir. Eritme potası ideali, içinde İngiliz, İrlandalı, Alman, İtalyan ve diğer Avrupalı göçmenleri birbirinden farksız “Amerikalılar” şeklinde biraraya getiren ve Amerikalılık bünyesinde aynı kılan bir politik amacı ifade etmekteydi. Söz konusu Avrupalı göçmenlerin dışında kalan ve ırksal anlamda tanımlanan “Asyalı Amerikalılar” ve “Afrikalı Amerikalılar” ise bu eritme potasının içine dahil edilmeyip dışlanmışlardır. Bu bağlamda ABD’de eritme potası adıyla anılan politikaya asimilasyon, Asyalı ve Afrikalı göçmenleri dışlayan politikaya ise ırkçılık denilmektedir.

bir devlette yoğunlaşmıştır. Bu türden devletler siyasi hâkimiyetleriyle birlikte, “sınırları içinde yayılmış olan ve devlet tarafından denetlenen ve çoğunlukla devlet tarafından yürütülen merkezi bir eğitim sistemine bağımlı olan bir tür kültür ve iletişim tarzına” sahiptirler. Yani ulus devlet meşru şiddet tekeline sahip olduğu gibi “meşru kültürün” de tekeline sahiptir. Bu türden genel bir meşruiyet anlayışı “ötekiler”in hızlı bir şekilde “ötekileştirilmesi”ne neden olmaktadır (Gellner, 1992, s.227-228). Bu ötekileştirmenin asimilasyoncu biçiminde diğer kültürlerle ait değerler hakim kültürün içinde eritilerek yok edilmektedir. Ötekilerin bir “grup” halinde ve grup bilinci içinde varlıklarını sürdürmelerinden ziyade grup üyelerinin hakim grubun değerlerine uyumlu ve böylece temel haklardan yararlanan bireyler olarak varlıklarını sürdürmelerine izin verilmektedir. Kısaca asimilasyon, siyaset adına “kültürel farklılıkları” reddeder ve bireyselliğe dayanır. Görüldüğü üzere ayrımcılık farklılığı kabul edip farklı olanları “öteki” olarak kodlamakta ve çeşitli haklardan mahrum etmekten, asimilasyoncu tavır farklılığı reddederek “ötekini” kendine benzetme ve farklılığını ortadan kaldırma eğilimi içindedir. Bu yanıyla asimilasyoncu politikalar “ötekini” tanımazlar ve kendi gerçekliği içinde kabul etmezler. Ayrımcılık durumunda haklardan mahrumiyet söz konusu olsa da “öteki” kendinde bir varlık olarak tanınır. Bu yanıyla asimilasyonun ayrımcılıktan daha ileri bir ötekileştirme biçimi olduğunu söylemek gerekir.

2.5.4. Irkçılık

İrkçilik, ırksal farklılıklar kuramına⁶³ dayanan ve bir sosyal gerçeklikte hakim olan grubun ırksal farklılıkları dolayısıyla damgaladığı gruplara, sosyal imtiyazlar, ekonomik fırsatlar ve siyasi hakları vermemesi ya da adaletsiz bir şekilde dağıtmasıdır (Lemert, 2020, s.433). Irkçılık da diğer ötekileştirme biçimleri gibi “farklıklar” ve “iktidar” meseleleriyle ilgilidir. Ancak diğer ötekileştirme biçimlerinden farklı olarak ırkçılık bu

⁶³ Irksal farklılıklar kuramı, belirlenimci düşünce tarzına dayanır ve bununla bilimsel düşünce arasında bağlantı kurar. Buna göre insanların davranışını belirleyen onların ait olduğu ırktır. Bireylerin iradesinin bu davranışlarda payı yoktur. Böylelikle insanlar alemi, doğanın oluşturduğu alemin içinde eritilir” (Schnapper, 2005, s.75) Öte yandan Irkçılığın felsefi kökenleri ise Bernasconi’ye göre Kant’a kadar geri götürülmektedir. Ona göre Kant ırk teorisinin yaratıcısıdır. “İlle de birisi ilk ırk teorisinin yaratıcısı olarak gösterilecekse, bu kişi Alman filozofu Immanuel Kant olmalıdır. Kant’ın yazdıkları arasında şüphesiz bugün ırkçı olarak nitelendirilebilecek pek çok şey vardır. Bunlar Fiziksel Coğrafya üzerine derslerde bulunabilir. Ama en çok dile düşmüş yo rumu, Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler’de bir nükte yapıyormuş havası içinde dile getirdiği, birisinin baştan aşağı kara olduğu gerçeğinin onun aptal olması için açık bir kanıt olduğu gözlemiydi (Bernasconi, 2020, s.47).

ötekileştirme biçimlerini de içine alan daha geniş bir kavramdır. Irkçılık kavramını bu bağlamda sadece biyolojik farklılıklara indirgemek gerekir. Irkçılık biyolojik farklılıkları da içine alacak şekilde herhangi bir insanın veya toplumsal grubun dinsel, kültürel, sınıfsal, etnik, dilsel vb. farklılıkları dolayısıyla küçümsenmesi, aşağılanması ve haklardan mahrum bırakılması gibi eylemlere ve siyasi-hukuki pratiklere maruz bırakılmasını içerir.⁶⁴ Irkçılık yukarıda ifade edildiği gibi farklılıklardan beslenir ve farklılıklara dayanır. Irkçılıkta gerçek veya hayali farklar ötekinin aleyhine suçlayanın ise lehine ve imtiyazlarını veya saldırılarını meşrulaştırmak için suçlayanın aleyhine ötekinin lehine olacak şekilde genelleştirilmiş ve kesin bir şekilde yüceltilmiştir. Bu durumda ırkçı, gerçek veya hayali farklılığı, “öteki” karşısında sağladığı her türden kazanç için vicdan rahatlığı sağlayan bir “meşruiyet anlayışı” içinde kavrar (benden/bizden farklı/lar o zaman bunu hak ediyor ya da ben/biz on/lardan farklıyız o zaman bunu hak ediyoruz). Irkçılık bir insanın veya toplumsal grubun eylem ve iradelerinden bağımsız ve doğal nedenlerle aşağılanmasıdır; bu aşağılık temsili, kendisini evrensel ve üstün değerlerle özdeşleştiren ırkçı için bir “tehdit” olarak algılanır ve bu nedenle kendini ve ait olduğu grubu bu tehditten korumaya çalışır.⁶⁵ “Bir sosyal grubun doğallaştırılması, kültürel tehdidin var olduğu iddiası ve ayrımcılık ile koruma önlemlerinin istenmesi ırkçılığın üç temel boyutudur” (Bilgin, 1994, s.188-189).

İrkçılık “sadece” öznelarası ilişkilerde ortaya çıkabileceği gibi (ön yargıların radikalleşmesi ve bireylerin diğer bireyleri aşağılaması ve düşmanlaştırması) bir bütün olarak sosyo-politik düzleme de hakim olabilir ve siyasi-hukuki kararların alınmasında ve uygulanmasında başat bir öncül haline de gelebilir. Bu bağlamda Micheal Wieviorka, bir sosyal gerçeklikte ırkçılığın çeşitli aşamaları olduğunu ifade eder. Ona göre alt ırkçılık, bölünmüş ırkçılık, politik ırkçılık ve tam ırkçılık olmak üzere dört aşamalı bir ırkçılık durumundan bahsedebiliriz. İlk iki aşama olan alt ve bölünmüş ırkçılık

⁶⁴ “İdeolojik olarak ırkçılık şu beş şey ile betimlenebilir; evrenselin reddi, bireylerin sabit bir şekilde kategorizasyonu, kolektif farkların meşrulaştırılması, mutlaklaştırılmış kolektif kimlikler arası farkların doğallaştırılması, farkların eşitsizlikçi yorumu” (Bilgin, 1994, s.202).

⁶⁵ Memmi, ırkçılık söz konusu olduğunda ırkçının bu tehdit algısının korkudan kaynaklandığını düşünür. Ona göre korku “yabancıya” karşı savunma halinde olmayı ya da yabancı saldırmadan ona saldırmayı gerektirmektedir. Burada yabancı zarar verebilecek bir varlık olarak kodlanmaktadır ve bu zarar/tehdit korkusu yabancıya saldırıyı meşrulaştırmaktadır. Öte yandan yabancı zarar verecekse tehlikeli ve kötüdür dolayısıyla ondan nefret etmek de anlamlıdır. Memmi’ye göre böylece korku saldırganlığı meşrulaştırarak ırkçılığa da temel sağlamış olur (Memmi, 1996, s.100).

durumlarında öznelerarası ilişkilerde karşımıza çıkan ön yargılar ve ayrımcı eylemleri içeren bazı tutum ve davranışlar söz konusudur. Bu tarz durumlar bazı popülist söylemler yoluyla ortaya çıkan ve yabancılara yönelik korkulardan kaynaklanan tutum ve davranışlar olarak ifade edilebilir. Üçüncü ve dördüncü aşamalar olan politik ırkçılık ve tam ırkçılık durumlarında, ırkçılığın politik tartışmaların odağı haline gelmeye başladığı ve ırkçılığa yönelik ideolojik bir zemin hazırlandığı söylenebilir. Politik ırkçılık bazı somut göstergeler yoluyla bir takım problemlerin dile getirilmesine ve pratik olarak da örgütlenmelere neden olmaktadır. Tam ırkçılık durumu ise sosyo-kültürel yapının tamamını içine alacak şekilde devlet yönetiminin ırkçı ilkeler yoluyla yapılandırılmış olması durumudur (Somersan, 2018, s. 206-207). Bu aşamada artık siyasal iktidar bütün imkân ve olanaklarıyla hakim grubun lehine diğer grupların aleyhine olacak şekilde hukuki kararlar almakta ve uygulamaktadır.

Wieviorka benzer bir bağlamda ırkçılığın eşitsizlikçi ırkçılık ve farkçı ırkçılık⁶⁶ olarak da ikiye ayrılabilirliğini ifade eder. Buna göre eşitliksizci ırkçılık yukarıda ilk iki aşama olarak ifade edilen ırkçılık biçimleri olarak karşımıza çıkar. Eşitsizlikçi ırkçılık bir insan tekinin sosyal ırksal farklılık mantığı içinde aşağılanması ve küçümsenmesi durumunu ifade ederken, farkçı ırkçılık hedef gruba kültürel özellikleri itibariyle toplumda herhangi bir yer tanımayan, söz konusu grubu reddetme, mesafeli tutma ve hatta yok etme durumlarını işaret eder. Fanon'un ifadesiyle farkçı ırkçılık, "bireyleri değil belirli bir varoluş biçimini hedef almaktadır." Her ne kadar teorik düzlemde böyle bir ayırım yapıyor olsa da pratikte söz konusu ırkçılık biçimlerinin birbirlerini beslediğini söylemek gerekir (Bilgin, 1994, s.189). (Özbek, 2021, s.118). Öte yandan ırkçılığın evrenselci bir boyutunun olduğunu da ifade etmek gerekir. Bu yanı sıra evrenselci ırkçılık farkçı ırkçılığa olduğu gibi mutlak bir komüniteyi temel alan ve grup aidiyeti kültü yaratmaktan öte "tüm insanlara" aynı "normatif modeli" dayatmak isteyen "homojenleştirici", "köksüzleştirici" bir mekanizma gibi işleyen "totaliter bir evrenselciliği" temel alır. Bu yanı sıra ırkçılık dünyayı birbirine ikame edebilme hakkında eşit, aidiyetsiz, belleksiz, bireyliklerini yitirmiş, tek tipleştirilmiş, köksüz ve şekilsiz bir kitleye indirgenmiş bir hale getirmek ister. İnsan türünün çeşitliliğini reddederek her

⁶⁶ Yeni ırkçılık olarak isimlendirilen bu ırkçılık biçimi, kültürel ırkçılık ve ırksız ırkçılık gibi isimlerle de kullanılmaktadır (Özbek, 2021, s.115)

bireyi bir aidiyete bağılı olarak yaşama hakkına ve kültürel kimlik hakkına karşı çıkar. Bu tarz ırkçılık bir anlamda kimliğin reddidir⁶⁷ (Bilgin, 1994, s.207). Batılı devletlerin emperyalist tarihini ve günümüzde bazı radikal küreselleşme söylemlerini bu anlamda evrensel ırkçılığa örnek olarak göstermek mümkündür. Her iki durumda da Batılı kültürel değerler ve normlar bütün insanların uyması ve kabul etmesi gereken “evrensel standartlar” olarak kabul edildiği için, Batı dışı toplumların kültürel değerlerine önem verilmez, aşağılanır yahut bu kültürlerin “evrensel” Batı kültürü içinde eritilmesi istenir.

Sonuç olarak ırkçılığın öznelerarası ve gruplar arası ilişkilerde çeşitli biçimlerde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Irkçılık öznelerarası ilişkilerde ön yargıların ve ayrımcı davranışların-söylemlerin radikalleşmesi şeklinde, gruplar arası ilişkilerde ise daha çok bir iktidar marifetiyle “ötekileştirilmiş” grubun her türlü haktan mahrum bırakılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde ırkçılık (farkçı/kültürel ırkçılık) on dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başındaki doğalcı (biyolojik farklılıkları merkeze alan) yaklaşımlardan gittikçe uzaklaşmış bir anlamda şekil değiştirmiştir. Yirminci yüzyılın sonundan başlayarak günümüzü de içine alacak şekilde ırkçı söylem daha ziyade kültürel farklılıkları merkeze alarak şekillenmektedir. Bazı ırkların doğal olarak aşağı görülmesine dayanan ırkçılık sanayi toplumunda nasıl bir rol oynamışsa, kültürel farklılıkları merkeze alan ırkçılık da günümüzde benzer bir rolü oynamaktadır (Touraine, 2017, s. 152-153).

Göçmenliğin dünya genelinde yaygınlaştığı bir dönemle doğrudan ilgili olan bu yeni ırkçılık biçimine baskın tema biyolojik soya çekim değil kültürel farklılıkların aşılmasıdır. Söz konusu ırkçılık biçimi bazı grup ya da halkların diğerlerine üstünlüğünü değil sadece sınırların kalkmasının sakıncalarını, hayat tarzı ve geleneklerinin diğerleriyle uyumlu olamayacağını dile getiren bir farkçılığı merkeze alır. Balibar’a göre bu yeni

⁶⁷ Burada bir noktanın altını önemle çizmek gerekiyor. Etnisite, kültür veya milli kimlik savunusu ile ırkçılık arasında ince bir çizgi vardır. Ama bu tür savunular kesinlikle ırkçılık değildir. Bireylerin veya toplumsal grupların kendilerine ait kültürel değerleri kısaca kimliklerini değerli bulmaları bunları “makul” bir etnosentrik tutumla “üstün görmeleri” gayet kabul edilebilir ve anlaşılardır. Duygu düzeyinde kaldığı müddetçe gereklidir de. Ancak bu duygular radikalleştiğinde ve madun grupları haklardan mahrum edecek şekilde eylemsel bir gerçeklik kazandığında ırkçılık ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle her kültür veya kimlik savunusunu ırkçılık olarak adlandırmak “kimliksiz” ve “değersiz” bir yığın ortaya çıkmasına neden olabilir dahası böyle bir yaklaşım tersinden yukarıda ifade edilen evrensel ırkçılığa da zemin hazırlayabilir. Önemli olan kimliklerimize sahip çıkarak ancak kimlikçilik ve ırkçılık “bataklıklarına” düşmeden bir arada yaşamayı mümkün kılabilirdir.

ırkçılık biçiminin temel vurgusu herhangi bir ırkın üstünlüğünden ziyade kültürlerin uzlaşmazlığıdır (Balibar, 2017, s.32). Bu durumda hâkim gruplar “öteki” gruplarla bir arada yaşamak yerine onları kabul edilmeyen ve yok sayılan bir konuma itmektedirler. Bu durumun sonunda da söz konusu gruba yönelik ötekileştirici tavırlar asimilasyon ve entegrasyon şeklinde yukarıda ifade edilen politikalara neden olmaktadır Söz konusu ırkçı tutumların ve bunların yol açtığı politikaların yol açtığı sorunlar günümüzde çokkültürlülük teorilerine ve tartışmalarına da yol açtığını ifade etmek gerekir.

2.5.5. Soykırım

Kalıpyargılar ve ön yargılarla başlayan ötekileştirme biçimlerinin en son noktası soykırımdır. Soykırım durumunda diğer ötekileştirme biçimlerinden farklı olarak “öteki” olarak kodlanan gruplar hiçbir bir arada yaşama durumunun içine dahil edilmezler. Ön yargı, ayrımcılık, asimilasyon ve hatta ırkçılık durumlarında bile “öteki” her ne kadar aşağılansa, küçük görülse ve bir takım haklardan mahrum bırakılsa bile o sosyal gerçekliğin içinde biyolojik varlığını sürdürebilme şansına sahiptir. Soykırım durumu, bireylerin elindeki bu son imkân olan yaşama şansını da ortadan kaldırmaktadır ve “ötekini” tamamen veya kısmen yok etme amacı taşımaktadır.

Soykırım durumunda egemen grup dış grupta artık sömürülmeye degecek kazançlı bir şey kalmadığını ve egemen grubun dış grupları başarılı bir şekilde asimile edemediği/edemeyeceğini düşünür. Bu durumda egemen grup dış gruplarla “barış içinde bir arada yaşamayı” da seçmez ve biyolojik imha egemen grup için tek çıkar yol olarak görülür. Soykırım bir topluluğun yaşamının savaş, ırksal temizlik ya da etnik temizlik yoluyla bilerek ve isteyerek yok edilmesidir. Soykırım farklılıkların tamamen veya kısmen ortadan kaldırılmasına dayanır. Bu nedenle insan çeşitliliğinin ve farklı insan topluluklarının yok edilmesini amaçlar ve bunu şiddet yoluyla gerçekleştirir. Soykırım bu nedenle ırkçılıktan da öte bir insanlık suçudur.⁶⁸ Soykırım yalnızca belli bir gruba ait

⁶⁸ Günümüzde de geçerli olan ve 1948 yılında imzalanan Soykırım Sözleşmesi’nde soykırım; ulusal, ırksal, etnik ya da dinsel bir grubu tamamen ya da kısmen yok etmek kastıyla işlenen aşağıdaki eylemlerden birisi olarak tanımlamıştır;

- Grup üyelerini öldürme
- Grup üyelerine ağır bedensel veya zihinsel zarar verme
- Grubun kısmen veya tamamen fiziksel varlığını ortadan kaldırma amacıyla yaşam şartlarının kesten değiştirilmesi
- Grup içinde doğumların engellenmesi amacıyla tedbirler alınması

insanların yok edilmesi değil aynı zamanda o grubun kültürel dünyasına/yaşam biçimlerine de son vermeyi amaçlar (Benhabib, 2016, s.18).

Sonuç olarak ister öznelerarası ilişkiler ister de gruplar arası ilişkiler açısından olsun her türden ötekileştirme biçiminin sosyal gerçekliğin müphem doğasını görmezden gelen ya da bu doğayı olumsuzlayan bir tavra sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Bu ilişki biçimlerinde müphemlik yerini kaba bir tektipliğe bırakmakta, sosyal ilişkiler de yara almaktadır. Çok kez ifade ettiğimiz gibi bir arada yaşama sorunu sosyal gerçekliğin müphemliğinin idare edilmesiyle ilgilidir. Söz konusu ötekileştirme biçimlerinde ise farklılıkların yan yana varlığı bir tehdit ve sorun olarak görüldüğü için çoğu zaman müphemliği ortadan kaldıracı bir yönelim ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar sosyo-politik düzlemde ise politik kapanmayı daha doğru bir ifadeyle politik ilişkilerin de tahakküm biçimlerine dönüşmesine sebebiyet vermektedir. Aşağıda bunun tersi yani müphemliğin idare edilmesine yönelik politik imkanlar/açılmalar, çeşitli tartışmalar-teoriler bağlamında ele alınmıştır.

- Gruba ait çocukların zorla başka bir gruba nakledilmesi (<https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-prevention-and-punishment-crime-genocide>) Erişim Tarihi. 25/11/2022

BÖLÜM 3: BİR ARADA YAŞAMA SORUNU VE POLİTİK İLİŞKİLER

Bu bölümün temel amacı kendine özgü ilişki biçimleri olan ve bir aktör olarak siyasal iktidarın da dahil olduğu politik ilişkileri, sosyal gerçekliğin müphem doğasıyla birlikte ele almaktır. Yukarıda çeşitli bağlamlarda ifade edildiği üzere müphemliği idare etmek salt politik bir sorun değildir ancak politikadan ve politik ilişkilerden de bağımsız ele alınamaz. Müphemlikle baş etme veya onu idare etmenin politik içeriği politika kavramına veya politikanın ne'liğine ilişkin genel bir yaklaşım ve politik ilişkilerin vuku bulunduğu sosyo-politik zemine ilişkin belli kabullerle ilişkilidir. Bu bölümün aşağıdaki ilk iki ana başlığı genel olarak bu sorunları merkeze almaktadır. Öte yandan yine müphemliğin idare edilmesinin politik yanı belli başlı politikalara ve somut çıktılara bağlıdır. Aşağıdaki çokkültürcülük, tanınma ve yurttaşlık tartışmalarının temel amacı müphemliğin idare edilmesine yönelik çağdaş politikaların eleştirel bir okumasıyla ilgilidir. Çünkü bize göre söz konusu tartışmalar veya politik öneriler çağdaş dünyada müphemliğin idare edilmesine yönelik politik tasavvurlar olarak da pekâlâ okunabilir.

3.1. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Politika

Bir arada yaşama sorununun politik içeriği, “politik olan” ile socius arasındaki “doğrusal ilişkiyle” ilgilidir. Çünkü politik olan hakkında konuştuğumuzda “politik olanın zeminini kuran” socius’un kendisini bir “birlik” olarak algılama biçimi üzerine de konuşuyoruz demektir. Bu nedenle socius, politik olanı ve politik ilişkileri var eder ancak politik ilişkiler de socius’u belli biçimlerde dönüştürür ve yeniden kurar. Sonuç olarak hem politika hem de socius birbirlerini var ederler ve aralarında kopmaz bağlar vardır. Politika, insanları hayvanlardan ayıran yığın halinden kurtardıkça anlamlı bir birlik haline getirmekte, bu birlik hali de daima politikanın alanını hem zenginleştirmekte hem de genişletmektedir. Aristoteles’in insanı politik bir hayvan olarak tanımlaması, insanın diğer hayvanlardan farklı olarak bir arada yaşama yeteneğine sahip olmasıyla ilgilidir. İnsanlar politik olarak bir arada yaşarlar hayvanlar ise sadece kolektif (yığın) olarak birlikte bulunurlar (Berktaş, 2016, s.14). Bu nedenle bize göre politik ilişkileri sosyal gerçekliğin hem varoluşsal bir koşulu hem de o gerçekliğin sürekliliğinin bir koşulu olarak anlamak gerekir. Politik ilişkilerin olmadığı bir sociustan bahsedilemez, çünkü

politik ilişkiler yoksa orada ya hayvanlara özgü bir yığın ilişkisi söz konusudur ya da tahakküm ilişkileri söz konusudur.

İnsan ilişkilerinin bu politik içeriği insanın varoluşsal özellikleriyle yakından ilgilidir. Başkalarına duyduğu “muhtaçlık” insanı “ötekilerle” daimi bir ilişkiye sürüklemektedir. Bu ilişkiler, yine insanın “uyum arama” ve “çıkarlarının peşinde koşma” gibi çoğu zaman birbiriyle çakışan temel itkileri sebebiyle politik bir içerik kazanmaktadır. Bu nedenle politik olanın doğası tam olarak insanın bu zıt itkileriyle uyumlu bir şekilde hem uyumu hem de çatışmayı bünyesinde taşımaktadır. Politik olanın doğasıyla doğrudan ilgili bir şekilde politik ilişkiler de uyum ve çatışmalarla sürekli şekillenen “diyalektik öznelarası ilişkiler” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda bir arada yaşama sorununun politik yanı, sosyal gerçekliğin birey ve gruplar şeklinde ifade ettiğimiz sosyal aktörlerinin “kamusal alan”daki politik ilişkilerinin “dengelenmesi” ve bu ilişkilerin “sürekliliğinin” sağlanmasıyla ilgilidir. İlişkilerin dengelenmesiyle ifade etmeye çalıştığımız şey, herhangi bir kişi, grup veya “sistemin” (iktidar odağının) diğer kişi veya gruplar üzerinde siyasi, ekonomik veya kültürel açıdan tahakküm kurmasının engellenmesidir.⁶⁹ Süreklilik ise tahakküm biçimlerini engelleyecek politik ilişkilerin daima varlığını sürdürebildiği bir demokratik kamusal alanın varlığıyla ilgilidir.

Politik ilişkiler aynı zamanda “iktidar” ilişkileridir. Politik aktörlerin sahip olduğu güç hiçbir zaman eşit olmadığı için iktidarın bölüşümü de daima eşitsizlikle kaimdir. Ancak bu eşitsizlik iktidar ilişkilerinin tahakküm ilişkisi olduğu anlamına gelmez. Foucault’un ifade ettiği gibi iktidar her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiç yer bırakmayan bir tahakküm sistemi değildir. Bu nedenle iktidar ilişkilerinin olduğu her durumda daima belli direnme biçimleri de vardır (Foucault, 2021, s.230). Bu yanı sıra iktidar ilişkileri ya da politik ilişkiler, güç ve özgürlük/direniş arasındaki diyalektik ilişkilerdir. Bize göre de dirençten tamamen uzak bir iktidarın olması söz konusu değildir çünkü direncin olmadığı yerde zorla dayatılmış bir uyum yani tek taraflı hegemonik bir ilişki olarak tahakküm söz

⁶⁹ Burada dengeyi ayrıca Habermas’ın sistem ve yaşam dünyası arasında kurmaya çalıştığı denge anlamında da ifade ettiğimizi söylemek gerekir. Kamusal alandaki ilişkilerde siyasal iktidar ve/veya kapitalist ekonomik işleyişin güç odaklarının da doğrudan etkileri vardır ve çoğu zaman bu büyük güç odakları kamusal alanı manipüle ederek veya bu alanda baskı kurarak politik ilişkileri zorlamaktadırlar. Dolayısıyla denge bu odakların kamusal alanı ya da politik ilişkileri sömürgeleştirmelerinin önüne geçecek eylem ve tutumları da içermektedir.

konusudur.⁷⁰ Bu ise iktidar ilişkilerinin ve dolayısıyla politik ilişkilerin ortadan kalktığı bir durumu ifade eder. İşte politik ilişkilerin varlığı için gerekli olan “denge”, iktidar ilişkilerinin varlığını sürdürebilmesi ve gücün bir tahakküme dönüş(e)memesiyle ilgilidir. Güç ve tahakküm arasındaki ince çizgiyi/dengeyi politik ilişkilerin varlığı ve sürekliliği sağlamaktadır. Bu nedenle politik ilişkilerde denge ve süreklilik birbirini besleyen iki olgu olarak karşımıza çıkar. Dengenin olduğu yerde politik ilişkiler tahakküme dönüş(e)mez ve varlığını sürdürür, politik ilişkilerin sürekliliği sağlandıkça da daima yeni dengeler ve iktidar ilişkileri kurulur. İşte “çatışma” ve “uyum”dan oluşan politikanın diyalektiği, denge ve sürekliliğe dayanan politik ilişkilerden beslenir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi burada diyalektik, tez-anti tez ve sentez şeklinde değil politik ilişkilerin “sürekliliğinden” kaynaklanan bir döngüsellığe sahiptir. Politik ilişkiler bir senteze ulaşma çabası değil tez ve anti tezin senteze ulaşmayan sürekliliğidir.

Politik ilişkilerin bu tarz bir diyalektiğe dayandığını ifade ettiğimizde şüphesiz politikaya yönelik birbirine zıt iki temel kabul arasında bir birliktelik kuruyoruz. Politik ilişkileri çatışmalı ilişkiler ve uyum ilişkileri üzerinden okuyan söz konusu bu iki yaklaşımın her biri politik ilişkileri belli davranış biçimlerine indirgerler ancak sosyal ilişkilerin müphem doğası hiçbir ilişki biçiminin belli davranış biçimlerine indirgenmesine izin vermediği için politik ilişkiler de daima bu müphemlikten etkilenmektedirler. Dolayısıyla politik ilişkiler söz konusu olduğunda bize göre hem çatışmayı hem de uyumu birlikte düşünmek ve politikaya ilişkin düşüncelerimizi de bu minvalde ifade etmek gerekir. Bir arada yaşama sorunu açısından politikanın “dengeci” ve “süreklilik” özellikleriyle ifade ediliyor olması bu anlamda politik ilişkilerin hem çatışmacı karakterine hem de uyumcu karakterine aynı anda dikkat çeker. Politik ilişkilerin dengeci bir karaktere sahip olması Schmittyen bir bakışla ifade edersek politik olanın “çatışmacı” doğasından kaynaklanır. Bu yanıla denge hiçbir zaman çatışmaların ortadan kaldırılmasını değil (ki bu zaten mümkün değildir) bu çatışmaların tarafları arasındaki iktidar mücadelesinin orantısız bir şekilde tahakkümle sonuçlanmasının engellenmesi anlamına gelir. Politika, şiddetin (savaşın) başka yollarla devamıdır derken Clausewitz sadece çatışmacı bir perspektife

⁷⁰ İktidar ve tahakküm arasındaki ilişkinin Foucault tarafından ele alınışının daha geniş bir izahı için bu çalışmada Foucault: Özne ve İktidar başlığına bakınız.

bağlı kaldığı için politik ilişkileri “şiddete” indirger⁷¹ ancak politika aynı zamanda bir uzlaşma sanatıdır da. Bu noktada uyum ya da ortak iyiyi arama amacı politik ilişkilerin bir diğer itkisi olarak karşımıza çıkar. “Uyum” politik ilişkilerin tarafları arasında ilerde tekrar bozulacak olsa dahi “şimdilik” sağlanmış bir ortak iyinin kurulması ve kabul edilmesiyle ilgilidir. Politik ilişkilerin çatışmacı doğasından dolayı bu ortak iyi daima bozulmaktadır veya bozulma riski taşımaktadır ancak ilişkilerin varlığını sürdürebilmesi ve gündelik hayatın dayattığı bir dizi zorunluluk dolayısıyla karar alma gerekliliği, taraflar arasında belli bir noktada uyumun sağlanması zorunluluğunu dayatmaktadır. Alınan bu karar kesin karar değil “şimdilik” alınmış bir karar olma özelliğini daima taşır. Kararın alınmasını zorunlu kılan şartlar ortadan kalktığı anda kararın da ortadan kalkması için geliştirilen politik ilişkiler yeni şartlar ve zorunluluklarla karşılaşınca yeni bir karar almak zorunda kalınır ve bu daima böyle sürer. İşte politik ilişkilerin sürekliliğini sağlayan şey karar alma ve kararın tekrar bozulması ve yeni karar alma süreçlerinde karşımıza çıkan bir dizi çatışma ve uyum ilişkileriyle ilgilidir. Bu nedenle politik ilişkilerin bu karmaşık ancak kendi içinde bir düzeni de olan müphem ilişkilerini uyum veya çatışma/şiddet gibi belli bir davranış biçimine hapsedmek ve politikayı da bu ilişkilerden herhangi birine indirgeyerek anlamak politik ilişkilerin doğasını gözden kaçırmaya neden olmaktadır.

3.2. Kamusal Alanın Müphemliği ve Demokratik Siyaset⁷²

Politik ilişkilerin mekânı “kamusal alan”dır. Politik ilişkiler kamusal alanda öznelarası ve gruplar arası ilişkilerle şekillenirler. Bu yanı sıra kamusal alan bütün politik aktörlerin

⁷¹ Clausewitz’in politikayı daha ziyade devletlerarasındaki ilişkiler üzerinden ele aldığını ifade etmek gerekir. Biz burada politik ilişkileri devletlerarası ilişkiler şeklinde değil bir toplumdaki öznelarası-gruplar arası ve siyasal iktidar/devle arasındaki ilişkiler açısından ele alıyoruz.

⁷² Aşağıda görüleceği üzere birden fazla kamusal alan modeli bulunmaktadır. Biz bu çalışmada genel olarak cumhuriyetçi kamusal alan modeli olarak isimlendirilen modeli kendimize daha yakın buluyoruz. Söz konusu model, kamusal alanı politik topluluk ve yurttaşlık alanı olarak görür. Bu modelde politika bizim de genel olarak kabul ettiğimiz gibi, tartışma, müzakere, kolektif karar alma ve birlikte eylem gibi yurttaşların kolektif özyönetimi anlamına gelmektedir. Öte yandan model, socius’u yani sosyal hayattaki sosyal bağları ve etkileşimi (Özbek, 2015, s.46-47) öne çıkarması dolayısıyla da bizim için anlamlıdır. Kamusal alan meselesini bu çalışmada tartışmamızın nedeni Habermas’ın kamusal alanın yapısal dönüşümü kitabında yaptığı şu tespiti önemsememizle ilgilidir; “Yaklaşık bir yüzyıldan beri kamunun toplumsal temelleri sarsılmakta, kamunun çözülme eğilimleri gösterdiğini görmemek mümkün değil; alan olarak gittikçe genişlerken işlev itibarıyla gittikçe güçsüzleşiyor. Öte yandan kamusal alan hala siyasi düzenimizin örgütlenme ilkesidir” (akt. Özbek, 2015, s.58). Bize göre bu tespitler bugün için de geçerliğini korumaktadır ve bir arada yaşamın politik imkânları kamusal alanın işlevlerinin genişlemesine bağlıdır. Kamusal

“öteki” aktörlerle birlikte “kendini gerçekleştirdiği” bir zemini ifade eder. Sosyal ilişkilerin, öznelerin bireysel ve sosyal kimliklerini inşa etmelerindeki kurucu rolünü yukarıda ifade etmiştik. İşte kamusal alan, bu kimliklerin “politik anlamlar yüklü olarak” ve herhangi bir sınırlamaya maruz kalmadan “ötekilerle” etkileşime girmesine imkân sağlayan bir ortamı ifade eder. Bu sebeple kamusal alanda her bireyin “bireyselliğine” sahip olması gerekmektedir. Çünkü politik ilişkiler ancak bireylerin söz ve eylemleriyle mümkündür. Politik bir aktör olarak bireyin kendisini gerçekleştiremediği (kendini özne olarak inşa edemediği) kamusal alan “kamu” olma özelliğini yitirmiştir. Aynı şekilde kamusal alan sosyal gruplar için de kendilerini ifade edebilecekleri ve eyleyebilecekleri bir özgürlük alanı sunar. Nasıl bireyin bireyselliğini engelleyen bir kamusal alan kamu olma vasfını yitiriyorsa, sosyal grupların kendilerini ifade etme ve eyleme imkânlarını sınırlandıran kamusal alan da kamu olma vasfını yitirmiştir. Bu nedenle kamusal alan hem öznelerarasıdır hem de gruplar arasındadır. Bir arada yaşama perspektifi açısından ele alındığında kamusal alan öznelerin ve grupların bütün farklılıklarıyla bir araya gelmelerine, etkileşime girmelerine ve birbirlerinin “farklılıklarını” tanımalarına ve farklılıklarıyla bir arada yaşama pratiklerini öğrenmelerine ve uygulamalarına imkân sağlayan “çoğulcu” bir ortamdır.

Kamusal alanın çoğulculuğu, socius’un “müphem” doğasından kaynaklanır. Yani kamusal alanda politik aktörler, birbirleriyle ortak ve/veya birbirlerine tamamen zıt sayısız perspektife sahip bir şekilde “aynı anda” bir aradadırlar. Müphemlik kültürünün sosyal hayatta farklı görüş ve perspektiflerin aynı anda var olabilmelerine sağladığı zeminin politik ilişkilerdeki karşılığı kamusal alandır. Bu yanılla kamusal alan daima müphemliğe mündemiçtir. Dolayısıyla kamusal alanda ilişkileri inşa eden şey insanların sahip oldukları “ortak doğa” değil, konumsal farklılıkları ve buradan kaynaklanan farklı bakış açılarına sahip olmalarıdır. Bu özellik politik aktörlerin hem belli bir “ortaklığa” sahip olmalarına hem de belli bir nesne üzerinde “farklı perspektifler” geliştirebilme imkânlarına “aynı anda” sahip olabilme zenginliğine kavuşmuş olmaları anlamına gelmektedir. Hiç kimsenin bir diğeriyle hemfikir olamadığı tiranlık yönetiminde yaşanan tecrit durumunda veya bütün fertlerin bir ailenin fertleri gibi davrandığı kitle/yığın toplumunda ise kamusal alanın var kıldığı çokluk ve çeşitlilik ortadan kalkmıştır. Her iki

alanının genişlemesi, politik ilişkilerin genişlemesini, iletişimi ve etkileşimi genişlettiği ölçüde bir arada yaşamayı da mümkün kılan politik zemini sağlayabilecektir.

durumda da insanlar tamamen özel alanlarına kapanmışlardır yani ne başkalarını görüp duyabilmekte ne de başkaları tarafından görülüp duyulabilmektedirler. İşte politik aktörler, kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsedikleri ve kendilerini sadece tek bir perspektiften sunmaya başladıklarında kamusal alanın müphem doğası kaybolmakta böylece kamusal alanın ortaklığı da ortadan kalkmaktadır (Arendt, 2018a, s.103-104).

Benhabib, kamusal alana ilişkin üç farklı modelden bahsetmektedir. Bu modeller Arendt'in "agonistik ve birleşimci" kamusal modeli, liberal gelenek anlayışı içinde benimsenen "legalistik" kamusal alan modeli ve son olarak da Habermas'ın "söylemsel" kamusal alan modelidir (Benhabib, 1996, s. 238). Her model belli açılardan farklılıklar gösterebilir de temelde "demokratik siyasal hayata" ilişkin belli bir perspektif sunma noktasında genel bir uzlaşmayı ifade ederler.⁷³ Her üç model de bizim açımızdan belli yararlılıkları ve eksiklikleri taşımaktadırlar. Bu nedenle kamusal alan söz konusu olduğunda bu çalışmada belli bir modele yaslanmaktan ziyade söz konusu modellerin bizzat önemli görülen yanlarının birlikte değerlendirilmesi yoluna gidilmiştir. Öte yandan her üç modelin de bir arada yaşama sorunu temelinde, demokratik siyasetin geliştirilmesine yönelik genel perspektifini benimsiyoruz.

Arendt'in kamusal alan anlayışı Antik Yunan polis düzeninin ütopyik bir yeniden inşasına dayanmaktadır. Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinde "polis" düzeni örnekliğinden hareketle, insan etkinliklerini emek, iş ve eylem olarak sınıflandırır ve bu etkinlikleri de kamusal ve özel alan ayrımlarına tabii tutar. Kamusal alan söz konusu olduğunda özellikle eylem alanı üzerinde duran Arendt, eylem alanını, "öznelerarası ilişkiler alanı" olarak görür ve bir çoğulluk ortamı olarak ifade eder. Ona göre, her türlü siyasi hayatın koşulunu çoğulluk oluşturur. Eylem alanı bu çoğulluğu sağlaması nedeniyle siyasi hayatın da olmazsa olmaz koşuludur (Arendt, 2018a, s.36). Kısaca eylem alanı özel alandan farklı ilişkilerin yürütüldüğü, çoğulculuğa dayanan bir siyasi etkinlik alanı yani kamusal alandır. Söz konusu açıklamalar Arendt'in politikaya ilişkin genel kabulleriyle de uyumlu bir biçimde kamusal alanı her şeyden önce farklılıkların kendilerini ifade edebilmelerine imkân tanıyan "çoğulcu" bir ortam olarak tanımladığını gösterir.

⁷³ Benhabib'in bu üçlü ayrımından başka, söz konusu modellerin "liberal" özelliklerini taşımayan ve dördüncü bir model olarak ele alınabilecek Negt ve Kluge tarafından ortaya atılan proleter kamusal alan modeli de vardır. Söz konusu modelin genel bir izahı için bkz. Negt, O. ve Kluge, A. (2015), "Kamusal Alan ve Tecrübe"ye Giriş", (Edt.) M. Özbek içinde *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayınları.

Kamusal alanın çoğulculuğu bu alanın “aleniyeti” ve yine bu alan içindeki politik aktörlerin birbirleriyle kurdukları “iletişim” sayesinde mümkün olur. Böylece politik ilişkiler kurmak ve kamusal alanda var olmak, kararların güç ve şiddet kullanılarak değil kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelmektedir (Arendt, 2018a, s.62). Kamusal alanın aleniyeti politik ilişkileri kuran bütün aktörlerin (yurttaşların) ortak bir şekilde eşit ve özgür imkânlarla sahip olarak bu ilişkilere katılabilesini ve bir müştereklik kurmasını ifade eder. Bu yanıyla kamusal alan hem herkesindir hem de hiç kimseye ait değildir. Kamusal alanın herkese ait olması bu alanın doğayla özdeş olduğu anlamına gelmez. Kamusal alan fenomenolojik bir nesne yani insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin neticesinde ortaya çıkan yapıntılarla ilgilidir. Bu yanıyla kamusal alanda bir arada yaşamak Arendt’in ifadesiyle, “çevresinde oturmakta olanlar tarafından müşterek olarak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır” (Arendt, 2018a, s.95).⁷⁴

Arendt’in kamusal alana ilişkin bu ifadeleri onun kamusal alan modelinin baskın iki özelliğinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Arendt, kamusal alanı hem bir “rekabet/çatışma/agonizma” alanı olarak hem de “birleşim” alanı olarak yorumlar. Kamusal alan agonisttir çünkü her politik aktörün çıkarlarını dile getirdiği, tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için rekabet ettiği, “ahlaki ve politik büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla paylaşıldığı görünüm alanıdır.” Öte yandan kamusal alan, “insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri” bir yer olması dolayısıyla da “birleşimseldir” (Benhabib, 1996, s. 241-242).

Arendt’in kamusal alana ilişkin bu yorumları şüphesiz modern kamusalığa değil eski Yunan polis düzenine karşılık gelmektedir. Onun kamusal alan perspektifi, “ahlaki açıdan homojen ve politik bakımdan eşitlikçi ama bazı insanları kendi dışında tutan” bir topluluk için geçerliydi. Bugünün modern kamusalığının heterojenliği ve anonimliği söz konusu olduğunda Arendt’in bakış açısının bazı eksiklikleri taşıdığı görülmektedir. Benhabib’in ifade ettiği gibi Arendt, “kamusal alanı, ya belli türden etkinlik alanlarının (çalışma ya da

⁷⁴ Kamusal alanın birarada yaşama meselesi açısından belki de en önemli yanı tam olarak bu özelliği, yani bizi kendi bireyselliğimizi koruyarak ayıran, biraraya gelmemizi sağlayarak da birleştiren ortak bir dünya olmasıdır. Ortak dünya olarak kamusal alan, “ben” ve “öteki” veya “biz” ve “ötekiler” arasındaki politik ilişkilerin varlığının bir koşuludur. Bu koşulu ise tartışma, düşünme, eyleme, bilgiye erişme, toplanma ve tanınma gibi bir dizi haklara herhangi bir ayrımcılık olmadan herkesin sahip olması sağlamaktadır.

emeğe karşı eylem) gerçekleştiği yer olarak tanımlar ya da kamusal diyalogun tözel içeriğiyle ilişkilendirerek diğer toplumsal alanlardan ayırır.” Ancak modern dönemde, çalışma ve emeği de ilgilendiren bir dizi toplumsal sorunun politik alana girmesi nedeniyle kamusal alanın kapsamı oldukça genişlemiştir. Böyle bir genişleme içerisinde ise kamusal alanda neyin tartışılacağına belirlenmesi dahi (Yunan’daki gündemin belli olmasının aksine) bir tartışma konusu ve mücadele alanı olarak “kamusal tartışmanın” içine dâhil olmaktadır. Kamusal alanın genişlemesi ise bu açıdan kamusal tartışmalarda emek, çalışma, ekonomi, teknoloji gibi her türden iktidar ilişkilerinin birlikte değerlendirilmesi gerekliliğini tekrar gündeme getirmektedir. Arendt ise çoğu zaman bu ilişkileri özel alana göndererek bu ilişkilerin de kamusal tartışma konusu haline gelebileceğini göz ardı etmektedir (Benhabib, 1996, s.243).

Arendt’in kamusal alan modeli her ne kadar Yunan toplumuna dayanan bir ütopyizmi ve modern kamusal alanın iktidar ilişkileriyle şekillenen politik ilişkilerine yönelik belli eksiklikleri taşıyor olsa da kamusal alanı, “eylemsel ve söylemsel” bir etkinlik alanı olarak görmesi ve bu temelde kamusal alanı, “bir arada yaşamının sınırlarını, moral kodlarını ve doğrultusunu inşa etme süreci” (Sarıbay, 2021, s.46) olarak ele alması dolayısıyla bizim için önemlidir. Çünkü Arendt, böylece kamusal alandaki ilişkileri katılımcı aktif yurttaşlık üzerinden ele alır ve her durumda kamusal alanın çoğulluğunun (tek bir insanın değil insanların) altını çizer. Bir başka açıdan ise Arendt’in kamusal alanın agonistik ve birleşimci (uyumcu) nitelikleri; bu alanı bireyleri hem birleştiren hem de ayıran “ilişkiler ağı” olarak düşünmesi de hem bizim yukarıda ifade ettiğimiz müphemlik kültürünün politik içerimleriyle hem de politik ilişkilerin diyalektik mantığı ile uyum göstermektedir.

Liberal legalistik kamusal alan modeli ise büyük oranda siyasal liberalizmin sınırlı devlet anlayışına ve toplumsal çatışmaların giderildiği “düzenli” ve “istikrarlı” politik ortama dayanır. Bu açıdan söz konusu model, bireysel hakların hukukla garanti altına alınması ve farklı toplumsal kesimlerin, “düzen ve istikrara dayanan ortak iyi” etrafında bir arada yaşayabilmelerinin akla uygun bir şekilde nasıl çözülebileceği ile ilgilenmektedir.⁷⁵

⁷⁵ Liberal gelenek içinde olmakla birlikte Hayek’in bu bağlamda farklı düşündüğünü ifade etmek gerekir. Çünkü ona göre insanlar hakkında ortak iyinin kararını verecek olan yer siyasal iktidar değildir. Ona göre siyasal iktidar kamusal iyinin sağlanması gibi bir görevi üstlenemez. Yapılması gereken siyasal iktidarın özel alanı mümkün olduğu kadar genişletmesi ve bireylerin kendilerini tanımlamaları ve kendileri hakkında

Liberal geleneğin özellikle Mill ve Locke gibi ilk temsilcileri söz konusu iki sorunu birlikte ele almıştır. Buna göre, kamusal alandaki birey hukuki bir çerçevede tanımlanır ve politik yapıyla bu düzlemde bir ilişki kuran “yurttaş” olarak adlandırılır. Kamusal alanda var olmak bu açıdan doğrudan söz konusu yurttaş kimliğine sahip olmakla ilgilidir. Böylece politik yapı hem kendini korumuş olacak (düzenin devamı) hem de yurttaşların birbirleriyle ilişkilerinde temel hak ve özgürlüklerin ihlalini önleyen “dengeci” bir rol üstlenecektir. Bunun dışında kalan özel alanda ise bireyler kendi iyilerinin peşinde koşacaklardır. Liberal kamusal alan modeli bu şekilde yurttaş-hukuk-politik yapı ilişkisi içine şekillenen bir düzlemde karşımıza çıkar (Yükselbaba, 2008, s.235).

Geç dönem liberal gelenek içinde de kamusal alanın yukarıda ifade edilen bağlamlar etrafında ele alındığı ancak bazı eklemelerle daha geniş bir yoruma tabi tutulduğu görülmektedir. Rawls’ın “adaleti” ve “kamusal akıl”, kamusal alanın belirleyici özellikleri olarak ele alması bu açıdan önemlidir. Rawls’da da toplumsal uzlaşma ve düzen sorunu önemli bir yer işgal eder ve o bu sorunu, rasyonel bir uzlaşma (kamusal akıl) yoluyla ulaşılabilecek tarafsız bir siyasal adalet anlayışı ile sağlanacağını düşünür. Ona göre bu adalet anlayışı sosyal ilişkilerin doğasından kaynaklanan farklılıkların ve çatışan çıkar ilişkilerinin özgür ve eşit şartlarda varlığını korumasını sağlayacaktır. Kısaca ona göre farklılıklarımızla bir arada yaşama sorunumuz ancak kamusal akıl yoluyla sağlanmış, özgürlüklerimiz ve eşitliklerimizi güvence altına alana tarafsız bir adalet ile mümkün olacaktır. Her bir yurttaş (özgür ve eşit şartlar altında) kamusal akıl temsil ederler ve bu nedenle haklarının yasal olarak güvence altına alınmış olması gerekmektedir. Rawls, siyasal iktidarın birey üzerindeki sınırlayıcı etkilerini de önlemek ister. Söz konusu haklara sahip olarak bireyler kamusal alanda politik ilişkilere girerler ve belli uzlaşımara ulaşırlar. Böylece Rawls, liberal kamusal alanı ilk dönem liberalleri gibi salt hukuki-politik bir düzlemde değil uzlaşma dayalı ilişkiler biçiminde yorumlamıştır (Yükselbaba, 2008, s. 239-245).

Liberal kamusal alan modeli söz konusu olduğunda benzer bir bakış açısı, Ackerman’da da söz konusudur. O da kamusal alanı her şeyden önce bir diyalog alanı olarak kabul eder ve farklı grupların bir arada yaşayabilmesini kamusal alandaki uzlaşımca diyaloglarla ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda temel sorusu Rawls’inkine benzer bir şekilde,

iyiyi belirlemeleri noktasında hiçbir kısıtlamaya maruz bırakılmayacakları bir özgürlük ortamı tesis etmektedir (Yükselbaba, 2008, s.238).

“farklılıkların bir arada yaşama sorununun akla uygun bir şekilde” nasıl çözüleceğidir. Buna göre Ackerman, yurttaşların kendi gruplarından olmayan insanlarla neyin iyi olduğu konusunda sürekli devam eden bir diyaloga katılmaya istekli olmalarını önemser. Ancak buradaki önemli nokta Ackerman’ın uzlaşma sağlanamayacak konuların diyalogun önünü kesmemesi için üstünden atlanılması ve bunlara ilişkin bir iletişim kısıtlamasına gidilmesini savunmasıdır. Böylece iletişim kısıtlaması, liberal demokrat değerler çerçevesince kabul görmeyen konuların kısıtlamaya maruz kalmasına ve kamusal alandaki tartışma ortamından özel alana aktarılmasına neden olma riski taşımaktadır. Zaten Ackerman da bunu doğal kabul eder ve liberal demokratik değerleri dışlayan taleplerin kamusal alanda bir söylem kazanmasını doğru bulmaz. Benhabib ise Ackerman’dan farklı olarak böyle bir kısıtlamaya gidilmemesi gerektiğini liberal demokrat bir devlette diğer kapsamlı görüşlerin de kamusal alanı eşitlik temelinde paylaşımlarına izin verilmesi gerektiğini savunur (Benhabib, 1996, s.244-245).

Liberal modelin bireysel hak ve özgürlüklerin hukukla garanti altına alınması yolundaki vurgusu kamusal alan için oldukça önemlidir. Kamusal alanın çoğulculuğu ancak bireylerin özgürlüğünün hukuksal güvence altına alınmasıyla mümkündür. Kamusal alandaki söylem çoğulculuğunun, iletişimin ve tanınma taleplerinin temeli bu açıdan hukuktur. Liberal modelin bu bağlamda önemli eksikliği ise bu hukuki güvenceyi yurttaşlıkla sınırlandırmış olması ve bu yurttaşlığın sınırlarını da dar tutmasıyla ilgilidir. Günümüz toplumlarında ise yurttaşlık statüsünü kazanamamış mülteci, göçmen gibi bir dizi toplum kesimleri bulunmaktadır. Bu nedenle söz konusu kesimlerin de kamusal alanda söz söyleme haklarının tanınması açısından, bu dar yurttaşlık anlayışının daha geniş kapsamlı bir yurttaşlık anlayışla değiştirilmesi gerektiğini ayrıca ifade etmek gerekir.

Liberal modelin bir diğer eksikliği de kamusal alanın müphemliğini liberal bir çerçeveye indirgemiş olmasıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere liberal model, kamusal tartışmaların liberal demokratik değerler etrafında ve sınırında yapılmasını bu değerlerin dışındaki tartışmaların kamusal alana taşınmasını doğru bulmaz. Ancak çok kez ifade ettiğimiz gibi bu durum, sosyal gerçekliğin ve politik ilişkilerin müphem doğasıyla uyumlu bir yaklaşım değildir. Bu nedenle bir arada yaşamın politik içeriği, liberal çerçeveyi veri almak zorunda da değildir. Bir arada yaşama sorunu açısından kamusal alan, liberal veya liberal olmayan politik taleplerin tamamının söylem bulabildiği ve bu

farklı söylemlerle müphemliği sürekli yeniden üretildiği veya hali hazırda var olan müphemliğin üstünü örtmeyen bir zemin olmak durumundadır.

Arendt'in modelinin ve liberal legalistik modelin günümüzde oldukça farklılaşmış ve çoğulcu bir ortama kavuşmuş toplumların gereksinimlerini karşılamada belli zorluklara sahip oldukları söylenebilir. Bu bağlamda Habermas'ın "söylemsel" kamusal alan modeli ise söz konusu diğer iki modelin eksiklerini gidermeye çalışan bir model olarak anlaşılabilir. Habermas, Arendt'de olduğu gibi kamusal alanı agonistik bir şekilde seçkinlerin itibar kazanma ve adını sonraki nesillere bırakma mücadelesi olarak görmez. Ona göre kamusal alan, demokratik bir şekilde toplumsal normlardan ve politik kararlardan etkilenen insanlara bu norm ve kararların oluşturulması, değiştirilmesi ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak demokratik süreçlerin yaratılmasıdır (Benhabib, 1996, s.251). Habermas kamusal alanı bu bağlamda, yurttaşların politik katılımının konuşma ortamı aracılığıyla inşa edildiği bir sahne olarak görür. Bu yurttaşların ortak sorunlar hakkında müzakere ettikleri bir alan yani, "kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı"dır (Fraser, 2015, s.104).

Habermas için bu söylem alanı çok önemlidir çünkü liberal kamusal alan modelinde olduğu gibi demokratik toplumlarda "meşruiyetin", kamusal diyalogla sağlanabileceğini düşünür. "Meşruluğun kaynağı, bireylerin önceden belirlenmiş iradesi değildir; daha ziyade bu iradenin oluşması yani müzakere edilmesi sürecidir" (Habermas, 2018, s.43). Ancak liberal modelden farklı olarak bu diyaloğun yukarıda ifade edildiği gibi nötrlük kısıtlamasına tabii olmamasını savunur. Habermas "pratik söylem" fikri temelinde, toplumsal norm ve politik kararlardan etkilenenlerin, bunların geçerliliği hakkında söylemde buldukları her yer ve durumda kamusal alanın ortaya çıktığını ifade eder. Bu nedenle Habermas'ın kamusal alan modelinin demokrasinin derinleştirilmesi amacıyla çok daha fazla çoğulcu bir özellik taşıdığı söylenebilir (Benhabib, 1996, s.251).

Habermas burjuva kamusalılığının gelişimi ve dönüşüm sürecini ele aldığı *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü* eserinde, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda Avrupa toplumlarında kamusal iletişim ağının gittikçe genişlemesiyle birlikte ortaya çıkan "burjuva kamusalılığı"nı ve bu kamusalılığın özellikle on dokuzuncu yüzyıldan sonra iktisadi pazar ilişkilerinin yayılması ve "toplumsalın alanın genişlemesiyle" birlikte ortaya çıkan gerileme sürecini ele alır. Habermas'ın kamusal alan modelinin ana hatları büyük oranda

söz konusu kamusal alanın dönüşümüne neden olan etkilerin eleştirisine dayanır. Habermas'a göre bu dönüşümün en önemli sebebi iktisadi pazar ilişkilerinin neden olduğu toplumun bir tür "yeniden feodalleştirilmesi" sorunudur. Buna göre devlet, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren, burjuva toplumunun çıkarlarıyla uyumlu bir devlet haline dönüşmüş, bu durum kamusal gücün özel alandaki çıkar ilişkilerine müdahalesine neden olmuştur. Söz konusu müdahalecilik ise uzun vadede devletin toplumsal alana da müdahalesine, kamusal yetkilerin de özel birliklere devredilmesine sebebiyet vermiştir. Habermas'a göre bu süreç diyalektik bir şekilde hem "toplumun giderek devletleşmesine" hem de "kendini dayatan devletin toplumsallaştırılmasına" neden olmuş ve kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım gittikçe bozularak "yeniden siyasallaştırılmış" bir toplumsal alan meydana gelmiştir (Habermas, 2018, s.252-253).

Habermas'a göre kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımın bulanıklaşması özel alan ile özel yaşam arasındaki denklemin kutuplaşarak bozulmasına ve rasyonel-eleştirel tartışmanın yerinin kültürün tüketimine bırakmasına ve bu da kamusal alanın zorunlu olarak dönüştürülmesine neden olmuştur (Calhaoun, 1996, s.21). İşte Habermas'ın kamusal alan modeli bu dönüşümün demokratik hayatın derinleştirilmesi (bir diğer yanıyla da demokrasinin meşruiyet ilkesi) adına eleştirisine ve tekrar rasyonel-eleştirel bir kamusal alanın nasıl kurulacağına odaklanır. Bu bağlamda Habermas'ın kamusal alan modelinin en temel özelliği "iletişimi" merkez almış olmasıdır. Habermas, iletişimi toplumu ilgilendiren normların ve politik kararların belirlenmesi, değiştirilmesi ve benimsenmesi sürecine "katılım" olarak ele alır ve bu katılım sürecini demokrasinin meşruiyet zemini olarak ifade eder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Habermas, Rousseau gibi meşruluğun kaynağını bireylerin önceden belirlenmiş iradesi olarak değil bu iradenin oluşması yani "iletişim yoluyla müzakere" edilmesi "süreci" olarak yorumlar.

Habermas'ın da liberal modelde olduğu gibi toplumsal bir aradallığın nasıl sağlanacağına ilişkin temel sorundan hareket ettiği iddia edilebilir. Bu bağlamda iletişime yani rasyonel-eleştirel söyleme dayalı kamusal alan modeli onun söz konusu soruna bulduğu en net çözümü ifade eder. Kısaca toplumsal bir aradallığı sağlayan şey tahakküm ilişkileri değil iletişimdir. Bu bağlamda Habermas, iletişimi sadece insanların hâlihazırda düşündüklerini veya bildiklerini paylaşması olarak değil, aynı zamanda aklın bizzat tartışma yoluyla ilerletildiği potansiyel bir "dönüşüm süreci" olarak da kabul eder. Habermas'ın liberal modelden en önemli farkı iletişimi bir süreç olarak ele almasıdır.

Yani ona göre büyük ölçekli toplumsal örgütlenmenin inkârıyla, liberal teorinin önerdiği gibi, yalnızca özerk özel bireyler tarafından işgal edilen, büyük örgütlerin olmadığı ve genel iyiliğin tanımlanmasını engelleyen hiçbir çıkar bölünmesinin olmadığı bir kamusal alan mümkün değildir (Calhoun, 1996, s.29). Böylece Habermas, müphemlik kültürünün politik içerimleriyle uyumlu bir şekilde, kamusal alanı hem çıkar farklılıklarının dile getirildiği hem de dayanışma ve bütünleşme imkânlarının müzakere ve iletişim yoluyla arandığı bir zemin olarak ele alır.⁷⁶ Ancak burada Habermas'ın toplumsal bütünleşmeyi, “kendini türünü zorla kabul ettirerek tektip üyeler oluşturan bir kolektif” olarak anlamaz. Burada toplumsal bütünleşme kavramı “öteki” de dahil herkese eş saygı ilkesine dayanan ve herhangi bir tözsel anlama sahip olmayan, sınırlarını daima daha da öteye taşıyan yani toplumsal sınırların herkese açık olduğu bir topluluğa ait “esnek Biz”i ifade eder (Habermas, 2017, s.9). Habermas'ın bu “esnek Biz” kavramı, müphemlik kültürü anlayışı ile de büyük oranda uyum sağlar. Çünkü burada tümleşik ve sabit bir bütünlüğü öne çıkararak değil, sınırlarını daima farklılıklara ve çeşitliliğe açabilme potansiyeli olan bir yaklaşım söz konusudur. Öte yandan bu yaklaşım sınırsız bir farklılığı değil iletişim biçimleri üzerinden şekillenen uzlaşımlara ve “Biz”e vurgu yapması dolayısıyla bütünlüğü (cemaati) de önemser. Böylece Habermas'ın yaklaşımı, kamusal alanın müphemliğini veri olarak kabul ettiği gibi bu müphemliğin var kıldığı her türden çeşitliliğin yaratabileceği birlikteliği de kamusal alanın tartışmacı zemininde mümkün görür.

Habermas'ın kamusal alan modeli, onun daha geniş ölçekli toplum teorisiyle (“iletişimsel eylem kuramı”) de ilişkilidir. Habermas, gelişmiş kapitalist toplumun farklı temeller üzerinde bütünleşmiş ayrı alanlara bölünmüş olduğunu ve bu nedenle toplumsal bir bütünlük olarak kavramlaştırılmayacağını düşünür. Bu bağlamda günümüz toplumunun anlaşılabilirliği noktasında sistem ve yaşam dünyaları ayırımına gider. Yaşam dünyası öznelerarası ilişkilerin ve iletişimsel eylemin alanıdır. Sistem dünyası ise, medya, para ve iktidar (güç) temelinde, devlet ve ekonomi alt sistemlerinin yabancılaştırıcı özerkliğini üreten, yaşam dünyası üzerinde bir tür tahakküm kuran ve yaşam dünyasındaki ilişkileri

⁷⁶ “Habermas, Kant’a karşı ve Hegel’le birlikte, ahlaki ilişkileri tesis eden öznelerarası anlamının bireyler arasında önceden tesis edilmiş bir uyum aracılığıyla anlaşılamayacağı hususunu vurgular. O, öznelerin kendileri için olduğu kadar başkaları için de a priori geçerli bir evrensel ahlak yasasını varsaydıkları, öznelerarasında önceden tesis edilmiş, eş zamanlamaya dair Kantçı çerçeveyi hayali ve kısıtlayıcı bir çerçeve olarak görmektedir. İletişim duygu ve düşünce ortaklığı değildir. Önsel bir çatışmanın üstesinden gelmek suretiyle ulaşılan bir anlama çaba gerektirir ve önceden verili değildir” (Vandenbergh, 2016, s.328).

şeyleştiren bir indirgemeye ilişkilidir (Vandenberghe, 2016, s.332). Habermas her ne kadar bu bölünmenin üstesinden gelinemeyeceğini düşünse de “araçsal rasyonelliğin” egemen olduğu sistem dünyasının yaşam dünyası üzerinde kurduğu her türden şeyleşme ve manipülasyon baskılarının yaşam dünyasında hakim olan “iletişimsel rasyonelite” ile savunulabileceğini veya baskılanabileceğini düşünür. İşte bu bağlamda kamusal alan, rasyonel iletişimin mümkün kıldığı bir “katılım” ortamı sağlamak görevini yerine getirmektedir. İletişimsel eylem içerisinde etkileşime katılanlar, eylem planları üzerinde anlaşmaya, durumun tanımına dair bir anlayış temeline ulaşırlar. Habermas yukarıda daha önce Husserl ve Schultz’da gördüğümüz öznelerarası biçimde ortak olan karşılıklı anlaşmaya dayalı bu arka planı yaşam-dünyası olarak tanımlar (Vandenberghe, 2016, s.375). Bu açıdan yaşam dünyası Habermas için kamusal alan yani öznelerarası ilişkilerin geliştirildiği ve Foucaultcu anlamda ifade edersek sistem dünyasına karşı direniş imkânlarının üretildiği bir yeri de ifade eder.⁷⁷

Kamusal alana ilişkin yukarıdaki modeller özelinde bir eleştiri getirilebilecekse, bu ilk olarak kamusal alanın söz konusu “ideal” formuna yöneliktir. Arendt ve Habermas’ın modelleri, Arendt’de Antik Yunan’a, Habermas’da ise burjuva kamusal alanının ilk ortaya çıktığı dönemlere ilişkin bir ideali paylaşır. Liberal model ise “düzen ve istikrara dayalı ortak iyi” idealini öne çıkarır. Arendt, Antik Yunan kamusal alanının çoğulculuğu, Habermas ise burjuva kamusal alanının rasyonelliği ve rasyonel tartışmalarla varılan konsensüsün üzerinde gereğinden fazla durur. Liberal model ise kısıtlanmış bir kamusal alan anlayışıyla “çatışmasız uyumu” idealize eder. Arendt’in Yunan polis devletlerinin az sayıda nüfusuna ve toplumda politik tartışmalardan tamamen dışlanmış kesimlerine vurgu yapmadan polis kamusal alanını ideal bir form olarak ele almasının bugün için çoğulculuğu bir “değer” ve “ideal” olarak görmekten başka somut bir karşılığının olduğunu ifade etmek zor görünüyor.

Habermas’ın modeli ise sadece burjuva kamusal alanına odaklanarak burjuva sınıfı dışındaki ve burjuva kamusal alanının özelliklerini taşımayan diğer kamusal alanları göz ardı etmektedir. Böylece Habermas kendisinin de ifade ettiği üzere çok daha homojen bir kamusal alan resmi çizer ve alternatif kamusal alanların aktörlerinin (plebyen kamusal alan,

⁷⁷ Ancak Habermas’ın daha önce “özne” sorunu ekseninde ele aldığımız Foucault, Deleuze ve Guttari gibi düşünürlerden önemli farkı, tekil özneyi bir “direniş merkezi” olarak görmekten ziyade öznelerarası ilişkileri öne çıkarmış olmasıdır.

kadınlar vs.) büyük oranda uzlaşmayı/konsensüsü zora sokan ve politik ilişkileri çatışmacı kılan etkilerinin yaratacağı diyalektiği ihmal eder ya da bunları yeterince ele almaz (Habermas, 2018, s.15-25). Kamusal alandaki müzakerelerin aleniyeti söz konusu olduğunda, Habermas'ın burjuva sınıfı üyelerinin müzakere araçlarını kullanma imkânlarına sahip olmadaki üstünlüklerinin (Fraser, 2015, s.113) nasıl aşılabacağına ilişkin net bir çözümü yoktur dahası bu sorunu daima paranteze alır. Böylece Habermas, kamusal alanın müphemliğini kabul etmekle birlikte bu müphemliğin idare edilmesi noktasında müzakerenin temeli olan eşitler arasındaki iletişimi, statü ve sınıf farklılıklarına dikkat etmeden yorumlar. Sonuç olarak eşitlik, aleniyet ve katılım gibi bir dizi değer bu durumda birer “politik ideal” olarak kalmaktadır.

Öte yandan Habermas kamusal alanda politik ilişkileri büyük oranda “öznelerarası” bir iletişime indirgemıştır (Öztürk, 2020, s.240). Yukarıda sosyo-kültürel çerçeve başlığında da ifade ettiğimiz gibi socius, sadece sosyal kişilerden (bireyler/insan tekleri) oluşmaz. Kolektif kişilikler de (sosyal gruplar) socius'un aktörleridir. Bu nedenle kamusal alandaki politik ilişkileri büyük oranda öznelerarası iletişim üzerinden okumak ve sosyal grup kimliklerinin bireylerin iletişimlerdeki etkilerini göz ardı etmek bizce Habermas'ın teorisini zayıflatmaktadır. Bize göre kamusal alan sadece öznelerin tekil kimlikleriyle var olduğu bir alan değil sosyal grupların da sosyal kimlikleriyle kolektif olarak dâhil oldukları bir alandır. Bu açıdan kamusal alanda sosyal grupların da birer politik aktör olarak dikkate alınması gerekmektedir. Habermas bunu çoğu zaman bireylerin sosyal kimlikleri üzerinden ve yine öznelerarası ilişkiler üzerinden ele alır ancak bize göre burada öznelerarası ilişkilerden farklı grup-grup ilişkilerini ilgilendiren bir durum söz konusudur. Aşağıda bu konuya çokkültürcülük başlığı altında tekrar döneceğiz.

Sonuç olarak bütün bu modellerden ve eleştirilerden hareketle ifade edecek olursak, kamusal alan kavramı, toplum üyelerinin çeşitli medya araçları veya yüz yüze ilişkilerle ortak sorunları ilgilendiren konular hakkında tartışmak ve bu sorunlar hakkında ortak bir anlayışa kavuşmak amacıyla bir araya geldikleri ortak alanı ifade eder (Taylor, 1995, s.259). Bu bağlamda kamusal alan kavramı merkezinde cevabı aranan soru; sosyal gerçekliğin müphem doğası içinde bütün farklılıklarımızla, eşit ve özgür bir ortak yaşamı; adil ve çoğul bir üst kimliği ya da kolektif tecrübeyi nasıl mümkün kılarız? sorusudur. Öte yandan benzer bir anlamda kamusal alan, fenomenolojik bir nesne yani öznelerarası ilişkilerce şekillenen ve öznelerin kendini inşaası, değerlerin, normların ve kurumların

yapılması ve bir “süreklilik” içinde dönüştürülmesi için var olan bir organizasyon alanı ise yukarıdaki soru kamusal alan içinde öznelerin birbirleriyle ilişkilerini ve eylemlerini mümkün kılacak özgür ve adil katılım imkânlarının nasıl sağlanacağı ile ilgili temel bir soruyla da ilişkilidir (Özbek, 2015, s.44-45). Söz konusu sorulara net ve kesin cevaplar vermek yahut bu soruları kesin olarak cevaplayacak “teorik bir çerçeve” kurmak oldukça zor. Ancak bize göre önemli olan net cevaplar vermek çabasından ziyade, sorun alanlarının belirlenmesi ve eksikliklerin giderilmesine yönelik daimi bir “iletişimi” ve “müzakereyi” açık tutacak olan katılım imkânlarının sağlanması, çoğulcu ve müphemliğin idare edilebildiği bir politik zeminin kurulması için kamusal alanın herkese ve her konuya açık hale getirilmesidir. Öte yandan herkesin bu alanda taleplerini dile getirebilmek için saygı görme ve tanınma imkânlarına, asgari bir sosyo-ekonomik eşitlik ve adalete son olarak da bütün bunlara dayanak sunan hukuki güvencelere sahip olması gerekir. Ancak böyle bir kamusal alanda ve politik ilişkiler zemininde, iktidar ilişkilerinin, tahakküm ve sömürü yapılarının sorgulandığı, müphemliğin idare edilebildiği; demokratik, adil, özgür, eşit ve bütün farklılıklarıyla bir arada yaşayabilen bir socius’un mümkün imkânları tartışılacaktır.

Kamusal alana ilişkin çoğulculuk, özgürlük, eşitlik, adalet, farklılıkların kabulü, tanınma, hoşgörü, saygı gibi bir dizi “değer”, normatif bir “ideali” ifade etmektedir. Kısaca kamusal alanı bu ideallerden ayrı düşünemiyoruz ancak kamusal alan ve politik ilişkiler de sadece bu değerlere indirgenemez ve bazı somut gerekliliklere (kurumsal, hukuksal vs.) ihtiyaç duyar. Yukarıda ifade edilen sorular merkezinde bir sonraki başlıkta politik ilişkilerin ahlaki zemini bağlamında bu ilişkilerin ideal boyutlarına değinilecek, eşitlik ve adalet zemini bağlamında ise somut bazı gereklilikler ele alınacaktır.

3.3. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Çokkültürcülük

Çokkültürlülük olgusu, günümüzde önemli tartışma alanlarından biridir. Tartışmaların genel çerçevesi şüphesiz içinde yaşadığımız tarihsel bağlamla ilişkili sorunlarla ilgilidir. Yukarıda birinci bölümde bu tarihsel bağlamı modern ve postmodern ayrımlar üzerinden ifade etmeye çalışmıştık. Bu açıdan çokkültürcülük tartışmaları modern ve postmodern dönemlere ilişkin bir dizi sosyolojik ve politik gerilimlerin içinde ortaya çıkmıştır. Modern ulus devlet formunun günümüzde gittikçe eleştirilerin odağı haline gelmesi, bununla ilişkili olarak, kültür, kimlik-farklılık gibi kavramlar ekseninde ulus devletin

demokratik meşruiyetinin sorgulanmasıyla gelişen demokrasi tartışmaları, uluslararası göç ve yeni toplumsal hareketlerin bu tartışmalara etkisi söz konusu gerilimlerden bazılarıdır. Aşağıda ilk olarak bu tartışmalara çok genel bir şekilde değineceğiz. Tartışmalar şüphesiz bu çalışmanın da yer yer değindiği önemli başlıklardır ancak biz çokkültürlülük olgusunu ve bu olguya ilişkin teorik tartışmaları, müphemlik kültürü temelinde ve bir arada yaşama sorunu bağlamında ele alacağız. Yukarıda sosyal ilişkilerin gruplar arasılığı başlığı altında ifade edilen geniş grup kimliklerinin sosyal gerçeklik içindeki ilişkileri bu kez çokkültürcülük tartışmaları ekseninde ve daha politik bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

3.3.1. Çokkültürcülüğün Tarihsel Bağlamı

Çokkültürcülük olgusu, yukarıdaki kamusal alan tartışması bağlamında ele alındığında “politik olarak”, farklı kültürel kimliklere sahip grupların kamusal alandaki talepleriyle veya kültürel kimliklerinin kamusal görünümüyle ilgilidir. “Farklı kültürel kimlikler” ifadesi şüphesiz çokkültürcülük tartışmalarının en merkezi ifadelerinden birisidir. Söz konusu ifadeyi bu kadar önemli yapan ise bize göre çokkültürcülük tartışmalarının “demokratik ulus devlet” formu içinde yapıyor olmasıyla ilgilidir. Burada hem demokrasinin meşruluk şartlarının mecbur kıldığı özellikleri taşımak zorunluluğu hem de ulus devletin kültürel homojenliğe, devlet bütünlüğüne dayanan veya dayanmak isteyen politik diskuru belli açılardan çatışma yaşamaktadır.

Demokratik meşruluk yukarıda kamusal alan tartışmalarında da (özellikle Habermas ve Arendt’in vurgularıyla) gördüğümüz üzere kamusal alanın çoğulculuğuna ve politik aktörlerin katılımının önünde herhangi bir sınırlamanın olmamasına dayanmaktadır. Meşruluğun bu çoğulcu gerekliliği, günümüz ulus devletlerinin çokkültürlü sosyal gerçekliğiyle birlikte düşünüldüğünde, birer politik aktör olarak kültürel grupların kamusal alanda kültürel kimlikleriyle var olma mücadelesini teorik olarak kabul etme zorunluluğunu doğurmaktadır. Ancak ulus devletin, “tekçi”, “türdeş” ve “bütünlükçü” politik kabulleri, tekil bireye (kültürel kimliğinden soyutlanmış yurttaş) tanıdığı bu eşit katılım şartlarını, kültürel gruplar söz konusu olduğunda temkinli karşılamaktadır. Böylece meşruiyet, katılım, çoğulculuk gibi bir dizi demokratik değer, çokkültürlü sosyal gerçeklikle birleşince, ulus devlet ile demokrasi arasında ister istemez bir gerilim meydana getirmektedir. Modern çağa özgü bütüncül ulus fikri, “farklılığın” merkezi bir

değer olarak kabul edildiği postmodern toplumda (en azından bu topluma ilişkin tartışmalarda) eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

Modern ulus devlet formuna yönelik bu eleştiriler sadece politik ve teorik tartışmalardan kaynaklanmaz. Bu tartışmalara zemin hazırlayan bir sosyal gerçekliğin olduğunu da ifade etmek gerekir. Modern ulus devlet her ne kadar tekçi ve türdeş bir kültürel mantığa sahip olsa da hemen hemen hiçbir ulus devlet türdeş bir kültüre sahip olamamıştır. Ulus devlet, çeşitli cemaat bağları ve kültürel anlam dünyası etrafında kurulmuş toplulukları parçalamış ve bireyleri bu cemaat bağlarından kopararak merkezi bir otorite temelinde yeniden birleştirmeye çalışmıştır. Ancak ulus devletin kendisini dayandırdığı geniş kültürün (o sahte homojenliğin) altında daima ulus altı kültürler varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kısaca ulus devlet, idealde kavuşmak istediği kültürel tekçiliğe ulaşamamış, daima “çok-kültürlü” kalmıştır.

Ulus devlet açısından sorun bu çokkültürlülüğün yönetimi sorunudur ancak modern devletler, tekçi ve türdeş ulus mantığı içinde sosyal bütünleşmeyi sağlamakta zorluk çekmektedirler. Ulus devletin farklılıkları görmezden gelen bu “asimilasyonist” mantığının, ulus devlet ile demokratik meşruluk arasında yarattığı gerilim, yukarıda çeşitli bağlamlarda altını çizdiğimiz politik ilişkilerin “dengesini” bozmaktadır. Politik ilişkilerde denge, bireyler, sosyal gruplar ve siyasal iktidar arasındaki güç paylaşımları ile sağlanmaktadır. Burada şüphesiz dengeleyici rolü sahip olduğu iktidar araçlarıyla siyasal iktidar ve onun demokratik kurumları sağlamaktadır. Ancak modern siyasal iktidarın belli bir türdeşlik idealine sahip olması, sosyal gruplar arasındaki dengeleyici rolünü (hakim sosyal grup lehine madun sosyal gruplar aleyhine) kaybetmesine ve bu da demokrasi görünümü altında “yumuşak despotizme” (Taylor, 1995, s.282) kaymasına neden olabilmektedir.⁷⁸ O halde günümüz çokkültürcülük tartışmalarını, söz konusu

⁷⁸ Burada bir noktanın altını çizmek gerekiyor. Günümüzde çokkültürlülük politikaları daima devletin (siyasal iktidar olarak da okunabilir) itici, teşvik edici ve düzenleyici gücüne ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle çokkültürlü politikalar açısından siyasal iktidarın dengeleyici rolü bilhassa önemlidir. Doytcheva'nın ifade ettiği gibi, “farklılıklarının ötesinde değil farklılıklarıyla birlikte herkesin eşit olduğu fikrini teşvik etmek aslında kamusal alanda bütün kültürlerin birbirine denk olduğunun tanınmasını teşvik etmek anlamına gelir.” Bu ise ancak, “devlet ve kurumlarının müdahalesiyle tamamına erebilecek bir projedir (...) günümüzün çokkültürlülük idealleri, devleti göreve çağırır. Kamu otoriteleri açısından kültürel çeşitliliği teşvik etmek, kişilere farklılıklarını geliştirmenin ve aktarmanın fiili yollarını sağlamak anlamına gelir, s. geleneksel pratiklerle ilgili muafiyet önlemleri (örneğin sih türbanı veya İslâmi başörtüsü takmak), dile ilişkin haklar (anadilin öğretilmesinin kamusal olması, iki dilde öğretim), kültürle ilgili kurumlara devlet teşviki sağlamak, ayrımcılıkla mücadele programlarını teşvik etmek, vs.” (Doytcheva, 2016, s.23)

gerilimi aşma, demokratik meşruiyeti güçlendirme ve farklı kültürel grupların bir arada yaşayabilme yollarını arayan teorik bir çaba olarak kabul etmek gerekir.

Öte yandan kültüre yüklenen anlam da çokkültürcülük tartışmalarını büyük oranda etkilemiştir. “Bilgi sosyolojisi, psikanaliz ve kültürel psikoloji alanlarındaki gelişmeler sayesinde kültürün insanlar için ne kadar önemli olduğunu, insanların öz saygılarının başkalarının onları tanıyıp saygı duymasına bağlı olduğunu” ve kendi kültürümüzü “evrenselleştirme eğilimlerimizin başkalarına zarar verdiğini” anlayabiliyoruz. Kültüre verilen bu önem, doğal olarak “kültürel farklılıkların daha geniş çapta kabul edilmesine” imkân sağlayarak, “kültürü politik açıdan önemli bir kategori, bireyin kültürüne duyulan saygıyı da eşit yurttaşlık ilkesinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir” (Parekh, 2002, s.10-11). Bu açıdan ele alındığında çokkültürcülük sadece bir takım özel aidiyetlerin varlığını kabul etmekle kalmaz, bunların “politik haklar olarak tanınması ve kurumsallaşmasını” da içeren bir siyasi programı ifade eder. Böylelikle de “ideolojik veya toplumsal bir çoğulculuktan normatif ve yapısal bir çoğulculuğa dönüşür” (Doytcheva, 2016, s.17). Bu yanıyla demokratik toplumlarda kültür, olgusal öneminin ötesinde politik çoğulculuğun da koşulu haline gelmektedir. Yani kültürel çeşitlilik politik çoğulculuğun bir biçimi olarak kabul edilmektedir.⁷⁹

Şüphesiz bu durum, modern demokratik toplumlarda “bireyin” özgül politik önemiyle de yakından ilgilidir. Günümüz çokkültürcülük teorilerinin bu açıdan en önemli yanı kültürü salt bir cemaat bütünlüğü içinde değil bireyselci boyutlarıyla da düşünüyor olmalarıdır (Doytcheva, 2016, s.18). Demokrasi öncesi geleneksel çokuluslu imparatorluklarda ve anti demokratik ırk ayrımı rejimlerinde kültürel farklılıklar cemaatin tanınması sorunuyla ilişkiliyken günümüzde çokkültürcülük, kültürel anlamda grup kimliğini tanımakla birlikte bu grup kimliğini taşıyan bireyi de kültürel olarak (sosyal kimliğiyle) tanımayı amaçlar. Bu açıdan ele alındığında demokratik çokkültürlü perspektif, kültürü sadece

⁷⁹ Burada kültürel çeşitlilikle ilgili olarak ifade edilmesi gereken bir diğer önemli yan ise kültürel çeşitlilik ile demokrasi arasındaki ilişkidir. Şüphesiz kültürel çeşitliğin sadece modern veya postmodern dönemlere özgü bir durum olduğunu ifade edemeyiz. Farklı milletlerden oluşan imparatorluklar, sömürge toplumları, ırk ayrımı rejimlerinin tümü “çoğuldular” ve bu rejimler etnik, dini ya da ırka dayalı çeşitliliklerin hukuken tanınması üzerine kurulu entegrasyon politikalarına sahiptiler. Ancak bu rejimlerin hiç birisi demokratik toplumlar değildiler veya demokrasi öncesiydiler. Bu nedenle bu rejimleri, sahip oldukları kültürel “çeşitlilikleri” nedeniyle çokkültürlü olarak tanımlamak zordur. Bu bağlamda çokkültürlülüğü demokratik toplumlara özgü bir siyasi program olarak okumak gerekir (Doytcheva, 2016, s.17).

“cemaatin” geniş grup kimliği açısından önemli bulmaz, o kimliği “bireyin” sosyal kimliğine etkisi ve bu etkiden kazanacağı saygınlık açısından da önemli görür.

Çokkültürcülük tartışmalarının postmodern döneme özgü görecelik, kimlik-farklılık tartışmaları gibi temalardan da etkilendiğini ifade etmek gerekiyor. Modernitenin evrenselci bir bakışla belli bir anlam dünyası etrafında yaratmaya çalıştığı tek tip kültür dünyası anlayışına yönelik postmodern itiraz, evrenselciliğin yerine göreceliğe, tek tipliğin yerine de kimlikler ve farklılıklara vurgu yapmıştır. Söz konusu bu postmodern itiraz, geniş grup kimlikleri ve kültürel farklılıklar bağlamında çokkültürcülük tartışmalarına da katkı sağlamıştır. Kültürel göreceliğin kültürler arasında herhangi bir üstünlük (gelişmişlik, az gelişmişlik, ileri kültür- geri kültür vb.) kurulamayacağına ve her kültürün kendi anlam dünyası içinde “değerli” olduğuna yönelik bakış açısı, sosyal gerçeklik içindeki farklı kültürel kimliklerin çoğulculuğunun kabul edilmesine en azından bunun tartışılmasına yönelik bir yol açmıştır.⁸⁰ Böylece modern dönemde ulus kimliğinin bütünlüğü adına dışlanan kültürel gruplar ve kimlikler, postmodern dönemde ön plana çıkmaya başlamışlardır. Bu açıdan postmodern dönemin yarattığı atmosferin çokkültürcülük tartışmalarına kaynaklık ettiği söylenebilir (Şan, 2006, s.75).

Öte yandan 1960’lı yıllarla birlikte gelişen çeşitli toplumsal hareketler, o zamana kadar toplum içinde “normal” kabul edilmeyen toplumsal kesimlerin tanınma ve eşit yurttaşlık taleplerini gündeme getirmiştir. Söz konusu hareketler, daha önceleri dışlanan sosyal grupların kimliklerini tanıyan ve farklılıklarıyla uzlaşan daha kapsayıcı bir yurttaşlık, Young’un ifadesiyle “farklılaşmış yurttaşlık” (Young, 1995) talebini dile getirmişlerdir. Bu dönemde on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başındaki ekonomik ve siyasal temelli sosyal hareketlerin yerini kimlik-farklılık ve kültürel sorunlar etrafında şekillenen

⁸⁰ “Toplumlar, sahip oldukları değer yargıları ve davranış biçimleri içerisinde kendilerine uygun kimlik inşa eder ve bunu giyinir. İnşa edilen, seçilen kimlik öncelikle farklılık esasına göre var olur. Kimlik seçiminin temelinde yer alan farklılık ise kendine özgü bir değer sistemine sahiptir. Bu düzlemde tartışmalarda yer alan çokkültürlülük esasında bir toplumsal değer düzlemine bağlı olarak oluşturulmaktadır (...) Her iddianın -ahlaki, bilimsel, dini- kendi içerisinde kendi doğruluk iddiasını barındırdığını söyleyen Nietzsche’ye göre ‘mutlak hakikat’ diye bir şey yoktur. Hatta Nietzsche bizi bu tür (salt akıl, mutlak tinsellik, kendi başına bilgi ve mutlak hakikat gibi) kavramlar karşısında uyarır. Aksi halde bunlar zihnimizi iğdiş edebilirler. Bundan dolayı da; her toplumun sahip olduğu değerlerin bir başkası ile kıyaslanmadan bizzat kendi başına bir değer olarak kabul edilmesi, çokkültürlülüğün en büyük felsefi dayanağıdır (Bağlı ve Özensel, 2013, s.45-46)

hareketler almıştır. Bu açıdan çokkültürcülük tartışmaları da söz konusu “yeni” toplumsal hareketlerin kimlik, farklılık ve tanınma taleplerinden etkilenmiştir.

Son olarak göç olgusunun da çokkültürcülük tartışmalarına kaynaklık ettiği söylenebilir. özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra uluslararası alanda yaşana yoğun göç hareketleri ve bu göçlerle birlikte taşınan kültürel kimlikler, dünyanın birçok yerindeki ulusal devletleri çokkültürlü bir hale getirmiştir. Bu kültürel kimliklerin göç edilen ülkelerde nasıl karşılanacağı sorunu, kültür, etnisite, demokrasi, yurttaşlık gibi bir dizi kavramı yeniden tartışmaya açmıştır. Bu açıdan çokkültürcülük tartışmaları da yukarıda sayılan diğer gerilimlerin ve gelişmelerin yanında göç olgusunun yarattığı yeni sosyo-politik ilişkiler etrafında da şekillenmiştir.

3.3.2. Müphemliğin İdare Edilme Biçimi Olarak Çokkültürcülük

Bir arada yaşama olgusu açısından sosyal gerçekliğin önemli bir boyutunu oluşturan çokkültürlülük, bir toplumda iki veya daha fazla kültürel topluluğun birlikteliğini/yan yanallığını ifade eder. Bu yanıyla ele alındığında günümüzde birçok devletin ve toplumun çokkültürlü-müphem bir sosyal gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak sorun toplumların ve devletlerin bu çokkültürlü-müphem yapıyı nasıl idare ettikleriyle ilgilidir. Toplum ve devlet, mevcut çeşitliliği hoş karşılayıp destekleyebilir yahut bu çeşitliliği kendisine yönelik bir tür tehdit olarak algılayıp hâkim kültürel kimliğin içinde asimile etme yoluna gidebilir. İlk durumda devlet ve toplum, mevcut çokkültürlü-müphem yapısını “çokkültürcü” bir politikayla desteklemiştir ve çokkültürlü-müphem varlığını devam ettirme amacı taşımaktadır. İkinci durumda ise mevcut çokkültürlü-müphem yapı “tekkültürcü” bir politikanın etkisi altına girmiştir.

Bu durumda ilk olarak, “çokkültürlü” ve “çokkültürcü” kavramları arasında genel bir ayrıma gitmemiz gerekiyor. “Çokkültürlülük”, geçimşte ve günümüzde hemen bütün toplumlarda var olan farklı sosyal kimliklerin sosyal gerçeklikte yarattığı çeşitliliği-müphemliği ifade eder. “Çokkültürcülük” ise bu müphemlikle baş etme biçimi yani olumlu bir politik ve kültürel tavır olarak bu doğal durumun desteklenmesi, toplumda var olan çeşitli kültürlerin, eşit şartlar altında yan yana var olmasını ve kültürel kimliklerin

desteklenmesi yoluyla çoğulcu bir kamusal alanın sağlanmasını ifade eder (Parekh, 2002, s.7).⁸¹

Çokkültürcülük, siyasal iktidarın ve hâkim kültürün müphemlikle ilişki kurma biçimleriyle ilgilidir. En azından çokkültürcü politikalar, sosyal gerçekliğin grupsal farklılıklardan kaynaklanan müphemliğini idare etmeye yönelik olarak geliştirdikleri politikaları veya politik idealleri içerir. Modern ulus devletin düzen tutkusunun yarattığı politik sonuçlar, sosyal gerçeğin müphemliğini tasfiye eden bir süreci doğurmuş ve buna belli oranda da neden olmuştur (Bauman, 2020, s. 43). Bu yanı sıra çokkültürcülük, modernliğin müphemlik üzerinde kurduğu kapanmayı politik pratiklerle aşma çabası olarak da okunabilir.

Siyasi “ideal” olarak çokkültürcülük politikaları özgürlük ve eşitlik düşüncesi temelinde kurulmuş modern siyasi rejimlerin demokrasilerinin geliştirilmesiyle doğrudan ilgilidir. Yukarıda ifade edildiği gibi çoğulculuk, eşitlik ve özgürlük gibi temel değerler demokratik meşruiyetin dayanağıdır ve günümüz toplumlarının demokratik yapılarının korunması, bu değerlerin korunmasıyla mümkün olacaktır. Bugün kültürel çoğulculuğun tanınması meselesi bir toplumsal adalet meselesi haline gelmiştir. Bu nedenle günümüz demokrasilerinde, kurumların toplumun üyelerine eşit muamele etmesi onları “aynı kılması” değil herbirinin özgüllüklerinin tanınması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda çokkültürcülük; günümüz demokrasilerinin, kurumlarını yeniden biçimlendirerek ve kişilere farklılıklarını geliştirme ve aktarma fırsatı vererek farklı kültürel kimliklerin tanınması gerektiğini temel alan bir siyasi program, entelektüel tartışma ve pratik deneyimler bütünü olarak tanımlanabilir (Doytcheva, 2016, s.24-25).

Bir arada yaşama olgusu açısından çokkültürcülük, socius’un temel aktörlerinden olan bireyler ve sosyal gruplarla ilgilidir ve onların kimlik, tanınma, eşitlik, adalet, özgürlük gibi bir dizi temel ve kültürel haklarına dikkat çeker. Bu açıdan çokkültürcülük politikalarının ulus devlet anlayışının bilindik uygulamalarının ötesinde, klasik ulus devlet modelini aşan veya genişleten bir perpektif sunduğunu da ifade etmek gerekiyor.

⁸¹ Multicultural (çokkültürlü) kavramı bir durumu ifade ederken, multiculturalism (çokkültürcülük) bu duruma yönelik politik bir tavır barındırmaktadır. Bu nedenle çalışmada sosyal gerçekliğe ilişkin bir durumu ifade ederken “çokkültürlü” kavramı, bir toplumda farklı kültürlerin birarada yaşamasını onaylayan politik tavır söz konusu olduğunda ise “çokkültürcülük” kavramı veya “çokkültürlülük politikaları” ibaresi kullanılmıştır.

Tok'un ifadesiyle çokkültürcülük; homojen kültür siyasetinden kültürel çoğulculuğa dayanan kimlik siyasetine, klasik ulus devlet modelinden "çokkültürlü devlet modeline" geçilmesi ve ulusların kendi kendini yönetme düşüncesine dayanan "temsili demokrasiden" farklı kültürel grupların ortak karar alma mekanizmalarına katılabilmesine dayalı "müzakereci demokrasiye" geçilmesi taleplerini barındırmaktadır (Tok, 2008, s.81-82).

Çokkültürcülük bireysel ve grupsal farklılıkları dikkate alır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu politikadaki ana düşüncenin, kültürel farklılıklara rağmen aynı devlete (ve çoğu zaman aynı topluma) aidiyet duygusunun sürekliliğini sağlama isteğidir (Say, 2013a, s.138-139). Bu nedenle çokkültürcülüğün belli sınırlar taşıdığını ifade etmek gerekir. Doytcheva'nın ifade ettiği gibi, çokkültürcülük "kültürel özgüllüğün bütün biçimlerinin" tanınmasını sağlamaz. İki temel sınır çizer. Bunlardan birincisi demokratik rejimlerin temel unsuru olan temel insan hakları, ikincisi ise, toplumların sosyal ve siyasi bütünlüğüdür (Doytcheva, 2016, s.78). Bu nedenle çokkültürcülüğün "sınırsız bir çoğulculuk anlayışına sahip olmadığını" ve çokkültürcülük politikalarından bahsettiğimiz zaman bu politikaların "sosyal ve siyasi bütünlüğü" korumayı amaçlayan bir perspektife sahip olduklarını unutmamak gerekiyor. ⁸²

Çokkültürcülük anlayışı, modern bakış açısındaki "düzen" toplumu anlayışının yerini gittikçe "değişim toplumu" fikrinin aldığı bir tarihsel bağlamda doğmuştur. Bu durum beraberinde söz konusu değişime ayak uyduracak bir dizi sosyal ve politik gerekliliği zorunlu kılmaktadır. Ancak yine de burada "düzen" ve "değişimin" birbirini dışlamadığını, diyalektik olarak birbirlerini var ettiklerini ifade etmek gerekir. Toplumlardaki çoğulculuğun yarattığı tanınma gereksinimleri ve "öteki" ile kurulan etkileşim, toplumsal düzlemde değişimi beraberinde getirmektedir. Ancak bu değişim, toplumların birlik gereksinimleriyle birlikte ilerlemektedir. Böylelikle, çeşitlilik ve onun yarattığı değişim, beraberinde bireylerin ve toplumların kendilerini yeniden oluşturma çabalarını ve düzeni zorunlu kılmaktadır. Çokkültürcülük tartışmalarını bu açıdan,

⁸² "Bir devlet içinde farklı kültürel toplulukların, hukuksal ve siyasal düzeyde kabul görebilmesini sağlayan politika, genel bir ifadeyle çokkültürlülük politikası olarak adlandırılmaktadır. Tanım olarak ise çokkültürlülük, bir ulus devlet bütünlüğü içinde her biri ayrı bir kültüre sahip olan farklı toplulukların bir arada eşit imkânlarla sahip olarak yaşayabilme kapasitesini ifade etmektedir. Çokkültürlülüğün çıkış noktasının bir devlet içindeki farklı kültürel grupların bir arada yaşama politikası olduğuna yönelik tespit, bu politikadaki ana düşüncenin, kültürel farklılıklara rağmen aynı devlete aidiyet duygusunun sürekliliğini sağlamak olduğunu ortaya koymaktadır." (Say, 2013a, s.138-139)

“birbirinden ayrı kalmış kültürel bütünlerin arasında bir iletişim ve kısmen bütünleşme arayışı” olarak da anlamak gerekir (Touraine, 2017, s.229).

Bir arada yaşama perspektifi, müphemlik kültürü bağlamında, gruplar arası ilişkilerde farklılıkların yarattığı çatışmaları dikkate aldığı kadar uyumu ve bütünleşmeyi de dikkate almak durumundadır. Bu nedenle, çokkültürcülüğün sadece farklılıklara odaklanması, kültürel gruplar arasındaki diyolojik ilişkilerin görmezden gelinmesine ya da bu ilişkilere yeterince vurgu yapılamamasına neden olacaktır. Çokkültürcülük şüphesiz farklılıklardan ve kültürlerin çoğulculuğunu kabul etmekten ayrı düşünülemez ancak çokkültürcülüğün sadece farklılıklara odaklanamayacağını, farklı kültürler arasında kurulacak ilişkiler yoluyla “anamlı bir birliktelik” ve yeni bir örgütlenme biçimi geliştirmeye yönelik perspektife de sahip olması gerektiğini söylemek gerekir.⁸³

Çokkültürcülük tartışmalarında farklılığın aşırı öne çıkarılması farklılıkların kutsanmasına neden olmuştur. Örneğin Fay, çokkültürcülüğü bu anlamda eleştirerek, insan grupları arasındaki farklılıkların yüceltilmesi olarak tanımlar (Fay, 2017, s.17). Ancak yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere biz böyle bir çokkültürcülük yaklaşımını indirgemeci buluyoruz. Çokkültürcülük farklılıkları vurgular ancak bunu bir kutsama olarak değil farklılıkların tanınması, farklı kültür dünyalarının da kendine özgü bir anlamı olduğunun dile getirilmesi amacıyla yapar. Dolayısıyla çokkültürcülükteki farklılık vurgusunu her zaman “farklılık” olarak anlamamak, çokkültürcülüğü de farklılığı ve kimliği bir tür takıntı haline getirme durumuna indirgememek gerekir. Çokkültürcülük söz konusu olduğunda, farklılıklara yönelik bu aşırı vurgunun yarattığı asıl sorun, farklılığın taraflar arasında aşılmaz duvarlar örülmesine neden olmasıdır. Her grup kendi farklılığını vurgulayıp kendi kimlik sınırları içine hapsediğinde ve “öteki”yle ilişkisini sadece kendi kültür-kimlik bağlamında kurduğunda, tarafların birbirlerini “anlamaları” ve dolayısıyla aralarında herhangi bir anlamlı birlikteliğin kurulması çok zordur. Fay’ın çok yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi; “eğer biz kendi

⁸³ Say, Habermas ve Taylor’ın diğer çokkültürcü teorisyenlerden farklarının sadece farklılıklara odaklanan analitik bir anlayışa sahip olmayıp, farklı kültürlerin birbiriyle kurdukları ilişkilerce şekillenen diyalektik bir düşünme biçimine sahip olduklarını söyler (Say, 2013a, s.150-154). Bizim de çalışmada söz konusu bakış açısını büyük oranda benimsediğimizi söylememiz gerekir. Bize göre bir arada yaşam olgusu salt benzerlikler veya farklılıklar üzerinden değil bunların diyolojik ve diyalektik ilişkiselliğiyle ele alınarak yeni bir organizasyon biçimi şeklinde düşünülmelidir.

çerçevemizde ve ötekiler de kendi çerçevelerinde yaşıyorlarsa, onları nasıl anlayabileceğiz?” (Fay, 2017, s.17).

Fay’a göre ben-öteki, biz-onlar, aynılık-farklılık gibi esnek olmayan dikotomilerle düşünüldüğünde bu soruyu cevaplamak oldukça zor görünüyor. O halde yapılması gereken söz konusu katı dikotomilerden kurtulup “diyalektik” ve “etkileşimci” bir bakış açısına sahip olmaktır (Fay, 2017, s.20-21). Buna göre söz konusu bakış açısı farklılıkları mutlak farklılıklar olarak görmemekte ve böylece farklılıklar arasındaki ilişkiyi tam bir karşıtlık ilişkisi şeklinde kabul etmemektedir. “Ben” ve “öteki” ilişkisini ifade ederken değindiğimiz üzere “ben” ve “öteki” karşıt kategoriler değil karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren diyalektik olarak aralarında karşılıklı ilişki olan kategorilerdir. Bu çerçeveden ele alındığında kültürler de öznelarası ilişkilerin doğası gereği söz konusu etkileşimlerden etkilenmektedirler ve kültürel kimlikler de bu etkileşimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu nedenle kültürel gruplar arasındaki ilişkileri de sürekli etkileşim haline olan ve birbirlerini dönüştüren süreçler olarak ele almak gerekir. Bu bağlamda çokkültürcülüğün farkçı veya holist değil ama etkileşimci bir perpektife sahip olması, salt farklılıklara vurgu yapılmasının da farklılıkları görmezden gelen bir birliktelik düşüncesinin de önüne geçmektedir.

Öte yandan böyle bir çokkültürcülük yaklaşımı, müphemlik kültürünün hem farklılıkları dikkate alan hem de “toplumsal bağlanma” işlevini öne çıkaran yönelimiyle de uyumludur. Yukarıda ifade edildiği üzere kültürel ve politik bir tutum olarak müphemlik kültürü, müphemliğin (bu bağlamda çokkültürlülüğün) idare edilmesi noktasında, hem farklılıkları ve çeşitliliği kabul eden, bunların üzerinde iktidar kurulmasını engelleyen bir kültürel anlayışı hem de “fazla açık olmayan ortak semboller ve ifade biçimlerince üretilen cemaat duygusunun” (Levine, 1985, s.35-43 akt. Bauer, 2019, s.38) yaratacağı toplumsal bütünleşmeyi önemsemektedir. Bu pekâlâ çokkültürcülüğün hem farklılıkları ve çeşitliliği dikkate alan hem de sosyal ve siyasi bütünlük sağlama amacı taşıyan yönelimiyle aynı düzlemde okunabilir. Bu bağlamda aşağıda yapılan çokkültürcülük tartışmaları ve bu tartışmalara yönelik eleştirel okumalar çalışmada öne çıkarılan müphemliği idare etme biçimlerinin politik yansımaları veya somut önerileri olarak da ele alınabilir.

3.3.3. Çokkültürcülük Tartışmalarında Birey-Grup İlişkileri

Çokkültürcülük teorilerindeki ana ayrımlardan biri liberal ve komüniteryan ayrımıdır. Söz konusu ikilik, birey ve grup-toplum arasındaki ilişki sorunu çerçevesinde şekillenmiştir. Liberaller genel olarak bireyci bir yaklaşıma sahiptirler ve bireysel hayata ilişkin olarak bireyin kendisinin kavrayışlarını belirlemede özgür olması gerektiğini özellikle vurgularlar. Liberal bireyciler, bireyin cemaatten önce geldiğini ve cemaatin öneminin kendisini oluşturan bireylere sunduğu refahtan kaynaklandığını ifade ederler. Onlara göre cemaatin, birey var olan kültürel pratikleri korumaktan ve sürdürmek vazgeçtiğinde onu engellemek gibi bir hakkı yoktur. Cemaatçiler ise daha toplumcu bir yaklaşıma sahiptirler. Onlara göre bireyin kendisi hakkında belli bir iyi anlayışı geliştirmesi zordur çünkü birey kendisinden önce belirlenmiş belli bir sosyal gerçekliğin içine doğmaktadır ve bu sosyal gerçekliğin etkisi altında onun mirasçısıdır. Bu nedenle cemaatçiler, “grup pratiklerini bireysel tercihlerin bir sonucu olarak görmek yerine, bireyi toplumsal pratiklerin bir sonucu” olarak görmektedirler. Öte yandan cemaatin çıkarlarının bireylerin çıkarlarına indirgenemeyeceğini düşünürler. Bu sebeple, “bireysel özgürlüğü ayrıcalıklı kılmanın cemaatler için yıkıcı bir etkisinin olacağına” da inanırlar (Kymlica, 2016, s.467).

Söz konusu ayrım temelinde düşünüldüğünde cemaatçi bakış açısının kültürel grupları ve kültürel kimliği merkezi bir mesele olarak ele alan çokkültürcülük anlayışına liberalizmden daha yakın olduğu söylenebilir. Çünkü çokkültürcülüğün grup kimliğini merkeze alan içeriği ile liberalizmin bireyci bakışı arasında bir uyumsuzluk söz konusu gibidir (Heywood, 2007, s.174). Ancak Kymlica ve Raz gibi bazı liberaller, grup farkında dayalı hakların cemaatçi bakışa indirgenmesini ve bunların liberalizme karşıt bir dünya görüşüne veya felsefesine dayanmasını belli açılardan eleştirirler. Onlara göre grupsal farklılıklara dayalı yurttaşlık biçimleri, liberal özgürlük ve eşitlik ilkeleri ile tutarlıdır (Kymlica, 2015, s.78). Sonuç olarak çokkültürcülük söz konusu olduğunda hem bireysel haklar hem de grup hakları çerçevesinde, liberal ve cemaatçi kabullerce şekillenen bir dizi tartışma ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmaların ana temaları ise genel olarak birey-grup, grup-grup ilişkileri ile kültürel ve politik haklarla ilgili olmuştur. Aşağıda bu

tartışmaları kısaca ele aldıktan sonra liberal ve cemaatçi indirgemelere düşmeden söz konusu ilişkiler ve hakları dikkate alan bir çokkültürcülük anlayışını savunacağız.⁸⁴

Komüniteryanizmin 1970'li yıllar itibariyle ortaya çıkmış teorik bir yaklaşım olduğu bilinmektedir. Özellikle Rawls'ın "*Bir Adalet Kuramı*" kitabı çerçevesinde adil siyasi düzeni; bireyci bir temelde, siyasal sistemin dini, milli veya kültürel anlamda hiçbir insani aidiyete dayanmayan ve bunlara ilişkin anlam dünyalarını göz ardı eden kurgusal bir başlangıç durumuyla temellendirmesi, beraberinde bir dizi tartışmayı da getirmiştir. Rawls'a karşı olanlar, bu değerlerin insanlar için yaşadıkları hayatı anlamlı kılan içeriklere sahip olmaları dolayısıyla göz ardı edilemeyeceğini dile getirmişler, insanın kendine ait benlik tasavvurunun oluşumunda içine doğduğu sosyal gerçekliğin etkisinin altını çizmişlerdir. Söz konusu eleştiriler zamanla teorik bir çerçeve kazanmış ve komüniteryanizm olarak isimlendirilmiştir (İmamoğlu, 2013, s.99; Golby, 2006, s.129).

Söz konusu düşünce açısından cemaat bu noktada önemli bir kavramdır. Üyeleri arasında belli değerler etrafında kurulan bir kolektiviteyi ifade eden cemaat kavramı, birey ile grup arasında; belli bir kimliğe, tarihselliğe, değer ve normlara dayanan bağlılık biçimi olarak ifade edilebilir. Bu yanıyla cemaat bir kültürel bütünlük olarak da isimlendirilebilir (Etzioni, 2011, s.336; 2015, s.625). Birey ve grup ilişkileri söz konusu olduğunda cemaatçi bakış açısı, bireyi kendi başına ve tekil bir varlık olarak ele almaz. Bu nedenle komüniteryanlar, liberalizmin insan doğasını zaman, mekân ve tüm kültürel kodlardan soyutlayarak en saf haliyle anlama tavrını indirgemeci ve gerçek dışı olarak reddetmişlerdir (Kılınç, 2010, s.8). Komüniteryanlara göre toplumsal bir varlık olarak insan, içine doğduğu cemaatten ve o cemaatin kültürel kodlarından soyutlanamaz. Bu

⁸⁴ Birey ve grup haklarına aynı anda öncelik veren, bireyci ve cemaatçi bir indirgemeye düşmeyen çokkültürcü yaklaşımın, yukarıda ikinci bölümde birey-yapı ilişkilerini ele aldığımız başlıklarda ifade edilen temel düşünceyle de bağlantılı ve uyumlu olduğunu ifade etmek gerekir. Nasıl ki sosyal gerçeklik salt bireyin eylemlerine veya yapının belirleyiciliğine indirgenemiyorsa; sosyal gerçekliği anlayabilmek için failin özzerkliliğini ve yapının kurumsallığını bir arada düşünmek gerekiyorsa böyle bir sosyal bakış açısıyla uyumlu olarak çokkültürcülük yaklaşımının da bireyi ve grubun/cemaatin (buradaki anlamıyla grubu meydana getiren kültürel yapının) haklarını birlikte düşünmek durumunda olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan söz konusu çokkültürcü bakış açımızın düşünsel temelde liberal komüniteryanizme yakın olduğunu da bu bağlamda ifade etmek gerekir. Bir toplum düşüncesi olarak liberal komüniteryanizmin öznelarası ilişkileri ve bu ilişkilerde öznelerin birbirlerine olan bağımlılıklarını, bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi ve toplumsal kesimlerin barış içinde bir arada yaşayabilmeleri için gerekli şartları merkezi sorunlar olarak ele alması (İmamoğlu, 2013, s.105-106) dolayısıyla bizim açımızdan önemlidir.

nedenle her birey, doğal olarak grup kimliği ile birlikte bir varoluş sergiler. Grup kimliği bireyin bireysel kimliğinin bir parçası hem de kurucu bir parçası olarak kabul edilir.

Komüniteryen bakış açısı bu bağlamda sosyal ilişkilerden soyutlanmış, herhangi bir sorumluluk duygusundan azade ve bireyin kendi kendini belirlediği bir benlik anlayışını kabul etmez. Örneğin Walzer bu açıdan liberalizme yönelik komüniter eleştiri için gerekli olan tek teorinin liberalizmin kendisi olduğunu ileri sürer. Ona göre liberal toplum, bireyler için en temel değer kendi faydalarını maksimize etmek olduğu, hiçbir ortak iyi anlayışının olmadığı bir toplumdur (Walzer, 1990, s.8). Walzer'e göre tüm bağlantılarımızın yalnızca piyasa dostlukları ve kişisel çıkarlarla ilişkili olduğunu ileri sürmek açıkça yanlıştır. İnsanların doğal olarak içinde "anlam buldukları" ve "anlamli ilişkiler" kurdukları bir toplumsal bağlama bağlıdırlar. Onları insan yapan şey bu bağlılık durumudur ancak o zaman ne oldukları üzerinde düşünerek kendileri hakkında yeni perspektifler geliştirebilirler (Walzer, 1990, s.10). Walzer'e göre demokratik toplumların özgünlüğü, üyelerinin bireyciliğinde değil, onları birbirine bağlayan toplumsal ilişkiler biçiminde yani gönüllü ortaklaşmalardadır. Bugün cemaatçi deneyime anlam veren ve demokratik toplumun çoğulculuğunu garanti altına alan bu ortaklaşma duygusudur (Doytcheva, 2016, s.59).

Bir diğer komüniteryan Sandel'e göre de liberalizmin yukarıda ifade edilen "bireyci" konumu sorunludur. Sandel, benliğin en azından Rawls'ın anladığı biçimde kendi başına bir amaç olmadığını, benliğin bir tür ortak sosyal bağlama "gömülü" olduğunu ifade eder. Yani onun argümanına göre kişiler (siyasi) topluluklara gömülü oldukları için benlik tözsel bir anlamla ilişkili olmaktan ziyade gömülü olduğu topluluğun bağlamı içinde anlaşılabilir bir anlama sahiptir. Bu nedenle bireyi içinde yaşadığı toplumdan ve kültürden ayırıştırarak anlamak mümkün değildir (Sandel, 1984, s. 90; Yoo, 2000, s. 6). Çağdaş liberalizmi Kant'ın özne anlayışı temelinde eleştiren Sandel, Rawls'ın soyut insan tasarımının bireyi konumsuzlaştırdığını ileri sürer. "Bu konumsuz özneye karşı geliştirilen konumlanmış benlik anlayışında, kimliğin, ayrıcalıklı değer atfedilen saf bilincin ürünü olmadığı belirleyici bir topluluğun tarihsel dünyasında keşfedildiği öner sürülür" (Mollaer, 2019, s.68). Sandel'in bu bağlamda komüniteryanizm ile buluştuğu yer, "insanın tercihlerinde dışsal bir faktör olarak toplumun oynadığı role verdiği önemdir" (Taşgetiren, 2020, s.62).

Taylor'da benzer bir şekilde liberalizmi sosyal gerçekliği atomist bir bakışa indirmediği için eleştirir. Ona göre sosyal hayattaki ortak değerler, ahlak ve dil gibi olguların hiç birisi salt bireye indirgenmiş bir bakış açısıyla anlaşılabilir, bütün bunların sosyal bir niteliği vardır. Öte yandan Taylor, atomist bireyciliğin benlik anlayışını da doğru bulmaz. Benliğin, “bireyin kendine ilişkin birey olma kavrayışından türediği” düşüncesinin “modern bir yanığı” olduğunu söyler. Ona göre insanın kendine ait ilk kavrayışı kendisi kaynaklı değil toplumla derin bağlantıları olan bir kavrayıştır. Bu nedenle bireyin asıl kimliği, toplumun bir ferdi olmasına dayanır kendini özgür birey olarak kavraması ise daha sonradır (Taşgetiren, 2020, s.32). Taylor, bireyin kimliğinin inşasını sosyal hayat içindeki bir dizi ilişkilerin varlığına bağlar. Her ne kadar liberallerin ifade ettiği gibi bireyin seçim yapma kapasitesi olsa da, liberallerin bu kapasitenin ancak belli bir toplumsal bağlam içinde ve “ötekilerle” girilen ilişkiler neticesinde gelişebileceğini göz ardı ettiklerini düşünür. Sonuç olarak Taylor, özgür bireyin kimliğini ancak belirli bir toplum/kültür içinde inşa edeceğini ve koruyabileceğini savunur (Taylor, 1985, s. 207).

Macintyre da Taylor gibi benliğin oluşumu ile sosyal ilişkiler arasında bir yakınlık kurar. Ona göre bireyin kimliğinin oluşmasında toplum belirleyici bir role sahiptir ve bir insanın sorumluluklarının belirlenmesinde “toplumsal rolü” birincil derecede önemlidir. Macintyre'ın “öyküsel benlik” olarak isimlendirdiği bu benlik anlayışı şüphesiz benliği sadece toplumsala indirgemez burada öyküsel benlik iki şeyi gerektirir, birincisi doğumdan ölüme kadar uzanan “öyküyü yaşama sürecinde” benin başkaları gözündeki anlamı, ikincisi ise başka hiç kimseye değil yalnızca kendine özgü bir anlamı olan “tarihsel bir özne” olma durumu (Macintyre, 2019, s.442). Macintyre'a göre “ben”in hayat hikayesi/öyküsü ya da benliği, kimliğini kendilerinde bulmuş olduğu toplulukların “hayat hikayesinde” saklıdır. Ben, dünyaya belirli bir geçmişle gelir ve bu nedenle toplumsal kimlik ile tarihsel kimlik birbirinde ayrılmaz. Bireysel kimlik de bunların hepsiyle bağlantılı bir şekilde inşa edilir (Macintyre, 2019, s.449). Şüphesiz Macintyre, her şeye rağmen kişinin kimliğine başkaldırmasının her zaman için kimliğini ifade etme biçimlerinden birisi olduğunu da unutmamız gerektiğini söyler. Benzer bir yaklaşım yukarıda isimleri geçen diğer düşünürler için de geçerlidir. Yani liberal bireyciliğe yönelik eleştirel bir dil kuran bu düşünürler bireyi salt toplumsal ve tarihsel bir düzlemde ele almazlar, bireyin kendi kimliğine ilişkin özerkliğini de kabul ederler. Ancak çoğunun

vurgulamak istediği şey, liberalizmin çoğu zaman göz ardı ettiği; bireyin kültürel, tarihsel ve toplumsal ilişkiler bağlamında kurulan bir benliğe-kimliğe sahip olduğudur.

Komüniteryan perspektifin dikkat çektiği nokta, ait olduğumuz sosyal bağların bireysel tercihlerimiz üzerindeki etkileridir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu anlayışın, Durkheim'ın ve yapısal-işlevselci sosyal teorinin birey-toplum ilişkileri çerçevesinde dile getirdikleri kabullerle benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Yukarıda çeşitli bağlamlarda ifade ettiğimiz gibi hem Durkheim'ın sosyolojik bakışında hem de yapısal-işlevselci teoride toplumun birey üzerindeki önceliğine-üstünlüğüne ilişkin vurgular söz konusudur. Komüniteryan söylem bu açıdan bir üstünlük ilişkisi kurmasa da toplumun birey üzerindeki belirleyici etkisinin altını çizer. Komüniteryan teoriye göre bireyin içinde yaşadığı toplumun kültür, gelenek ve tarihsel tecrübelerini fark etmesi ve bunlara ilişkin bir yakınlık kurması diğer bireylere bakış açısını da değiştirecektir. Bunları liberal atomistik anlayışta olduğu gibi “kendi varlığına bir tehdit veya düşman” olarak değil “bireysel varlığının kurucu unsurları” olarak anlamasını sağlayacaktır. Öte yandan yeniden keşfedilen tarih, kültür ve geleneğin “toplumu bir arada tutacak değerler” olduğu ya da bunların “iyi toplum vizyonunun kaynağı” olduğu da fark edilecektir (Kılınç, 2010, s.14). Komüniteryan teorideki bu vurgular Durkheim'da olduğu gibi salt bir “düzen” kaygısı amacıyla yapılmamaktadır. Komüniteryan anlayış, kültüre, geleneğe ve tarihe verdiği önem dolayısıyla “egemen kültürden farklılık arz eden” ve bu “farklılıklardan dolayı baskı gören, dışlanan veya dezavantajlı durumlara düşen kültürel grupların farklılıklarının tanınması” ve “bu farklılıklar temelinde bir yaşam imkânlarına kavuşmalarını da amaçlamaktadır”. Bu nedenle komüniteryan bakış, “Durkheim'dan farklı olarak toplumu türdeş görmek yerine kültürel, etnik veya dinsel açıdan grupsal farklılıklar temelinde ele almaktadır” (Anık, 2012, s.98).

Burada bir noktanın altını çizmek gerekiyor. Komüniteryan teori her ne kadar grup farklılıklarını dile getirirse de bir toplumdaki “çoğunluğu” yani “baskın unsuru/hakim grubu” da bir grup olarak kabul etmektedir. Kültür, gelenek, tarih gibi göndermeler üzerinden kurduğu toplumsal ortaklığı da bu çoğunluk kültürünün değerlerini temel alarak dile getiren bir izlenim vermektedir. Bu nedenle komüniteryan teori, çağdaş toplumların çokkültürlü ve çoğulcu yapısını göz ardı etmesi ve çoğunluğun gelenek ve kültürünün tüm toplumu temsil ettiğine yönelik bir kabule sahip olması dolayısıyla da eleştirilmektedir. Kloppenberg'e göre, modern toplumların çokkültürlü bir yapıya sahip

olması farklı grupların üzerinde uzlaşabileceği ortak değerlerin ortaya çıkmasını zora sokmaktadır, öte yandan bu ortak değerlerin dayanacağı bir gelenekten de modern toplumlar yoksundurlar. Bu nedenle komüniteryan proje “ütopyacı bir projedir.” Kukathas, komüniteryanların istediği türden toplumsal dayanışmanın ancak farklılıkları bastırmakla mümkün olacağını ileri sürmektedir. Young ise komüniteryan toplum anlayışını baskın grubun tecrübe ve kültürünün evrenselleştirilmesi anlamında “kültürel emperyalizm” olarak tanımlar (akt. Kılınç, 2010, s.23-24). Söz konusu eleştiriler önemli olmakla birlikte bize göre haksızdır çünkü komüniteryan teorisyenler, ulusun tamamını kapsayan bir ortak iyi politikasının uygulanamaz olduğunu kendileri de kabul etmektedirler. Örneğin Sandel’e göre yirminci yüzyılın ortalarından sonra savaş gibi olağanüstü durumlar dışında topluluk için gerekli olan ortak anlayışları/ortak benlikleri geliştirmek açısından ulus çok geniş bir ölçek olduğunu kanıtlamıştır (Sandel, 1984, s.93). Macintyre da bireyleri daima büyük toplulukların üyeleri olarak anlamlandırsa da bu topluluğun kapsamı söz konusu olduğunda aile, mahalle, şehir ve kabile gibi ulusa göre “küçük ölçekli” topluluklardan söz eder (Macintyre, 2019, s.449). Dolayısıyla ulus, Mcintyre’a göre de ulus, siyasi düzeyde var olmayan ya da olamayacak olan ahlaki bir konsensüsü gerektireceğinden topluluğu somut olarak temsil edemeyecektir (Miller, 1989, s.61).

Bütün bu tartışmalar bir yana komüniteryan teorinin grup değerlerine (kültüre, tarihe, geleneğe vb.) yönelik vurgusunun çokkültürcülük tartışmaları ve bir arada yaşama sorunu açısından önemi, grupları, kültürel hakları ve bunlara ilişkin talepleri de gündeme getirmiş olmasıdır. Bu talepler söz konusu olduğunda liberalizmin salt bireysel hakları merkeze alan yaklaşımı eksik kalmaktadır. Çünkü insanlar bireysel haklarından daha fazlasını; din, dil ve gelenek gibi kültürel unsurlarını da korumayı arzu etmektedirler (Taylor, 1994, s.258). Bu nedenle komüniteryanist söylem, bireysel haklarla birlikte toplulukların kültürel taleplerini, yaşam biçimlerini ve bunları ayakta tutan değerleri koruma çabalarını da savunur (Gutmann, 1985, s.309). Böylelikle komüniteryanizm en azından Gutmann’a göre liberal değerlerle⁸⁵ birlikte düşünülebilir ve liberalizmle tamamlayıcı bir amaç taşıyan siyaset anlayışı olarak uzlaştırılmalıdır (Gutmann, 1985,

⁸⁵ Örneğin söz konusu “liberal değerler”, Kanada hükümeti tarafından “ortak değerler” olarak şu şekilde sıralanmıştır; “eşitlik ve hakkaniyet inancı, istişare ve diyalog inancı, uzlaşma ve hoşgörünün önemi, çeşitliliğin desteklenmesi, şefkat ve cömertlik, doğal çevreye tutkunluk, özgürlük, barış ve şiddette dayanmayan değişim” (Kymlica, 2015, s.311).

s.320). Bu bağlamda Raz ve Kymlica gibi liberaller de klasik liberalizme yönelik bireycilik eleştirilerine yönelik olarak, birey ve cemaati (burada cemaat için özgül bir konumu olan kültürü merkeze alarak) birlikte ele alan çokkültürcülük kavramı etrafında yeni bir liberal görüş geliştirmişlerdir.

Cemaatçi perspektif, liberalizmin bireyci düşünsel temelleri itibariyle cemaati-grubu ve kültürü dikkate alan çokkültürcülüğe bir zemin kuramayacağını ima eder. Ancak Raz, bu eleştiriyi kabul etmez. Ona göre bireysel haklar, insanların içinde yaşadıkları toplumlardaki ortak toplumsal anlamlardan koparılamaz, dahası bireysel haklar bu anlamlardan türetilmektedir (Raz 1998, s.177– 78). Raz, bireysel özerkliğin yani bireyin mümkün iyi hayatlar arasında tercih yapabilme özgürlüğünün, bireylerin “kendi kültürlerinden yararlanma ve başka kültürlerle ilişki kurabilme imkânlarına bağlı” olduğunu savunur. Bu noktada kültürel canlılığı, kültürel çeşitliliği ve kültürler arası saygıyı sağlayan şey çokkültürcülüktür (Raz, 1998, s.2000; Kymlica, 2019, s.471).

Raz, bireylerin kültürle iç içe olduklarını ve toplumsal alanda birden fazla kültürün bir arada var olabileceğini düşünür. Ona göre kültür, insanların dünyalarına anlam katar ve kendilerini anlamlandırmalarına yardımcı olur. Kültür, bireylerin tercihlerini belirlemelerinde bir zemin teşkil eder ve böylece bireylere özgürlükleri ve bağımsızlıklarını sağlamada bir temel sunar. Öte yandan kültür, bireylere aitlik ve özdeşleşme hissi sağlayarak onların kimlik edinmelerini sağlar. Benzer kimlikleri taşıyan insanlarla ilişkiler kurmalarını sağlayarak bireylerin daha geniş bir toplumsallığın içine dâhil olmalarına imkân sağlar. Böylece kültür, insanın mutluluğunu arttırarak iyi yaşamın önemli parçalarından birisi haline gelir. O halde liberaller insanın mutluluğuna önem veriyorlarsa bireye bunu sağlayan kültüre de önem vermek durumundalar (Raz, 1994, s. 179).

Fark edileceği üzere bu bakış açısı, klasik liberal anlayışta olduğu kadar bireyi kültürel kimliğinden soyutlanmış tekil bir varlık olarak görmez. Bireyi üyesi olduğu kültürel bütünlük içinde kavramaktadır ve doğal olarak bireyin refahının ve özgürlüğünün bir parçası olması dolayısıyla “kültüre” özel bir önem vermektedir. Şüphesiz burada kültüre verilen önem bireyin o kültürü seçmeyi tercih etmiş olmasından kaynaklanan bireysel tercihi ile ilgilidir yine de. Bu nüans önemlidir çünkü Raz ve Kymlica gibi liberal çokkültürcüler, grup ile birey arasındaki ilişkilerde kendi tercihinin dışında grubun

baskısına maruz kalan bireyleri “iç kısıtlamalardan” korumanın önemini de daima vurgularlar (Kymlica, 2016, s.475; Raz 1998, 157–58). Kymlica’ya göre bireyin özgürlüğü ve tercihleri daima birincil önemdedir. Birey açısından kendi hayatı ancak kendi özgür tercihleri doğrultusunda ilerlediği müddetçe iyi bir hayat olacaktır. Ona göre değerli bir hayat, içeriden yani birey tarafın yönetilen bir hayat olmalıdır (Kymlica, 1988, s.183). Yine de bütün bunlar Kymlica’nın tamamen bireyci bir perspektife sahip olduğu anlamına gelmez. Liberal bireyciliği muhafaza eder ancak bireyi daima kültürel bağlamıyla birlikte düşünen bir anlayış da sergiler. Bir tür “liberal komüniteryan” perspektif geliştirir.

Bir arada yaşama sorunu bağlamında ele alındığında birey ve grup ilişkilerini bireyci veya toplumcu indirgemelere düşmeden yorumlayan bu bakış açısı anlamlı görünüyor. Söz konusu bakış açısının çalışmanın ikinci bölümünde birey-yapı ilişkilerini ele aldığımız başlıklarda ifade edilen temel düşünceyle de bağlantılı ve uyumlu olduğunu da ayrıca ifade etmek gerekir. Nasıl ki sosyal gerçeklik salt bireyin eylemlerine veya yapının belirleyiciliğine indirgenemiyorsa; sosyal gerçekliği anlayabilmek için failin özerkliğini ve yapının kurumsallığını da bir arada düşünmek gerekiyor. Böyle bir bakış açısıyla uyumlu olarak çokkültürcülük yaklaşımının da birey-grup ilişkileri söz konusu olduğunda bireyi ve grubun/cemaatin (buradaki anlamıyla grubu meydana getiren kültürel yapının) haklarını birlikte düşünmek durumunda olduğunu söylemek gerekir. Çok kez ifade ettiğimiz gibi bir arada yaşamın temel aktörleri bireyler ve sosyal gruplardır. Bu nedenle bu iki kategorinin daima birlikte düşünülmesi gerekir. Çokkültürcülük, bireyci bir liberalizme yaklaştıkça grup haklarını, cemaatçi bir perspektife yaklaştıkça da bireysel hakları göz ardı etme riski taşımaktadır. Bu risk de çoğu zaman birey-grup ilişkilerini birey veya grup aleyhine bozan sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle bir arada yaşama sorunu açısından kültürcülük ile liberalizm arasında bir orta yol bulmak gerekir. Liberal komüniteryanizmin en azından bireysel özgürlük ile toplumsal düzen/birlik arasında kurduğu denge, bu çalışmada benimsenen çokkültürcü yaklaşım açısından anlamlıdır.

3.3.4. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Kültürel Haklar

Bir arada yaşama sorunu açısından kültürel haklar, sosyal gerçeklik içinde bir arada yaşayan kültürel grupların (daha ziyade azınlık gruplarının) talepleri ve kültürel varlıklarının korunmasıyla ilişkilidir. Bu hakların bir arada yaşama sorunu bağlamında

genel olarak iki açıdan önemli olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi bireysel kimlikle kültür arasındaki yakın ilişkiyle ilgilidir. Diğeri ise kültürel çeşitliliğin korunması açısından doğrudan etik ve adaletle ilişkilidir.

Çalışmada çeşitli biçimlerde ifade ettiğimiz üzere kültür, bireysel kimliğin veya benliğin gelişimi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Bireyin kendisine ilişkin anlam dünyası belli bir kültürel formun içinde gelişir. Kültür bu yönüyle bireysel kimliğin temel kaynaklarından biridir. Bu nedenle azınlık kültürlerinin de en azından bireysel haklarla ilişkisi olması bağlamında korunma hakkı vardır. Öte yandan kültürel haklar, sosyal gerçeklik içinde bir arada yaşayan grupların birbirleriyle eşit düzlemde ilişkiler kurabilmelerini sağlaması açısından da etik ve adaletle ilişkilidir. Hâkim grupla madun grupların aynı kültürel haklara sahip olması ve bu haklarını aynı imkânlar ölçüsünde kullanabilmeleri çeşitliliği koruduğu gibi bir arada yaşama sorunu açısından da etik ve adaleti ilgilendiren bir gerekliliktir.

Kymlica'nın çokkültürcülük yaklaşımının bu anlamda hem bireysel haklara hem de kültürel haklara aynı anda dikkat çekmesinin önemli olduğunu tekrar ifade etmek gerekir. Kymlica, hem bireysel hakları hem de azınlık haklarını ayrı birer kategori olarak değil birbirleriyle ilişkili bir formda ele alır. Daha doğru bir ifadeyle, azınlık haklarını insan hakları kategorisinde değerlendirir. Ona göre çokkültürcü adil bir politika, hem grup üyeliğinden bağımsız bir şekilde bireye tanınmış evrensel hakları hem de belli grup farklarına dayalı hakları dikkate almak durumundadır. Bu noktada onun “iç kısıtlamalar” ve “dış korumalar” arasında yaptığı ayırım önemlidir. Kolektif haklar, bazı durumlarda bir grubun kendi bireysel üyelerinin özgürlüklerini grup dayanışması ya da grup saflığı adına sınırlama hakkı ile ilgili olabilir. Kymlica, iç kısıtlamalar olarak adlandırdığı bu hakları, grup içindeki bireylerin temel bireysel haklarına zarar verme ihtimali nedeniyle kuşkuyla karşılar. Öte yandan “dış korumalar” ise; azınlık grubunun çoğunluk kararları karşısında savunmasız kalmamasını sağlamak üzere, azınlık grubu üzerinde çoğunluk grubu tarafından uygulanan ekonomik veya politik gücü sınırlama haklarıyla ilgilidir (Kymlica, 2015, s. 33-35, s.79). Kymlica dış korumaların, etnik ve ulusal azınlıkların haklarının korunması açısından önemini vurgular ve destekler. Kısaca bireysel özgürlük için “iç

kısıtlamaları” önleyen ancak azınlık gruplarının haklarını koruyan “dış korumaları” ise destekleyen bir çokkültürcülük anlayışı geliştirir.⁸⁶

Söz konusu ayırım yukarıda ifade edildiği gibi hem birey-grup ilişkileri açısından hem de birey ve grup hakları açısından önemli bir açılım sağlıyor ancak müphemlik kültürü bağlamında belli noktalarda sorunlu olduğunu da ifade etmek gerekir. Kymlica iç kısıtlamalar yoluyla bireyin grup karşısında özgürlüğünü korumayı öte yandan da dış korumalar yoluyla grubu ve kültürü diğer grupların veya siyasal iktidarın baskıcı etkilerinden korumayı amaçlar. Burada her iki koruma biçiminin belli çelişkiler taşıdığı söylenebilir. İç kısıtlamalar bireyi gruba karşı korur ancak her kültür belli oranda kendi varlığını korumak için mensubu olan bireylere belli normları, “sosyal kontrol” adına dayatır. Aksi halde kültür olarak varlığını sürdüremez (Parekh, 2002). Bu nedenle iç kısıtlamalar bireysel özerkliği ve özgürlüğü koruyabilir ancak kültürün varlığına da tehdit oluşturabilir. Böyle bir durumda da çokkültürcülük varlığının devam etmesini istediği kültürün altını oyan bir vaziyet alabilir. Öte yandan iç kısıtlamalar, kültürleri evrensel insan hakları söylemiyle liberal bir dönüşme zorlamaktadır. Böylece de liberalizmin izin verdiği ölçüde bir “kültürel çeşitlilik” sorunu ortaya çıkmaktadır.

Bundan başka aynı bağlamda dış korumalar ifadesi de belli zorlukları taşır. Kültürel çeşitliliği korumak ve kültürler arasında hegemonik bir ilişkiyi engellemek isteyen Kymlica’nın burada koruma ile devlete yüklediği sorumluluk sorunludur. Her kültür korunmalı mı ya da hangi kültürün korunacağına kim karar verecek, bu kararı belirlemede liberal değerler mi yoksa o kültüre ilişkin değerler mi göz önünde bulundurulacak, liberal değerlerle kültürel değerlerin çeliştiği durumlarda ne olacak gibi sorular genelde liberal değerleri merkeze alan bir düzlemde cevaplanmaktadır. Ancak Kymlica’nın liberal ilkeleri merkeze alan bu yaklaşımının liberal olmayanlar tarafından kabul edilmesi zordur. Dolayısıyla onlardan liberal ilkelere göre hareket etmeleri istenildiğinde ise bu

⁸⁶ Benzer bir yaklaşım Raz’ın çokkültürcülük yaklaşımında da görülür. Raz, Kymlica’daki kısıtlama ve koruma ayırımını liberal hoşgörünün sınırları ne olmalıdır sorusu çerçevesinde ele alır ve dört önemli sınırdan bahseder. Bunlardan birincisi tüm kültürel toplulukların “üyelerini baskılama” hakkından mahrum edilmesi, ikincisi hiçbir topluluğun kendisine ait olmayanlara karşı hoşgörüsüz olma hakkının olmaması, üçüncüsü bir kişinin topluluğundan ayrılma fırsatı, üyelerin tamamı için geçerli bir seçenek olmalıdır. Kişinin topluluğundan çıkış hakkının kamuoyu tarafından tanınması gerekir. Son olarak, liberal çokkültürlülük, tüm grupların, üyelerinin kendilerini ifade etmeleri ve ülkenin ekonomik yaşamına katılmaları için yeterli fırsatlara erişmelerine ve devletin siyasi kültürüne etkin katılım için gereken tutum ve becerilerin yetiştirilmesine izin vermesini gerektirecektir (Raz 1994, s.157-58).

sosyal gerçekiğini müphemliğini olduğu gibi kabul etmemeye ve onu liberal değerlerle bezenmiş bir tek düzeliğe mahkum etmeye neden olabilecektir.

şüphesiz bireylerin kendi kùltürleriyle ilişki biçimleri çok farklı biçimlerde gerçekteşebilir. Bireyler, kùltürü çoğu zaman atalarından kendilerine miras kalmış ve gelecek nesillere taşınması gereken bir anlam dünyası olarak kabul ederler. Öte yandan bireyler kendi kùltürlerine ilişkin bir özeleştiriye de yapabilirler yani değişime kapalı da değildirler ancak bu değişimi “sözde kùltürler ötesi” evrensel normlar aracılığıyla değil kendi kùltürel değer ve normları çerçevesinde yapmak isterler. Kymlica çoğu zaman bunu göz ardı eder ve liberal görüşü merkeze alarak onu “evrensel bir model olarak” öne sürer. Kymlica, “kùltürel bakımdan farklı toplumları korumak için ulusal azınlık haklarını savundum ancak sadece liberal ilkelerle yönetiliyorlarsa” der (Kymlica, 2015). Böylece Kymlica, farklı kimlikleri savunurken aslında onları farklı bir şeye dönüştürmektedir. Dolayısıyla her ne kadar çoğulcu bir kùltür anlayışını savunsa da sonuç olarak liberal kùltür merkezli bir tektipliğe düşmektedir (Parekh, 2002, s.139). Bu yanıyla da bizim müphemlik kùltürü bağlamında ifade etmeye çalıştığımız bir arada yaşama perspektifinin uzağında konumlanmaktadır. Zira müphemlik kùltürü, sosyal gerçeklik içindeki çeşitliliği sözde evrensel bir model veya ilkelerle dönüştürmekten ziyade olduğu gibi kalması yönünde destekler ve bu çeşitliliğin eş zamanlı olarak yan yana var olmasını savunur.

Bunlardan başka Kymlica'nın çokkùltürcùluk yaklaşımında dış korumalar olarak öne çıkardığı üç temel grup hakkı ise özyönetim hakları, çoketniklilik hakları ve özel temsil haklarıdır. Kymlica'ya göre özyönetim hakları çokuluslu devletlerle ilgilidir. Söz konusu haklar bu gibi devletlerdeki ulusların kùltürlerinin gelişimini sağlamak ve bu uluslara mensup insanların çıkarlarını gözetmek üzere, bir takım politik özerklik ya da toprak esasına dayalı yargı biçimlerini içerir. Burada söz konusu taleplerin tanınması çokuluslu devletin fedaralist bir yönetim biçimine dönüşmesini içerebilir ve böylece ulusal azınlık için özyönetim imkânı sağlanabilmektedir. Çok etniklilik hakları, çoğu göçmen olan gruplara özgü haklardır. Bu haklar etnik gruplara ve dini azınlıklara, egemen toplumun ekonomik ve politik kurumlarında kendi kùltürel özgünlüklerini ifade edebilme, kamusal görünürlük kazandırma ve bundan gurur duymalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Kymlica, özyönetim haklarından farklı olarak çoketniklilik haklarını, özyönetim için değil ulusal toplumla bütünleşmeyi güçlendirmek amacıyla dile getirmektedir. Özel

temsil hakları ise ulusal azınlıklar, etnik gruplar ve bunların dışındaki etnik olmayan öteki grupları da içine alacak şekilde toplumdaki çeşitli dezavantajlı grupların temsil kurumlarında temsiliyetlerinin güçlendirilmesiyle ilgilidir. Grupların temsil hakları, grupların görüş ve çıkarlarının temsiliyetlerinin artırılması yoluyla politik süreçteki etkilerini arttırma ve böylelikle uğradıkları baskı ya da engelleri aşma amacı taşımaktadır (Kymlica, 2015, s.66-74).

Kymlica “çokuluslu devletler”deki yerleşik ulusal azınlıklar ile “çoketnikli devletlerdeki” göçmenler arasında bir ayırım yapar. Bu ayırma göre ulusal azınlıkların belirli bir kimlikleri ve “yerleşik toplumsal kültürleri” vardır ancak göçmenlerin bu anlamda göç ettikleri ülkede “kurumsallaşmış kültürleri” yoktur. Bu nedenle Kymlica, ulusal azınlıkların asimilasyonuna karşı çıkar ancak göçmenlerin göç ettikleri toplumun ulusal kültürüyle bütünleşmeleri gerektiğini savunur. Burada Kymlica’nın daha önce ifade edilen kültür ve birey arasında kurduğu ilişkiler açısından bir çelişki söz konusudur. Kymlica kültürü temel bir değer olarak kabul etmektedir ve bireysel kimliğin inşasında kültürü önemli bir kaynak olarak kabul eder. Bu yanıyla kültürel hakları insan hakları çerçevesinde değerlendirir. Kültür birey için bu kadar önemli bir değer ise bu durum göçmen birey için neden söz konusu olmasın? Gerçekten de Kymlica’nın kültür ve birey hakkında kurduğu ilişki söz konusu olduğunda ulusal azınlıklar ve göçmenler arasında kültürel haklar noktasında bir ayırım yapması çelişkili bir durum olarak görülebilir. Ancak yine de bu ayırım bir başka açıdan önemlidir. Çünkü gerçekten de ulusal azınlıklar yerleşik bir kültüre sahiptir ancak göçmenler göç ettikleri ülkede kendi kültürleri açısından bu yerleşiklikten mahrumdurlar. Bu mahrumluk göçmenlerin kültürel taleplerini de doğal olarak dağınmış kılacaktır ve dağınmış taleplerin karşılanması da oldukça zordur. Bu noktada göçmenlerin ulusal kültürle belli oranda bir bütünleşme sağlamalarını beklemek gerekir. Bu bütünleşmeyi kültürel asimilasyon olarak görmek bize göre çok doğru değil, çünkü göçmen grupların hâkim kültüre uyum sağlamaları onların yurttaşlık haklarını kazanabilmelerine imkân sağlar. Yani bu yanıyla bütünleşme yerleşik bir kültüre sahip olmayan göçmenin, göç ettiği ulusal kültüre dâhil olmasına ve belli hakları kazanmasına imkân sağlaması nedeniyle yararlıdır da. Öte yandan müphemlik kültürü temelinde çokkültürcü bir bakış açısı, göçmenlerin hem ulusal kültürle bütünleşmelerini hem de kendi etnik ve kültürel özelliklerinin bir kısmını korumalarına imkân sağlayabilir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde kültürel haklar söz konusu olduğunda ulusal azınlıklar

ve göçmen gruplar arasında bir ayırım yapmak belli çelişkileri taşısa da bu ayırımın yapılması söz konusu grupların belli açılardan farklılıklarına dikkat çekmesi dolayısıyla önemlidir de.

Kymlica'nın ayırımına bağlı kalırsak çokuluslu toplumlarda ise durum daha karmaşık görünüyor. Çünkü çokuluslu toplumlarda her kültürel grup belli bir kurumsallığa ve yerleşik "toplumsal kültüre" sahiptir. Farklı ulusal bütünlerin aynı toprak bütünlüğünü ve sosyal gerçekliği paylaştığı bu tarz durumlarda Kymlica, özyönetim haklarının verilmesini en azından varsa çatışmaları ve şiddeti ortadan kaldıracak bir çözüm olarak sunmaktadır. Şüphesiz bu toplumların kendilerine özgü koşulları açısından kabul edilebilir bir çözüm olarak savunulabilir. Ancak bu çözümü evrenselleştirmek ve her çok uluslu toplum için özyönetim haklarını savunmak zordur. Çünkü bu tarz çözümler bazı durumlarda sorunu çözmediği gibi daha da kronik bir hale getirmektedir. Örneğin Türkiye'de Kürtlere özyönetim hakkının verilmesi, toplumsal bir aradalığı sağlamaktan ziyade iki grup arasındaki ayırımın daha da şiddetlenmesine neden olabilecektir. Çünkü özyönetim hakkı belli bir toprak parçasının yönetiminin diğer gruba devri anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda tarihsel tecrübeleri nedeniyle, "toprak bütünlüğünü" temel bir siyasi değer haline getirmiş Türk toplumu, toprağın parçalanmasını kendi varlığının tamamen ortadan kalkmasına yönelik ciddi bir tehdit olarak algılayabilecektir. Bu nedenle özyönetim hakkı gibi hakların her toplumun kendi özgül koşullarına göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemek gerekiyor. Bunun dışında bu sorunun kültürel hakların tanınması, desteklenmesi, demokratik koşulların iyileştirilmesi ve daha geniş bir yurttaşlık anlayışının geliştirilmesi dışında nasıl çözüleceğine ilişkin bütüncül (siyasi-kültürel ve ekonomik çerçevede) bir çözüm yolu sunmak ise oldukça zor görünüyor.

Bu noktada Kymlica'nın "toplumsallık kültürü" kavramı hem farklılıkları kabul eden hem de bunların bir arada yaşamasına imkân sağlayan bir perspektifi içerdiği için bize göre de önemlidir. Toplumsal farklılıklar şüphesiz sosyal gerçekliğin doğal bir durumudur ve müphemlik kültürü temelinde çokkültürcü bir yaklaşım farklılığı bu yanıyla kabul eder ve önemli görür. Ancak toplumsal bir aradalık için aynı zamanda sosyal gerçeklikte belli bir "cemaat duygusunun" olması da gerekir. Bu açıdan toplumsallık kültürünün böyle bir ortaklık "yaratmaya yönelik" bir perspektife sahip olduğu ifade edilebilir. Şüphesiz böyle bir kültür, yerleşik ilişkilere ve "tarihsel süreçte" kurumsallaşmış yapılara dayanır. Bu özellikler düşünüldüğünde ulusal azınlıkları ve göçmen grupları içine alan bir

toplumsallık kültürünün yaratılmasının her şeyden önce zamana ihtiyacı vardır. Zamanla farklı kesimlerin birbirleriyle kuracakları ilişkiler kendi tarihsel bağlamında yeni yerleşik ilişkiler ve kurumlar doğuracak, bütün bunlar da yeni bir cemaat duygusu ve toplumsallık kültürü yaratacaktır. Tıpkı modernleşme süreci içinde “ulus” kimliğinin oluşması gibi. Şüphesiz bu yaratım sadece zamana indirgenemez ve sosyal, ekonomik ve politik bir dizi etken bu ilişkileri etkiler. Taraflar açısından her zaman eşit fırsatlar sağlanmaz veya sağlanamaz ancak sosyo-politik ilişkilerin bir yanıyla çatışmalı doğası gereği bunu da normal kabul etmek gerekir. Çatışmalar ve eşitlik mücadeleleri zamanla yeni kazanımlara neden olabilecektir. Önemli olan bütün bu ilişkilerin temel insan haklarını gözeterek demokratik koşullar içinde yapılabilmesi olmasıdır.

Öte yandan ilişkilerin belli kazanımlarla sonuçlanmadığı, demokratik koşulların büyük oranda ortadan kalktığı ve sürekli çatışmalı bir hal aldığı durumlar da söz konusu olabilir. Yugoslavya, Bosna ve Lübnan gibi ülkelerde yaşanan iç çatışmalar veya Türkiye’de 1980’lerde PKK terörüyle başlayan, dönem dönem şiddetlenen ve silahlı çatışmalarla devam eden süreç bu tarz durumlara örnek olarak gösterilebilir. Toplumsal kesimlerin birbirleriyle müzakere ve iletişim imkânlarının tamamen ortadan kalktığı ve şiddetin egemen olduğu durumlarda ne yapılacağına ilişkin kesin bir yorumda bulunmak oldukça zor görünüyor. Öncelikle şiddeti doğuran sorunların ortadan kaldırılmasına yönelik politikaların belirlenmesi ve uygulanması ilk akla gelen çözümdür. Bunun dışında tarafların karşılıklı olarak birbirleriyle müzakere etme yollarının açık olması noktasında ortak bir iradeyi paylaşmaları gerekmektedir. Bu tarz zor durumlarda sorunun sadece müzakereler yoluyla çözülebileceğini iddia etmek mümkün olmasa da çözüme yönelik ilerlemenin eğer “bir arada yaşamaya yönelik ortak bir irade” varsa müzakerenin dışında bir yolu da yoktur.⁸⁷

⁸⁷ Türkiye örneği üzerinden düşünmeye devam edersek, 1980’lerde başlayan ve günümüze kadar süregelen sorun, PKK’nın Kürt ulusal kimliği ve kültürünün tanınmasını, Türkiye’den ayrı özerk bir devletin kurulmasını terör eylemleriyle talep etmesi, devletin de terör eylemlerine askeri operasyonlarla karşılık vermesi şeklinde ilerlemektedir. Taraflar arasında müzakere olanaklarının büyük oranda yokluğu çatışmaların uzun yıllar devam etmesine neden olmuştur. Burada sorun şüphesiz sadece müzakere olanaklarıyla ilgili de değildir. Ulusal ve uluslararası birçok değişken de sorunun devam etmesi notasında etkiye sahiptir. Ancak Türkiye’de Kürt açılımı veya demokratik açılım olarak bilinen müzakere sürecinin olduğu düzlemde öncelikle taraflar arasında çatışmaların durması (PKK’nın terör eylemlerini devletin de askeri operasyonları durdurması), bununla birlikte devletin bazı kültürel hakları genişletmeye yönelik politikaları ülkede genel olarak bir çözüm havasının oluşmasına, taraflar arasında da kısmi bir yumuşamaya imkân sağlamıştır. Çok kısa süren bu süreç içerisinde gördüğümüz ilk olarak şiddet eylemlerinin durdurulması daha sonra ise taraflar arasında karşılıklı olarak müzakereye yönelik ortak bir iradenin

3.4. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Tanınma

Bir arada yaşama sorunu bağlamında önemli politik temalardan veya müphemliği idare etme biçimlerinden biri de tanınma sorunudur. Tanınmaya ilişkin taleplerin yukarıda çokkültürcülük politikalarına zemin hazırlayan “tarihsel” sorunlarla (demokratik meşruiyet, göç, yeni toplumsal hareketler, küreselleşme vb.) benzer olduğunu ifade etmek gerekir. Söz konusu sorunlar şüphesiz sosyal gerçekliğin müphemliği yani kültürel, etnik, dini veya cinsel farklılıklarıyla doğrudan ilgilidir. Bu farklılıkların tanınmasına yönelik talepler, tanınma sorununun da teorik bir çerçeve kazanmasına imkân sağlamış görünüyor.

Çokkültürcülüğe ilişkin tartışmaların bireyleri ve kültürel grupları ilgilendiren iki ayağı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Tanınma söz konusu olduğunda da aynı durum geçerlidir. Yani tanınma talebinin en azından iki yönü vardır. Bunlardan birincisi, “bireylerin insan olarak temel haklarının korunması”, ikincisi ise “bireylerin kültürel gruplara üye olmaktan doğan özgül gereksinimlerinin karşılanması” bağlamında grup haklarının tanınmasıdır (Gutmann, 2014, s.30). Calhoun’un ifade ettiği gibi kimlik, “kişinin kendi kendini tanıması (öz-tanınma) ve başkaları tarafından tanınma gibi birbirine bağlı sorunlara dayanır.” Bu nedenle tanınma sorunun bir yanı bireyin kendisiyle ilgili düşünme, eylemlerini seçme ve kendisini olduğundan daha iyi kılma arayışları için hayati bir öneme sahiptir (Calhoun, 2014, s.162). Diğer taraftan ise tanınma, bireyin özerk bir varlık olarak bireysel kimliği ile ilgili sorunlarından farklı olarak kültürel bir varlık olmasından kaynaklanan sosyal kimliğine ilişkin taleplerinin kabul edilmesiyle ilgilidir. Bu yanıyla tanınma daima grup haklarını gündeme almak durumundadır.

Şüphesiz tanınma ister bireysel açıdan ister kültürel grupları ilgilendiren yanıyla ele alınsın, özünde insan haysiyetini ilgilendiren bir “ahlak” ve “hak”/ “adalet” sorunudur. Tanınmanın ahlaki yani sosyal gerçekliğin öznelarası ilişkilerle kurulan doğasında “ben” ve “ötekinin” birbirlerini birer “kurucu aktör” olarak eşit şekilde kabul etmelerine dayanır. Daha sonra Hegel’de göreceğimiz bu etik kabul, sosyal gerçeklikteki ilişkilerin

sağlanması olmuştur. İfade ettiğimiz gibi böyle bir iradenin olması da her zaman sorunların çözümü noktasında bir sonuç sağlamayabilir ve zaten Türkiye’de de sağlamadı. Ancak Türkiye’de çözüme yönelik bir adım müzakereyi karşılıklı olarak isteyen ortak bir iradeyle atılabilmektedir. Sonrasında ne olacağını ve sorunların kesin çözümlerini sunabileceğimiz bir reçete sunmak mümkün değil ancak Türkiye’de kısa süreliğine de olsa yaşanan tecrübenin bize gösterdiği şey çözümün ilk adımının şiddetten arınmak sonrasında da karşılık bir iradeyle diyalogu sürdürmek olduğudur.

gelişmesine ve kurumsallaşmasına neden olan bir zemini teşkil eder. Tanınmanın adaleti ilgilendiren yanı ise normatif düzlemde hem pozitif hukuk kurallarıyla ilgilidir hem de bölüşümde adaletle ilgilidir. Bu nedenle sosyo-ekonomik ilişkilerin “adil” bir zeminde kurulmasının tanınmayı gerçek bir tanınma haline getirdiğini ifade etmek gerekir.

O halde bir arada yaşama perspektifiyle ele alındığında tanınma, hem bireysel hakları hem de kültürel hakları aynı andan gündeme getiren, bu sorunları ahlaki ve adil bir düzlemde ele almaya çalışan teorik ve pratik çabaların bir bütünü olarak tanımlanabilir. Bu çabanın bir arada yaşama sorunu açısından merkezi bir önemi olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü bir arada yaşama sorunu her şeyden önce sosyal gerçeklikteki müphemliğin idare edilmesi ve bu minvalde sosyal aktörler arasında da bir denge sağlama sorunudur. Yani sosyal gerçeklikteki çeşitliliğin varlığını sürdürmesine ve hiçbir aktörün (bireyler-gruplar ve siyasal iktidar) bir diğeri üzerinde herhangi bir tahakküm kur(a)mamasına, eşitlik ve özgürlük haklarını gasp etmemesine dayanır. Bu yanıyla bir arada yaşamının en temelde ahlaka ve adalete dayandığı da söylenebilir. Çünkü adil olmak herkese kendisine ilişkin anlam dünyasını oluşturması (kendi kimliğini geliştirmesi) açısından eşit şans verilmesini gerektirir (Taylor, 2017, s.53). Böylece her türlü farklı kimlik biçimlerinin -bireysel veya kültürel olarak- tanınması öncelikle o kimliği bir anlam haline getirmiş bireyler veya kültürel grupların “varoluşunun” kabul edilmesi açısından adaleti ilgilendirir. Bu aynı zamanda sosyal gerçeklikte var olan müphemliğin de varlığını sürdürmesi, sosyal gerçekliğe tek düzeliğin hakim olamaması anlamına gelir. Öte yandan ahlaki bir ilişki ancak “ben” ve “öteki”nin birbirlerini kendilerine ilişkin anlam kalıpları içerisinde tanımlarıyla mümkündür. “Ben”in “öteki”ni “ben” merkezli kalıplar içinde tanınması, etik bir ilişki değil tahakküm ilişkisidir. Bir arada yaşama ise tahakküm ilişkilerinin gölgesinde değil “anamlı” ve “dengeli” ilişkilerin belirleniminde mümkündür. Bir aradalığımızı araçsal olarak ben-merkezli bir temelde inşa edemeyiz veya sürdüremeyiz, bu nedenle “farklılıkların tanınması” bir arada yaşamının merkezi öncüllerinden birisi olmak durumundadır.⁸⁸

⁸⁸ O halde tanınma sorununu hem bireysel kimliklerin (örneğin kadın kimliğinin) hem de kültürel kimliklerin (örneğin kültürel azınlık kimliğinin) “eşitlik mücadelesi” olarak da kabul edebiliriz. Burada, “her ne kadar sosyal ve siyasi eşitsizlikler ve siyasi bağımlılıklar rol oynasa da, söz konusu olan, aslında kolektif siyasal hedefleri baştan, kültürel açıdan tanımlanmış eşitlik mücadeleleridir” diye yazar Habermas. Ona göre; “her ne kadar feminizm, bir azınlık sorunu olmasa da, yine de cinsiyetler-arası ilişkiyi, eşitliği yok sayacak biçimde ters yorumlayan egemen kültüre karşı yürütülen bir eylemdir. Cinsiyete has yaşam statüleri ve deneyimleri arasındaki farklılık, ne hukuki ne de gayri resmi boyutta dikkate alınmakta;

Burada yine de bir noktanın altını çizmek gerekiyor. “Farklılıkları gerçekten tanımak farklı varoluş biçimlerini eşit değerde kabul etmek” anlamına gelir ancak Taylor’un yerinde sorusuyla “değerin eşitliği hangi temele dayanıyor?” Gerçekten de bu soru önemlidir çünkü sorunun bir yanı salt farklılığın kendi başına değerli olduğu yönünde bir cevabı diğer yanı ise ortaklıkların ve farklılıkların birlikte düşünülmesine yönelik bir cevabı içerebilir. Biz burada ikinci türden bir cevabın bir arada yaşama perspektifi açısından daha değerli olduğunu düşünüyoruz ve tanınmayı bu bağlamda kabul ediyoruz. Buna göre, Taylor’un ifade ettiği gibi, insanların farklı varoluş biçimlerini seçmeleri veya kendilerini farklı cinsiyet, ırk ve kültürler içinde bulmaları onları eşit yapmaz. Yani eşitliğin temel değerini farklılığın bizatihi kendisi belirlemez. Farklılıkların eşitliğinin kaynağı farklılığın kendisi değil, farklılıkları bir arada kılan ortak ya da tamamlayıcı bazı değerlerin/özelliklerin olmasıdır (Taylor, 2017, s. 54). Bu bağlamda benzerlikler/ortaklıklar, farklılığın değerinin anlaşılması açısından farklılığın tek başına sağladığından (farklılık olarak farklılık) daha sağlam bir zemin sağlar. Örneğin kadın veya erkek kimliklerinin farklılığını ve eşitliğini, bu kimliklerin insan kimliği ortak paydasındaki benzerlikleri bağlamında kabul etmemiz daha anlamlı görünüyor. Bu nedenle ortaklığa ilişkin değerlere ve bu değerlere ilişkin de somut anlaşmalara ihtiyacımız vardır. Diğer türlü “eşitlik biçimsel ve yapmacık bir şeye dönüşür” (Taylor, 2017, s.54). Farklılıklarımızla bir arada yaşamamız bu nedenle hem farklılıklarımızın tanınmasına hem de ortak bir değer anlayışına varmamızla ilgilidir.

kadınların kültürel öz kavrayışına olduğu gibi, ortak kültüre getirdikleri katkıya da gereken takdir gösterilmemekte; yaygın tanımlamalar içerisinde, kadınların gereksinimleri dahi yeterince dile getirilmemektedir. Bunun sonucu olarak da, cinsiyete özgü yeteneklerin ve ilgilerin açıklanması amaçlı bir mücadele olarak, siyasi tanınma mücadeleleri başlar. Bu mücadele başarılı olduğu ölçüde, kadınların kolektif kimliğiyle birlikte, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi değiştirecek, sonuçta da, erkeklerin özkavrayışını doğrudan etkileyecektir.” Öte yandan Habermas, “baskı altına alınmış etnik ve kültürel azınlıkların, kolektif kimlikleri için giriştikleri tanınma mücadelesi”ni ise farklı bir açıdan ele alır. Ona göre, bu tür eşitlik mücadeleleriyle de, toplumda gayri meşru yaratılan ayırımın ortadan kaldırılması amacı güdüldüğünden, yine çoğulcu kültürün öz-kavrayışında bir etkilenme olacaktır. Fakat ötekilerin yetenekleri ve ilgilerine ilişkin getirilecek yeni anlayış, feminizm hareketlerinde erkeğin öz-kavrayışını değiştirdiği gibi, çoğulcu kültürde değiştirmeyecektir. Çünkü ona göre çokkültürlü toplumlardaki eşitlik mücadelelerini tek parça hareketler oluşturmaz. Farklı talepler daima söz konusu olabilir. Bu nedenle mücadelenin nasıl ve niçin yapıldığına (Kymlica’nın ayırımına bağlı kalırsak göçmenler tarafından mı, ulusal azınlıklar tarafından belirlenen taleplerce mi) ve devletlerin bu konuya ne kadar duyarlı olduğuna (çokkültürcü bir devlet mi asimilasyoncu bir devlet mi) göre değişmektedir (Habermas, 2017, s.119-120). Bütün bunlardan hareketle tanınmanın bir eşitlik mücadelesi olduğunu ve hakim kültürü belli açılardan bir tür değişime zorladığını da ifade etmek gerekir. Eşitlik taleplerinin özellikle kültürel talepler söz konusu olduğunda bir toplumdaki özgül koşullardan önemli derecede etkilendiğini ve bu nedenle hem çeşitli biçimlerde hem de çeşitli sonuçlarda karşımıza çıktığını da ifade etmek gerekir.

Aşağıda Charles Taylor, Axel Honneth ve Nancy Fraser'in tanınma sorununa ilişkin görüşlerini bir arada yaşama sorunu bağlamında ve politik düzlemde müphemliğin idare edilme biçimlerinden biri olarak yorumlayacağız. Söz konusu düşünürlerin hepsinin tanınma sorununa ilişkin olarak Hegelci tanınma mücadelesini bir çıkış noktası olarak ele aldıkları ilk elden söylenebilir. Taylor ve Honneth'in tanınma sorununu kimlik merkezli bir yaklaşım etrafında daha çok demokratik kamusalılık, eşitlik ve özgürlük temaları etrafında ele almışlardır. Bu bağlamda Taylor için "tanınmama" bir tür baskı olarak ele alınırken, Honneth için bu durum "şeyleşme"⁸⁹ olarak tanımlanmıştır. Öte yandan Fraser konuya diğerlerinden daha farklı bir çerçeveden yaklaşır. Tanınma sorununa ilişkin merkezi ilginin "bölüşüm" sorunlarını ikincil bir konuma ittiği eleştirisini getirerek bu ikisi arasında ayrımı korumakla birlikte birini diğerine indirgememiz gerektiğini de ifade eder. Böylece hem tanınma hem de bölüşüm sorunlarını birlikte ele alan bir yaklaşım geliştirir⁹⁰ (Mollaer, 2019, s.21).

3.4.1. Charles Taylor: Çokkültürcü Tanınma

Charles Taylor, tanınmaya ilişkin modern kabullerimizi, geleneksel dönemden modern döneme geçişle birlikte yaşanan değişimler üzerinden ele almaktadır. Taylor, ilk olarak modern öncesi dönemde "şeref" anlayışı temelinde kurulan toplumsal hiyerarşilerin modern dönemle birlikte çökmüş olması üzerinde durur. Ona göre şeref en azından modern öncesi dönemde (Ancien Regime) eşitsizliğe dayanan toplumsal hiyerarşilerden beslenmekteydi. Ancak modern dönem, şeref anlayışına karşılık bugün eşitlikçi bir düzlemde "insanlık onuru/haysiyeti" veya "vatandaşlık onuru" kavramını evrensel bir

⁸⁹ "Genel olarak bakıldığında, Honneth'in Hegel yorumu, efendi-köle diyalektiğinde kölenin bir 'şey' olarak görülmesi bağlamının sol Hegelcilik'te eleştirel bir toplum teorisine kaynaklık ettiği vetireyle belli bir sürekliliğe sahiptir." "Honneth'in Hegelci yorumunda tanınma, yeni bir 'şeyleşme' teorisinin ışığında ortaya çıkar (...) Klasik şeyleşme teorisinden farklı olarak Honneth'in tanınma teorisi, şeyleşmeyi tanınma sorunlarıyla ilişkilendiren yeni bir yorumlama çabasına dayanır (...) Honneth, şeyleşmeyi 'tanınmanın unutulması' olarak kavramsallaştırır. Şeyleşme, varlığımızın diğer insanların bilincine, bağlılığa ve tanınmaya borcunun sistematik olarak unutulmasıdır" (Mollaer, 2017a, s.1137).

⁹⁰ "Tanınma politikası'nın temel hareket noktasını kültürel baskı, tanınmama, yanlış tanınma ve toplumda temsil, yorum ve çeşitli iletişim biçimlerinde yerleşmiş kültürel adaletsizlikler oluşturur. Kültürel ve/ya simgesel değişim yoluyla kimlikler olumlu bir biçimde yeniden değerlendirilerek gruplarının kabul ettirilmesi ve tanınması amaçlanır. Bölüşüm politikası ise sömürü, ekonomik marjinalleştirme, yoksunluk ve toplumun farklılık- yapısından kaynaklanan eşitsizliklere karşı geliştirilmiştir. Buradaki çıkış noktası, gelirin bölüşümü yoluyla sağlanacak ekonomik yeniden yapılanma iken, amaç, farklı sınıflar ya da sınıf benzeri topluluklar arasındaki eşitsizlikleri gidermek; bir başka deyişle grup farklılıklarını azaltmaktır" (Mollaer, 2019, s.28).

kabul haline getirmiştir. Bugün artık “onur” herkes için geçerlidir ve şeref kavramının hiyerarşik düzenine karşılık eşitlikçi bir toplumsallığı imler. Öte yandan Taylor, bu hiyerarşik toplumsal ilişkilerin çöküşünün bir sonucu olarak “sahicilik (authenticity) ideali”nin kimlik anlayışında bir değişim yarattığını ve bunun tanınmanın önemini arttırdığını söyler (Taylor, 2014, s.49). Taylor’a göre modern öncesi dönemlerde de kimlik şüphesiz önemliydi ancak büyük ölçüde bireyin “toplumsal konumuyla” ilgiliydi. Yani bireyin “önemli olarak tanınmasının” arkasında onun toplumdaki statü ve rollerinin önemli bir etkisi vardı. Modern dönemle birlikte toplumsal roller hala önemini korumakla birlikte, “sahicilik ideali” toplumsal kimliği zayıflatıcı bir etki göstermiştir. Sahicilik ideali bu açıdan bireyin kendisine ilişkin öz algılarını keşfetmesiyle ilgilidir. Böylece birey toplum tarafından kendisine biçilen bir kimlikten ziyade kendisinin inşa ettiği bir kimliği keşfetmeye çalışır.⁹¹ Şüphesiz Taylor, bunu monolojik bir inşa süreci olarak görmez.⁹² Kimliğin keşfi birey için daima “hem içsel olarak hem de açıktan açığa sürdürülen diyaloglarla” şekillenir. Burada içsel olarak geliştirilen kimlik ideali (sahicilik ideali) beraberinde diyolojik bir ilişkiyle (ben ve ötekiler ilişkisi) sürdürüldüğü için “tanınma” sorununun önemi gittikçe artmıştır. Çünkü kendi kimliğime ilişkin keşfim hem kendime ilişkin içsel deneyimlere hem de başkalarıyla ilişkimle ilişkiyise, başkaları tarafından tanınmam benim için önemli bir mesele olmaktadır⁹³ (Taylor, 2017, s.49-50).

⁹¹ “Bu yeni sahicilik fikri, haysiyet fikri gibi gene kısmen sıradüzensel toplumun çökmesi sonucunda ortaya çıktı. Eski toplumlarda, bizim bugün kimlik dediğimiz şey büyük ölçüde toplumsal konuma göre saptanıyordu. Başka deyişle, insanların kendileri açısından önemli saydıkları şeyi belirleyen artalan, büyük ölçüde toplumda edindikleri yerle, bu yerle bağıntılı görülen roller ve et- kinliklerle belirleniyordu. Demokratik bir toplumun doğuşu, kendi başına bu olguyu ortadan kaldırmaya yetmez, çünkü insanlar kendilerini yine de toplumsal rolleriyle tanımlamayı sürdürebilirler. Bununla birlikte, toplumsal konuma dayanılarak edinilmiş böyle bir kimliği gerçekten ortadan kaldıran şey, sahicilik idealidir. Bu ideal de, örneğin Herder’de ortaya çıktığı biçimiyle benden kendi özgün varoluş biçimimi keşfetmemi bekler. Tanımı gereği bu varoluş biçimi, topluma dayanılarak ortaya çıkarılamaz; tersine içsel olarak yaratılması gerekir” (Taylor, 2014, s.52).

⁹² Taylor yukarıda liberal-cemaatçi ayrımı bağlamında da ele alındığı üzere klasik liberal anlayışta olduğu gibi, bireyi içinde yaşadığı toplumsal ilişkilerden soyutlanmış bir şekilde betimlemez. Bu nedenle kimliğin oluşum sürecini Meadci anlamda bireyin içinde yaşadığı “anlamli ötekiler”le kurulan diyolojik ilişkiler içinde ele alır. Kısaca Taylor, kültürel etkenlerin (Meadci anlamda anlamli ötekiler aynı zamanda kurumsallaşmış kültürü de ifade eder) kimliğin oluşumundaki öneminin altını daima çizer. Bu önem onun tanınmayı çokkültürcü bir bağlamda yorumlamasına da etki etmiştir.

⁹³ Taylor şüphesiz başkalarına olan gereksinimin sahicilik çağı ile ortaya çıktığını düşünmez. Onun vurgulamak istediği şey tanınmanın modern öncesi toplumlarda bugünkü bağlamda bir sorun olarak ortaya çıkmamış olmasıdır. Çünkü zaten hiyerarşik yapılar, toplumsal statü ve roller herkesin toplumsal yerini büyük oranda belirlemişti. Sahicilik ideali ile birlikte içsel olarak oluşturulan kimlik, bu “verili tanınmışlığı” kabul etmekten ziyade kimliği ilişkilerle kazanma çabasının içine girer. Taylor’a göre böyle bir yaklaşım özellikle eşitlik ideali ekseninde, hiyerarşik şeref kültürüne eleştirel bakan Rousseau’nun

Tanınma bu bağlamda sahiciliğin yani tek tek bütün bireylerin -ötekilerle diyolojik bir ilişki içinde- içsel olarak inşa ettikleri, kendilerine özgü kimliklerinin, yine “ötekilerce” kabul görmesi anlamına gelir. Ancak burada sorun daha doğrusu tanınmayı önemli kılan şey, kimlik ediniminin bu yeni biçimidir. O halde tanınma ne kadar önemliyse “tanınmama” da o kadar sorunludur. Kimliğin “tanınmaması” ya da “yanlış tanınması/çarpıtılması” bireyin-grubun zarar görmesine neden olur. Çünkü kimlik, birey ve sosyal gruplar için bir “anlam dünyasını” imler artık. Bu anlam dünyasına ilişkin bir saldırı bireyin veya grubun yanlış tanınma veya tanınmama dolayısıyla bir baskıya maruz kalmasına ve “indirgenmiş bir varoluşa” hapsedilmelerine neden olmaktadır (Taylor, 2014, s.46-47).

Tanınmamaya ya da yanlış tanınmaya ilişkin Taylor’un burada yaptığı vurgu, hem sosyal ilişkilerin bir aradalığı açısından hem de demokratik siyasallığın “sürdürülebilirliği” açısından ikili bir öneme sahiptir. İlk olarak kimliği diyolojik temelde Meadci bir perspektifle anlayan Taylor bu açıdan “öteki”yle ilişkilere özgül bir anlam yükler. En azında modern dönemde bu ilişkilerin belli bir “modern kültürün” ortaya çıkmasındaki önemini vurgular. Modern kültür, hem eşitlik temelli sosyal ilişkilerin inşa edilmesiyle hem de demokratik politikalarla kurumsallaşmıştır. Sosyal ilişkilerin eşitlikçi ilişkiler olarak yeniden düzenlenmesi ve tarihsel süreçte giderek kurumsallaşması bir arada yaşamın “eşit öznelerarası” bir anlam dünyası olarak yerleşmesine imkân sağlamıştır. Dolayısıyla yanlış tanınma veya tanınmama öznelerarasındaki bu eşitliği bozmaktadır ve ilişkileri çarpıtmaktadır. Öte yandan aynı süreç yani eşit öznelerarası ilişkiler, politik düzlemde ise demokratik hayatın kurumsallaşmasını da mümkün kılmıştır. Eşitlik idealinin gittikçe gelişmesi ve kurumsallaşması, eşitliği demokratik politik gerçekliğin merkezi ilkelerinden biri haline getirmiştir. Bu haliyle eşitlik talepleri de giderek güçlenmiştir. Bugün için eşit olarak tanınma, sağlıklı bir demokratik toplum için hem en uygun yoldur hem de karşılanmadığında zarar verir düşüncesi feminist çalışmalardan çokkültürcülük kuramlarına kadar genel bir kabul halini almıştır (Taylor, 2014, s.52). Bu nedenle tanınma sosyal aktörler arasında bir denge kurarak mühemliğin idare edilmesi sağlar. Demokratik meşruluğun bir koşulu olarak da demokratik siyasetin ve politik

düşüncelerinde görülür. Rousseau, herkesin eşit olarak paylaşımına girdiği bir toplumsallığın önemini daima vurgulamıştır ancak tanınma konusunu daha etkili bir biçimde Hegel ele almıştır (Taylor, 2017, s.51)

ilişkilerin sürdürülmesine zemin sağlar. Bu karşılanmadığı zaman yani tanınma mümkün olmadığında ise politik ilişkiler yerini “tahakküm ilişkilerine” bırakmaktadır.

Taylor için çokkültürcü tanınma anlayışının bu bağlamda demokratik çoğulculukla da doğrudan ilgili olduğunu söylemek gerekir. Bilindiği üzere siyaset teorisinde çoğulculuk, toplumsal ve siyasal hayattaki farklı toplumsal kesimlerin örgütlü olarak karar alma süreçlerine katılımını ifade eder. Burada katılım genel olarak sivil toplum örgütleri aracılığıyla ve siyasal partilerle sağlanmaktadır. Taylor açısından çoğulculuk bundan daha farklı bir düzlemde ele alınır. Bu fark, “bilindik anlamıyla baskı grupları ve çok partili çoğulculuğun sınırlarını aşmaktadır.” Ona göre yerleşik demokratik sistemlerdeki çoğulculuğun belli sınırları vardır. “Fiziki sınır”, bu temsili demokrasinin içinde yer aldığı ulus-devletin kendisidir. “Sembolik sınır” ise siyasal katılım gösteren “birey ve grupların ulus devletin meşruluk çerçevesini oluşturan ulusal kültür içinde tanımlanan türdeş yurttaşlık anlayışı ile belirlenmektedir.” Bu yanıyla siyasal katılma, “birey ve grupların ancak yurttaş olarak yani ulusal kültüre mensubiyet içinde yapabilecekleri bir faaliyettir.” Çoğulculuğun buradaki sınırı, “kültürel farklılıkların siyasal alana yansıtılmasını engelleyen bir işleve” sahip olmasıyla ilgilidir. Taylor’ın çoğulculuk anlayışı ise çokkültürcü bir temelde farklı yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esaslarında tanımlanmaktadır. Kısaca Taylor için çoğulculuk hem bireysel kimliklerin hem de kültürel kimliklerin tanınması anlamında gelmektedir (Köker, 2014, s.12-15). Böylece Taylor, tanınma söz konusu olduğunda “eşit saygı/haysiyet politikasını” demokratik bir çoğulculukla destekleyen “farklılık politikasıyla” birleştirmektedir.

Taylor’a göre yukarıda da ifade edildiği gibi “şeref”ten “haysiyete” geçişle birlikte bir yandan bütün vatandaşların “eşit haysiyete” sahip olduğunu vurgulayan bir “evrenselcilik politikası” ortaya çıkmış diğer yandan ise “farklılıklar politikası” geliştirilmiştir (Taylor, 2014, s.58). Bunlardan ilki Kantçı bir belirlenimle her insan tekinin akıl sahibi bir varlık olmasına dayanır. Yani her insan “rasyonel” bir varlıksa o halde her biri arasında normatif olarak eşitliği kabul etmek durumundayız. Eşit haysiyet politikası bu yanıyla evrenselci bir anlayışa dayanır. “İnsanları özgül değerlere sahip birbirinden farklı varlıklar olarak görmeyi gerektirecek iyi yaşam kavramından ziyade evrensel olarak herkesin talep edebileceği haklar kavramına başvurur” (Mollaer, 2019, s.72-73). “Farklılık politikası” ise bireyin ya da grubun biricik kimliği ya da onları farklı kılan ayırıcı özelliklerin dikkate

alınmasına dayanır (Taylor,2014, s.59). Böylece Taylor yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eşit haysiyet politikasıyla bireylerin özerkliğinin ve eşitliğinin teminat altına alınmasının önemini vurgularken, farklılık politikasıyla da yine bireylerin kimliklerini ve kültürlerini (yani grup haklarını) muhafaza etmelerinin gerekliliğini savunur. Burada şüphesiz evrenselci bir bakışla (eşit saygı politikası) farklılık temelli bir bakış açısının birlikteliğinin bir “çelişkisi” söz konusu gibidir. Çünkü eşit haysiyet politikası bütün insanların eşit saygıyı hak ettiği düşüncesinden hareketle vatandaşların birbirlerinden farklılık taşıyan yönlerini dikkate almayarak ayırım gözetmemeye çalışır. Farklılık politikası ise tam tersi bir anlayışla ayırıcı özelliklerin farklı muameleler gerektirdiğini savunmaktadır (Say, 2013a, s.150-151). Ancak Taylor bunu bir çelişki olarak görmez ve iki politikanın da birbirlerini gerektirdiğini öne sürer. Çünkü ona göre kimliğin tanınması en meşru insani gereksinimlerden biriyse, farklılık politikası sadece farklılıkları dikkate almamalı aynı zamanda farklılıkları eşit değerinde ve saygınlıkta olduğu gerçeğini de tanımalıdır. Taylor’a göre bu nedenle toplum, kültürlerin yaşamaya devam etmesini sağlamalıdır (Doytcheva, 2016, s.57). Yukarıda liberal-cemaatçi ayrımı bağlamında da tartıştığımız üzere Taylor, klasik liberalizmin evrenselci ve bireyci yanını farklılıkları ve özgünlüğü dikkate alan, etnosentrik olmayan, “cemaatçi” bir bakış açısıyla yeniden yorumlar ve çokkültürcülüğe ilişkin bakış açısını tanınmanın bu ikili içeriğiyle temellendirir.

Eşit haysiyet politikası ve farklılık politikalarının bizi ulaştıracağı yer Taylor’a göre öznelarası ve gruplar arası düzlemde “ufukların kaynaşmasıdır” (Taylor, 2014, s.87). Söz konusu kavramı Gadamer’den alan Taylor, bunu çokkültürcü tanınma teorisinin bir tür ideal formu olarak görür. Kimliğin diyolojik özelliği üzerinden bireylerin ve kültürlerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin kendilerine ve ötekilere ilişkin algılarını değiştireceğini ve bu diyolojik ilişkilerin taraflar arasındaki ön yargıları kaldırabileceğini düşünür. Diyalojik ilişkiler farklı bir kültüre karşı önceki yargılarımızın yerine o kültürü kendi özgül varoluşuyla anlamamıza imkân vermektedir. Aslında bu toplum içindeki bütün taraflar için söz konusudur yani karşılıklıdır. Bu karşılıklı anlama ve anlamlandırma sürecini Taylor ufukların kaynaşması olarak isimlendirir. Bu çabayı yeni bir ortak anlayışın geliştirilmesi açısından faydalı ve toplumsal dayanışmayı güçlendirici bir yol olarak kabul eder.

Bu yanıyla Taylor'un tanınma yaklaşımının bu çalışmada öne çıkarılan müphemlik kültürünün içerimiyle büyük oranda uyuştuğunu ifade etmek gerekir. Çünkü Taylor, her şeyden önce hem eşit haysiyet kavramıyla hem de farklılık politikasıyla sosyal gerçeklik içindeki bireysel ve grupsal çeşitliliğin doğallığını ve önemini vurgular. Dahası bunların korunması ve desteklenmesi yönünde bir yaklaşım da geliştirir. Bu yanıyla tek düzelikten değil müphemlikten yanadır. Öte yandan bu çeşitliliği yukarıda da ifade edildiği gibi Gadamer'in ufukların kaynaşması kavramlaştırmasında anlamını bulan bir bütünsellik içinde yorumlar. Müphemlik kültürünün ortaklığa veya cemaat duygusu yaratmaya yönelik vizyonuna benzer bir şekilde Taylor da çeşitliliğin veya farklılıkların ilişkiselliğini ve diyolojik özelliklerinin altını çizerek buradan bir cemaat/ortaklık yaratılabileceğini savunur. Bu bağlamda tanınma salt farklılıkların kutsanması anlamına gelmez. Farklılıklara değer vererek ortaklıklar aramayı öne çıkaran bir politik tasavvur olarak savunulur.

3.4.2. Axel Honneth: Tanınma Uğruna Mücadele

Honneth'in tanınmaya ilişkin görüşleri, Taylor'ın görüşlerinden daha incelikli ve detaylıdır. Honneth'in tanınmayı "öznelerarası ilişkiler" açısından ele aldığı ilk elden ifade etmek gerekir.⁹⁴ Özellikle "*Tanınma Uğruna Mücadele*" isimli kitabında genel çerçevesini çizdiği tanınma yaklaşımı, Hegel felsefesiyle Mead'in sosyal psikolojisini bütünleştirmektedir. Honneth'in söz konusu eser bağlamında temel tezi; bireysel varoluş, "tanınma" ve "özgürlük" ile temellendirilir bu ise öznelerarası koşullarda öznelere birbirlerini "karşılıklı olarak tanımalarıyla" mümkündür şeklinde ifade edilebilir. Tanınma burada, "karşımızdaki insan tarafından saygı görme, özerk bir birey olarak kabul görme, sayılma" gibi kelimelerle ifade edilebilecek olan bir "öznelerarası ilişkiler ağının temel grameri" olarak okunabilir (Aktok, 2016, s.9).

Tanınma yukarıda daha önce de ifade edildiği üzere, Hegel düşüncesinde "etik hayatın" inşa edilmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Meşhur efendi-köle diyalektiğinde tanınma, öznelerarası ilişkiler içerisinde özgürlüğün kazanıldığı ve bununla beraber etik hale geldiği bir süreçtir. Yani Hegel düşüncesinde tanınma, toplumsal bir aradallığın bir

⁹⁴ Honneth'in tanınmayı "öznelerarası ilişkiler" şeklinde ele alması yukarıda ifade edilen birey-cemaat ayrımı bağlamındaki bireyci yaklaşımlara yönelik bir eleştiri şeklinde de pekala okunabilir. Klasik liberal anlayışın rasyonel, atomist ve özerk birey kabulü, Honneth'in tanınma teorisinde Hegelci bir temelde ve öznelerarası ilişkiler bağlamında eleştirilmiştir.

koşulu olarak ele alınmıştır. Karşılıklı olarak birbirlerini tanıyan özneler bir arada yaşayabilecekleri etik bir toplumsallık inşa ederler. Hegel, özneyi sosyal sözleşme geleneğindeki gibi öznelerarası ilişkilerden yalıtılmış bir şekilde değil bu ilişkiler etrafında ele alan bir anlayışla kurar. Ona göre hem sözleşmecî gelenekte hem de Kant'ta özne, toplum ve tarih dışı bir düzlemde ele alınmıştır. Ona göre ise özneyi, bu transandantal özerklik anlayışından farklı olarak, “somut içerikli, insanın içinde yaşadığı sosyal yaşamı çelişkileriyle birlikte kucaklayan ve bu çelişkilerden beslenen bir özerklik düşüncesiyle” ele almak gerekir. Böylece Hegel, özerkliğin bir formu olarak ele aldığı “tanınma” kavramıyla Hobbes ve Machievelli felsefesindeki “mücadele” kavramını sentezleyen bir anlayışla “tanınma mücadelesi” kavramını oluşturur. Burada mücadele kavramı, etik ve normatif bir düzlemde kabul edilir. Yani mücadele Hobbes'un düşüncesinde ifade edildiği üzere, “sosyallik öncesi bir hayatta kalma mücadelesi değil, öznenin zaten toplumsallaşmış olması nedeniyle öznelerarası ilişkilerde temellenen tanınma yönündeki etik, politik, hukuki sosyal güdülerdir” (Aktok, 2016, s.10-11).

Hegel, toplum felsefesine sözleşmecî ve Kantçı gelenekle temellendirilen atomcu özne anlayışından farklı olarak “sosyal bağlamla ilişkilendirdiği” yeni bir özne anlayışı getirmeye çalışır. Onun en temelde ifade etmeye çalıştığı şey, toplum felsefesinin yalıtılmış öznelerin davranış edimleri yerine öznelerin “zaten” toplu olarak hareket ettiği etik yaşamsal bağlardan yola çıkması gerekliliğidir. “Doğal durum” atomcu toplum öğretilerinin ifade ettiği gibi “yalıtılmış bir özneye” değil başından beri öznelerarası birlikteliğin olduğu bir yaşama dayanmaktadır. Bu nedenle toplum felsefesinde doğal durum referans alınacaksa bu öznelerarası bağlam göz önünde bulundurularak referans alınmalıdır (Honneth, 2016, s.37). Hobbescu mücadele kavramı ile Hegelci tanınma uğruna mücadele kavramı arasındaki fark burada açığa çıkmaktadır. Hobbes'un doğa durumunda insanlar zaten eşittirler ve savaş halinde birbirleriyle mücadelelerinin sebebi canlarını korumaktır. Ancak Hegel'e göre tanınma mücadelesinde köle ve efendi eşit olmadığı için mücadele bir hayatta kalma mücadelesinden ziyade kendini kabul ettirme (tanınma) mücadelesidir ⁹⁵(Çörek, 2021, s.47).

⁹⁵ “Hegel'in can alıcı argümanı, yalnızca her insani birlikte-yaşamının özneler arasında bir tür yalın karşılıklı onaylamayı varsaydığı, çünkü aksi halde herhangi bir biçimde çeşitlenmiş bir birlikte olmanın hiç ortaya çıkamayacağı şeklinde ifade kazanır. Böylesi bir karşılıklı onaylama, bireysel olarak kendini sürekli belli bir ölçüde sınırlamayı gerektirdiğinden, burada hukuk bilincinin ilk ve daha örtük bir biçimi zaten söz konusudur. Ancak daha sonra toplum sözleşmesine olan geçiş, öznelerin bu öncel tanınma ilişkilerinin

Hobbes’da öznelerarası ilişkilerden önce var olan “öznelik”, Hegel’de öznelerarası ilişkilerdeki tanınma mücadelesinin sonunda kazanılmaktadır. Hegel bir öznenin kendi kendisinin bilincine ancak ve ancak başka bir özne ile bir “tanınma” ilişkisi içine girdiğinde varabileceğini göstermek istiyordu” (Honneth, 2018, s.16). Hegel’e göre hem Kant’ta hem de sosyal sözleşmecilerde, doğal durumdaki özerk, rasyonel özne anlayışı, “insan doğasının tüm deneyimsel eğilim ve ihtiyaçlarından arındırılmıştır.” İnsan doğası “benmerkezci -etik olmayan- eğilimlerin bir toplamı olarak düşünülmüştür.” Burada özne, “etiğe yani toplumsal hayatı olanaklı kılan tutumlara erişmeden önce ilk olarak kendi içindeki etik olmayan eğilimleri bastırmak zorundadır.” Bu nedenle Hegel’e göre her iki yaklaşım da temel kavramları açısından toplumsallaşmanın doğal temeli olarak birbirinden yalıtılmış öznelerin varlığını varsaymaları nedeniyle “atomculuğa hapsolmuşlardır” (Honneth, 2016, s.33-34).

Hegel bu tarz bir atomculuktan kurtulmak üzere, Fichte’nin tanınma teorisini devralır. Bunu yapmaktaki temel amacı, “onun yardımıyla insani toplumsallaşmanın birincil unsuru olarak temele koymak istediği türden etik-yaşamsal ilişki biçimlerinin içsel yapısını betimlemektir.” Fichte tanınmayı doğal hukuk temelinde yatan öznelerarası bir etkileşim olarak ele almıştır. Karşılıklı olarak özgür davranma arzusu, sosyal ilişkilerdeki öznelerin her birinde daha sonra hukuk ilişkilerinde normatif bir düzleme kavuşacak olan “kendi davranışını sınırlama bilincinin” kazanılmasına neden olmuştur. Hegel

bilincine vardığı pratik bir süreç olarak anlaşılmalıdır ve bu pratik süreç, bu ilişkileri açıkça özneler-arası olarak paylaşılan hukuk ilişkisine yönelecek şekilde aşarak ortadan kaldırdıkları noktada gerçekleştirdikleri bir süreçtir” (Honneth, 2016, s.82). Böyle bir tanınmanın olması Honneth’e göre zaten hukuk bilincinin oluştuğu anlamına gelir bu bilinç daha sonra onları sözleşmeye götürecektir. Böylece Hegel; Hobbes gibi salt bir çatışmalı mücadeleyi değil öznelerarası ilişkiye yani tanınma ilişkisine odaklanarak toplumsal sözleşme sürecine ulaşır. Burada Hobbes’un betimlemesinden farklı olarak, mülk gaspı karşısında birey gelecekte kendini korumayla ilgili tehlikenin verdiği korku duygusuyla değil de, kendi sosyal karşıtı tarafından ihmal edilme duygusuyla tepki verir. İnsani etkileşim ilişkilerinin yapısı içine, başka öznelerce tanınarak karşılanma beklentisi, en azından başkasının eylem planlarında olumlu olarak dikkate alındığına dair örtük bir varsayım biçiminde yerleştirilmiştir. Bu yüzden Hegel için dışlanmış öznenin, sonunda kendi karşıtının gasp edimine yanıt verdiği saldırgan eylem, Hobbes’un doğa durumu öğretisinde olduğundan tamamıyla farklı bir ışık altında sergilenir, s. Sosyal olarak ihmal edilmiş olan birey karşı hamlesinde kendi duyusal ihtiyaçlarını gidermek istediği için değil, kendisini ötekine belli ölçüde tanıtmak amacıyla yabancı mülke zarar verir. Hegel dışlanmış tarafın yıkıcı tepkisini, asıl amacı ötekinin dikkatini yeniden kazanma olan bir edim olarak yorumlar, s. “Dışlanmış taraf, ötekinin mülküne zarar verir; o kendi dışlanmış kendi-için varoluşunu mülkün içine yerleştirir, yani kendi 'benim'ini. O, mülkteki bir şeyi bozar –arzunun yok edilmesi gibi bir yok edıştır bu ve bunu kendilik duygusunu kendine vermek için yapar, ama bu boş bir kendilik duygusu değildir. Tam tersine, kendi kendini başka bir kendi olanda, onun bilmesine yerleştirerek konumlandırılan bir kendilik duygusudur.” Hegel bunu daha da net bir şekilde bir sonraki cümlede ifade eder, s. Dışlanmış öznenin pratik direnci, “olumsuzlayıcı boyuta, yani şeyin kendisine değil de, ötekinin öz-bilgisine hedef olarak yönelir.” (akt. Honneth, 2016, s. 84-85)

Fichte'deki bu yaklaşımı büyük oranda benimser ve karşılıklı tanınmayı öznelarası ilişkilerle birlikte düşünür. Öznelarası ilişkiler bu bağlamda, “bir tanınma hareketi yoluyla kendilerini birbirleri karşısında konumlandırın öznelerin birbirlerini tamamlayıcı uzlaşmasının ve zorunlu birlikteliklerinin güvence altına alındığı biçimlerdir.” Özneler birbirlerini sahip oldukları “temel yetiler ve özellikler” itibariyle tanıdıkça ve bu tanınmanın getirdiği bir uzlaşmaya kavuştuklarında her biri aynı zamanda “kendi biricik kimliğinin unsurlarını” da tanımaktadır. Böylece her bir özne, diğer özneler arasında biricik bir varlık olarak konumlanmış olmaktadır. Hegel'e göre bu şüphesiz durağan bir tanınma değildir. Çünkü sosyal ilişkiler içerisindeki yeni deneyimler öznelerin kendi kimliklerine ilişkin yeni tanınma taleplerini ve doğal olarak yeni çatışma biçimlerini doğurur. Öznelarasındaki tanınma hareketi bu açıdan aynı zamanda, “birbirlerinin yerini alan uzlaşma ve çatışma aşamalarının bir sürecinden oluşur” (Honneth, 2016, s.40-42). Tanınma mücadelesi bu bağlamda bir onur mücadelesidir. Taraflar bu mücadele yoluyla kendi kimliklerini biçimlendirirler (Çörek, 2021, s.51).

Burada Honneth'in de ifade ettiği üzere öznelarası eylemin iki yönlü bir çıktısı vardır. Bunlardan birincisi her mücadele içine girildiğinde öznelerin kendi biricik kimliklerinin farkına daha fazla varmaları yoluyla bir özgünlük kazanmış olmalarıdır. Hegel bu durumu “kişi”den “tam kişi”ye geçiş olarak yorumlar. Kişi ile burada ifade edilmek istenen, “kendi kimliğiyle birincil olarak kendi hukuki yetisinin öznelarası tanınması üzerinden *ilişkilenen* bireydir.” Tam kişi ise, “kendi kimliğini her şeyden önce kendi ‘özgüllüğü’nü öznelarası tanınma üzerinden *kazanan* bireydir.” (vurgular benim). Bundan başka bu öznelarası eylemin ikinci çıktısı ise öznelerin bu ilişki biçimleri içerisinde ötekilerle karşılıklı bağılıklarının farkındalığını da arttırıyor olmalarıdır. Hegel öznelarası tanınma mücadelesini sadece bir özerklik/özgünlük kazanma mücadelesi olarak görmez bunu aynı zamanda bireylerin sonunda kendilerini bir topluluğun üyesi olarak görecekları bir ilişki olarak da yorumlar (Honneth, 2016, s.52-53). Böylece Hegel, tanınma mücadelesini toplumsal bir aradallığın veya politik topluluğun ortaya çıkmasının bir ön şartı olarak kabul etmiş olur. Bu mücadele doğal olarak bir hukuk bilincinin de oluştuğu anlamına geleceği için toplumsal sözleşmeye de zemin hazırlanmış olur.⁹⁶ Bu bağlamda

⁹⁶ Hegel iki öznenin karşılaşmasını, öznenin kendi olmayan bir varlıkla karşılaşması şeklinde yorumlar. Bu karşılaşma özneye kendi durumunu değiştirmeyi dayatmaktadır. Çünkü ötekiyle karşılaşma nötr bir karşılaşma değildir. Bu karşılaşmaya benim ötekine ilişkin bağımlılığımın farkına varması eşlik eder. “Böylece iki öznenin karşılaşmasında her ikisi de ötekinin bakış alanına girer girmez kendi bencil arzularını

Hegel, Hobbes'un aksine hayatta kalma mücadelesi dolayısıyla değil tanınma mücadelesi üzerinden toplumsal sözleşmeye ulaşır.

Honneth, tanınma söz konusu olduğunda Hegel'in yukarıda kabaca ifade edilen teorik düşünce çizgisinin yeniden ele alınması gerektiğini ifade eder. Honneth'e göre Hegel'in düşüncesi, "günümüz düşüncesinin teorik koşullarıyla kolay kolay uzlaşamayacak metafizik öncüllere yaslanmaktadır" (Honneth, 2016, s.115). Bu nedenle Honneth üç sebep üzerinden Hegel'in tanınma yaklaşımının yeniden ele alınması ve geliştirilmesi gerektiğini söyler. Bunlardan birincisi Hegel düşüncesinin metafizik geleneğin varsayımlarına bağlı kalmış olması nedeniyle öznelarası ilişkiyi sosyal dünyanın sınırları içinde gerçekleşen deneyimsel bir olay olarak görememiş olmasıdır. Dolayısıyla onun düşüncelerinin "deneyimsel" yaklaşım sergileyen bir sosyal psikoloji etrafında yeniden ele alınması gerekmektedir. İkinci olarak Hegel'in karşılıklı tanınmanın farklı biçimleri olarak kabul ettiği, "sevgi", "hak" ve "etik yaşam" başlığı taşıyan tanınma biçimleri de yine metafizik varsayımlarına dayanmaktadır ve yine bunların da deneyimsel olarak test edilmesi gerekir. Son olarak Hegel tanınma mücadelesi içinde tanınmama sorununa da değinmiştir ancak her tanınma biçimine karşılık gelen "tanınmama" biçimlerinin de ele alınması gerekmektedir (Honneth, 2016, s.118-121). Böylece Honneth, söz konusu eleştiriler etrafında Mead'in sosyal psikolojisiyle Hegelci temeli bir arada ele alan bir tanınma teorisi geliştirmiştir.⁹⁷ Honneth, "tanınmamanın" özneların duygusal dünyasında neden sosyal direniş, çatışma ve hatta bu uğurda bir tanınma mücadelesine girilmesini güdüleyebilecek bir itki yarattığını anlamaya çalışır (Honneth, 2016, s.218). Bu bağlamda "tanınmama" sorununu sosyo-politik bir düzlemde ve daha geniş bir çerçevede ele alır.

Honneth, Hegel'de olduğu gibi tanınmanın üç biçiminden bahseder. Bunlar; "sevgi", "haklar" ve "dayanışma"dır. Tanınma bu üç kategoride aşamalı olarak gerçekleşir ve her

sınırlama edimini icra etmek zorunda kaldıkları ölçüde yeni bir eylem alanı açılır" (Honneth, 2018, s.33-34).(vurgu benim) İşte bu kendini sınırlama zorunluluğu öznelarasındaki hukuk bilincinin kökenine ilişkindir ve Hegel'e göre sosyal sözleşmeye bu bilinç zemin hazırlar.

⁹⁷ "İnsan öznelarının kendi kimliklerini öznelarası bir tanınmaya borçlu olduğu yönündeki düşünce, George Herbert Mead'in sosyal psikolojisi dışında başka hiçbir teoride böylesine tutarlı biçimde doğalcı düşünsel varsayımlar altında geliştirilmemiştir. Yazıları günümüzde bile Hegel'in öznelararası teoriye dayalı sezgilerini metafizik-sonrası bir teori çerçevesinde yeniden yorumlamak için en uygun araçları içerir (Honneth, 2016, s.118-121).

biri sırasıyla öz-güven, öz-saygı ve öz-takdir ile ilişkilendirilir. Sevgi ilişkileri ile Honneth, erotik ikili ilişkiler, arkadaşlıklar, ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi güçlü duyu bağlarının kurulduğu bir dizi “birincil ilişki” biçimini kastetmektedir. Hegel’de sevgi karşılıklı tanınmanın ilk aşmasını ifade eder. Çünkü sevgi pratiğinde insanlar birbirlerine olan ihtiyaçlarının farkına varırlar ve birbirlerini onaylarlar. Sevgi ilişkisinde özneler, kendi ihtiyaçları konusunda bir diğerine muhtaç olduğunun farkındalığıyla, birlik içinde olduklarının farkına varırlar. İhtiyaçlar ve duyguların ancak giderilerek ya da onlara karşılık verilmesi yoluyla “onay” kazanmış olmaları burada tanınmanın duygusal onay ya da teşvikle mümkün olacağı anlamına gelmektedir (Honneth, 2016, s.159).

Honneth sevgi ilişkilerinde Hegelci bakışın deneysel bir yeniden yorumunu yapmak için “nesne ilişkileri” teorisinden yararlanır. Psikanalitik teorisinin özne merkezli/monolojik yaklaşımından farklı olarak söz konusu teori, başka kişilerle başarılı bir duygusal bağ kurmayı sağlayan koşullara dair terapi analizlerini karşılıklı ilişkiler/diyolojik üzerinden ele almaktadır. Öte yandan bu teori, duygusal bağların başarıyla kurulmasını erken çocukluk döneminde başlayan önemli bir yetiyle ilişkilendirmektedir. Buna göre özne hem simbiyotik ilişkiler içine girmektedir hem de bu ilişkiler içinde kendi benliğini koruyacak bir denge mekanizması geliştirmektedir. Böylece erken çocukluk döneminde hem anne hem de çocuk birbirlerini tamamlar nitelikte bir ilişki (“birincil öznelerarasılık ilişkisi”) kurmaktadır. Ancak zamanla bu ilişki her iki öznenin de (anne ve çocuk) birbirlerinden belli aşamalarla (dereceli uyumsuzlama-görece bağımlılık) uzaklaşması ve çocuğun bağımsız bir benlik haline gelmesiyle genişler. Burada çocuk anneden gittikçe uzaklaşır yani annesi ve kendisi arasındaki “fark”ı farkederek. Böylece anneye karşı bazı tahripkar edimlerde (saldırgan davranışlar) bulunur. Bu aşamada anne bu edimleri olağan karşıladığında ve sevgisini geri çekmediğinde çocuk hem annesi ile birlikte olduğunun güvenine kavuşacak hem de tek başına var olmayı öğrenecek ve sağlıklı bir kişilik geliştirecektir. Annenin sevgisinin sürekliliği çocukta ihtiyaçlarının karşılanacağına yönelik bir güven tesis etmektedir. Bu güven duygusu çocukta gittikçe yalnız olma yetisinin gelişmesine ve kendi kişisel yaşamını keşfetmesine neden olacaktır. Küçük çocuk, anne sevgisinden emin olarak kendi içinde kendi kaygısıyla yalnız kalmasını sağlayacak bir güvene erişmektedir. Honneth, Winnicott’un erken çocukluk dönemine ilişkin bu açıklamalarından hareketle, sevgiyi karşılıklı tanınmanın özel bir ilişki biçimi olarak temellendirir. Anne ve çocuğun ilk zamanlardaki simbiyotik ilişkisi ve sonrasında

anneninin sevgisini çocuktan geri çekmemesiyle devam eden sürecin yarattığı deneyim, tüm sevgi ilişkilerini dürtülemektedir. Böylece birey hayatının diğer aşamalarında da diğer insanlarda kurduğu ilişkilerde (arkadaşlık, erotik ilişkiler vb.) hem iç içe olma duygusunu hem de öteki bireyden farklı olduğu bilgisini aynı anda taşır. Böylece sevgi ilişkisi bir yanıyla bireyin kendi öz farkındalığına varmasına, bir yanıyla da “ötekini” kendinden farklılaştırmasıyla gerçekleşen bir karşılıklı tanınma ilişkisine zemin hazırlamaktadır. Sevgi ilişkisi böylece her bireye kamusal yaşama özerk bir birey olarak katılmasını sağlayan “öz-güven” kazandırır (Honneth, 2016, s.158-179).

Honneth sevgi ilişkileri ile gerçekleşen tanınmayla hukuki ilişkilerdeki tanınmanın birbirinde farklı olduğu söyler ancak her iki etkileşim alanının da bir ve aynı toplumsallaşma kalıbının iki tipi olarak kavranması gerektiğini de ekler. Buna göre hukuki tanınma, sevgi ilişkilerindeki tanınmadan farklı olarak ancak “tarihsel bir gelişmenin” sonucunda ortaya çıkmıştır. Hukuki tanınma çok genel olarak, Mead’ın sosyal psikolojisinde dayanaklarını bulacağımız haliyle, öznelerin içinde yaşadıkları toplumun normlarının bilincinde olmaları nedeniyle birbirlerini “hukuki özne” olarak tanımalarını ifade eder. Yani burada kastedilen şey, her öznenin belli bir toplumda yaşıyor olmak/ o topluluğun üyesi olmak dolayısıyla “herhangi bir hakkın taşıyıcısı olarak kabul edilmesi” durumudur (Honneth, 2016, s. 181).

Honneth, geleneksel toplum ve modern toplum arasında hukuki hak ve görevler açısından tarihsel bir ayrım yapar. Buna göre geleneksel dönemde bireyin hukuki hakları dolayısıyla elde ettiği tanınma, geleneğe bağlı normatif koşulların farkında olması ve bunlara uymasıyla ilgilidir. Ancak modern dönemle birlikte geleneksel dönemdeki değerlere bağlı olmaktan kaynaklanan tanınma biçimi yeni tarihsel koşullar etrafında farklılaşmıştır. Geleneksel dönem, bireyin toplum içindeki “rolüne bitişik” bir düzlemde ona hukuki tanınma sağlar. Modern dönemle birlikte rasyonalitenin etkisiyle birey sahip olduğu toplumsal rol dolayısıyla değil akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla hukuki bir özne olarak tanınmış ve saygıyı hak etmiştir. “Evrensel” olarak her öznenin eşit ve özgür bir varlık olması nedeniyle bu hakka sahip olması gerektiği yönündeki modern kabul, hukuki tanınmayı öznelerarası yani karşılıklı kılmaktadır. Böylece, “hukuki özneler kendilerini aynı yasaya itaat etmekle, bireysel özerklik içerisinde karşılıklı olarak ahlaki normlar üzerinde akli olarak karar verme yetisine sahip kişiler halinde tanırlar” (Honneth, 2016, s.183).

Honneth, hukuki tanınmayı iki tür saygıya dayandırır. Bunlardan birincisi, her bireyin rasyonel bir varlık olarak eşit ve özgür haklara sahip olması bağlamında “evrensel saygıyı” hak ettiği düşüncesine dayanır. Kantçı bir belirlenimle ele aldığı bu evrensel saygı anlayışı, Kant’ın her öznenin fark gözetilmeksizin “kendinde amaç” olduğu önermesine dayanmaktadır. Bir diğer yandan ise saygı, kişinin sahip olduğu onu başka kişilerden “farklı kılan” özgül özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Burada ise kişi evrensel bir belirlenimle diğer kişilerle “aynı” kılınmaz kendi farkları dolayısıyla saygı görür (Honneth, 2016, s.185-189). O halde hukuki tanınma bir kişinin evrensel anlamda sadece insan olması dolayısıyla saygı görmesi ve hukuken tanınması değil aynı zamanda farklı özelliklerine saygı duyulması ve bu farklılıklarıyla hukuken tanınması anlamına da gelmektedir. Farklılıkların tanınmasının hukuki bir içerik kazanması, bu farklılıklara sahip bireylerin ve grupların diğer haklar gibi kendilerini ilgilendiren hakların da tanınması uğruna bir mücadeleye girişmelerine neden olmaktadır. Dolayısıyla tanınma uğruna mücadele hukuki alanda da sürdürülmektedir. Bu mücadele Honneth’e göre önemlidir çünkü sevgi ilişkisinde çocuğun annesinin ilgisini “sürekli deneyimleyerek ihtiyaçlarına karşılayacağına ilişkin kazandığı güven duygusu”nda olduğu gibi, “yetişkin özne de hukuki tanınma deneyimi ile kendi eylemlerini diğer herkes tarafından kendi özerkliğinin saygı duyulan ifadesi olarak kavrayabilmektedir.” Bu bağlamda sevgi ilişkisinde öz-güven ne ise hukuk ilişkisinde de öz-saygı o anlama gelmektedir. Sevgi her insan tekinde kendi ihtiyaçlarını karşılayabileceğine yönelik psikolojik bir güven duygusu sağlarken, hak bireyde diğer herkesin saygısını kazandığı için kendi kendisine saygı duyabilme (öz-saygı) bilinci oluşturur. Bireysel haklara sahip olmak sosyal hayat içinde kabul edilen taleplerde bulunmak anlamına gelir ki bu bireyi, “meşru bir eylemlilik sıfatıyla donatır.” Bu sayede diğer herkesin ona saygı duyduğunu fark eder veya bilir. Birey haklar sayesinde kazandığı öz-saygı yoluyla kamusal bir karakter kazanır (Honneth, 2016, s.197-199). Bütün bunlarda hareketle hakların tanınmadığı bir düzlemde ise bireyler ve grupların tanınmama deneyimiyle haklardan mahrum kaldıklarını ve bu mahrum kalışın da bireyler üzerinde öz-saygıyı yitirici bir etki yarattığını da ifade etmek gerekir. Honneth’e göre birey açısından hak taleplerinin engellenmesi, “ahlaki yargı oluşturma yetisi olan bir özne olarak tanınmaya dair öznelarası beklenti açısından yara almak demektir” (Honneth, 2016, s.220).

Honneth'in tanınmayı birbirini takip eden üç aşamalı bir süreç olarak ele aldığını yukarıda ifade etmiştik. İlk aşama sevgi ilişkileriyle bireyin özgüven kazanması, ikinci aşama hukuki ilişkiler yoluyla hak sahibi ve kamusal bir karakter kazanarak özsaygıya ulaşması şeklinde gerçekleşmiştir. Üçüncü ve son aşamada ise bireyler, kendilerine özgü özellikleri itibariyle sosyal hayat içinde değer görmeye ihtiyaç duyarlar. İşte tanınmanın üçüncü aşaması sosyal değerle ilgilidir. Hegel yukarıda ifade edildiği üzere bunu öznelin belli ortak değerler etrafında birleştiği etik-yaşam olarak isimlendirmişti. Ancak Honneth bunu Hegel'de olduğu gibi "belli bir değer topluluğu" tipolojisi üzerinden ele almaz. Hukuk ilişkilerinde tüm bireylere eşit ölçüde bir hukuki güvence sağlanmıştır. Ancak hukuk ilişkisi, sosyal değer vermenin bütün anlamlarını içine almaz yani bireye "evrensel" hakların tanınması onun sosyal değerinin tam olarak karşılandığı anlamına gelmez. Sosyal değer, bireyin diğerlerinden farklı özellikleri dolayısıyla da kabul edilmesi ve bu farklılıklarının da tanınmasını anlamına gelmektedir. Modern öncesi dönemde kolektif olarak belirlenmiş değerler etrafında bireyin toplumla uyum içinde kazandığı anlam, modern sonrası dönemde bireyselleşmenin etkisiyle kolektif anlamdan/uyumdan giderek uzaklaşmıştır. Bireyin sosyal değerinin zemini artık içinde yaşadığı toplumun kolektif özellikleri değil kendi "yaşam-öyküsel olarak" geliştirdiği pratikleridir. Bu nedenle sosyal değer verme modern dönemle birlikte bir "değer çoğulculuğu" içinde gerçekleşmek durumunda kalmıştır (Honneth, 2016, s.208). Böylece Honneth, geleneksel dönemde değer vermenin bireyin içinde bulunduğu kolektif kimlikle ilişkili olduğunu vurgular. Kolektifin bütün üyeleri için bu durum geçerli olduğundan üyeler arasında bir tür grup gururu ya da kolektif onur duygusu gelişmektedir. İşte bu onur duygusu kolektif açısından dayanışma da yaratmaktaydı. Modern pratiklerle birlikte artık birey, sergilediği performanslar dolayısıyla beklediği saygıyı, ait olduğu kolektife mal etmek istemez tersine kendisiyle ilişkilendirir. Değişen koşullar altında sosyal değer görme, toplumun diğer üyeleri tarafından öznel performansların değerli görülmesi şeklinde bir güven duygusunu da beraberinde getirmektedir. Honneth bu öz değer duygusunu daha önceki öz-güven, öz-saygı kavramlarıyla uyumlu bir biçimde öz-takdir olarak isimlendirmektedir. Böylece her bireyin kendi kendine değer takdir etmesi sosyal dayanışmanın geleneksel dönem sonrası yeni biçimidir. Bu koşullarda her birey bir diğerine sergilediği bireysel pratikler etrafında değer verdiği ölçüde toplumsal dayanışma sağlanmaktadır (Honneth, 2016, s.212, s.215). Şüphesiz diğer tanınmama biçimlerinde

olduğu üzere, öz-takdire ilişkin bir “tanınmama” durumunda da birey, içinde yaşadığı toplumsal bütünle bir dayanışma ilişkisi içine girememekte, toplumsal dışlanma hissetmekte ve kendisine ilişkin öz-takdir duygularını kaybetmektedir.

Bütün bunlardan hareketle, Honneth’in tanınmayı aşamasal olarak ama her aşamayı birlikte içeren bütünlüklü bir kategori olarak kabul ettiğini ifade etmek gerekir (Mollaer, 2017a, s.1140). Bu anlamda yukarıdaki tanınma kategorilerinden herhangi birisinin gerçekleşmediği ya da eksik gerçekleştiği durumda, tanınma gerçekleşmez. Söz konusu bu “tanınmama” durumunda kişi topluluğun diğer üyeleri ile “eşit haklara sahip bir etkileşim statüsüne” kavuşma olanaklarını kaybeder. Yukarıda Taylor’un ifade ettiği gibi bu tanınmama ya da çarpıtılmış tanınma durumlarında birey bir baskıya maruz kalmaktadır. Honneth’e göre bu baskı etik bir sorun yaratmaktadır ve beraberinde sosyal mücadelelere de bir zemin hazırlamaktadır. Böylece Honneth sosyal mücadeleyi Hobbescu anlamda çıkar ilişkileri üzerinden değil Hegelci bir bakışla etik temelde tanınma uğruna mücadeleler olarak kabul etmektedir. Burada çokkültürcü anlayışa yönelik bir zemin bulunur. Çünkü Honneth sosyal mücadelenin, tanınmama biçimlerinin sadece tek tek bireysel deneyimler üzerinde değil gittikçe bütün grup üyelerince paylaşılan bir yoksunluk olarak yorumlanmasıyla ortaya çıktığını ifade eder. “Bu yorumlama sayesinde söz konusu tanınmama deneyimleri daha fazla genişletilmiş tanınma ilişkilerine yönelik kolektif talebi motive etmektedir (Honneth, 2016, s.260). Bu bağlamda ele alındığında çokkültürcülüğe yönelik taleplerin söz konusu kolektif tanınma talepleri olduğunu ifade etmek gerekir. Tanınma şüphesiz “özne”yi ilgilendirir ancak tanınmama deneyiminin sadece tekil özneye sınırlanmayacağını ve bunun giderek kolektif bir söyleme dönüşeceğini ifade etmek gerekir. Bu bağlamda tanınma Habermas’ın ifade ettiği gibi, sadece bireysel kimliğe saygıyı ifade etmez. Ayrıca sosyo-kültürel gerçeklikteki kültürel grup kimliklerine ve bu grupların “kendilerine özgü davranış biçimleri, hareketleri ve farklı dünya görüşleri karşısındaki saygıyı” da içerir (Habermas, 2017, s.113-114). Taylor da gayet yerinde bir ifadeyle, tıpkı bireysel kimliklerin olduğu gibi, kültürel kimliklerin de eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Köker, 2014, s.13). Bütün bunlardan hareketle Honneth’in daha çok öznelarası ilişkiler temelinde ele aldığı tanınma sorununu çokkültürcü bir perspektifle “grup haklarına” ve “grup kimliğine yönelik sosyal değere” doğru genişletmek de mümkündür. Nasıl ki birey açısından hukuki özne olarak

tanınma, “haklara” sahip olmasıyla ilgiliyse, grup hakları da bireyin haklarından ayrı düşünülemez ve bu haklara dahildir. Çünkü grup, bireysel kimliğin “birincil insanlık kaynağıdır” (Honneth, 2018, s.305). Öte yandan Honneth, yukarıda ifade edildiği gibi bireyin tanınmasını sosyal değer kazanması ile de ilişkilendirmektedir. Sosyal değer kazanma bu açıdan sadece bireysel performanslar üzerinden değil ayrıca grup kimliklerinin sosyal ilişkilerde değer görmesi, onaylanması ve dışlanmaması anlamına da pekâlâ gelebilir. Hakim kültür tarafından değersizleştirilmiş bir gruba aitlik, birey açısından yanlış veya çarpıtılmış tanınma olarak görülebilir ve birey bundan dolayı acı çekebilir. Kısaca Honneth’in tanınma teorisi tıpkı Taylor ve Habermas’da gördüğümüz üzere birey ve grup haklarını birlikte düşünebileceğimiz bir perspektife sahip görünmektedir. Bize göre bu bakış açısı çokkültürcülüğü sadece kültürel haklara indirgeyen bir yaklaşımdan da bizi uzaklaştırmakta ve daha bütüncül bir anlam sunmaktadır.

Öte yandan Honneth’in tanınma teorisinin müphemlik kültürüyle ilişkilendirebileceğimiz bazı önemli yanları da vardır. Tanınma mücadelesi hem Hegel’de hem de Honneth’de sadece bireylerin kendi özgünlüklerini/özerkliklerini kazanma mücadelesi olarak değil aynı zamanda her bireyin tanınma yoluyla kendilerini bir “bütünün” üyesi olarak algılamaları veya kabul ettirmeleri anlamına da gelir. Bu yanıyla tanınma ister bireysel ister de grup kimliği temelinde olsun bireyin veya grubun neyse o olduğunun yani farklılığının veya özgünlüğünün toplumca kabulü olduğu gibi hukuk yoluyla bu kabul, sosyal bütüne-ortaklığa-cemaate dahil olmak anlamına da gelir. Böylece tanınma müphemlik kültürünün farklılık ve ortaklığı birlikte düşünen toplumsal bir aradalık yaklaşımıyla benzerlik gösterir. Dahası tanınma, müphemlik kültürüne (farklılık ve çeşitliliği değerli gören kültürel tutuma) bu yanıyla hukuki bir koruma da sağlar. Çünkü tanınma yukarıda ifade edildiği gibi bireye “hukuki güvence” yoluyla kamusal bir karakter kazandırarak neyse o olarak sosyal ve politik ilişkiler kurabilme imkânı sağlamaktadır. Tanınmanın hukuki yanı farklılığa veya çeşitliliğe (ister bireysel ister grup düzleminde olsun) sözselsel (çeşitlilik değerlidir gibi) bir değer olmanın ötesinde normalsal güvence sağlar ve yasal olarak garanti altına alır.

Honneth’in tanınma yaklaşımında tanınmanın son aşaması olarak ele aldığı “dayanışma”yı “sosyal değer görmeye”le ilişkilendirmesi ve bunu da bireyci bir yaklaşımla yorumlaması ise bize göre bazı sorunlar içermektedir. Yukarıda ifade edildiği

gibi Honneth, geleneksel dönemden farklı olarak modern dönemde dayanışmanın bireylerin kolektif değerlerine uyum sağlamasıyla değil kendine özgü farklılıklarının ya da deneyimlerinin toplumca kabul edilmesiyle-tanınmasıyla kısaca bireyin sosyal değer görmesiyle sağlanacağını ifade eder. Bu yanıyla sosyal değer görme, bireye bir öz-güven kazandırmakta ve bireyi toplumsal bütününe içine dahil etmektedir. Bu yorum bir yanıyla anlamlıdır. Gerçekten de modern dönemle birlikte kolektif değerlerin yerini bireysel değerlerin aldığını ve bireyler açısından bireysel pratiklerin diğerlerince kabul edilmesinin daha fazla önemli olduğu söylenebilir. Ancak bu yine de tek taraflı bir yorumdur. Çünkü geleneksel, modern veya postmodern dönemlerde yoğunluğu farklı olsa da dayanışma daima kolektife-cemaate ve onun değerlerine atıf yapar. Bireyler de salt bireysel pratiklerinin sosyal değer görmesi yoluyla değil belli kolektif değerlerle-cemaat onuruyla aitlikler kurarak kendilerini anlamlandırır ve bu yolla tanınmak isterler. Sosyal kimliklerinin bireyler için önemli olması bunun en temel göstergelerinden biridir. Bireyler sosyal kimlikleri yoluyla “kolektifle” belli türden ilişkiler kurarlar ve kendilerini o bütüne ait hissederler ve onunla dayanışır. Bu nedenle sosyal değer görmeyi ve dayanışmayı sadece bireysel pratiklerin kabul görmesi olarak anlamamak gerekiyor. Bir arada yaşama açısından bireyin sosyal değer görmesi şüphesiz anlamlıdır ve gereklidir de ancak dayanışmanın zemini salt bireysel pratiklere indirildiğinde kolektif değerler göz ardı edilmektedir. Müphemlik kültürü bireyin sosyal değerini önemli görmekle birlikte bunu cemaat duygusuyla birleştiren bir yaklaşımı da öne çıkarmaktadır.

3.4.3. Nancy Fraser: Yeniden Dağıtım, Tanınma ve Katılım

Fraser’in Honneth gibi detaylı bir tanınma teorisine sahip olduğu söylenemez. Daha çok tanınma politikalarına ilişkin bazı itirazlarda bulunur. Bu itirazlar kabaca ikili bir ayrıma tabi tutulabilir. Bunlardan birincisi tanınma politikaları ile yeniden dağıtım sorunları, ikincisi ise tanınma ile birey-grup kimlikleri arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Fraser’in ilk itirazı, tanınma politikalarının, yeniden dağıtım sorunlarının yerini almış olması ve giderek dağıtım politikalarının öneminin ikincil bir hale gelmiş olmasına yöneliktir. Fraser’e göre tanınma politikaları kapitalizmin ekonomik eşitsizliği radikal bir şekilde arttırdığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Söz konusu politikalar bu eşitsizliğe yönelik bir ilgi duymaktan ve bunları gidermekten ziyade bu sorunları marjinalleştirmek ve gölgede

bırakmak gibi bir işlev yüklenmiştir. Fraser bu ilk itirazını “yerinden etme” olarak isimlendirir. İkinci itirazı ise, tanınma politikalarının farklılıklara ilişkin yoğun vurgusuyla ilgilidir. Fraser bizim de yukarıda çeşitli şekillerde dile getirdiğimiz üzere, tanınma politikalarının kültürel çoğulluğun arttığı bir sosyal zeminde ortaya çıktığını ifade eder. Ancak ona göre bu farklılıkların tanınması talepleri, çokkültürcü bir bağlamda olumlu bir etkileşim yaratmaktan ziyade grup kimliklerini şiddetli bir biçimde basitleştirmeye hizmet etmektedir. Fraser bu itirazını ise, “şeyleşme sorunu” olarak ifade eder. Ona göre her iki sorun da (yerinden etme ve şeyleştirme) son derece önemlidir çünkü tanınma politikası yeniden dağıtım politikalarının yerini aldıkça ekonomik eşitsizliğin gittikçe kronik bir hale gelmesine neden olabilir, öte yandan grup kimliklerini şeyleştirdikçe de kimlik farklılıklarının keskinleşmesine ve donmasına zemin hazırlayabilir (Fraser, 2014, s.260-261).

Fraser şüphesiz bu itirazları dile getirmekle, tanınma politikalarının “önemsizliğini” savunmaz. İfade etmek istediği şey daha çok bu politikaların yanında getirdiği riskleri de akılda tutmamızla ilgilidir. Bu bağlamda tanınma politikalarının bütün biçimlerinin aynı ölçüde zararlı olmadığını ifade eder. Bazı tanınma politikalarının “sadece” yeniden dağıtımla çözülemeyecek sorunları gündeme getireceğini ve bu tarz adaletsizlikleri çözebileceğini ifade eder. Öte yandan kültürün de “kaçınılmaz bir mücadele alanı” olduğunu ve bu alandaki tanınma politikalarının ekonomik adaletsizliklerle de doğrudan ilişkili olduğunu vurgular. Fraser, “içeriği anlamlı bir şekilde belirlenmiş” tanınma mücadelelerinin “iktidarın yeniden dağıtımını ve refaha ilişkin sorunların” çözümüne yardım edebileceği gibi “farklılıkların kabulü ve etkileşimi şeklinde işbirliği olanaklarının gelişmesine” de imkân sağlayabileceğini düşünür. Bütün bunlardan hareketle Fraser, tanınma politikalarının yukarıda ifade edilen sorunlar bağlamında yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre bu çaba, “tanınma mücadelelerinin değerini düşürmekten ziyade yeniden dağıtım sorunuyla birlikte ele alınmasına” yönelik bir imkân sağlamaktadır. Öte yandan, “ayrılıkçılık” ve “şeyleşmeye” karşı kimliklerin tüm karmaşıklığıyla uyumunu mümkün kılacak bir tanınma tarzını geliştirmek anlamına da gelmektedir (Fraser, 2014, s.261).

Fraser ilk olarak kimlik politikalarının yeniden dağıtım mücadeleleri üzerindeki sorunlu yanlarını ele alır. Ona göre bu politikalar yeniden dağıtım politikalarını büyük oranda gözardı etmektedirler ve “kültürel tözcüdürler.” Kültürel tözcülük, hem yanlış tanınmayı

“kurumsal temelden soyutlar” hem de kültürel sorunların dağıtım adaletsizliğiyle ilgili içeriğini gözden saklar. Böylece tanınma sadece kültürel sorunlara indirgenmiş bir düzleme hapsedilir. Bu nedenle tanınma politikasının kimlik politikalarına indirgenmesi nedeniyle yeniden dağıtım sorunları yerinden edilmiş olur (Fraser, 2014, s.263). Fraser bu durumu Marksizmin baskın söyleminin tanınma sorunlarını gözardı eden tutumuna benzetir. Tıpkı Marksizmdeki ekonomik indirgemede olduğu gibi kimlik politikalarında da ekonomik ilişkileri görmezden gelen bir kültürel indirgeme durumu söz konusudur. Her iki indirgeme biçiminde de toplumu anlamaya yönelik eksik noktalar vardır ve bunların birlikte ele alındığı daha bütünlüklü bir bakış açısı yeniden dağıtım politikalarının tanınma politikalarıyla birlikte düşünüldüğü bir düzlemde mümkün olabilecektir.

Kimliğin şeyleşmesi sorunu ise tanınma politikalarının bir diğer problemlidir. Fraser’e göre tanınma politikaları bir tür “otantik kimlik” anlayışına yaslanırlar. Buna göre otantiklik kendi kendisini kanıtlayan ve vücuda getiren kolektif bir kimliğe üyelerin sadakatini istemektedir. Böylece grup kimliği kendi içindeki heterojenliği ve çatışmaları sınırları belli bir grup kimliği adına bastırmaktadır. Bu durumda insanların yaşamlarının karmaşıklığını ve çeşitliliğini reddeden yalınkat bir grup kimliği kabul ettirilmektedir. Fraser’e göre bu statik grup kimliği “ironik bir şekilde” yanlış tanınmaya hizmet etmektedir. Çünkü grup kimliğini şeyleştirerek, “grup içi iktidar mücadelelerini” görmezden gelmektedir. Bu yaklaşım söz konusu mücadeleleri saklayarak “egemen kesimlerin grup içindeki iktidarlarını” tahkim etmelerine neden olur. Öte yandan bu otantik kimlik vurgusu, grup kimliğinin diğer grup kimlikleriyle etkileşimini zayıflatır ve kendi içine kapanması riskini doğurur. Böylece kimlik kendi farklılıklarına kapanarak ayrılıkçılığa ve iletişimsizliğe zemin hazırlar (Fraser, 2014, s.265-266).

Fraser söz konusu eleştirileri getirdikten sonra tanınmayı bir “toplumsal statü” sorunu olarak ele alan bir yaklaşım -statü modeli- getirir. Amacı, “toplumsal adalet” sorununa ilişkin olarak yeni bir anlayış sağlamaktır. Bu tanınma modelinin merkezi sorunu, hem kimliğin şeyleşmesi sorunundan kaçınmak hem de bölüşümün yerinden edilmesine karşı yeniden dağıtımı tekrar gündeme getirmektir. Bu bağlamda kuramsal olarak bölüşüm ve tanınma kategorilerini analitik olarak birbirinden ayırmak ve ikincisini yeniden tanımlamak gerekmektedir (Mollaer, 2019, s.86).

Fraser'e göre kimliğin şeyleşmesinin önüne geçmek için, tanınma sorunu bağlamında grup kimliğinden ziyade toplumsal etkileşimde eşit katılım imkânlarına sahip olacak "bireylerin statüsü" dikkate alınmalıdır. Böylece yanlış tanınma grup kimliğinin değerden düşmesi anlamına gelmez, "toplumsal yaşama eşit katılım imkânlarının engellenmesi" anlamına gelir. Bu da şüphesiz bir tanınma modelini gerektirmektedir. Fraser'e göre mesele bu şekilde ele alındığında tanınma sorunu kimlik politikalarına indirgenmemiş olur (Fraser, 2014, s.266). Ona göre katılım eşitliğinin gerçekleşmesi nesnel ve öznelarası olmak üzere iki koşula bağlıdır. Nesnel koşul, maddi kaynaklarının dağıtımının sosyal aktörler arasında katılımı engellemeyecek biçimde sağlanmış olmasıdır. Öznelarası koşul ise, hâkim kurumsallaşmış kültürel değerlerin bütün sosyal aktörler için eşit saygı sağlamasıyla ve eşit fırsatlar sunmasıyla ilgilidir. Söz konusu iki boyut hem dağıtım sorununu hem de tanınmayı birlikte ele alan eşit katılımcı bir adalet anlayışına dayanır. Fraser, tanınma ve yeniden dağıtımı, adaletin birbirine indirgenemez iki boyutu olarak yorumlar ve böylece her ikisini de bütünleşik normatif çerçevenin kapsamı içine sokar (Fraser 2003, s. 36).

Fraser'e göre tanınma bu şekilde yani adalet sorunun bir parçası olarak anlaşıldığında yanlış tanınma da ne psikolojik bir eksiklik ne de kültürel bir sorun olarak anlaşılacaktır. Onun statü modelinde yanlış tanınma, insanların toplumun tam üyeleri olarak konumlarının önündeki engellerle ilgili bir meseledir. Yanlış tanınma, "kurumsallaşmış bir toplumsal tabi kılma ilişkisidir." Fraser, bireyin hâkim toplumsal normların baskısı altında eşit katılım olanaklarından mahrum bırakılmasını yanlış tanınma olarak ifade eder. Bireysel tercihlerin özgürce sergilendiği ve bunların herhangi bir kültürel veya kurumsal engellemeye maruz kalmamasını önemser. Ona göre kültürel değerlerin kurumsallaşmış örüntüleri, sosyal aktörlerden bazılarını toplumun yetkin üyesi kılmak yerine daha zayıf kılmakta ve topluma eşit aktör olarak katılmasını engellemektedir (Fraser, 2014, s.267). Ona göre yanlış tanınmayı değiştirmenin yolu, toplumsal etkileşimin eşit şartlarda gerçekleşmesini engelleyen toplumsal kurumları ve onlara ilişkin değerleri değiştirmektir (Fraser, 2003, s.31). Bunun nasıl yapılacağı da her olayda yanlış tanınmanın kurumsallaşma biçimine bağlıdır. "Hukuki sorunlar yasal değişimi, siyasal sorunlar siyaset değişimini, kurumsal biçimler ise kurumsal değişimi gerektirmektedir" (Fraser, 2014, s.268).

Öte yandan statü modeli açısından katılım eşitliğinin önündeki engeller sadece kurumsallaşmış kültürel değerler değildir. Eşit katılım, aktörlerin iletişime geçmek için gerekli kaynaklara sahip olamamalarıyla yani kötü dağıtımla da ilgilidir. Bu tarz durumlarda kötü dağıtım hem katılım eşitliğine yönelik bir engel oluşturur hem de toplumsal tabi kılma ve adaletsizliğin bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Böylece Fraser'in statü modelinin toplumsal adaleti; kurumsallaşmış anlamlar ve değerlerin etikleriyle ilgilenen bir "tanınma boyutu" ve aktörlere toplumsal kaynakların tahsis edilmesini içeren bir "yeniden dağıtım boyutu" şeklinde ikili bir düzlemde ele aldığını ifade etmek gerekir (Fraser, 2014, s.270). Tanınma boyutu açısından ele alındığında adaletsizlik "yanlış tanınma"dır. Yeniden dağıtım boyutu söz konusu olduğunda ise adaletsizlik ekonomik ilişkileri ilgilendiren içeriğiyle "kötü dağıtım"la ilgilidir. Fraser'e göre kapitalist koşullarda her iki boyutun da dikkate alınması ve birbirlerine indirgenmemeleri gerekmektedir (Fraser ve Honneth, 2003, s.2) Çünkü "statü modeli açısından her iki boyutta birbirinin içine geçmiştir ve birbirleriyle gündelik biçimlerde etkileşirler" (Fraser, 2014, s.272). Böylece Fraser, tanınmayı ve yeniden dağıtımı adaletin eş değer ve karşılıklı olarak "indirgenemez boyutları" şeklinde değerlendiren bir "düalist perspektif" geliştirir (Fraser ve Honneth, 2003, s.3). Ona göre, gerçek bir tanınmanın ve adil bölüşümün sağlandığı yerde sosyal aktörler eşit katılım olanaklarına sahip olacaklardır ve bu da toplumsal adaleti mümkün kılacaktır.

Sonuç olarak Fraser tanınma sorunu çerçevesinde kendisinin öne sürdüğü dört temel tezi şu şekilde ifade eder; İlk olarak tanınma sorunu Taylor ve Honneth'de görüldüğü üzere "kendini gerçekleştirme meselesi olarak değil, bir adalet meselesi olarak ele alınmalıdır." İkincisi, adalet teorisi açısından "dağıtımcı paradigma ile tanıma paradigması" arasında bir "ya/ya da" tercihi fikrini reddetmelidir; bunun yerine, "katılımcı eşitlik normuna dayanan iki boyutlu bir adalet anlayışı" benimsenmelidir. Üçüncüsü, "iddialarını gerekçelendirmek için, tanınma iddiasında bulunanlar, kamusal demokratik müzakere süreçlerinde, kültürel değer kurumsallaşmış kalıplarının kendilerini katılımcı eşitliğin öznelarası koşullarını haksız yere inkâr ettiğini ve bu kalıpları alternatif olanlarla değiştirmenin eşitlik yönünde bir adım teşkil edeceğini göstermelidir." Dördüncüsü, adalet, ilke olarak, ortak insanlığımızın ötesinde, ayırt edici özelliklerin tanınmasını gerektirebilir; ancak herhangi bir durumda bunu yapıp yapmadığı, yalnızca duruma özgü

katılımcı eşitliğin önündeki engeller ışığında “pragmatik” olarak belirlenebilir (Fraser, 2003, s.48).

Fraser’in tanınmaya ve bölüşüme ilişkin bu ikili/düalist yaklaşımı belli açılardan Taylor ve Honneth’in görüşlerinden ayrılır. İlk olarak Taylor ve Honneth’in tekçi/monist bir tanınma yaklaşımına sahip oldukları söylenebilir. Yani onlar tanınmayı “bütünlüklü” bir şekilde etik yaşamın koşulu olarak görürler. Ancak Fraser’in yaklaşımı düalisttir ve tanınmayı toplumsal adalet sorununun bir parçası olarak, yeniden dağıtım sorunuyla birlikte ele alır. Şüphesiz bu fark temel bir farktan ziyade “vurgu” farkıdır ve Fraser açısından bir diğer yandan da dağıtım sorununu işin içine katmakla ilgilidir. Gerçekten de Fraser’in bu çabası özellikle Taylor ile karşılaştırıldığında önemlidir. Çünkü Taylor, tanınma sorunu ele alırken bunu tarihsel bir düzlemde, birey ve grup kimlikleri bağlamında ele almaktadır. Dağıtım sorunu gibi sosyo-ekonomik sorunlar, Taylor’un tanınma yaklaşımında genel olarak yer almazlar. Honneth ise dağıtım sorununu önemser ancak bu sorunu tanınma sorunu “içinde” ele alır. Fraser gibi tanınma ve yeniden dağıtım arasında analitik bir ayırım yapmaz (Honneth, 2003, s.114).

Bize göre tanınma sorununu dağıtım sorunuyla birlikte ele almak önemlidir. Bu açıdan Fraser’e tamamen katıldığımızı ifade etmemiz gerekiyor ancak Fraser’in yaptığı gibi bunlar arasında ayırım yapmanın hem merkezi bir önemi yoktur hem de bu gerekli değildir. Çünkü tanınma mücadelesi zaten bir sosyo-kültürel bağlam içinde sürdürülmektedir. Yani mevcut kurumsal yapılara veya kabullere yönelik bir mücadele doğal olarak ekonomik sorunlarla da ilgili olmak zorunda kalacaktır. Bu nedenle sosyo-ekonomik mücadeleler sosyal ilişkilerin doğası gereği sosyo-kültürel bağlama gömülüdür. O halde tanınma sorunu, ekonomik çatışmaları da doğal olarak içermektedir. Fraser’in haklı olduğu nokta tanınmaya ilişkin söylemlerin “kimlik” sorunlarını merkeze almakla “dağıtım” sorunlarını ikincil bir konuma itmiş olmasıdır. Sorun da tam olarak tanınma ve dağıtımın bu açıdan birbirleriyle ilişkisinin koparılmasıdır. Fraser’in gayet yerinde olan vurgusuyla, söz konusu sorunları hem birbirlerine indirgememek hem de aralarındaki yakın ilişkiyi gözden kaçırmamak gerekir. Ancak bu yine de ikisi arasında analitik bir ayırım yapmayı gerekli veya zorunlu kılmaz. Dağıtım sorunlarını tanınma sorununun içinde ele almak Fraser’in ifade ettiği gibi dağıtım tanınmaya indirgemek anlamına gelmez sadece dağıtım sorunlarının da tanınma sorununun bir parçası olduğunu ifade etmek anlamına gelir.

Öte yandan Taylor ve Honneth'in tanınma yaklaşımları belli psikolojik öncüllere dayanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Taylor'un bireyin modern dönemle birlikte bir tür takıntı haline getirdiği sahicilik/otantiklik arayışı temelde psikolojik olarak kendini inşa etme/gerçekleştirme ve başkaları tarafından kabul edilme dürtülerine dayanmaktadır. Honneth'in tanınma teorisi de öz-güven, öz-saygı ve öz-takdir gibi psikolojik öncüllere ve kabullere dayanmaktadır. Hem Taylor hem de Honneth yanlış tanınmayı bu bağlamda bozulmuş öznellik ve zarar görmüş öz-kimlik açısından yorumlar. Fraser, Taylor ve Honneth'deki bu öznellik vurgusunun, yanlış tanınma söz konusu olduğunda eşit katılım olanaklarını göz ardı ettiğini, yanlış tanınmanın sadece bireysel kimliğe yönelik bir tehdit olarak algılanmasına neden olduğunu söyler. Ona göre yanlış tanınma kültürel kurumlar ve değerlerle ilgili bir sorundur ve bireyin toplumsal statüsüyle ilgilidir. Eşit şartlar söz konusu değilse tanınma zaten mümkün olmayacaktır bu nedenle öznelarasındaki ilişkilerden önce kurumsallaşmış kültürel formların yarattığı eşitsizliklere odaklanmak gerekmektedir. Kendini gerçekleştirme ve gerçek tanınma ancak bu eşit olmayan şartlar ortadan kalktığında mümkün olabilecektir. Fraser'e göre bu açıdan yanlış tanınma ne ruhsal bir deformasyon ne de etik olarak kendini gerçekleştirmenin önünde bir engeldir. Yanlış tanınma, kurumsallaşmış bir boyun eğdirme ilişkisi ve bir adalet ihlali oluşturur. Buna göre yanlış tanınmak, başkaları tarafından değersizleştirilmenin bir sonucu olarak çarpıtılmış kimlik veya bozulmuş öznelliğe maruz kalmamaktır. Daha ziyade kişinin sosyal hayata bir akran olarak katılmasını engelleyecek şekilde kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarına maruz kalmasıdır (Fraser, 2003, s.29). Farkedileceği üzere Fraser'in buradaki itirazı da yine içeriğe yönelik bir itiraz değildir. Fraser tanınma sorununun psikolojik, kendini gerçekleştirmeyi ilgilendiren bir yanı olduğunu kabul eder ancak bunun öncelikle eşit katılım olanaklarını ilgilendiren kültürel kurumsal yapılarla ortadan kaldırılabileceğini ifade eder. Bu nedenle öznelarası ilişkilere değil sosyal kurumlara odaklanır. Ancak bize göre tanınma söz konusu olduğunda öncelik Taylor ve Honneth'de olduğu gibi öznelarası ilişkilere düşer. Çünkü ben kimliğine ilişkin algımız öncelikle bu ilişkiler içinde şekillenmektedir ve yine bu ilişkiler yoluyla ancak kültürel kurumlardaki eşit katılım sorunları ele alınabilmektedir. Kendini gerçekleştirme sorununu çözememiş bir öznenin, içinde bulunduğu eşit olmayan şartlara yönelik "bilinçli" bir mücadele geliştirmesi ve bunları kamusal alana taşıması zor görünmektedir. Fraser, Taylor ve Honneth'i her ne kadar tanınmayı psikolojikleştirdikleri için eleştiriyor olsa da bize göre

bu haksız bir eleştiridir. Çünkü söz konusu düşünürler tanınmayı öncelikle öznenin varoluşu zemininde ele almakla bir indirgemeye düşmezler bu zemini tanınma mücadelesinin “öncelikli” koşulu olarak ele alırlar. Dolayısıyla yanlış tanınmayı da sadece psikolojik yaralanma olarak değil sosyal ilişkileri içindeki her türlü (siyasal, hukuksal, ekonomik, kültürel vb.) hak mahrumiyeti olarak ifade ederler. Sonuç olarak Fraser’in bu açıdan getirdiği eleştiriler bize göre çok temel eleştiriler olmasa da tanınma veya yanlış tanınma sorununu, hem psikolojik temeller hem de statü modeli çerçevesinde eşit katılım olanakları ve kurumsal kültürel değerlerin engelleyici özellikleri etrafında birlikte düşünmesi önemlidir.

Fraser’in statü modeli, tanınmayı grup kimlikleri üzerinden değil bireylerin statüsü bağlamında öne çıkarır (Fraser, 2014, s.273). Fraser’e göre bu kimliklerinin şekleşmesini ve grup içi otoriter ilişkilerin oluşmasını engelleyici bir imkân da sunmaktadır. Böylece grup kimlikleri baskıcı komüniteryan bir düşünce etrafında kendi kimlikleri içine kapanmayacak ve kültürler arası etkileşim sağlanabilecektir. Fraser’in bu düşüncesinin Taylor’un komüniteryan içerikleri olan tanınma teorisine yönelik bir eleştiriye dayandığı söylenebilir. Taylor’un tanınma teorisi yukarıda ifade edildiği gibi bireysel hakların yanında sosyal gruplara yönelik de özel hakların veya kolektif yetkilerin verilmesini savunmaktadır. Burada Taylor’un belli ölçülerde statik ve homojen bir kültür kavramına yaslandığı düşünülmektedir. Özellikle Benhabib, kültür temelli bu argümanların belli açılardan liberal değerlerle çatışabileceğini ve politik olarak bu düşünme biçiminin ahlaki özerkliği, kolektif kimlik hareketlerine tabi kılacağını düşünür (Benhabib, 2002, s.53). Öte yandan bütüncül kimlik anlayışı Benhabib’e göre, kültürel kimliklerin etrafında katı sınırların çizilmesine, grup üyeliğinin ve kültüre dayalı otantik yaşam formlarını düzenlemek için bu sınırların denetlenmesi gerektiğine yönelik kabule, kültürel devamlılık adına kültürlerin değişime ve yenilenmeye kapatılmasına ve kültürü kontrol eden seçkinlerin meşrulaştırılmasına neden olmaktadır (Benhabib, 2002, s. 68). Söz konusu eleştiriler şüphesiz belli açılardan haklılıklar taşımaktadır. Gerçekten de kültürler statik ve homojen bütünlükler olarak kabul etmek zor görünüyor. Her kültürün yukarıda birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi tarihsel, tarihi ve müphem olduğunu ve bu özelliklerin de kültürü heterojen ve sürekli bir değişime maruz bıraktığını kabul etmek gerekiyor. Öte yandan kültürel yapının kendini korumaya yönelik geliştirdiği normların ve kurumsal düzeneklerin de bireysel özerkliğe baskı uyguladığını ifade etmek gerekir.

Fraser'in de bu eleştirileri paylaştığı görülmektedir. Ancak Fraser'in komüniteryan düşünceye yönelik mesafesi ve tanınmayı grup kimliklerinden/grup kültüründen soyutlayarak bir tür bireysel haklara indirgemesi de belli riskler taşımaktadır. Bunlardan birincisi grup kimliklerinin bireysel kimliğin bir parçası olması ve grup haklarını içermesi dolayısıyla tanınmanın daima grup kimlikleri ve grup haklarıyla ilgili olmasıyla ilgilidir. Grup kimliğine yönelik aşırı vurgu bu kimliğin şeyleşmesine, içine kapanmasına neden olabilir. Bazı durumlarda grup kimliğine yönelik vurgu bireysel özerklik iddialarıyla da çatışabilir (Benhabib, 2002, s.54) ancak bu riskleri taşıyor olması tanınmayı grup kimliği bağlamında düşünmemizi engellemez. Çünkü aynı şey bireysel statüler için de pekâlâ ifade edilebilir. Tanınma sadece bireylerin statüsü ve özerkliği bağlamında ele alındığında da bireysel kimliğin şeyleşmesi veya atomik bireycilik riskleri bulunmaktadır. Bu nedenle tanınmayı hem bireysel kimliği hem de grup kimliğini birlikte dikkate alan bir bakış açısıyla ele almak gerekir.

Öte yandan grup kimliğinin önemi belli açılardan komüniteryan bir perpektifi de bize göre gerektirmektedir. Bireylerin belli gruplara aitlik hissetmeleri, belli ortak değerleri paylaşmaları müphemlik kültürü bağlamında çok kez ifade ettiğimiz gibi bir arada yaşam için gereklidir. Bu nedenle komüniteryanizm, grup içi otoriter ilişkilerin yerleşmesi açısından belli riskler taşısa da grup kimliğinin kurulması ve varlığını sürdürmesi açısından ortak değerleri ve dayanışmayı öne çıkarması nedeniyle önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Ancak burada bir noktayı da ifade etmek gerekiyor. Komüniteryan bakış, “alt grupları saran büyük toplum yerine ulustan daha küçük olan”, sivil toplum örgütleri ve kültürel cemaatler gibi (sendikalar, aile, yöresel kurumlar, kiliseler) “küçük ölçekli gruplar” etrafında düşünmektedir. Cemaatçiler, ortak iyi kavrayışı ile tanımlanmış grupların peşindedirler. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çoğu cemaatçi ortak iyi politikasını ulusal düzeyde uygulanamaz bulur (Kymlica, 2015, s.166). Sandel'in belirttiği gibi ulus, 20. yüzyılın ortalarına veya sonlarına gelindiğinde, savaş gibi olağanüstü anlar dışında, biçimlendirici veya yapıcı anlamda topluluk için gerekli olan ortak öz-anlayışları/ortak benlikleri geliştirmek için çok geniş bir ölçek olduğunu kanıtlamıştır (Sandel, 1984, s.93). Öte yandan Macintyre da yukarıda ifade edildiği gibi insanların kendi hayat hikâyeleri ile kimliklerini inşa ettikleri topluluklar arasında bir bağ kurmaktadır. Ona göre bireyler kendilerini daima büyük toplulukların üyeleri olarak anlamlandırmaktadırlar. Ancak topluluğun kapsamı söz konusu olduğunda Macintyre,

aileden, mahalleden, şehirden ve kabileden söz eder (Macintyre, 2019, s.449). Dolayısıyla ulus ona göre de siyasi düzeyde var olmayan ya da olamayacak olan ahlaki bir konsensüsü gerektireceğinden topluluğu somut olarak temsil edemeyecektir (Miller, 1989, s.61).

Bu bağlamda ele alındığında komüniteryan bakışın ulusal sınırların tamamını içine alan bir ortaklık anlayışını kurmakta zorlandığı söylenebilir. Küçük ölçekli topluluklara-gruplara yönelik vurgunun da bu açıdan ulusal birliğin parçalanmasına yönelik belli riskleri taşıdığını ifade etmek gerekir. Ulusal sınırlar içindeki her türden grupsal farklılıkların tanınması ve daha önemlisi bu grupların farklılıklarının korunması olarak anlaşılan tanınma politikası ulusal ortaklık düşüncesini belli açılardan zora sokmaktadır. Çünkü dinsel, etnik ya da kültürel farklılıklar derinleştikçe ulusal ortaklıkla ilgili sorunlar daha da büyümektedir. Habermas'ın ifade ettiği gibi, tanınma talepleri, “ister tanınma savaşımı veren azınlığın güçsüz oluşu onları gerileyen bir konuma sürüklediği için, ister söz konusu azınlık, yeni kurulmuş bir kimliği dile getirmek üzere bilinç uyandırmak amacıyla kitleyi ayağa kaldırmak zorunda kaldığı için olsun” bazı ayrılıkçı karakterler kazanmaktadır (Habermas, 2014, s.128-129). Bu nedenle bize göre tanınma politikası ulusal sınırların tamamını içine alan, farklılıkları tanıyan ancak “müzakereye dayalı” belli bir ortaklık anlayışını da dışlamayan liberal-komüniteryan-cumhuriyetçi bir perspektifle birlikte düşünülmeli, genişletilmiş ve “ortaklık olarak kabul edilen” bir yurttaşlık anlayışıyla mukayyet kılınmalıdır. Aşağıda buna yurttaşlık sorunu bağlamında tekrar döneceğiz.

Sonuç olarak, Taylor, Honneth ve Fraser'in tanınma sorununa ilişkin yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde aralarında belli başlı farklar olsa da hepsinin müzakereyi mümkün ve gerekli kılan demokratik bir vizyonu paylaştıklarını ifade etmek gerekir. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımlar hem çokkültürcülükle ilgili hak ve talepleri gündeme getirmekte hem de bu çalışmada benimsenen müphemlik kültürüne dayanan bir arada yaşama perspektifinin sosyo-politik vizyonunu paylaşmaktadır. Çünkü tanınmaya yönelik söz konusu tartışmalar sosyal gerçekliğin müphem doğasını idare etmeye yönelik politik tavırlar olarak okunabilmektedir. Tanınma sorunu politik açıdan, çatışmacı ve uzlaşıcı politik pratikleri aynı anda içeren diyalektik bir içeriğe sahiptir. Bir yanı sıra tanınma, bireylerin ve grupların hak ve kimliklerinin tanınmasına yönelik “mücadeleleri” içermesi nedeniyle “çatışmacı” bir düzlemde sürdürülür. Öte yandan bu mücadele yani tanınma talepleri kamusal alanda belli müzakereler içinde öznelerarası ve gruplar arası diyolojik

ilişkiler etrafında dile getirilir. Bu ilişkiler hak taleplerini meşrulaştırır ve belli kazanımların (uzlaşımaların) elde edilmesiyle sonuçlanır. Şüphesiz tanınmaya ilişkin bu çatışmalar, müzakereler ve uzlaşımalar adil demokratik kurumlar ve eşit katılım olanaklarının varlığıyla ilgilidir. Bu nedenle tanınma mücadeleleri ancak demokratik politik ilişkilerin var olduğu bir düzlemde sürdürülebilmektedir.

3.5. Bir Arada Yaşama Sorunu ve Yurttaşlık

Bir arada yaşama sorunu söz konusu olduğunda yurttaşlık, bu sorunun en önemli ayaklarından birisini oluşturmaktadır. Yukarıda ele aldığımız şekliyle bireysel ve grup temelli haklar ile tanınma tartışmaları bir yanıyla da klasik ulus devlet anlayışının yurttaşlık kabullerini genişletme amacı taşımaktadır. Bir arada yaşama sorunu söz konusu olduğunda; sosyal gerçeklikteki farklılıkları kapsayan bir yönelimle, bu farklılıkların kamusal alana dâhil olmalarını engelleyen sorunları, genişletilmiş bir yurttaşlık anlayışıyla aşmaya çalışmak gerekmektedir. Bu yanıyla yurttaşlık, hem çokkültürcülük politikaları hem de tanınma politikaları gibi politik düzlemde, “müphemliğin idare edilmesine” yönelik bir dizi içerime sahiptir.

Çokkültürcülüğe zemin hazırlayan sosyo-politik şartlar, modern tarihselliğin içinde şekillenmiş yurttaşlık anlayışını da dönüşüme zorlamıştır. Bu nedenle yurttaşlığın da içeriği itibariyle tarihsel olduğunu, toplumsal ve siyasal değişimlerin etkisiyle dönüşümler geçirdiğini ifade etmek gerekir. Günümüzde yukarıda genel olarak ele aldığımız; demokratik meşruluk, göç, bireysel ve kültürel farklılıkların tanınma talepleri, küreselleşmenin ulus devletler üzerinde yarattığı baskılar gibi bir dizi yeni sorun karşısında yurttaşlığın içeriği de sorunlu hale gelmiştir. Bu nedenle yurttaşlığın içeriğine yönelik yeni açılımlar getirmek bir arada yaşama sorunu açısından zorunlu görünmektedir.

Öncelikle yurttaşlığın modern/klasik içeriğinin günümüz şartlarında belli sorunlara yeteri kadar cevap veremediğini dahası bu sorunlara kaynaklık ettiğini ifade etmek gerekir. Söz konusu sorunlar genel olarak bireysel ve kültürel hak taleplerini ilgilendiren bir çerçevede önümüze çıkmaktadırlar. Yurttaşlığın temelde hukuki bir hak olması, bu haktan yararlanamayan yahut eksik bir şekilde yararlanan bireyler ve toplum kesimlerinde hak mahrumiyetleri doğurmaktadır. Bu nedenle yurttaşlığı, -“haklar” (siyasi-ekonomik-kültürel) çerçevesinde değerlendirirsek ve yukarıda ele alınan tanınma sorunu etrafında

düşünürsek- “tam tanınmanın” tamamlayıcı bir koşulu olarak kabul etmek gerekir. Bireyler ancak politik topluluğun içinde eşit yurttaşlık haklarına sahip olduklarında ve bu hakları kullanmak yönünde bir engelle karşılaşmadıklarında o topluluğun gerçek bir üyesi haline gelebilmektedirler. Yurttaşlık, Hegelci terimlerle ifade edersek etik yaşamın koşuludur. Bireylerin yurttaşlık hakkına sahip olmaları onların genişletilmiş diğer haklara sahip olmalarını sağlar. Bu yanıyla yurttaşlık, Arendt’in meşhur ifadesiyle “haklara sahip olma hakkıdır” (Arendt, 2018b, s.304).

Haklara sahip olmak bireyler için -politik aktörler olarak- katılımın önündeki engellerin kalkmış olması anlamına da gelir. Eşit katılımın bütün yurttaşlar için sağlanması hem demokratik meşruiyetin hem de bir arada yaşamın da politik zorunluluğudur. Birey, sahip olduğu hakları ancak aktif bir siyasi katılım ile kazanabilmekte ve genişletebilmektedirler. Öte yandan bireylerin sahip olduğu haklarını kullanmak için sergilediği politik pratikler de daima katılımı ilgilidir. Bu nedenle yurttaşlık daima demokratik katılım koşullarıyla ilgili olmuştur. Yurttaşlık aynı zamanda bireylerin içinde buldukları sosyal gerçekliğe ve siyasal bütüne “aidiyetleriyle” de ilgilidir. Gerçekten de modern ulus-devlet, yurttaşlık söz konusu olduğunda bireylere belli hak ve yükümlülükler yükleyerek bir ulus kimliği aidiyetiyle onların üzerinde egemenlik kurmaktadır. Bütün bunlardan hareketle modern ulus devlet formunda yurttaşlığın birbiriyle iç içe geçen üç ana unsurunun veya boyutunun olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan birincisi yukarıda ifade edildiği gibi medeni, siyasi ve sosyal haklarla tanımlanan “yasal statü olarak” yurttaşlıktır. Burada vatandaş, yasaya göre hareket etmekte özgür olan ve yasanın korumasını talep etme hakkına sahip olan tüzel kişidir. İkincisi, bireyin siyasal katılımıyla ilgilidir. Yurttaşlar, bir toplumun siyasi kurumlarına aktif olarak katılan “siyasi aktörler” olarak kabul edilir. Üçüncüsü ise aidiyetle ilgilidir. Bu ise ayrı bir kimlik (kolektif kimlik) kaynağı sağlayan siyasi bir topluluğa (ulusa) üyelik olarak yurttaşlığa atıfta bulunur (Leydet, 2017).

Günümüzde yurttaşlığın yeniden ele alınmasına yönelik tartışmalar genel olarak yurttaşlığın bu üç ana unsuru etrafında şekillenmektedir. Tartışma ilk olarak yurttaşlık yasal statüsüne kimlerin sahip olacağı ve bu statüyle birlikte kazanılan haklar ve sorumluluklarla ilgilidir. Klasik ulus-devlet formunda söz konusu statü, ulus devlet sınırları içinde doğan ve ulusun ortak özelliklerini paylaşanlara verilmişti. Ancak günümüzde göçmen, mülteci, sığınmacı gibi hukuki statüler ve bu statülere sahip

bireylerin hak talepleri yurttaşlık statüsüne yönelik tartışmaları gündeme getirmiştir.⁹⁸ Tartışmanın ikinci boyutu, siyasal katılım olanaklarıyla ilgilidir. Demokratik meşruluk sorunuyla birlikte ele alındığında katılım şartlarında eşitlik, katılım olanaklarının geliştirilmesi ve aktif siyasi katılım demokrasi tartışmalarına da yeni bir boyut kazandırmıştır.

Tartışmaların üçüncü boyutu ise en karmaşık olanıdır. Çünkü modern ulus devlet, kolektif anlamda “homojen” bir ulus kimliğine aidiyeti yurttaşlıkla bütünleştirmiştir. Kısaca yurttaş olmak, “belirlenmiş” bu kimliği kabul etmek, “eşit” ve “aynı haklara” sahip olmakla ilgilidir. Marshall bu bağlamda yurttaşlığı, siyasal iktidarın tüm üyelerine “aynı” medeni, siyasi ve sosyal hakların verildiği bir yasal statü olarak tanımlar. Marshall’a göre yurttaşlığın gerçek anlamda ifade edilmesi liberal demokratik refah devletinin varlığına bağlıdır. Refah devleti yurttaşların bütün siyasi ve medeni haklarının tamamını güvence altına alır, toplumun bütün üyeleri arasında bir eşitlik kurar ve bütün yurttaşların kendisini toplumun tam üyesi olarak hissetmelerini sağlar (Marshall, 2000, s.47).

Bu yaklaşım genelde edilgin biçimde hak sahibi kılınmayı vurguladığı ve siyasal katılımıla yurttaşlık arasındaki ilişkileri göz ardı ettiği için edilgin ya da özel yurttaşlık kuramı olarak adlandırılır (Kymlica, 2016, s. 401). Marshall’ın, eşit haklar etrafında bireylerin ulusal kolektif kimliğe aidiyetlerinin “sosyal bütünleşmenin” ve “düzenin” sağlanmasına yönelik olumlu bir etkisinin olacağına yönelik bir kabulü vardır (Marshall, 2000, s.47). Ancak bu kabulün, bütünleşme ve düzen adına sosyal gerçeklik içindeki farklılıkları görmezden geldiğine yönelik bir eleştiri de vardır. Çokkültürcü ya da farklılıkları dikkate alan yurttaşlık anlayışlarına yönelik arayışlar da genel olarak bu eleştiriden kaynaklanmaktadır. Yurttaşlığın homojen kabul edilen ulus kimliğinden ayrı bir düzlemde farklı toplum kesimlerini de içine alacak ve farklılıklara özel haklar sağlayacak bir şekilde geliştirilmesi, “farklılaştırılmış yurttaşlık” (Young,) “çokkültürcü yurttaşlık” (Kymlica, Modood, Parekh), “anayasal yurttaşlık” (Habermas) gibi kavramlar etrafında dile getirilmektedir. Söz konusu eleştiriler, farklılıkların görmezden gelindiği yurttaşlık anlayışının dışlayıcı olduğunu ve çoğunluk kültürü merkeze alınarak kabul edilmiş ulusal kimliğin azınlık üyeleri için eşitsizlikler yarattığına yönelik vurgularla yüklüdürler. Bu nedenle yurttaşlık anlayışının farklılıkların kabulüne dayalı yeni bir bakış

⁹⁸ Bu bağlamda bkz. Benhabib (2016), Arendt (2018).

açısıyla genişletilmesi gerekliliğinin üstünde dururlar. Aşağıda bunları ele alacağız ancak öncelikle yurttaşlık kuramına yönelik bazı tartışmalardan genel olarak bahsetmek gerekiyor.

3.5.1. Liberal, Cumhuriyetçi ve Komüniteryan Yurttaşlık

Yurttaşlık kuramına yönelik söz konusu tartışmalar genel olarak üç farklı politik yaklaşım etrafında şekillenmiştir. Bunlar liberal, cumhuriyetçi ve komüniteryan yaklaşımlardır. Liberal modelin kökenleri Roma İmparatorluğu'na ve Roma hukuku üzerine yapılan erken-modern tartışmalara kadar geri götürülebilir. İmparatorluk sınırlarının genişlemesiyle birlikte yurttaşlık haklarının fethedilen halklara genişletilmesi, kavramın anlamını derinden değiştirmiştir. Burada artık yurttaşlık “kanun yapımına katılmaktan” ziyade, “kanun tarafından korunmak” yani “hak sahibi olmak” anlamına gelmiştir. Pocock ve Walzer'e göre Roma tecrübesi, yurttaşlık kimliğini “yasal bir statü” haline getirmiştir (Pocock, 1995, s.36) (Walzer 1989, 211- 215). Liberal model, Roma tecrübesinin bu yurttaşlık kabulünü temel olarak kabul eder ve yurttaşlığı, bireyler ve devlet arasında karşılıklı haklar ve sorumluluklar üzerinden yorumlar. Liberal teori ayrıca rasyonel ve özgür birey kabulüne dayandığı için “bireylerin kendi çıkarlarını gözetmek ve ilerletmek için rasyonel davrandıklarını”, devletin de bu bağlamda vatandaşlarını korumak gibi bir görevi olduğunu kabul eder. Bu nedenle, “liberal teoride vatandaşlık koruyucu ve negatif bir hak olarak anlaşılmaktadır” (Bal, 2015, s.24). Burada şüphesiz önemli olan yurttaşların yasal statü sahipliğidir. Liberal teori bu açıdan politik topluluğu, bu yasal statüye sahip olan bireylerin “ortak hukuki topluluğu” olarak kabul eden bir kurguya dayanmaktadır (Pocock 1995, 43-44).

Cumhuriyetçi model, liberal modelde olduğu gibi bireyi değil bireyin dâhil olduğu “politik topluluğu” merkeze alır. Buna göre birey, politik topluluğa dâhil olarak “yasa yapımına katılım” ve “yönetme” gibi imkânlarla kavuşur. Burada yurttaşlık negatif bir hak olmaktan ziyade aktif katılımı kazanılan bir durum olarak karşımıza çıkar. Birey, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde genel olarak ifade ettiği üzere genel irade aracılığıyla bu imkâna sahip olur. Bireyin özgürlüğünün ve yapılan yasaların meşruluğu da bireyin bu katılımı sayesinde anlam kazanır. Kısaca müzakare ve karar alma süreçlerine katılım, bireylerin vatandaş olmasını sağlar. Cumhuriyetçi model, vatandaşlığın ikinci boyunu yani siyasi aktörlüğü/failliğini öne çıkarır (Leydet, 2017).

Cumhuriyetçi model böylece liberal modelde olduğu gibi yurttaşlığın yurttaşa çeşitli ayrıcalıklar ve dokunulmazlıklar sağlayan bir yasal statü meselesi olduğunu kabul eder ancak yurttaşlığın bundan daha fazlası olması gerektiğini de savunur. Gerçek veya ideal yurttaşlık, “kamu yararına bağlılığı ve kamu işlerine aktif katılımı”; “sivil erdemi” gerektirir. Bu bakış açısı, cumhuriyetçilerin yurttaşlığın yasal yönünü kötülediği anlamına gelmez. Aksine, hukukun üstünlüğü ile yönetilen bir topluluğun yurttaşı, üyeliğin yasal hak ve görevlerini elinde bulunduran biri olmalıdır. Ancak sivil erdem gereği bu haklarını kamu işlerine katılım için de kullanılmalıdır (Dagger, 2002, s.149). Kısaca liberal modelde, toplumsal bütünleşmenin ve düzenin hukuki haklar temelinde sağlanacağına yönelik bir düşünce vardır. Cumhuriyetçi model ise bununla birlikte bireylere hem bir takım haklar hem de sorumluluklar (aktif katılım gibi) yükleyerek kamusal yarar etrafında toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı amaçlar. Cumhuriyetçi modelde, yurttaşlığın sadece yasal yükümlülük olarak anlaşılması ve bireyci çıkar ilişkilerine indirgenmesinin yurttaşlığı “sıradanlaştıracığı” düşünülür. Bu nedenle topluluğun bir aradalığını koruyabilmesinin sorumluluk ve sivil erdem sahibi bireylerin aktif katılımı ile mümkün olabileceği savunulur.

Komüniteryan modelde ise cumhuriyetçi modelin topluluğa (ulusa) yönelik vurgusunu biraz daha ileri götürülür. Aslında komüniteryan yurttaşlık anlayışı cumhuriyetçi modelin bir türü olarak da kabul edilebilir. Bu modelde yurttaşlar, topluluğa sadece sadakat borcu olan varlıklar olarak değil aynı zamanda söz konusu topluluğun ürünleri, onun organik parçaları olarak görülür (Taşkesen, 2021, s.172). Komüniteryanlar, yurttaşlığın kökenini kültürel olarak tanımlanmış bir topluluk anlayışına dayandırır (Delanty, 2002, s.160). Dolayısıyla komüniteryan yurttaşlık teorisi, “yurttaş olmanın tarihsel olarak gelişmiş bir topluma mensup olmayı gerektirdiği olgusunu” öne çıkarır. Bu bakış açısına göre yurttaş, “topluluk içinde kabul edilebilir olmanın sınırları içinde kaldığı takdirde sorumlu hareket etmiş olur” ve yurttaş olma statüsünü kazanmayı hak eder (Bal, 2015, s.26).

Komüniteryanlar daha önce de ifade edildiği üzere birey ve kültür arasında yakın bir ilişki kurarlar. Bireysel kimlik kültürel dünyanın içinde şekillendiği için kültür, bireysel kimliğin en önemli kaynaklarından birisi olarak kabul edilir. Bu varsayım doğal olarak yurttaşlığın da kültürel cemaat etrafındaki ortak değerlerle ilgili olduğu sonucunu doğurmaktadır. Yurttaşlar bu anlamda aynı kültürel kökenden gelen ve belli ortaklıkları paylaşan insanlar anlamına gelmektedir. Liberal modelde yurttaşlık, yasal statüyü

güvence altına alan bir örgüte üye olma durumuna benzetilerek tasavvur edilir. Komüniteryan yorumda ise yurttaşlık, kendi kaderini tayin eden bir etik toplulukta elde edilen üyelik olarak tasavvur edilir. Liberal yorumda, bireyler devletin dışında kalırlar ve örgütsel üyeliğin yararları karşılığında yeniden üretimine yalnızca belirli bir biçimde katkıda bulunurlar. Komüniteryan yorumda yurttaşlar, bir bütünü parçaları gibi siyasi topluluğa entegre edilirler; yani kişisel ve toplumsal kimliklerini ancak bu paylaşılan gelenekler ve öznelerarası kabul görmüş kurumlar ufkunda oluşturabilecekleri kabul edilir. Liberal görüşte yurttaşlar, siyaset öncesi çıkarlarını devlet aygıtı karşısında ortaya koyan özel kişilerden farklı değildir, oysa komüniteryan görüşte yurttaşlık ancak ortak bir kendi kaderini tayin etme pratiği olarak gerçekleştirilmektedir (Habermas, 1994, s.25).

Söz konusu modellerin -en azından geleneksel yorumlarının- aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen, ortaklaşa olarak bir “evrensel yurttaşlık” anlayışını paylaştıklarını ifade etmek gerekir. Bu evrensel yurttaşlık, genel olarak yurttaş olarak kabul edilen herkesin eşit ve aynı haklara sahip olduğu ve diğer yurttaşlar gibi aynı yükümlülükler altına girmeleri gerektiğini savunur. Şüphesiz bütün yurttaşlar arasında eşitliğin sağlanmasına yönelik bu vurgu, tarihsel süreçte birçok kesimin (kadınlar, azınlıklar vs.) eşit katılım imkânlarına sahip olmalarını sağlamıştır. Ancak söz konusu yurttaşlık anlayışı, toplumsal farklılıkları büyük oradan göz ardı etmesi ve herkesi aynı görmesi nedeniyle “fark körü” bir yorum olarak da eleştirilmiştir (Heywood, 2017, s.261) (Young, 1995, s.196).

Bugün evrensel yurttaşlık anlayışı, içinde bulunduğumuz toplumların çeşitlilik, farklılık ve çoğulcülüğünü daha çok dikkate alan bir tarzda eleştirilmekte ve yeni bir yurttaşlık anlayışı geliştirilmeye çalışılmaktadır. Aşağıda bu eleştiriler “farklılaştırılmış yurttaşlık”, “çokkültürcü yurttaşlık” ve “anayasal yurttaşlık” kavramları etrafında ele alınacaktır.

3.5.2. Farklılaştırılmış Yurttaşlık

Farklılaştırılmış yurttaşlık kavramı, Young’un modern ulus devletin yukarıda kabaca ifade edilen “evrensel yurttaşlık” anlayışına yönelik eleştirisine dayanır. Young’a göre modern siyasi düşünce, ulus topraklarının sınırları içinde yaşayan herkes için “aynı” yurttaşlık statüsünü kabul etmiştir. Söz konusu yurttaşlık statüsü, ulus içindeki farklılıkları yurttaş kimliği etrafında birleştirmiş, böylelikle farklılıkların aşılmasını eşit haklar temelinde sağlamaya çalışmıştır. Yurttaşlar arasındaki sosyal veya grup

farklılıkları ne olursa olsun yurttaşlık statüsü, herkese politik alanda “aynı eşit hakları” sağlamaktadır. Aynılık ve eşitlik olarak kavranan evrensel yurttaşlık ideali, yurttaşlar arasındaki “farklılıklara değil ortak noktalara” odaklanmaktadır. Böylece bireysel ve grup farklılıklarına “kör” olan, herkes için aynı şekilde geçerli kanunlar ve kurallar geliştirilmektedir (Young, 1995, s.175).

Young’a göre bu yurttaşlık anlayışındaki “ortak yaşam” ve “eşit muamele” arasında kurulan bağlantı başlı başına sorundur. Çünkü bu bağ, homojen bir toplumun inşa edilmesi amacına dayanmaktadır. Homojenlik anlayışı ise sosyal gerçeklikteki birey ve grup farklılıkları düşünüldüğünde daima “kollektif birlik”, “ortak yarar” ve “genel irade” adı altında asimilasyonist ve dışlayıcı politikalara neden olmaktadır. Young’a göre modern siyasi düşüncede genel irade kavramı daima yurttaşlar arasında farklılıkları aşan bir türdeşlik olarak kabul edilmiştir ve farklı olarak tanımlanan gruplar, modern siyasi tarih boyunca daima dışlanmıştır. Günümüzde de bu dışlanmanın devam ettiğini dile getiren Young evrensel yurttaşlık anlayışının, “bazı insanları” (kadınlar, dini ve etnik azınlıklar, eşcinseller vs.) genel iradeyi benimsememeleri veya genele dâhil olmalarının toplumu böylece endişesiyle bilinçli olarak yurttaşlıktan dışladığını ifade eder. Ona göre her ne kadar resmi olarak eşit yurttaşlık statüsüne sahip olsalar da toplumdaki bu “bazı insanlar”, evrensel yurttaşlık ideali uğruna dışlanma ve dezavantajlı konumlara getirilmektedir (Young, 1995, s.179).

Young’a göre evrensel yurttaşlık anlayışı, kamusal alan ve özel alan arasındaki sert ayrıma dayanır. Kamusal alan evrenseldir ve bu alanda herkes eşit ve aynı haklara sahiptir. Özel alan ise mahremiyet alanıdır. Farklılıklar veya tikellikler sadece bu özel alan içinde bir anlama sahiptir. Kamusal alanda farklılıklar aşılmalı ve yurttaşlara uygulanacak her türden özel çıkar göz ardı edilerek, tarafsız ve genel bakış açısı benimsenmelidir. Young’a göre ise bu ayrım dolayısıyla farklılıkların özel alana hapsedilmesi dışlayıcılık yaratmaktadır çünkü bu durum, farklılıkların kamusal alanda politik katılım olanaklarını engellenmektedir. Öte yandan kamusal alanın daima tarafsız bir genel bakışı temsil ettiği kabulü de Young’a göre doğru değildir. Çünkü kamusal alanda imtiyazlı kişi ve grupların katılım olanaklarına daha fazla sahip olmaları, diğer grupların söz haklarının sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Böylece genel irade veya ortak kabul olarak ifade edilen şey aslında hâkim grupların kabulleri anlamına gelmektedir. Bazı grupların imtiyazlı olduğu, bazılarının ise baskı altında olduğu bir toplumda, yurttaş

olarak kişilerin belirli aidiyetlerini ve deneyimlerini geride bırakarak genel bir bakış açısını benimsemeleri konusunda ısrar etmek, bu açıdan farklılıkları yok sayan bir baskı politikası üretmektedir. Çünkü ayrıcalıklı kişi veya grupların bakış açıları ve çıkarları daima diğer gruplarınkileri marjinalleştirerek veya susturarak bu birleşik kamuya hükmetme eğilimindedir. Young'a göre genel çıkar ve ortak iyi adına vatandaşların kendi özel grup bağlantılarını, tarihlerini ve ihtiyaçlarını geride bıraktıkları birleşik bir kamusal alan anlayışı, farklılıkları ortadan kaldırdığı gibi bazı bakış açılarını da dışlama eğilimi gösterir. Bu nedenle Young, evrensel bir yurttaşlık anlayışı yerine, grup farklarını dikkate alan farklılaştırılmış bir yurttaşlık ve heterojen bir kamuya ihtiyacımız olduğunu düşünür. Heterojen bir toplumda, farklılıklar alenen tanınır ve reddedilemez olarak kabul edilirler. Young'a göre, farklı toplumsal kesimler birbirlerini asla tam olarak anlayıp benimseyemezler ancak yine de farklılıkların tanınması iletişim olanaklarını daima güçlendiren bir etkiye sahip olacaktır (Young, 1995, s. 182-184).

Young'a göre söz konusu sorunların aşılması için iki şeye ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi; grupların temsil edileceği, herkesin kamusal tartışmaya ve karar vermeye dâhil edilmesini sağlayacak "temsil mekanizmalarının" kurulmasıdır. İkincisi ise, grup farklılıklarına hizmet eden "özel hakların" verilmesidir. Young'a göre eşit haklara sahiplik şüphesiz önemlidir ancak gruplar arasında kültürel ve davranış tarzlarında "farklılıkların" olduğunu, sosyal gerçeklikteki gruplardan bazılarının da "ayrıcalıklara" sahip olduğunu görmek gerekir. Böyle bir durumda eşit muamele ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmak hâkim grupların madun gruplar üzerindeki baskıyı sürdürmelerine neden olacaktır. Bu nedenle, herkesin toplumsal ve siyasal kurumlara dâhil edilmesi ve taraf olması için temsil olanaklarının geliştirilmesi, baskıyı ve dezavantajı ortadan kaldırmak için de grup farklılıklarına hizmet eden özel hakların sağlanması gerekir (Young, 1995, s. 177).

Young'a göre en temel siyasi sorun bazı grupların ayrıcalıklı bazı grupların ise baskı altında olmasıdır. "Baskı" bu bağlamda onun düşüncelerinin anahtar kavramıdır. Toplum ya baskın ya da ezilen sosyal gruplardan oluşmuş olarak görülür (Joppke, 2001, s.434). Baskı ona göre grup üyelerinin bir kısmının veya tamamının "sömürülmesi", katılım olanaklarının ellerinden alınarak "marjinalleştirilmesi", başkalarının otoritesi altında özerkliklerini yitirerek "güçsüzleşmeleri", kültürel kimliklerini yaşayabilecekleri olanaklardan uzak olmaları (kültürel emperyalizm) ve diğer grupların üyelerinin "şiddet

ve tacizlerine” maruz bırakılmalarıdır. Young, yukarıda ifade edilen temsil mekanizmalarının geliştirilmesi ve özel hakların sağlanması ilkelerini genel olarak bu türden baskıların ortadan kalkması için önerir. Ona göre demokratik bir halk, kendisini oluşturan grupların içinde ezilen veya dezavantajlı durumda olanların farklı seslerinin ve bakış açılarının etkin temsili ve tanınması için mekanizmalar sağlamalıdır. Young, söz konusu temsil mekanizmaları için grupların faaliyetlerini destekleyecek üç öneri sunar. Bunlardan birincisi, grup üyelerinin toplu şekilde güçlenme duygularını besleyecek ve kolektif hareket imkânlarını geliştirecek şekilde örgütlenme olanaklarına sahip olmalarıdır. İkincisi, sosyal politikalar içinde kendilerini ilgilendiren faaliyetlere yönelik olarak grubun fikirlerini, önerilerini veya eleştirilerini dile getirebildikleri ve karar vericilerin de bu perspektifleri dikkate aldıklarını göstermek zorunda oldukları karşılıklı iletişim mekanizmalarının kurulması. Üçüncüsü ise, grubun kendisini ilgilendiren politikalara yönelik olarak veto yetkisinin olması (Young, 1995, s.188-189). Young’un söz konusu üç önerisi heterojen bir kamusal alanın inşasına yöneliktir. Temsil mekanizmalarının geliştirilmesi ve böylece katılım olanaklarının geliştirilmesi, hiç kimsenin “ortak yarar” adına konuşma iddiasında bulunamayacağı çoğulcu bir politik ortam yaratır. Böylece temsil olanaklarının geliştirilmesi, farklılıkların kamusal alanda seslerini dile getirebildikleri, dikkate alındıkları ve “görüldükleri” bir zemine hizmet eder.

Young, özel haklar söz konusu olduğunda da bazı somut önerilerde bulunur. Ona göre kültürel olarak farklı grupların olduğu bir sosyal gerçeklikte, sosyal politikaları ilgilendiren uygulamalardaki “eşit muamele” adaletsizlikler yaratmaktadır. Çünkü eşit muamele yukarıda da ifade edildiği gibi, evrensel yurttaşlık ideali uğruna, kültürel farklılıkları reddeder ve herkese aynı muamelede bulunur. Grup farklılıklarının olduğu yerlerde eşit muamele, dezavantajlı durumları pekiştirecek ve devam ettirecektir. Eşit muamele, herkesin aynı normlara göre ölçülmesini gerektirir ancak “tarafsız” davranış ve performans normları yoktur. Bazı grupların ayrıcalıklı olduğu ve diğerlerinin baskı altında olduğu durumlarda, kurumların yasa, politika ve kurallarının formülasyonu, ayrıcalıklı grupların lehine önyargılı olma eğilimindedir, çünkü onların özel deneyimleri dolaylı olarak normu belirler (Young, 1995, s.198).

O halde sosyal gerçeklikteki bazı grupların (kadınlar, yaşlılar, engelliler vb.) maruz kaldıkları sorunların aşılması için bazı özel haklara sahip olmaları gerekir.⁹⁹ Bunlar örneğin söz konusu grupların çalışma şartlarının ve emeklilik olanaklarının iyileştirilmesi şeklinde olabilir. Young'a göre bu grupların her birinin kendi özel şartlarına göre düzenlenmiş özel haklara sahip olmaları daha adaletli bir yaklaşım olacaktır. Kültürel grup farklılıkları söz konusu olduğunda da Young özel hakların gerekliliğini savunur. Ona göre dilsel ve kültürel azınlıklar, dillerini ve kültürlerini koruma hakkına sahip olmalı ve aynı zamanda eğitim ve kariyer fırsatlarının yanı sıra, yurttaşlığın tüm avantajlarından yararlanma hakkına sahip olmalıdır. Bu hak, kamu kurumlarının tanınmış dilsel azınlıkların ana dilinde hizmet sunmak ve okullarda iki dilli eğitim sağlamak gibi pozitif yükümlülüklerin altına girmelerini içeren birçok düzenlemeyi kapsar (Young, 1995, s. 202)

Sonuç olarak Young'un sosyal adaleti dikkate alan ve bunun için de farklılıkların kabul edildiği, katılım ve temsil imkânlarının geliştirildiği, özel hakların sağlandığı bir yurttaşlık düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Ona göre klasik yurttaşlık (evrensel yurttaşlık) anlayışının bu yönde gelişimi, eşit hakları koruduğu gibi farklılıkları dikkate alması dolayısıyla sosyal adaleti ve demokrasiyi de güçlendirecektir. Young, klasik ulus devlet anlayışının homojen bütünlüğünün aksine heterojen bir kamusalığın eşitlik, adalet ve demokrasi açısından daha yararlı olacağını düşünür.

Young'un klasik bütünleştirici yurttaşlık anlayışına yönelik eleştirilerinin belli açılardan sorunlu olduğunu da ifade etmek gerekir. İlk olarak Young, bütünleştirici yurttaşlık anlayışının tarafsız olamayacağını bu nedenle de kanunlar ve politikalar oluşturulurken farklılıkları daima göz ardı ettiğini düşünür. Böylece bütünleştirici bir politikadan ziyade farklılıkları dikkate alan politikaların benimsenmesi gerektiğini savunur. Young'un ifade etmek istediği şey, ortak iyi çabasının daima egemen grubun çıkarına hizmet ettiğidir. Ancak ortak iyi veya ortak çıkarın olmadığı bir heterojen kamusalılıkta kararların nasıl gerekçelendirileceği sorusu da daima ortadadır. Bu nedenle bir arada yaşama sorunu

⁹⁹ Young için çoğunlukla özel temsil haklarıyla ilgili olan "farklılaştırılmış vatandaşlık", "ezilen/baskı gören" gruplara mahsustur, burada baskı oldukça geniş bir şekilde ekonomik sömürden kültürel ayrımcılığa kadar her şeyi içerecek şekilde tanımlanır. Baskının bu geniş tanımından yola çıkarak, farklılaştırılmış yurttaşlığa hak kazanan uzun bir grup listesi çıkar, s. Kadınlar, siyahlar, Yerli Amerikalılar, Şikanolar, Porto Rikolular ve diğer İspanyolca konuşan Amerikalılar, Asyalı Amerikalılar, gey erkekler, lezbiyenler, çalışan kadınlar, işçi sınıfı, fakirler, yaşlılar, zihinsel ve bedensel engelliler, gençler (Joppke, 2001, s.433).

açısından, her ne kadar farklılıkların dikkate alınması gerekiyorsa da toplumsal bütünlüğü ya da mümkün bir ortak iyiyi de düşünmek durumunda olduğumuzu tekrar ifade etmek gerekiyor. Bu nedenle farklılık ve bütünlük arasında Young'un kurduğu gibi bir tezatlık veya birbirini dışlayan bir ilişkiyi temel kabul etmemek gerekir. Yurttaşlık, bu anlamda farklılıklarımız içinde bir aradalığımızı sağlayabileceğimiz bir “araç” olarak kabul edilebilir. Young'un ifade ettiği gibi farklı toplum kesimlerine temsil imkânlarının sağlanması, katılım olanaklarının geliştirilmesi ve özel hakların sağlanması bir arada yaşama sorunu açısından önemlidir ve gereklidir. Ancak bütün bunlar sadece farklılıkların korunmasını değil aynı zamanda bir aradalığın ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasını da mümkün kılmalıdır.

Young'un heterojen kamusu farklılıklar arasında diyalog imkânlarının gelişiğine yönelik bir kabule dayanır. Bu bağlamda ele alındığında Young'un da demokratik müzakereleri belli bir ortaklık vizyonu içinde düşündüğü söylenebilir. Ancak farklılıklara yönelik aşırı vurgusu çoğu zaman bu ortaklık zeminini ikincil bir konuma itmektedir. Farklılaştırılmış yurttaşlık modeli, bireylerin ve grupların kendi farklılıklarına “kapanmalarına” yol açtığı ölçüde kamusal müzakerelere nasıl katılacağını açıklayamamaktadır. Çünkü demokratik müzakere alanı, sadece farklılıkları öne çıkarma değil aynı zamanda benzerlikler kurma alanıdır. Young ise farklılıkları önemseydiği oranda benzerlikleri veya ortak iyi çabalarını göz ardı etmektedir. Ancak Galston'un da ifade ettiği üzere, çoğulculuğu desteklemek yurttaşlık birliğini gözardı etmemiz anlamına gelmez (Galston, 2012, s.20). Bu nedenle müphemlik kültürüne dayalı bir arada yaşama perspektifi açısından yurttaşlık ideali, hem farklılıkları hem de benzerlikleri daima birlikte düşünmek durumundadır.

3.5.3. Çokkültürcü Yurttaşlık

Çokkültürcülük ile yurttaşlık arasındaki ilişki, Young'un farklılaştırılmış yurttaşlık anlayışıyla büyük benzerlikler göstermektedir. Sosyal gerçeklik içindeki farklı kültürel grupların varlığına ve bunların haklarına dikkat çeken çokkültürcülük teorisi, doğal olarak bu hakları yurttaşlık hakları çerçevesinde ele almıştır. Young'un ifade ettiği gibi grup farklılıklarını görmezden gelen evrensel yurttaşlık anlayışı, dışlanmış gruplara “baskı” uyguladığı için haksızlıklar yaratmaktadır. Çokkültürcü yurttaşlık yaklaşımları

genel olarak bu haksızlıkların ortadan kaldırılması, grup farklılıklarının tanınması ve kültürel haklarının sağlanması gibi bir dizi sorunu ele almaktadır.

Young, yukarıda ifade edildiği üzere gerçek eşitliğin ve adaletin sağlanmasının grup farklılıklarını dikkate alan politikalarla ve hak kazanımlarıyla mümkün olacağını ifade etmişti. Bunlar genel olarak grupların tanınması, temsil olanaklarının geliştirilmesi ve grupların farklılıklarını dikkate alan özel hakların sağlanmasıydı. Çokkültürcü yurttaşlık anlayışlarının da özellikle farklılıkların tanınmasına ve özel haklara yoğunlaştıkları, bütün bunları yeni bir yurttaşlık yorumu etrafında ele aldıkları görülmektedir. Yukarıda ele aldığımız biçimiyle Kymlica'nın çokkültürcülük teorisi, kültürel farklılıkların önemine ve liberal demokrasinin bu farklılıkları dikkate aldığı ölçüde derinleşebileceği düşüncesine dayanır.¹⁰⁰ Bu noktada gerek demokratik meşruluğu gerekse de adaleti sağlamak için sosyal gerçeklik içindeki farklı kültürel gruplara mensup bireyleri "genişletilmiş yurttaşlık kimliğinin" içine dâhil etmek gerektiğini düşünür.¹⁰¹ Kymlica'nın çokkültürcülük politikalarına yüklediği görev, kazanılmış siyasi ve yurttaşlık haklarını koruyarak kültürel farklılıklara daha önemli bir yer açmaktır. Böylece azınlıkta kalan grupların üyelerine özel haklar tanınarak onların farklılıklarını geliştirmelerinin gerekliliğinin altını çizer. Bu noktada Kymlica, çokkültürcülük politikalarının çokkültürcü yurttaşlığın teşvik edilmesi üzerine kurulması gerektiğini düşünür. Kymlica'nın çokkültürcü yurttaşlık anlayışı bu açıdan tam olarak Young'un farklılaştırılmış yurttaşlık kavramıyla aynı anlamı paylaşır (Doytcheva, 2016, s.51-53).

¹⁰⁰ "1990'lardan sonra yaşanan olaylar modern demokrasinin sağlığının ve istikrarının yalnızca kurumlarının adaletine değil, aynı zamanda vatandaşlarının niteliklerine ve tutumlarına da bağlı olduğunu açıkça ortaya koydu, s. örn. kimlik duyguları ve potansiyel olarak rekabet eden ulusal, bölgesel, etnik veya dini kimlik biçimlerini nasıl gördükleri; kendilerinden farklı olanlara tahammül etme ve onlarla birlikte çalışma becerileri; kamu yararını desteklemek ve siyasi makamları sorumlu tutmak için siyasi süreçte katılma istekleri; ekonomik taleplerinde ve sağlıklarını ve çevreyi etkileyen kişisel seçimlerinde kendilerine hakim olma ve kişisel sorumluluk uygulama isteklilikleri; adalet duyguları ve kaynakların adil bir şekilde dağıtılmasına olan bağlılıkları. Bu niteliklere sahip yurttaşlar olmadan, 'liberal toplumların başarıyla işleme yeteneği giderek azalır' (Galston'dan akt.Kymlica and Norman, 2003, s.6)

¹⁰¹ Kymlica liberal gelenek içinde azınlık haklarının korunmasına yönelik çeşitli bakış açılarını değerlendirdikten sonra bu gelenek içinde azınlık haklarının çoğu zaman istikrar ve düzen adına görmezden gelindiğini ifade eder (Kymlica, 2015, s. 129). Söz konusu düzen arayışının bu bağlamdaki sorunu, yurttaşlık anlayışını ulus devletin belirlediği kültürel sınırların içine hapsedmiş olmasıdır. Bu açıdan çokkültürcülük en azından Kymlica'ya göre klasik liberal öncüllere dayanan sınırlı yurttaşlık anlayışının genişletilmesini amaçlamaktadır.

Kymlica yukarıda ifade ettiğimiz gibi üç tür azınlıktan ve bunların her birinin özel koşullarına göre belirlenmiş bazı haklardan bahsetmiştir. Ulusal azınlıkları ilgilendiren yanıyla özyönetim hakları, göçmen grupları ilgilendiren yanıyla çok etniklilik hakları ve yeni toplumsal hareketleri ilgilendiren yanıyla özel temsil hakları, Kymlica'nın öne sürdüğü haklarıdır. Kymlica bu azınlık haklarını genellikle bir çeşit farklılaştırılmış yurttaşlık statüsü içinde kabul eder. Bu haklar belirli gruplara veya onların üyelerine, diğer gruplara veya yurttaşlara sunulmayan haklar veya fırsatlar verirler. Burada şüphesiz evrensel yurttaşlık anlayışında olduğu gibi herkese eşit hakların verildiği bir perspektiften farklı olarak bireylerin ve grupların özgül koşullarını dikkate alan bir yaklaşım söz konusudur. Kymlica her modern demokrasinin bu anlamda farklılaştırılmış yurttaşlık anlayışını benimsediğini yahut benimsemesi gerektiğini ileri sürer (Kymlica and Norman, 2003, s.31). (Kymlica and Norman, 1995, s.306).

Kymlica her ne kadar Young'la benzer bir şekilde farklılaştırılmış yurttaşlık kavramını kabul etse de, çokkültürcülük teorisinde bu kavramı Young'un ele aldığından daha farklı bir biçimde ve düzeyde kullanmaktadır. İlk olarak Young yukarıda ifade edildiği gibi farklılaştırılmış yurttaşlığı "baskı" olarak nitelendirdiği politik sorunların çözümü olarak dile getirmiş ve evrensel yurttaşlık anlayışına karşıt-ikame bir kavram olarak kullanmıştır. Ancak Kymlica'nın liberal çokkültürcü yurttaşlık düşüncesinde merkezi sorun "baskı" sorunu değil "kültür" sorunudur. Öte yandan Kymlica'ya göre evrensel ve çokkültürcü yurttaşlık arasındaki ilişki eleştiri ve ikame ilişkisi değil basit bir "ekleme" ilişkisidir. Kısaca Kymlica, evrensel hakları radikal bir eleştiriye tabi tutmaz ve bunların kazanılmış önemli haklar olduğunu kabul eder. Sadece bu hakların belli gruplar için yeterli olmadığını düşünür. Bu noktada "baskı" kavramı yerine "toplumsallık kültürü" kavramını öne çıkarır ve kültürel hakların bireyler açısından önemli olduğunu bu nedenle liberal adaletin, azınlık gruplarının kültürlerini tanıyan ve koruyan özel haklar gerektirdiğini düşünür. Yine Young'dan farklı olarak Kymlica, özel haklara sahip azınlık gruplarını daha dar bir kapsamda yalnızca etnik ve ulusal azınlık gruplarını içine alacak bir şekilde ele alır. Young yukarıda ifade ettiğimiz gibi çok geniş bir toplumsal kesimi bu özel hakların içine dâhil etmiştir. Kymlica ise toplumsal kültürün dar anlamı dolayısıyla geyleyler, lezbiyenler, işçi sınıfı, engelliler, yaşlılar gibi sosyal grupları çokkültürcü talep sahipleri olarak kabul etmez (Joppke, 2001, s. 434).

Kymlica çokkültürcü yurttaşlık söz konusu olduğunda özellikle özyönetim hakları ve çoketniklilik haklarının üzerinde durur. Ona göre çokuluslu devletlerde özyönetim hakları farklılaştırılmış yurttaşlığın en eksiksiz halidir, çünkü özyönetim hakları halkların, her biri kendi tarihsel haklarına, bölgelerine ve özyönetim güçlerine sahip bir siyasi topluluk olarak kabul edilmesine dayanır. Ancak bu yine de yüzeysel bir bakıştır ve Kymlica da genel olarak bunu kabul eder. Çünkü özyönetim hakları genel olarak bütünleştirici bir işlev görmezler. Yurttaşlık bir siyasi topluluğa üyelik anlamına geliyorsa özyönetim hakları zorunlu olarak ikili (farklılaştırılmış değil) bir yurttaşlığa yol açmakta ve bireylerin hangi toplulukla özdeşleşeceğine ilişkin karışıklıklar ve potansiyel çatışmalar yaratmaktadır. Öte yandan özyönetim haklarına ilişkin taleplerin nerede durdurulacağına ilişkin bir öngöründe bulunmak da zordur. Sınırlı bir özerklik verilmesi durumunda kendi ulus devletlerini kurmak isteyen gruplar için bu yeterli olmayacaktır, tam özerklik verilmesi durumunda ise içinde buldukları ulustan ayrılmaları kolay olamayacaktır. Her durumda da çatışma riski vardır ve bu nedenle demokratik çokuluslu devletler genel olarak istikrarsızdırlar (Kymlica and Norman, 1995, s.307).

Kymlica yine de bu istikrarsızlığın aşılabileceğini düşünür. Her ne kadar azınlık milliyetçileri ve egemen halk arasında devletin yapısının ne olacağına ve ulus kavramının içeriğine ilişkin tartışmalar olsa da ona göre Batı'daki bazı çok uluslu federasyonların vatandaşları, örtüşen kendi kaderini tayin iddialarından kaynaklanan her türlü kavramsal belirsizliği ve siyasi tartışmayı yönetme yeteneğine sahiptir. Böylece Kymlica Miller'in "iç içe geçmiş ulusal kimlikler" dediği bir modeli öne çıkarır (Kymlica, 2011, s.288). Burada Miller, riskli olsa da ulusların kendi kaderini tayin etme hakkı dolayısıyla ayrılıp yeni bir devlet kurmalarının veya federasyon tipi yapılanmaların olabileceğini ancak birbirinden ayrılma talebi olmayan çokuluslu devletler için bölünmüş/tireli ulusal kimliklerin benimsenebileceğini dile getirmektedir (Miller, 2011, s.306). Miller'a göre örneğin İspanya gibi ülkelerde Katalanlar'ın çoğunluğunun çeşitli sosyo-ekonomik sebepler dolayısıyla İspanya'dan ayrılmak gibi bir istekleri yoktur. Böyle bir toplumda insanların tek bir kimliğe (sadece Katalan veya sadece İspanyol gibi) sahip olmak şeklinde bir zorlanmaya maruz kalmaları hatalıdır. Bu insanlar hem Katalan hem de İspanyol olabilirler ki Katalonya'daki pek çok insan farklı bağlamlarda çifte kimliğin farklı yönlerini vurgulayarak kendilerini tam olarak bu şekilde tanımlamaktadırlar. Miller'a göre böyle bir durumda hangi ulus Katalonya mı yoksa İspanya mı? gibi bir

sorunun doğru yanıtını bulamayız. Bu nedenle bu tarz milletleri “iç içe milletler” veya “ulus içinde milletler” olarak tanımlamak gerekir. Ona göre buradaki terminolojiden ziyade önemli olan “ulusal kimliğin birden fazla düzeyde var olabileceği” fikrini gösterebilmektir (Miller, 2005, s. 130).

Kymlica'nın en azından bazı çokuluslu toplumlar için Miller'ın önerdiği türden bir çözüme yakın durduğu söylenebilir. Ancak bunun yine de genelleştirilebilir bir çözüm olmadığını her ikisi de kabul eder. Gerçekten çokkültürcülük açısından çokuluslu devletler için genel çözümler bulmak oldukça zor görünüyor. Bu tarz toplumların her birinin kendi özel şartlarının ayrı ayrı değerlendirilmesi gibi bir zorunluluk vardır.¹⁰² Ancak ne olursa olsun “ulusal kimliklerin bir kere biçimlenip yerleştiği bir düzlemde bu kimliği hafızalardan silmek oldukça zordur.” Dolayısıyla Kymlica'nın da ifade ettiği gibi özyönetim talepleri söz konusuysen bunları dikkate almaktan başka çare yok gibi görünüyor¹⁰³ (Kymlica, 2015, s.308). Yine de bu düzenlemelerin nasıl yapılması

¹⁰² Katolon-İspanyol, İskoç-İngiliz gibi tireli ya da Miller'ı ifade ettiği gibi iç içe geçmiş ulusal kimlikler bu devletlerde yaşayan insanlar için kabul edilebilir çözümler olarak sunulabilir. Ancak örneğin Türkiye gibi çokuluslu toplumlarda bu tarz (Kürt-Türk gibi) bir ulusal kimliğin kabul edilmesi oldukça zor görünüyor. Miller, Citizenship and National Identity isimli kitabında Türkiye ile ilgili olarak bu zorluğun bazı sosyo-ekonomik ve politik sebeplerinden bahseder. Katalonlar'ın aksine Kürtler'in Türkiye'de ülkenin diğer bölgelerine göre daha az gelişmiş kısımlarında yaşıyor olmaları, Kürtlerle Türkler arasındaki uzun süreli ve köklü düşmanlıkla beslenen süregiden savaş durumu, Kürtlerin Türkiye'de genel olarak Türklerle eşit itibar görmemesi, Kürt dili ve kültürünün devletçe bastırılması, devletin homojen bir ulus kurma ısrarı gibi sebepler Miller'a göre Kürtlerle Türkler arasında demokratik bir çözümü ve kabul edilmiş ortak bir ulusal kimliği zora sokmaktadır. Ona göre iç içe geçmiş bir ulusal kimliği Türkiye'de uygulamak da bu nedenlerle oldukça zor görünür. Miller yine de en iyi çözümün Kürtlerin tam olarak ayrılması olmadığını da ekler (Miller, 2005, s.114). Miller'ın kitabının ilk baskısının 2000 yılı olduğu düşünülürse ifade ettiği düşüncelerin hem bazı haklılıklarla hem de bazı eksikliklerle yüklü olduğunu söylemek gerekir. Gerçekten de uzun yıllar Kürtlerin yaşadığı bölgelerin ekonomik olarak geri kalmış bölgeler olması, kültür ve dil konusunda Kürtlerin yaşadığı zorluklar, bazı dönemlerde devletin uyguladığı sert tedbirler Kürtler ve Türkler arasında ortaklaşa olarak kabul edilmiş bir ulusal kimliğin ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır ve bu durum bugün de devam etmektedir. Ancak Miller'ın bakış açısının en temel eksikliği Kürtleri homojen bir grup olarak kabul etmesi ve Kürtler ile Türkler arasındaki ortaklıkları tamamen göz ardı etmiş olmasıdır. Örneğin Katalanlarla İspanyolların dini inançlar gibi ortaklıkları olduğunu bu kültürel örtüşmenin onların arasında köklü bir düşmanlık yaratmadığını ifade ederken (Miller, 2005, s.114) Kürtler ve Türkler arasındaki ortak İslam inancından ve bu inancın yarattığı ortak kültürden hiç bahsetmez. Öte yandan Katalanların önemli bir kısmının İspanyollardan ayrılmak istemediğini söylemekte ancak Kürtlerin genel olarak ayrılık yanlısı bir tutumun içinde olduğu izlenimi vermektedir. Oysa Türkiye'de Kürtlerin de önemli bir kısmının ayrılık yanlısı olmadıkları pekâlâ söylenebilir. Biz bunları ifade ederken Türkiye'de çokulusluluğun yarattığı bir problemin olmadığını ifade etmiyoruz şüphesiz. Vurgulamak istediğimiz nokta ülkelerin her birinin kendilerine özgü şartları olduğu ve bunların dikkatle ele alınması gerektiğidir. Türkiye açısından durum ele alındığında da bu özgül şartları, farklılık ve ortaklıkları bir arada düşünmek gerekir.

¹⁰³ “Kymlicka, çok uluslu ve polietnik bir toplumun nasıl bir arada tutulacağı sorusuyla ilgilenir. Polietnikliğin üstesinden etnik azınlıkları (göçmenleri) ulusal kültürle bütünleştirerek kolaylıkla gelinebilir. Sorun çıkarıcı çok ulusluluktur. Çoğunluktaki ve azınlıktaki uluslar ortak bir kültürü hatta genellikle ortak bir dili paylaşmazlar. Tarihsel anıları da farklı ve genellikle bölücüdür. Bazen ortak değerlere sahip olabilirler, ancak bunlar aralarındaki derin farklılıklarla başa çıkmak için yeterli değildir. Çeşitliliklerini

gerektiğine ilişkin genel yargılarda bulunmanın toplumların özgül şartlarını dikkate almadan mümkün olamayacağını bir kez daha ifade etmek gerekiyor.

Göçmenleri ilgilendiren çoketniklilik hakları söz konusu olduğuna ise Kymlica göçmenleri yukarıda ifade ettiğimiz gibi ulusal azınlıklardan farklı bir kategoride değerlendirir. Ona göre, göçmenlerin çoğu kendi kültürlerini terk etmeyi seçmiş insanlardır. Bu nedenle göç ettikleri ülkelerde bu insanların ulusal azınlıkların istediği türde anadilde eğitim veya özyönetim hakları istemelerinin herhangi bir dayanağı yoktur. Çünkü göçmenler bir ülkeyi terk etmeye karar verdiklerinde orijinal kültürleriyle birlikte var olan ulusal haklarından da vazgeçmişlerdir (Kymlica, 2015, s.171-172). O halde göçmenler söz konusu olduğunda yapılması gereken şey onların göç ettikleri toplumla bütünleşebilecekleri imkânları sağlamaktır. Kymlica'ya göre zaten göçmenlerin de genel olarak özyönetim taleplerinde bulunmak gibi bir çabaları yoktur. Göçmenlerin çoğunun da göç ettikleri ülke ile bütünleşmeyi istediği ve aslında büyük sayılarda giriş yaptıkları dönemlerde bile bütünleştikleri ortaya çıkmıştır. Kymlica, göçmenlerin “ana toplum kurumlarının, kültürel farklılıklarını düzene koyması ve kültürel miraslarının değerini kabul etmesi için reforma tabi tutulmasını” isteyebileceklerini kabul eder. Ancak ona göre, “bu tür çok etniklilik haklarına duyulan istek sosyal birliğin temelinde yatan ana toplumun kurumlarına katılma ve bağlılıkla tutarlı olan bir kucaklama isteğidir” (Kymlica, 2015, s.298).

Kymlica'nın göçmenlere yönelik bu yaklaşımı diğer çokkültürcü teorisyenler tarafından genel olarak eleştirilmiştir. Parekh, Kymlica'nın ulusal azınlıklar ile göçmen grupları arasında yaptığı ayrımı gereksiz bulur. Parekh'e göre nasıl ulusal azınlıkların yerleşik kültürleri varsa ve bu durum onların asimile edilemeyeceği anlamına geliyorsa göçmenlerin de toplumsal bütünleşme adı altında asimilasyonuna karşı çıkılmalıdır. Her ne kadar göçmenlerin göç ettikleri ülkede yerleşik bir kültürleri olmasa da beraberlerinde taşıdıkları bir kültürleri vardır. Kymlica kültürü birey için birincil bir değer olarak kabul ediyorsa bu göçmen için neden geçerli olmasın? Dolayısıyla Parekh'e göre kültürü

sevip ondan gurur duymaları işe yarayabilir. Ancak bu da hiçbir zaman yeterli değildir ve her vakada, anayasal düzenlemeler, güçlerin ve kaynakların dağılımı ve izin verilebilecek çeşitlilik sınırı gibi konulardaki sonsuz müzakerelerle, devamlı bir gerilim altındadır. Kymlicka'ya göre böyle bir toplum için tek umut içindeki ana gruplar arasında ‘yeterince güçlü bir’ karşılıklı özdeşleşme ‘hissi’ geliştirmesinde ve beraber yaşamaya devam etmeleri için onları teşvik etmesindedir Eğer bunu yapmayı başarır bir geleceği vardır; eğer başaramazsa yıkılacaktır” (akt. Parekh, 2002, s.134)

bireyin ülkesi ile sınırlandırmak, Kymlica'nın kültür ve birey arasında kurduğu ilişki bağlamında değerlendirildiğinde çelişkilidir. Böylece Parekh, ulusal azınlıklar ile göçmen gruplar arasında katı bir ayırım yapılmaması gerektiğini, göçmenlerin de kültürel hak taleplerinde bulunmalarının demokratik yurttaşlık açısından gerekli olduğunu düşünür (Parekh, 2002, s.133).

Modood da Parekh gibi Kymlica'nın göçmenlere yönelik tutumunu çokkültürcü yurttaşlık anlayışına uygun bir yaklaşım olarak görmez. Modood'a göre Kymlica'nın yaklaşımı temelde iki sorundan mustarıptır. Bunlardan birincisi "sekülerizm tarafgirliği" diğeri ise "çokulusluluk tarafgirliğidir." Modood'a göre Kymlica sadece seküler ve çokuluslu toplumları dikkate alan bir çokkültürcülük ve yurttaşlık anlayışına sahiptir ancak dini gruplar ve göçmen gruplar da bir takım kültürel ve dini hak taleplerinde bulunmaktadır. Çokkültürcü bir yurttaşlık tasavvuruna sahip olacaksak bu grupların taleplerinin de dikkate alınması gerekmektedir. Modood'a göre Kymlica'nın yaklaşımı, "dinsel grupları, özellikle Müslümanları, bir yurttaşlık veya siyasa tasarımı olarak çokkültürcülüğün dışında bırakmaktadır." Ona göre, "dinin intibakı öncelikle bir vicdan, inanç ve iman meselesi değildir." Bundan ziyade, farklı inanç sahiplerine yönelik saygının toplum barışı ve yurttaşlık çıkarı adına kurumsal yollarla devlet tarafından muhatap alınması ve ortak sayılarak kurumsallaştırılmasıdır. Devletin tek bir dini inancı desteklemiyor olması dinin özel alana hapsedilmesini gerektirmez. Aksine toplumun dışına itilmiş dinsel azınlıklarla yeni ve olumlu ilişkiler kurulmasını gerektirir (Modood, 2014, s.53-58).

Modood'a göre özellikle Avrupa toplumlarında çokkültürlülük sorunu, tamamen göç olgusuyla ilgilidir ve bu bağlamda Müslümanların siyasal uyumu meselesi başlıca sorunlardan birisi haline gelmiştir. Bu nedenle göçlerle birlikte ortaya çıkan etnik ve dinsel azınlıkların sorunlarını dikkate almayan ya da onları marjinalleştiren bir çokkültürcülük yaklaşımı karşılıklı anlayışın ve iletişimin gelişmesine zarar verecektir (Modood, 2014, s. 59). Böylece Modood göçmen karşıtı olmayan ve etniklik ile dini birbirinden ayırmadan birlikte ele alan bir çokkültürcülük yaklaşımına ihtiyacımız olduğunu düşünür. Bu noktada Kymlica gibi kültüre değil farklılığa daha çok dikkat çekilmesi gerektiğini düşünen Modood, farklı olarak damgalanmış ve dışlanmış toplumsal kesimlerin, "olumsuz dışlamanın" yarattığı olumsuzluklardan kurtulmasını söyler. Hareket noktası olarak kültür yerine farklılığı seçmek farklılığın yalnızca azınlık

kültürlerince “içeriden kurulan” bir şey olmadığını aynı zamanda azınlıkların başkalarının gözündeki temsilleriyle de ilgili olduğunu yani “dışarıdan kurulan” bir içeriği olduğunu fark etmemizi de sağlar. O halde genel toplumun içine sonradan dâhil olan veya o toplumda yerleşik olan azınlık grupların kimliklerinin, “olumsuz ve damgalanmış konumlarının” içinde var oldukları toplumun olumlu bir özelliği haline nasıl getirilebileceği meselesiyle ilgilenmek gerekmektedir. Dolayısıyla çokkültürcülük, “kamusal kimliklere meydan okunmasını, onların sökülmesini ve yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir” (Modood, 2014, s.60-68). Kısaca Modood’un çokkültürcülük yaklaşımı Derridacı yapı sökümü dayanan, olumsuz farklılık anlayışının sorunlarını dile getiren ve buradan hareketle olumlu bir farklılığı ve ona ulaştıracak yolları arayan bir anlayışa sahiptir. Ona göre bu yollar çokluk olgusunu onaylamak, asimilasyon ve ırkçılık gibi sorunlarla mücadele etmekten geçmektedir. Böylece, etnik, kültürel ve dinsel kimliklerin özel alana hapsedilmediği, kamusal alanda tanındığı, saygı duyulduğu ve uzlaşmaya dayalı bütünleşmeyi desteklediği bir sosyal gerçeklik inşa edilebilecektir (Modood, 2014, s.91-92).

Modood’un çokkültürcülük yaklaşımının bu bağlamda yurttaşlığın ve ulusal kimliğin yeniden tanımlanması suretiyle hem farklılıkları hem de ortaklıkları birlikte vurgulayan “bütünleştirici” bir vizyona sahip olduğunu da ifade etmek gerekir. Modood, çokkültürcülüğü beraber yaşayan yurttaşların kimliklerine ve kültürlerine yönelik karşılıklı saygı ve eşitlik temelinde ele almaktadır. Bu saygı ve eşitliği ise yurttaşların devlete veya topluma dâhil edilmelerinin bir koşulu olarak görmektedir. Bu bağlamda Modood’un sadece farklılıkları temel alan bir yurttaşlık tasavvuru yoktur. Farklılıkları ortaklıklarla birlikte düşünür ve bu ortaklığı “yurttaşlık” kavramı etrafında kurar. Ona göre yurttaşlık çoğulcu ve karşılıklı konuşmaya dayalı bir çerçeve içinde anlaşılmalı, her ne kadar önemli olsalar da hukuki haklara, pasaportlara ve muafiyetlere indirgenmemelidir (Modood, 2014, s.193). Ona göre çokkültürcü bir toplumun inşa edilebilmesi için insanların içinde yaşadıkları ülkeye aidiyet hislerinin olması gerekmektedir. Bu farklılıkları ortadan kaldırarak ulus kimliği oluşturmayı amaçlayan asimilasyoncu bir süreç değildir şüphesiz. Farklılıkları dikkate alan, onlara saygı gösteren “tartışmalar ve müzakerelerle inşa edilecek” olan kucaklayıcı bir ulusal kimliktir (Modood, 2014, s.204-208). Modood’a göre, “ulusal kimliklerin kapsamının genişletilmesi, tireli hale getirilmesi ve iç çeşitliliğinin çoğaltılması, tüm yurttaşların

sadece haklara sahip olmakla kalmayıp bir bütüne ait olma hissine ve kendi 'küçük takım'larına da sahip olabildikleri bir bütünleşmenin sağlanabilmesi açısından esas teşkil eder" (Modood, 2014, s. 246).

Yurttaşlık söz konusu olduğunda çokkültürcü yaklaşımların önemli kazanımlar sağladığını ifade etmek gerekir. Ancak yine de yukarıda ifade edilen görüşler etrafında bazı eklemeler ve itirazları kısaca dile getirmek gerekiyor. Bize göre yurttaşlık hakları söz konusu olduğunda Parekh ve Modood'un bazı itirazları olsa da Kymlica'da gördüğümüz özyönetim, çoketniklilik ve özel temsil hakları gibi analitik ayrımlar yapmak önemlidir. Çünkü bu ayrımlar, çokkültürlü toplumlardaki sosyal gruplar arasında gruplara özgü şartlara dikkat çekmektedir. Gerçekten de yerleşik bir ulusal azınlıkla göçmen grupların sorunları aynı değildir ve en azından analitik bir ayrım etrafında bunları düşünmek gerekir. Şüphesiz kültürün birey için önemi söz konusu olduğunda göçmen veya yerli birey arasında bir fark yoktur ancak göçmenin gönüllü olarak göç ettiği bir ülkede kendi kültürel özelliklerini yeni baştan yaratma arzusunun toplum veya devlet tarafından kabul görmesini beklemek gerçekçi bir yaklaşım olarak görünmüyor. Şüphesiz göçmenlerin inançlarına ve uygulamalarına karşı ayrımcılık göstermek kabul edilemez ve belli yasal muafiyetler veya özel avantajlar (dil eğitimi, etnik derneklere destek vb.) bu gruplara sağlanabilir. Ancak bunların hiçbirisinin göçmenlerin kendi kültürlerini yeniden inşa etmeleriyle ilgisi yoktur ve çoğu zaman da genel toplumla bütünleşme amacıyla yapılmaktadır. Bu noktada bütünleşmeyi Parekh ve Modood gibi bir tür asimilasyon olarak kabul etmek bize göre hatalıdır (Parekh, 2002, s.133) (Modood, 2014, s.91-92). Kymlica'nın ifade ettiği gibi çoğu göçmen zaten kendi kültürünü isteyerek terk etmektedir ve göç ettiği toplumla bütünleşmeyi arzulamaktadır (Kymlica, 2015, s. 171-172). Bu nedenle bize göre çokkültürcü bir yurttaşlık tasavvurunun göçmenlerin kültürel farklılıklarını kabul etmekle birlikte toplumla bütünleştirici bir politika izlemesi ve bu yönde göçmenlerin yurttaşlık haklarını ve statülerini geliştirmesi gerekmektedir.

Bir arada yaşama sorunu açısından çokulusluktan kaynaklanan haklar, göçmen gruplarını ilgilendiren çoketniklilik haklarından çok daha karmaşıktır ve çözümü de zordur. Bu nedenle yukarıda çok kez ifade ettiğimiz üzere bu haklar söz konusu olduğunda genel bir kabulle konuşmamak gerekir. Bir toplumdaki ulusal azınlıkların veya azınlık olarak kabul edilmemiş ancak yerleşik ve farklı bir kültürel kimliğe sahip geniş grupların (örneğin Türkiye'deki Kürtler) yurttaşlık hakları, statüleri ve katılım olanaklarının geliştirilmesi

müphemlik kültürüne dayanan bir arada yaşama perspektifi açısından göz ardı edilemez. Bize göre özyönetim haklarıyla ilgili olan, federasyon ve ayrılma gibi birçok sonucu olabilecek bu sorunun ülkesel şartları göz ardı etmemek koşuluyla ortak bir yurttaşlık kimliği ile çözülmesi gerekmektedir. Burada yurttaşlık kimliği şüphesiz farklılıkları göz ardı eden homojen bir bütünlük anlamına gelmez. Ancak yine de taraflar arasında belli ortaklıkları öne çıkararak ve bağlar kuran bir kimliktir. Çokkültürcü bir perspektif yurttaşlar arasında güçlü bir birliktelik ve ortak aidiyet duygusunu yaratmak durumundadır çünkü aksi bir durumda herkesi bağlayacak kararlar almak ve toplumsal birliği sağlamak mümkün olamayacaktır (Parekh, 2002, s.251). Bize göre ortak yurttaşlık anlayışının olmadığı bir toplumda politik ilişkilerin geliştirilmesi, müphemliğin idare edilmesi ve doğal olarak toplumsal bir aradalığın sağlanması oldukça zordur. Ortak yurttaşlık anlayışı, politik ilişkilerin doğası gereği belli çatışmalar ve uyuşmalarla sağlanabilir. Bu da doğal olarak taraflar arasında demokratik koşullarla belirlenmiş eşit katılım imkânlarını ve müzakereyi zorunlu kılmaktadır.

3.5.4. Anayasal Yurttaşlık

Habermas'ın anayasal yurttaşlık kavramı yukarıda ifade etmeye çalıştığımız ortak yurttaşlık anlayışına ve bu anlayışın demokratik müzakere koşullarınca belirlenmesine yönelik kabule önemli bir zemin sağlamaktadır. Söz konusu kavram Habermas'dan önce Alman hukukçu, Dolf Sternberger'in ortaya attığı "anayasaya bağlılık" ya da "anayasal yurtseverlik" olarak ifade edilebilecek "Verfassungspatriotismus" kavramına dayanmaktadır. Sternberger kavramı daha ziyade Alman ulusal sınırları içinde yaşayan Alman halkının anayasaya ve anayasal değerlere sahip çıkması anlamında aşırı Alman milliyetçiliğine bir alternatif olarak önermiştir. Ancak yine de kavram, homojen ve tek kültürlü bir ulus-devlet anlayışını Sternberger'in kullanımında korumaktadır (Göztepe, 2003, s.230). Habermas ise kavramın bu homojen ve tek kültürcü içeriğini yirminci yüzyılın çokkültürlü ve farklılıkları dikkate alan bağlamında yeniden ele almıştır. Ona göre günümüz çoğulcu toplumlarında, kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden giderek uzaklaşan güncel gerçeklerle iç içe yaşıyoruz. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitlilik gittikçe artmakta ve bundan kaçınmak da olanaksız görünmektedir. O halde aynı toplum içinde farklılıklarımızla bir arada yaşayabilmenin -

“eşit haklı bir arada varoluşun”- ön koşulu farklılıkların ve hakların anayasaca güvence altına alınmış olmasıdır (Habermas, 2017, s.26).

Anayasal yurttaşlık kavramı Habermas’ın çalışmalarında, “ulus-devletin sınırlarını aşan ve çokkültürlü toplulukları içinde barındıran ulus-devletlerin siyasi meşruluk ve temsil krizine bir yanıt bulma çabası” çerçevesinde öne çıkarılmıştır (Göztepe, 2003, s.230). Habermas’ın kavramı hem ulus-devlet bağlamında hem de ulus-üstü bir düzlemde daha özel olarak da Avrupa Birliği bağlamında -Avrupa yurttaşlığı- düşündüğünün altını özellikle çizmek gerekir. Habermas’a göre Avrupa Birliği’nin birleşme sürecinde kültürel ve cemaatçi eğilimlerin hâkim olması birliği milliyetçi bir noktaya taşıyacaktı bu da birliğin oluşumuna zarar verecekti. Bunu önlemenin yolu ise birliği farklılıklara saygı duyan “yurttaşların Avrupası” şeklinde kurgulamaktı. Anayasal yurttaşlık kavramını bu bağlamda; “farklılıkları tanıyan ve onların kendilerini geliştirme haklarını güvence altına alan” bir anlayış etrafında geliştirmiştir. Birliğin bünyesindeki her ülke bağımsız kalmakla birlikte bu ülkelerin yurttaşları, birliğin tamamında geçerli olacak bir “anayasal yurttaşlık” hakkına sahip olacaklardı (Coşkun, 2009).

Anayasal yurttaşlık Habermas için şüphesiz bir üst kimlik anlamına geliyordu. İster AB gibi ulus üstü bir formda olsun ister ulus sınırları içinde olsun Habermas, bir arada yaşama söz konusu olduğunda belli ortaklıkların sağlanmasını daima gerekli görmüştür. Ancak bu ortaklıklar ona göre artık kültürel ve etnik benzerlikler temelinde değil belli “siyasal değerler” (anayasa, demokrasi vb.) etrafında sağlanmalıydı. Anayasal yurttaşlık bu açıdan en temel siyasi değerlerden birisidir. Çünkü her türden (etnik, dini, kültürel, cinsel vb.) farklılıklara sahip olan bireyleri homojen bir ulus kimliği etrafında değil “rasyonel müzakerelerce” inşa edilmiş “anayasal” bir temelde birleştirmektedir. Bu yaklaşımın bir arada yaşama sorunu açısından iki önemli kazanımı olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi farklılıkları tanıyan ve yurttaşlığı toplumsal çeşitliliği temel alan/kabul eden bir düzlemde ele alıyor olmasıdır. Anayasal yurttaşlık kavramı, her türden etnik, dini ve kültürel içerikten uzaktır. Yurttaşları söz konusu aidiyetler etrafında tanımlamadığı için sosyal gerçekliğin çoğulcu yapısındaki farklılıkları tanımakta ve bunlar arasında ayrıcalıklı bir tercihte bulunmamaktadır. Farklılıkların veya çoğulcu değerlerin anayasal güvence altına alınmasıyla anayasa her türden gruba eşit mesafede durmaktadır. Anayasal güvence, siyasal iktidarı veya kamusal makamları farklılıkları asimile etme veya ortadan kaldırmaya yönelik politikalarından uzaklaştırmaktadır. Anayasal yurttaşlık farklılıklara

hukuki güvence sağlar. Böylece yurttaşların herhangi bir korku yaşamadan problemlerini dile getirebilecekleri demokratik müzakere zeminini inşa eder (Coşkun, 2009). Anayasal yurttaşlığın ikinci kazanımı ise yurttaşlığı siyasal katılım süreçleriyle birlikte ve belli bir ortaklık kurma temelinde düşünmesidir. Buna göre yurttaşlık sadece siyasal iktidarın yukarıdan aşağıya belirlediği bir hak olmaktan öte bireylerin katılım süreçleri ve ortak uzlaşılarıyla belirlenmiş kararlar çerçevesinde şekillenmekte ve kurumsallaşmaktadır. Yani Habermas'a göre yurttaşlık öznelerarası ilişkilerce şekillenmektedir ve daima demokratik müzakerelere katılımı ilgilidir (McAfee, 2000, s.95). Ona göre, “yurttaşlar ancak yasanın muhatapları, kendilerini aynı zamanda onun yapıcısı olarak görebilirlerse özerktirler” (Habermas, 2014).

Bize göre Habermas'ın yukarıda ifade edilen çokkültürcü yurttaşlık kabullerinden önemli farkı ifade edildiği üzere yurttaşlığı sadece “verilen bir hak” olarak değil katılım süreçleri içine dâhil olunarak “kazanılan bir hak” -kamusal alanda faillik sorunu- (McAfee, 2000, s. 93) olarak ele almış olmasıdır. Ona göre farklı etnik grupların ve onların kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklara sahip bir şekilde yaşamasının, çokkültürcülük kuramlarında olduğu gibi tek tek kişilere göre biçilmiş bir haklar kuramına ağırlık verecek türden kolektif haklara ihtiyacı yoktur. Bu tür haklar demokratik anayasal devletlerde verilebilse de lüzumsuzdur. Çünkü içinde kimliklerin oluştuğu kültürel bütünlerin (yaşam biçimleri ve geleneklerin) korunması üyelerinin tanınmasına yardım edecektir ancak bu yine de kültürlerin devlet tarafından korunma altına alınması anlamına gelmez. Anayasal devlet kültürlerin varlıklarını sürdürmelerini ve kendilerini yeniden üretmelerinin olanaklarını sağlayabilir ancak bu yeniden üretimi garanti edemez. Çünkü devletin bu tarz bir koruma içine girmesi zorunlu olarak kültürün üyelerinin kendi kültürlerine ilişkin seçim şanslarını ellerinden alacaktır. Habermas'a göre devletin kültürleri zorunlu olarak koruması kültürün kendi içine kapanmasına ve değişim olanakların kaybetmesine neden olabilecektir. Çokkültürlü toplumlarda kültürel bütünlerin (yaşam biçimlerinin) eşit haklarla birlikte yaşaması, her yurttaşın bir kültürel miras dünyası içerisinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayrıma uğramaksızın aynı dünya içinde büyütme fırsatı sağlamak anlamına gelmektedir. Bu da kültürlerin sabitlenerek korunmasını değil yurttaşların kendi kültürlerini sürdürme ya da dönüştürme olanaklarına daima sahip oldukları anlamına gelir (Habermas, 2014, s.146-147).

Bu düşünceler ekseninde ele alındığında Habermas'ın Kymlica'nın iç kısıtlamalar olarak ifade ettiği ve bireyi grup içi baskı mekanizmaları karşısından korumayı amaçlayan bir düşünceye yakın durduğu söylenebilir. Ancak Kymlica ve Taylor gibi düşünürler dış korumalar yoluyla grup haklarının devletçe korunmasını da çokkültürcülük açısından önemli görürken Habermas, bireyin kültürel hakların taşıyıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte bunun kültürel hakların devlet tarafından korunması anlamına gelemeyeceğini düşünür. Habermas'ın böyle bir yaklaşım benimsemesinin bize göre temel nedeni toplumsal biraradılığı belli bir “ortaklık” temelinde düşünüyor olmasıyla ilgilidir yine. Kültürel bütünlerin devletçe korunmaya alınması Habermas'a göre grupların kendi içine kapanmasına neden olabilecek riskleri taşır. O halde bu korumayı zorunlu olarak sağlamak yerine yurttaşların kendi kültürel tercihlerini özgürce seçebilecekleri bir yaşam dünyasının sağlanması farklı kültürel bütünler sahip insanların birbirleriyle müzakere olanaklarını da genişletecektir. Böylece kültürel bütünler kimliklerine kapanmayacak yaşam dünyası içinde birbirlerine açılacaklardır.

Habermas, yukarıda ifade edildiği gibi günümüz çoğulcu toplumlarında çoğunluk kültürünün, toplumsal bir aradılığı sağlayacak bir ortak kimliği oluşturamayacağını düşünür. O halde normatif olarak “demokratik sürecin”, ulusal homojenliği gerçekleştirmeye yönelik “dışlayıcı bir amacı olmayan” bunun yerine bütün vatandaşları “eşit şekilde içeren” bir “ortak siyasi kültürü” sağlamayı amaçlaması gerekmektedir. İçerme, kolektif bir siyasi varlığın, azınlıkları veya her kökenden yurttaşı, “homojen bir topluluğun tekdüzeliğine kapatmadan kendisine dâhil etmeye açık tutması” anlamına gelmektedir. Ulus devletin daha önceki aşamalarında kültürel homojenlik temelinde inşa edilen ve demokrasi için hızlandırıcı bir koşul olarak anlaşılan ortak kültür ve tarihsel tecrübelerden beslenen “konsensüs”, yeni koşullarda çoğulculuğa cevap verememektedir. Yeni konsensüsün, “söylemsel olarak yapılandırılmış yeni demokratik süreçler sayesinde kurulması gerekmektedir.” Demokratik ilkelerin demokratik süreçlerle kendine özgü bir siyasi kültüre yerleştirilmesi böylece “anayasal yurttaşlığın” veya “anayasal vatanseverliğin” de ortak bir kimlik olarak ortaya çıkmasına neden olabilecektir. Habermas'a göre, “usule ilişkin özellikleri sayesinde” demokratik süreç, yurttaşlar arasında “anayasa” temelinde ortaklıklar kurarak hem demokratik meşruiyeti ve sosyal bütünleşmeyi sağlayabilir hem de ortak bir siyasi kültür oluşturabilir (Habermas, 2001, s.73-75).

Görüldüğü üzere Habermas, sosyal dayanışma/bütünleşmeyi demokratik süreçler (müzakere olarak demokrasi) ve siyasal katılımı birlikte düşünmektedir. Habermas açısından sorunlardan birisi şüphesiz “demokratik düzenin” devamıdır. Ona göre karmaşık ve çoğulcu toplumlarda bu düzenin “tarihsel olarak” kurulmuş bir homojen ulus anlayışına dayanması gerekmez. “Demokratik anayasal devletin gücü” ve demokratik düzenin devamı, “siyasal katılım yoluyla siyasal bütünleşmenin önündeki engelleri kaldırma becerisinde yatmaktadır.” Karmaşık toplumlarda yurttaşların, “halk egemenliği ilkelerine dayanan müzakereci fikir ve irade oluşturması, kendini siyasal katılım yoluyla yeniden üreten soyut, yasal olarak inşa edilmiş dayanışmacı bir ortam oluşturur.” Öte yandan demokratik sürecin işlemesi, siyasal istikrarın sağlanması ve dayanışmanın devam etmesi “sosyal adalet standartlarının” yerine getirilmesini de gerektirmektedir. Böylece Habermas yurttaşlığı sadece medeni ve siyasal haklarla değil sosyal ve kültürel haklarla da ilişkilendiren bir perspektif sunmaktadır. Ona göre meşru kabul edilecek ve yurttaşlar arasında dayanışma sağlayacak demokratik süreç, hakların uygun bir şekilde verildiği ve kaynakların adil bir şekilde yeniden dağıtıldığı sosyal refah devleti uygulamalarıyla başarılabilir (Habermas, 2001, s.76-77).

Habermas’ın yurttaşlık sorununu yeniden dağıtım sorunlarını içeren bir şekilde sosyal adaletle ilişkilendirmesi de biz göre anlamlıdır. Tanınma sorununda olduğu gibi yurttaşlık sorununu da sadece siyasal ve medeni haklar, eşit katılım olanakları ve farklılıkların kabulüyle sınırlandırmamak gerekir. Bütün bunların tıpkı tanınma sorununda Fraser’in dikkatimizi çektiği gibi ekonomik ilişkilerle de ilgili olduğunu yani yurttaşlığın sosyal adaleti ilgilendiren bir boyutunun olduğunu da ifade etmek gerekir. Bize göre yurttaşlık tanınma sorununda olduğu gibi ekonomik koşulların adil şartları sağlandığında gerçek yurttaşlık haline gelebilecektir. Çünkü ekonomik adaletsizliklerin yarattığı koşullar bazı yurttaşların siyasal katılım süreçlerinden dışlanmasına, etkilerinin azaltılmasına neden olmakta, haklarını ve etkin katılım olanaklarını zora sokmaktadır. Dahrendorf, OECD dünyasının zengin toplumlarının çoğunda yeni bir alt sınıfın ortaya çıktığını ifade eder. Bunlar, uzun süredir işsiz olanlar, kalıcı yoksullar, dezavantajlı etnik gruplar gibi “ağdan düşen insanlar”ın tümünü kapsar. Bu insanlar piyasalara, özellikle işgücü piyasasına, siyasal topluluğa, meşru toplumsal ilişkiler ağlarına düzenli ve garantili erişimlerini

kaybetmiş insanlardır¹⁰⁴ (Dahrendorf, 1994, s.15). Dolayısıyla kapsamlı bir yurttaşlık anlayışının Habermas'ın da dikkat çektiği üzere sosyal adalet ve yeniden dağıtım sorunlarını önemseyen bir içeriğinin olması gerekir. Aksi halde sosyal gerçeklik içindeki birçok insan sosyo-ekonomik koşulların adaletsizliği nedeniyle siyasal ve toplumsal katılım olanaklarından dışlanacaklardır. Dışlanma ise Dahrendorf'un ifadesiyle, "yurttaşlığın düşmanıdır" (Dahrendorf, 1994, s.17).

Sonuç olarak Habermas'ın anayasal yurttaşlığı, geleneksel ulus kimliğinin yerine alternatif bir birlik ve dayanışma "modeli" olarak ele aldığını ifade etmek gerekir. Anayasal yurttaşlık bu anlamda, demokratik süreçler ve düzen, siyasal katılım, sosyal dayanışma ve bütünleşme, politik kültür, farklılıkların tanınması, siyasi, medeni, kültürel ve sosyal haklar, yurttaşlık statüsü gibi bir dizi kavramla ilişkilidir.

Anayasal yurttaşlık kavramı her ne kadar kapsayıcı bir anlayışa sahip olsa da belli açılardan eleştirilmiştir. Örneğin Miller yurttaşların siyasal katılım süreçleri içerisinde belli bir ortaklık duygusu hissetmelerinin çok mümkün olmadığını düşünür. Ona göre bir siyasi topluluğun onları diğerlerinden ayıran ve kendi aralarında dayanışmalarını mümkün kılan daha sağlam ortaklıklara ihtiyaçları vardır. Miller, Habermas'dan farklı olarak ulus kimliğini ya da ortak milliyet duygusunu söz konusu ortaklığı sağlayan en önemli temellerden birisi olarak kabul eder (Miller, 2000, s.87). Miller'ın bu eleştirisi özellikle milliyetçi bir perspektifle bakıldığına önemli bir eleştiridir. Gerçekten de somut,

¹⁰⁴ Günümüzde gelir ve servet eşitsizlikleri çok yüksek seviyelerdedir. Özellikle 1970'li yıllardan sonra gelişmeye başlayan iktisadi eğilimler –ekonomik küreselleşme ile beraber otomasyon, finans sektörünün büyümesi ve devasa şirketlerin yükselişi- dünyada birçok ülkede eşitsizlikler yaratmıştır (Acemoğlu ve Robinson, 2021, s.532). Söz konusu eşitsizliklerin en temel göstergesi şüphesiz gelir dağılımı oranlarında karşımıza çıkmaktadır. Bugün, "küresel nüfusun en zengin %10'u şu anda küresel gelirin %52'sini alırken, nüfusun en yoksul yarısı bunun ancak %8,5'ini kazanmaktadır." Söz konusu eşitsizlik ülkeden ülkeye kısmi farklılıklar gösterse de hemen her ülkenin kendi içinde de benzer bir eşitsizliği paylaştığı görülmektedir. Örneğin, Avrupa'da, en zengin %10'luk nüfus toplam servetin %58'ine sahipken, %40'lık orta sınıf toplam servetin %38'ine ve en alttaki %50'lik nüfus ise toplam servetin sadece %4'ünü elinde bulundurmaktadır (<https://wir2022.wid.world/executive-summary/> Erişim Tarihi 25/11/2022). Türkiye söz konusu olduğunda da benzer bir adaletsizlik durumuyla karşılaşmaktayız. TÜİK verilerine göre 2021 yılında nüfusun en alt sınıfı olan ilk %20'lik dilimi toplam gelirin %6,1'lik kısmına sahipken en yüksek gelire sahip son %20'lik nüfus dilimi ise toplam gelirin %46,7'sini elinde bulundurmaktadır. (<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Gelir-ve-Yasam-Kosullari-Arastirmasi-2021-45581#>, Erişim Tarihi 09/10/2022). Şüphesiz sadece gelir dağılımındaki eşitsizlikler tek başına her şeyi açıklamaz ancak gelir adaletsizliğini görmemiz açısından önemli bir fikir verebilir. Dünya geneline yayılmış bir şekilde ortaya çıkan bu eşitsizlik durumunun kronik bir hal alması ve gittikçe kötüleşmesi de dikkate alınırsa bunun politik sonuçlarının olabileceğini kestirmek de zor değil. O halde yukarıda Habermas'ın gayet yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi demokratik düzenin devamı sadece siyasi ve medeni haklarla değil sosyal adaleti ilgilendiren ekonomik eşitsizlik sorunlarıyla da ilgilidir. Bize göre sosyo-ekonomik sorunları dikkate almayan hiçbir politik düşüncenin hayatın somut gerçekliğinde bir karşılığı olamayacaktır.

tarihsel ve kültürel ortaklıklar olmadan sadece demokratik prosedürler ve katılım süreçleri içerisinde insanların belli ortaklıklar geliştirmelerini beklemek zor görünüyor. Ancak günümüz toplumlarının çoklu/karmaşık/çeşitli sosyal gerçekliği düşünüldüğünde, ulus-kimliğinin toplumsal bir aradalık için tek başına yeterli olmadığı da açıktır. Bu noktada bize göre ulus-kimliğinin kapsamını genişletmek ve ortaklığı Habermas'ın ifade ettiği üzere “siyasal kültür” ve “siyasal bütünleşme” temelinde düşünmek en makul anlayış gibi görünüyor. Habermas bize göre yerinde bir yaklaşımla çokkültürlü toplumlarda grupların kendi “alt kültürleriyle bütünleşmeleri” ile bütün yurttaşları eşit bir şekilde kapsayan soyut “siyasal bütünleşmeyi” birbirinden ayırmaktadır. Böylece ulus içindeki grup farklılıkları, kendi iç bütünlükleri içinde farklılıklarıyla tanınmakta bununla beraber ulusun bütün yurttaşlarını birleştiren bir siyasal bütünleşme anlayışı da öne çıkarılmaktadır. Siyasal bütünleşmenin “etik özü” ise ulus içindeki farklılıklar konusunda “tarafsız” olmasıdır (Habermas, 2014, s. 148-149).

Habermas böylece yurttaşların siyasal bütünleşmesinin ortak siyasal kültüre bağlılığı güvence altına alacağını düşünür. Burada artık yurttaşlar sabit ulusal kültürel değerler etrafında değil demokratik süreçler ve katılım olanaklarının eşit şartları etrafında bir arada yaşamaktadırlar. Demokratik siyasal kültür farklı kesimlerin birbirleriyle geliştirdikleri sosyal ilişkiler içerisinde inşa edileceği için, ortaklığı karşılıklı sosyal ilişkiler (öznelarası ilişkilerin) sürecine yaymaktadır.¹⁰⁵ Sosyal ilişkilerin ve kültürün müphem doğası kesin sınırları ve tanımları olan tamamen tutarlı ve değişmez “ortaklıkların” geliştirilmesini şüphesiz mümkün kılmaz. O nedenle yurttaşlığın kendisini bir ortak değer haline getirmek; müzakere süreçlerini ve “öteki”ni bizden biri olarak görebilecek dayanışma biçimlerini geliştirmekle ilgili görünüyor. Böylece yurttaşlık kavramını;

¹⁰⁵ Habermas'a benzer bir şekilde “sosyal sermaye teorisi” de yurttaşlık ile “sosyal ilişkiler” (sosyal ağlar) arasında önemli yakınlıklar kurmaktadır. Teoriye göre sosyal ağlar bireylerin siyaset ve siyasal katılım algılarını önemli biçimde dönüştürmektedir. Sosyal grupların ve ilişkilerin yaygın olduğu bölgelerde siyaset “kamusal işler üzerine kolektif müzakere” anlamına gelirken bu tarz ilişkilerin yaygın olmadığı bölgelerde kişisel çıkara odaklanmış hiyerarşik faaliyet anlamına gelmektedir (...) Putnam'a göre siyasetin “kamusal işler üzerinde kolektif müzakere” olarak algılanması, “basitçe kişisel çıkara indirgenemeyecek ve moral ilerleme ve ortak bir moral anlayışın ya da yurttaşlık ahlakının gelişmesi olarak görülebilecek niteliklerdir. Bu niteliklerden hareketle Putnam sosyal sermaye sonucunda toplumda bir anlamda zımni bir moral sözleşme meydana geldiğini belirtir” (akt. Kılınç, 2010, s.31). Söz konusu yaklaşım hem farklılıkları yadsıyan bir ortaklığı zorunlu görmez hem de günümüz çokkültürlü toplumlarında sosyal ilişkiler (sosyal ağlar) etrafında gelişebilecek kendine özgü bir moral bağın geliştirilebileceğini gösterir (Kılınç, 2010, s.33). Bu özellikleri itibarıyla söz konusu teori, bize göre Habermas'ın yurttaşlık temelli ortak siyasal kültür anlayışıyla da uyumlu görünmektedir. Çünkü Habermas da kültürel farklılıkları aşan üst/kapsayıcı bir kültürel homojenliğe değil sosyal ilişkileri ve müzakere süreçleri içerisinde karşılık olarak gelişebilecek ortaklıklara vurgu yapar ve bunu anayasal yurttaşlık kavramı etrafında ele alır.

sınırlarını ötekine ve farklı olana kapayan bir içerikle değil “onları” da “bizim” içinde dâhil eden “esnek Biz” (Habermas, 2017, s.9) anlayışı içinde kavramak gerekir. Bize göre böyle bir yurttaşlık anlayışı hem anayasal haklarla sosyal gerçekliğin müphemliğini sürdürmesine imkan sağlamaktadır hem de siyasal katılım süreçleriyle şekillenebilecek bir ortaklığı öne çıkarmaktadır. Bu yanlarıyla da çalışmada öne çıkarılan müphemlik kültürüne dayalı bir arada yaşama perspektifiyle büyük oranda uyumaktadır.

SONUÇ

Çalışmanın ana problemi “farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz?” sorusuna dayanmaktaydı. Çalışma boyunca söz konusu soru bir arada yaşama teması etrafında; birey, toplum ve politikaya ilişkin tartışmalar ve bunlar arasındaki ilişkiler ekseninde ele alınmıştır. Bir arada yaşama olgusu/sorunu çok boyutlu ve tarihsel bir olgu/sorundur. Bu nedenle çalışmanın ana probleminin tek bir cevaba indirgenemeyeceğini ve verilen cevapların da bugün içinde yaşadığımız dönemin tarihsel bağlamına mukayyet olduğunu ilk elden söylemek gerekir.

Çalışmanın konusuna ilişkin olarak Türkçe literatürdeki çalışmaların konunun çok boyutluluğunu büyük oranda göz ardı ettiği söylenebilir. Tarihin bazı dönemlerindeki siyasi veya dini tecrübe örneklerine dayanan çalışmalar bir arada yaşama olgusunun kendisini anlamaktan ziyade belli bir dönemdeki uygulamaları veri alırken, ampirik çalışmalar ise belli bir bölge veya şehirdeki farklı kimliklere sahip sosyal gruplar arasındaki tecrübelerle odaklanarak sorunu sadece sosyolojik ve sosyal psikolojik düzlemde ele almışlardır. Yukarıda ifade edildiği gibi sorun hem çok boyutludur ve bu nedenle daha bütüncül bir yaklaşımla ele alınmalıdır hem de bugünün tarihsel şartları/zorunlulukları etrafında anlaşılmalıdır.

Çalışmada kullanılan tarihsel ve senteze ulaşma amacı olmayan diyalektik yorumlama yöntemleri Türkçe literatürdeki söz konusu eksiklikleri kısmen gideren bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Çalışma birey, toplum, politika vb. birçok kavramı tarihselleştirerek bugün içinde yaşadığımız tarihsel bağlam etrafında ele alır. Öte yandan sosyal gerçeklikteki ilişkilerin çok boyutluluğunu sosyal ve politik ilişkiler üzerinden senteze ulaşmayan diyalektik bir yöntemle betimleyerek bütüncül bir şekilde kavramaktadır. Bu bağlamda çalışmanın bir arada yaşama sorununa yönelik iki önemli katkı sağladığı söylenebilir. Bunlardan birincisi sosyal ilişkiler üzerinde yoğunlaşarak bu ilişkileri ve ilişkilerin gerçekleştiği sosyo-kültürel zemini tartışmak, ikincisi ise politika ve politik ilişkiler üzerine yoğunlaşarak sosyal gerçeklikteki müphemliğin, farklılığın ve çeşitliliğin nasıl idare edilebileceğine ilişkin tartışmaları ele almak.

Oluş, daima kendi süreğenliğinde bize yeni imkânlar açarak ilerlemektedir. Bu şüphesiz hiçbir şeyin sabit bir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez; şimdilik sabit olan anlamların daima oluşun içinde yeniden ve yeniden yorumlandığı anlamına gelir. Bir arada yaşama

sorunu da oluşun içindeki insani tecrübelerimizle ilgili olduğu için sürekli olarak kendini yenileyen bir şekilde her tarihsel dönemin şartlarında yeniden ortaya çıkmaktadır. Yani bir arada yaşama olgusu tarihsel bir olgudur. Öte yandan bu olguyla ilişkilendirerek ele aldığımız, birey/özne, toplum ve politika gibi kavramların da tarihsel olduğu görülmüştür. Tarihsel olarak kabaca geleneksel, modern ve postmodern şeklinde yaptığımız bir ayrım her üç kavramın da söz konusu dönemlerde farklı anlamlara sahip olduğunu göstermiştir. Özellikle felsefi tartışmalar üzerinden ele alındığında modern özne anlayışının rasyonel ve kendinden menkul özellikleri geleneksel dönemin hiyerarşik ilişkiler içerisinde ve eşit olmayan bir düzlemde kurulmuş; cemaate, dine veya geleneğe bağımlı insan/özne anlayışından çok farklı bir özne anlayışı inşa etmiştir. Postmodern dönemde ise modern özne anlayışının bu “rasyonel” ve “bütünlüklü” özne anlayışı giderek sorgulanmaktadır. Bugün özne anlayışı ne geleneksel dönemin ne de modern dönemin kabullerini büsbütün içine alır. Bugün insani tecrübelerimizin ekonomik, sosyal, politik, teknolojik vb. şartları içinde kendimize ilişkin algılarımızın da dönüştüğünü görüyoruz. Bütün bunlar öznenin tarihsel bir kategori olduğunu göstermektedir.

Toplum da bu anlamda aynı özellikleri taşımaktadır. Geleneksel, modern ve postmodern toplumlar arasında toplum kavramını soyut bir kategori olarak kabul ettiğimizde bir fark olmayabilir. Ancak söz konusu ayrımları yapma zorunluluğumuz, bu tarihsel dönemlerin her birinde toplumla birlikte topluma ilişkin algılarımızın da değişmiş olduğunu gösterir. Tönnies’in ayrımına bağlı kalırsak geleneksel toplumun cemaat bağları modern toplumun cemiyet formunda büyük oranda ortadan kalkmış, geleneksel toplumun dönüşmesiyle birlikte toplum algısı da değişmiştir. Bu değişim bugün içinde yaşadığımız postmodern toplum için de belki çok daha radikal boyutlarda geçerlidir. İlişkilerimizi belirleyen yapısal şartlardaki hızlı dönüşümlerin bugünün toplumunu da büyük bir hızla dönüştürdüğünü ve başka bir hale getirdiğini görüyoruz. Son olarak politika kavramının da tarihsel olduğunu ifade etmek gerekir. Bugün politikayı klasik anlamda yöneten-yönetilen ilişkileri içinde ve devlet merkezli bir kavrayışla ele almıyoruz. Bugün politika demokratik bir kamusalılıkta sosyal aktörler ve siyasal iktidar arasındaki karşılıklı ilişkileri ifade eden bir kavramdır. Bu yanılla ilişkilerin kurulmadığı, müzakere olanaklarının ortadan kalktığı, totaliter veya hegemonik dayatmaların (ilişkilerin kesinlikle değil) gerçeklik kazandığı bir düzlemde politikadan bahsetmek de zor görünüyor.

Bir arada yaşama olgusunu anlamak için söz konusu kavramları tarihselleştirmek yeterli değildir şüphesiz. Ayrıca ilişkileri ve bu ilişkilerin doğasını anlamak da gerekmektedir. İnsani tecrübelerimizin süreğenliği yani oluş halinin sürekliliği ilişkilerimizin de farklı formlarda ve çok boyutlu şekillerde ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu nedenle bir arada yaşamamızı mümkün kılan ilişkilerin de diyalektik bir özelliğe sahip olduğunu ve herhangi bir sentezle sona ermediğini görüyoruz. Çalışmanın senteze ulaşma amacı olmayan diyalektik yorumlama yöntemi bu açıdan ilişkilerin oluş halinden kaynaklanan müphem doğasını indirgemeci bir yaklaşıma düşmeden ele almamıza imkân vermiştir. Öte yandan söz konusu yöntem sosyal ve politik ilişkileri ele alırken ya da karşıtlığı yerine hem hem de mantığını kullandığı için bir arada yaşama olgusunu sosyal gerçekliğin çoklu ve müphem gerçekliği içinde kavramamıza ve bu gerçekliğe uygun politik bir bakış açısı kazanmamıza imkân vermiştir.

Farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz? sorusu beraberinde bir arada yaşayanlar kimler ve bunlar nasıl bir sosyo-kültürel ve sosyo-politik zeminde var olmaktadır ve/veya olmalılar? Şeklinde ifade edebileceğimiz iki temel soruyu beraberinde getirmiştir. Bu sorulara cevap vermek için de doğal olarak içinde yaşadığımız sosyal gerçekliğe ve bu gerçeklik içindeki aktörlere, aktörlerin birbirleriyle ilişkilerine ve bu ilişkileri belirleyen yapısal şartlara (sosyolojik ve politik düzlemde) odaklanmak gerekiyordu.

Bir arada yaşamak sociusun yani çok çeşitli toplulaşma formlarını içinde barındıran bir sosyal gerçekliğin içinde gerçekleşmektedir. Socius'un iki temel aktörü vardır. Bunlar sosyal kişiler yani özne/bireyler ve kolektif kişilikler yani sosyal gruplardır. Sosyal gerçeklik bu aktörlerin birbirleriyle kurdukları çok boyutlu etkileşimler ve eylemlere ev sahipliği yapar ve bu pratiklerce inşa edilir. Ancak aktörlerin birbirleriyle ve içinde yaşadıkları sosyal gerçeklikle kurdukları ilişkiler daima bu ilişkileri belirleyen yapısal şartlara bağlıdırlar. İlişkilerin mahiyetini çoğu zaman ilişkilerin zeminini oluşturan sosyo-kültürel ve sosyo-politik koşullar belirlemektedir.

İlişkileri kuran sosyal aktörlerin edimlerinin çok boyutluluğu, farklılıkları ve çeşitliliği sosyal gerçekliğin doğal bir durumu haline getirmektedir. Kültür, sahip olduğu yapısal özellikler itibariyle birçok alanı etkiler veya belirler. Bu nedenle farklılıkların veya çeşitliliğin nasıl "idare" edileceği sorunu daima yapısal-kültürel bir sorundur. Müphemlik kültürü, farklılıkları ve çeşitliliği doğal görmesi ve bunların eş zamanlı olarak

mevcudiyetlerini savunması nedeniyle bir arada yaşama sorunu açısından önemli bir sosyo-kültürel zemin sağlar. Öte yandan müphemlik kültürü, farklılıkları ve çeşitliliği idare edebilme yeteneği-özellikleri gösterebildiği gibi sosyal ilişkiler bağlamında aktörlerin kısmi bir dayanışma ve bütünlük sağlayabilme becerilerini geliştirmelerini de sağlayabilmektedir. Bu nedenle müphemlik kültürünün, farklılıklarımızla bir arada yaşayabilmemize imkân sağlayacak yapısal zemine haiz olduğunu söylemek gerekir.

Çalışma bir arada yaşama sorunu açısından “ilişkilere” özgül bir önem vermiştir. Farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşarız? sorusunun bu çalışmada savunulan cevaplarından birisi de; “ilişkiler kurarak”tır. Çünkü ilişkiler bir yaşam dünyasında başkalarıyla bir arada var olduğumuzu, birbirimize muhtaç olduğumuzu, bir arada yaşamak için birbirimiz anlamak ve yine birbirimizin sorumluluklarını üstlenmemiz gerektiğini fark etmemize yol açar. Sosyal ilişkiler, kendimize “öteki”nin aynasından bakmaya, farklılık ve çeşitliliği fark etmemize, empati ve diğerkâmlık gibi sosyal ilişkilerimizi iyileştirici yetiler kazanmamıza neden olmaktadır. Çalışmada ele aldığımız öznelerarası ilişkilerin bu yanıyla bir arada yaşama sorununun anlaşılması açısından önemli katkıları vardır. Öte yandan öznelerarası ilişkiler üzerinde düşünmek “özne felsefesi” içindeki aşırı bireyci yorumlardan kaçınmak açısından da yararlı olmuştur. Bir arada yaşama sorunu açısından bireyciliğe veya sosyal ilişkilerinden soyutlanarak ele alınan bir özne anlayışına hapsolmek, sadece bireyin özel alanıyla ilgilenmek durumunda kalmamıza neden olacaktır. Ancak öznelerarası ilişkiler üzerinde durmak, bir arada yaşamın karşılıklılığına ve kolektifliğine vurgu yapar ve özneyi bu bağlamlarla birlikte düşünmenin yollarını açar. Sosyal ilişkiler içinde gelişen özne yaklaşımıyla başladığımızda ve bu öznelerin birbirleriyle ilişkilerini vurguladığımızda karşılıklı olarak saygı, tanınma, sorumluluk, dayanışma, ahlak, adalet gibi kavramları da bir arada yaşama perspektifinin içine dâhil ediyoruz. Bu yaklaşım aynı zamanda yukarıda da ifade edildiği gibi bireyi sadece kendi özel alanı üzerinden anlamayı aşan yani bireyci olmayan bir özne yaklaşımına sahip olmamızı da sağlamaktadır.

Modern ve postmodern felsefelerdeki özne yaklaşımlarının bu açıdan sorunlu olduğu görülmüştür. Modern anlayışın tözcü özne anlayışı özneyi atomist yani sosyal ilişkilerinden soyutlayan; “kendi özelliklerini kendi içinde bulan bir varlık” (Taylor, 2018, s.67) olarak kurduğu gibi postmodern yaklaşımlarda da öznelerarası ilişkiler büyük oranda göz ardı edilerek özne sorunu “tekil özne” üzerinden ele alınmıştır. Oysa

öznelerarası ilişkiler bize öznenin ancak başka öznelerle kurduğu ilişkiler içinde tanınması ve kabul görmesi dolayısıyla öz bilincine kavuştuğunu yani kendine ilişkin bir farkındalık kazandığını göstermektedir. Böylece öznelerarası ilişkileri öne çıkarmak hem modern ve postmodern teorilerdeki özne yaklaşımlarını genişleten bir imkân sağlamıştır hem de öznelerarası ilişkiler yoluyla “öteki”ne yönelik etik-politik bir yaklaşımın önu açılmıştır.

Sosyal gerçekliğin çoklu ve “eşitsiz” doğası ilişkileri daima gerilimli kılmaktadır ve bu gerilim de çoğu zaman etik ve politik sorunlar doğurmaktadır. Bu tarz durumlarda sosyal gerçekliğin aktörleri çeşitli biçimlerde “ötekilerle” çatışmalar yaşayabilirler. Böyle bir durumda genel olarak iki yol vardır. Ya aktörler kendilerini ötekilere dayatacak ve çatışmaları kronik bir hale getirecektir ya da ötekilerle iletişim kanallarını açık tutacak bir yol benimseyerek mümkün uzlaşma yollarını deneyeceklerdir. Çalışmada ikinci yolun daha rasyonel bir tutum olduğu savunulmuştur. Böyle bir tutumda özneler, öteki öznelerin değerlerini ve çıkarlarını da dikkate almakta, “ötekinin” aynasında kendi değer ve çıkarlarını yeniden yapılandırma imkânına kavuşmaktadır. Bir arada yaşamın politik zemini açısından öznelerarası ilişkilerin bu biçimi ilişkilere etik bir koşul sağlamaktadır. Çünkü tarafların kendilerini birbirlerine dayatmadan kurdukları iletişim biçimi, tarafların birbirlerini etik-politik birer özne olarak tanımaları ve kabul etmeleri anlamına gelmektedir. Öte yandan rasyonel ve etik bağlamlarıyla kurulan bu öznelerarası ilişkiler, aktörlerin sosyal gerçekliğin “müphem” ve “çoklu” gerçekliğini fark etmelerine neden olduğu için tek bir gerçekliğin dayatılmasıyla sonuçlanan otoriter veya totaliter politik koşulların kurulmasını da engelleyici bir imkân sunmaktadır.

Öznenin bireysel kimliğinin bir yanını da sosyal kimliği oluşturduğu için bir arada yaşama sorunu açısından öznelerarası ilişkiler kadar gruplar arası ilişkiler de dikkate alınmak durumundadır. Gruplar sosyal bilimlerde çok geniş bir çalışma alanını içine almaktadır. Biz bu çalışmada aile, arkadaş grupları, siyasi partiler gibi görece dar sosyal grupları değil etnik, dini, kültürel veya ulusal kolektif bütünlükler olan geniş gruplara odaklandık. Çalışmanın en önemli eksikliklerinden birisi bu bağlamda gruplar arası ilişkilerin dar kapsamlı bir bakış açısıyla ele alınmış olmasıdır. İfade ettiğimiz gibi gruplar sosyal bilimlerde çok geniş bir çalışma alanına yayılmakta ve çok çeşitli ilişki biçimlerini ele almayı gerektirmektedir. Bütün bunlar çalışmanın sınırlarını çok genişletecekti ve bazı durumlarda çalışmanın bağlamının dışına çıkılması riskini

doğuracaktı. Ancak daha bütünlüklü bir yaklaşım için gruplar arası ilişkilerin bütün grup çeşitlerini içine alacak şekilde ve çok boyutlu bir düzlemde ele alınması gerektiğini de ifade etmemiz gerekir. Öte yandan gruplar arası ilişkiler tarihsel tecrübeler yani kolektif hafızanın belirlenimi altındadırlar. Bu nedenle gruplar arası ilişkilerin daha iyi anlaşılması açısından kolektif hafıza ve grup travmaları gibi olguları ele alan çalışmaların da bir arada yaşama sorunuyla ilgilenen çalışmalara dâhil edilmesi önemlidir.

Bu çalışmada gruplar arası ilişkiler genel olarak geniş grup kimliğinin oluşum biçimi ve belli başlı ötekileştirme biçimleri üzerinden ele alınmıştır. Bir arada yaşama sorunu açısından bireyin sadece bireysel kimliği bağlamında ele alınamayacağını ait olduğu geniş grup kimliğinin de sosyal ilişkilerin mahiyetini belirlediğini ifade etmek gerekir. Sosyal grup kimliğinden soyutlanmış bir birey yoktur daha doğru bir ifadeyle grup kimliği bireysel kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle öznelerarası ilişkiler açısından savunduğumuz bütün sosyal, etik ve politik iddialar gruplar arası ilişkiler açısından da geçerlidir. Gruplar arası ilişkiler “öteki” grup kimliklerinin tanındığı, hukuki hak ve güvencelerinin sağlandığı bir sosyal düzlemde sağlıklı bir şekilde kurulabilmektedir. Farklılıklarımızla bir arada yaşamak sadece bireysel farklılıklarımızı değil ait olduğumuz geniş grup kimliklerine ilişkin farkları da kapsamaktadır. Müphemlik kültürü bu yanıla farklı grup kimliklerinin farklılıklarıyla aynı sosyal gerçeklik içinde bir arada var olabilmelerini sağlar. Bunun olmadığı durumlarda ise gruplar arası ilişkiler ötekileştirmenin radikal biçimlerine maruz kalmakta, farklılık ve çeşitliliğin yerini tek düzelik almakta, müphemliğin idare edilmesi ise mümkün olmamaktadır.

Müphemliğin idare edilmesinin politikayı ilgilendiren bir yanı da vardır şüphesiz. Bu nedenle genel olarak politika özel olarak ise siyasal iktidarın bir arada yaşama sorunuyla ilişkisi nasıl kurulabilir? Bir arada yaşama sorununa ilişkin ne tür politikalar savunulabilir? soruları da çalışmanın temel sorusuyla ilişkili sorulardı. Çalışmanın üçüncü bölümünde genel olarak bu sorulara cevaplar aranmıştır.

Bir arada yaşama sorunu açısından ilişkilere öne vermemiz politikayı da bir ilişki biçimi olarak ele almamıza neden olmuştur. Çalışma politikayı çatışma ve uzlaşma ilişkilerinin sentezlenemeyen diyalektiğinde yorumlamıştır. Bir arada yaşamanın politik yanı aktörler arasındaki ilişkilerin dengeli bir biçimde ve sürekli olarak devam ettirilmesiyle ilgilidir. Burada denge; birey, sosyal gruplar ve siyasal iktidar gibi politik aktörlerin birbirleri

üzerinde herhangi bir tahakküm kurmaması anlamına gelmektedir. Süreklilik ise politik ilişkilerin daima varlığını sürdürebileceği demokratik özelliklere sahip bir kamusal alanın var olmasını ifade eder. Bu nedenle bir arada yaşama sorunu açısından politik düzlemde savunulması gereken ilk şey demokratik kamusal alanın inşa edilmesidir.

Demokratik kamusal alan, politik ilişkilerin yukarıda ifade edilen denge ve sürekliliğini sağlayan kısaca bu ilişkileri kuran bir zemindir. Böyle bir zeminin olmadığı bir düzlemde aktörlerin siyasal hayata eşit şartlarda katılmaları, çıkar ve taleplerini dile getirmeleri kısaca politik birer aktör haline gelmeleri mümkün değildir. Bir arada yaşama sorunu bağlamında ele alındığında demokratik kamusal alan, politik aktörlerin bütün farklılıklarıyla bir araya gelmelerine, iletişim kurmalarına, birbirlerinin farklılıklarını tanımalarına ve bu çeşitlilikle bir arada yaşama pratiklerini öğrenmelerine ve uygulamalarına olanak sağlayan çoğulcu bir ortam anlamına gelir. Kamusal alanda ilişkiler, aktörlerin (özneler ve sosyal gruplar) bu farklılığın ve çeşitliliğinden kaynaklanır ancak kamusal alandaki ilişkiler aynı zamanda farklılıkları belli ortaklıklara dönüştürme fırsatı da sunar. Bu açıdan kamusal alan, aktörlerin birbirleriyle hiçbir uyum ve benzerlik göstermediği, birbirlerinden izole bir varlık olarak yaşadıkları bir zemin olmadığı gibi sürü toplumlarında olduğu gibi aktörlerin her birinin birbiriyle aynı olduğu bir gerçeklik de değildir. Sonuç olarak farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz? sorusunun politik ilişkileri ilgilendiren cevaplarından birisi demokratik bir kamusal alanda aktörlerin herhangi bir engellenmeye maruz kalmadan eşit bir şekilde diğer aktörlerle iletişim kurma olanaklarının sağlanmasıdır. Şüphesiz buradaki temel sorun kamusal alandaki iletişimin uzlaşısı ile sonuçlanıp sonuçlanamayacağı olabilir. Sosyal gerçekliğin yapısal şartlarının yarattığı eşitsizlikler ve adaletsizlikler iletişimin uzlaşısı ile sonuçlanmasını çoğu zaman mümkün kılmaz. Ancak kamusal alan bu çatışmaların mutlak bir uzlaşmaya ulaşmasından ziyade “tartışılmasına”, eşitsizlik ve adaletsizlik yaratan yapısal şartların gündeme getirilmesine ve “şimdilik” kabul edilen kararların alınmasına imkân sağlaması açısından önemlidir. Bu yanıyla kamusal alan demokrasinin derinleştirilmesine, politik ilişkilerin dengesini bozan şartların iyileştirilmesine imkân sağladığı ölçüde müphemliğin idare edilmesine ve farklılıklarımızla bir arada yaşama olanaklarının geliştirilmesini de sağlamaktadır.

Bir arada yaşama sorununu politik açıdan ilgilendiren bir diğer olgu ise çokkültürlülüktür. Çalışma çokkültürcülük politikalarını müphemliğin idare edilmesine yönelik bir politik

tavir olarak öne çıkarmıştır. Çokkültürlülük bir olgu olarak bugün birçok ulus devlette karşılaştığımız bir gerçekliğe işaret eder. Politik açıdan sorun bu çokkültürlü gerçekliğin çokkültürcü politikalarla nasıl idare edileceği dahası bu politikaların benimsenip benimsenmeyeceği meselesidir. Çalışma açısından çokkültürcü politikalar, ulus devletin türdeşlik idealinin yarattığı sorunların çözülmesi açısından dikkate alınmıştır. Çeşitli biçimlerde ifade edildiği gibi, bir arada yaşama sorununun bir yanı aktörler arasındaki ilişkilerin dengelenmesiyle ilgilidir. Politik bir aktör olarak siyasal iktidar, ulus devletin türdeş yönelimini sürdürdüğü oranda birey, sosyal gruplar ve siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin dengesini bozmaktadır. Sosyal gerçekliğin çoklu ve müphem doğası türdeşlik ve bütünlük adına görmezden gelinmekte ve bu da aktörler arasındaki ilişkileri bozarak Taylor'un ifade ettiği gibi siyasal iktidarın demokrasi görünümü altından yumuşak despotizme kaymasına neden olabilmektedir. Bu nedenle çokkültürcü politikaların hem aktörler arasındaki ilişkilerin dengesi ve sürekliliği açısından hem de çoğulcu bir demokrasinin geleceği açısından özgül bir önemi vardır.

Çokkültürcülük politikalarının neler olacağı, birey ve gruplara ne tür haklar verileceği, birey ve grup arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınacağı, grupların bütün taleplerinin karşılanıp karşılanamayacağı gibi bir dizi sorun ise meseleyi karmaşık bir hale getirmektedir. Çalışmanın bütün bu soruları kesin bir şekilde cevapladığı söylenemez. Bize göre bu soruların cevaplanması doğrudan çokkültürlülük olgusuyla ilgilenen özgün çalışmaları ilgilendirmektedir. Öte yandan söz konusu sorulara ilişkin genel cevaplar vermek de oldukça zordur. Her devletin veya toplumun kendine özgü koşulları genel cevaplar vermeyi zorlaştırmaktadır. Ancak yine de çalışmada bazı önemli noktalar özellikle öne çıkarılmıştır.

İlk olarak bir arada yaşama sorunu açısından bireysel haklar kadar grup haklarının da önemli olduğu dahası grup haklarının bireysel hakların bir parçası olduğunu ifade etmek gerekir. Çokkültürcülük politikaları grup haklarını gündeme getirmekle bireyi kültürel kimliğiyle birlikte kavramamıza ve sosyal gerçeklikteki farklı kültürel grupların taleplerinin kamusal alanda tartışılmasına imkân sağlamıştır. İkincisi birey ve grup arasındaki ilişkiler de çokkültürcülük politikalarının ilgilendiği bir durum olmalıdır. Sosyal grupların homojen birliktelikler olmadığı ve kendi içlerinde bir dizi çeşitliliği barındırdığı bilinmektedir. Bu nedenle çokkültürcülük politikaları açısından grup içi farklılıkların dikkate alınması böylece bireysel özgürlüklere yönelik grup içi baskıların

önlenmesi gerekmektedir. Öte yandan siyasal iktidar, gruplar arası ilişkilerde madun grupların haklarını koruyucu bir pozisyon belirlemeli, asimilasyoncu politikardan uzak durmalıdır. Üçüncü olarak çokkültürcü politikalar açısından sosyal gruplar arasında belli ayrımların yapılması hangi politikaların uygulanabileceğini belirlemek açısından daha yararlı görünüyor. Kymlica'nın ulusal azınlıklar ve göçmenler arasında yaptığı ayırım bu açıdan yararlı bir ayırımdır. Göçmenlerin göç ettikleri ülkede kurumsallaşmış bir kültüre sahip olmamaları onların dağılık taleplerde bulunmalarına neden olmakta bu da göçmenlere yönelik çokkültürcü politikalar belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bu nedenle göçmenler söz konusu olduğunda bu grupların geniş toplumla bütünleşmelerini sağlayacak politikaların benimsenmesi uygun görünüyor. Ulusal azınlıklar söz konusu olduğunda ise net bir politika belirlemek daha da zorlaşmaktadır. Ulusal azınlıkların yerleşik ve kurumsallaşmış bir kültüre sahip olmaları taleplerini geniş bir yelpazede (kültürel tanınma, ana dilde eğitim, siyasi özerklik vb.) sunmalarına neden olmakta bu durum da çoğu zaman ulus devletlerin politik refleksleriyle çatışmalar yaratmaktadır.

Böyle bir durumda hangi hakların sağlanması ve ne tür politikaların benimsenmesine yönelik olarak çalışmanın savunduğu bir iddia yok. Bu açıdan çalışmanın önemli bir eksiklik taşıdığı söylenebilir ancak yukarıda da ifade edildiği gibi özellikle ulusal azınlıklar söz konusu olduğunda çokkültürcü politikalar belirlemek devletlerin veya toplumların özgül koşullarını dikkate almadan çok zordur. Örneğin öz yönetim hakkı bu hakkı isteyen bütün ulusal azınlıklara verilmelidir iddiasında bulunmak Türkiye gibi ülkelere bu hakkın verilmesinin çözümden çok yeni çatışmalar yaratacağını görmezden gelmek olacaktır. Çalışmada herhangi bir devlet veya toplum örneği üzerinde durulmadığı için ulusal azınlıklara ilişkin haklar söz konusu olduğunda, kültürel hakların tanınması, desteklenmesi, demokratik koşulların iyileştirilmesi ve daha geniş bir yurttaşlık anlayışının geliştirilmesi gibi genel yargılarda bulunulmuştur. Son olarak özellikle belli bir ülkedeki bir arada yaşama sorunuyla ilgilenen çalışmaların çokkültürlülük olgusunu dikkate almaları gerektiğini söylememiz gerekir. Çünkü bir arada yaşama sorununu ele almak, bu çalışmada savunulan genel yargılar (demokratik kamusalılık, çoğulculuk, müzakere/ilişkiler, çokkültürcü perspektif, tanınma, anayasal yurttaşlık gibi) kadar ülkelere özgü somut koşulları dikkate alan ve bu koşullara göre çokkültürcü bir perspektifle şekillenmiş “somut” hukuki-siyasi-ekonomik önerileri de gerektirmektedir.

Bir arada yaşama sorunu açısından çalışmanın öne çıkardığı olgulardan bir diğeri de tanınmadır. Çalışma tanınmayı da müphemliğin idare edilmesine yönelik politik bir tavır olarak öne çıkarılmıştır. Tanınma olgusu hem öznelerarası ilişkileri hem de politik ilişkileri belirlemesi nedeniyle geniş bir etki alanına sahiptir. Öznelerarası ilişkiler açısından ele alındığında tanınma, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini eşit aktörler olarak kabul etmelerine ve böylece etik temelde bir sosyal gerçekliğin kurulmasına imkân sağlar. Bu ilişkiler içinde tanınma, bireye özgüven ve özsaygı kazandırdığı gibi bir arada yaşadığı öznelerle birlikte dayanışma ilişkileri geliştirmesine de yardım eder. Öte yandan tanınma gruplar arası ilişkiler açısından da aynı sonuçları sağlar. Grup kimliklerinin tanınması, farklı kültürel grupların sosyal gerçekliğin içinde birbirlerini kabul etmelerine ve saygı duymalarına yol açarak sosyal gerçekliğin çoklu ve çeşitli doğasının “idare” edilmesi açısından önemli bir soyo-politik zemin kurar. Tanınmama ya da yanlış tanınma ise tam tersi bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Tanınmama, birey veya gruplar açısından kendi varoluşlarına ilişkin anlamın diğerleri tarafından kabul edilmediği bir durumu ifade eder. Böyle bir durumda sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde gelişmesi mümkün olmadığı gibi politik açıdan tanınmama durumu, buna maruz kalan kesimler açısından baskı yaratarak ilişkilerin dengesini bozar.

Öte yandan ulusal sınırlar içindeki her türden grupsal farklılıkların tanınması ve daha önemlisi bu grupların farklılıklarının korunması olarak anlaşılan tanınma politikasının, ulusal ortaklık düşüncesini belli açılardan zora soktuğunu da ifade etmek gerekir. Dinsel, kültürel, etnik farklılıklara ilişkin tanınma talepleri farklılıkları sürekli gündemde tuttuğu için ayrılıkçı bir karakter taşımakta bu da ulusal ortaklık düşüncesinin altını oymaktadır. Bir arada yaşamak farklılıkları önemsemediği kadar dayanışma ve bütünleşmeyi de önemsemelidir. Bu nedenle tanınma politikasının farklılıkları tanıyan ancak “müzakere” ve “ilişkilerle” kurulacak bir ortaklık anlayışını da dışlamaması gerekmektedir. En azından çalışmanın böyle bir perspektif sunduğunu ifade etmek gerekir.

Bunlardan başka tanınma sadece bireysel ve grup kimliklerinin kabul edilmesi ve buna bağlı olarak sosyal gerçeklik içinde bazı siyasi ve medeni haklar kazanılmasıyla ilgili değildir. Tanınma ayrıca bir sosyal adalet meselesidir ve bu nedenle tam tanınma ancak sosyo-ekonomik açıdan adil koşulların sağlanmasıyla gerçekleşebilecektir. Bu yanı sıra Fraser’in yeniden dağıtım politikaları ve tanınma olgusunun bir arada ele alınmasına yönelik iddiası önemlidir. Gerçekten de bir arada yaşama sorunu daima sosyo-ekonomik

problemleri de dikkate almak durumundadır. Sınıflar arası eşitsizliğin arttığı ve sosyal tabakalar arasındaki farkın giderek genişlediği bir sosyal gerçeklikte bir arada yaşama olgusu daima sorunlu kalacaktır. Bu nedenle refahı arttırıcı ve sosyal adaleti sağlayıcı yeniden dağıtım politikalarının uygulanması, tam tanınma ve bir arada yaşama sorunu açısından merkezi önemdedir. Çalışmanın önemli eksikliklerinden birisi de şüphesiz bir arada yaşama sorunuyla sosyo-ekonomik koşullar arasındaki ilişkiyi çok sınırlı bir düzlemde tartışmış olmasıdır. Bir arada yaşama sorunuyla ilgilenen çalışmaların gelir dağılımındaki eşitsizlik, işsizlik, orta sınıfın zayıflaması gibi sosyo-ekonomik sorunların bir arada yaşama sorununa etkilerini de dikkate alması gerekmektedir. Çünkü farklılıklarımızla bir arada yaşamak sadece farklılıkların tanınmasını değil sosyo-ekonomik düzlemde bütün toplum kesimlerinin adil koşullara sahip olmasını da gerektirmektedir.

Son olarak çalışma genişletilmiş bir yurttaşlık anlayışını da müphemliğin idare edilmesi ve bir arada yaşama sorununa ilişkin bir politik tavır olarak öne çıkarmaktadır. Yukarıda çok kez ifade ettiğimiz gibi bugünün tarihsel şartları klasik yurttaşlık anlayışını da değişime zorlamaktadır. Demokratik meşruluğa ilişkin tartışmalar, göç, bireysel ve kültürel farklılıkların tanınma talepleri, küreselleşmenin ulus devletler üzerinde yarattığı baskılar gibi bir dizi yeni sorun karşısında yurttaşlığın içeriği de sorunlu hale gelmiştir. Farklılıklarımızla bir arada yaşayabilmemizin koşullarından birisi de bu bağlamda yurttaşlığı homojen kabul edilen ulus kimliği içinde değil farklı toplum kesimlerini de içine alacak şekilde düşünmek gerekmektedir. Klasik yurttaşlık anlayışı bütün yurttaşlara eşit siyasi ve medeni haklar sağlamakla önemli bir tarihsel gelişim sağlamıştır ancak bugün söz konusu bu evrensel eşitlik anlayışı çeşitliliğin ve farklılığın üstünü örten ya da taleplerini dikkate almayan sorunlara neden olmaktadır.

Çalışmada genel olarak hem farklılıkları ve çeşitliği dikkate alan hem de toplumsal bütünlük ve dayanışmayı göz ardı etmeyen bir yurttaşlık anlayışı savunulmuştur. Bize göre ortak yurttaşlık anlayışının olmadığı bir toplumda politik ilişkilerin geliştirilmesi de toplumsal bir aradallığın sağlanması da oldukça zordur. Ortak yurttaşlık anlayışı politik ilişkilerin doğası gereği belli çatışmalar ve uyuşmalarla sağlanabilir. Bu da doğal olarak taraflar arasında demokratik koşullarla belirlenmiş eşit katılım imkânlarını ve müzakereyi zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda çalışma klasik yurttaşlık anlayışının evrensel eşitliğe dayanan haklarına “ekleme” olarak, farklılıkları dikkate alan yurttaşlık

haklarının sağlanması ve katılım olanaklarının geliştirilmesini de savunmaktadır. Ancak bunu Young'da olduğu gibi sadece farklılıklara odaklanan ve ortak bağları göz ardı eden bir yaklaşımla dile getirmez; anayasal yurttaşlık anlayışından yararlanır. Anayasal yurttaşlık, klasik yurttaşlık anlayışında olduğu gibi ulusal ortaklığı kültürel ve etnik benzerlikler üzerinden değil belli siyasi değerler üzerinden sağlamayı savunur. Günümüz çokkültürlü sosyal gerçekliğinde her türden etnik, dini, kültürel farklılıklara sahip bireyleri homojen bir ulus kimliği etrafında birleştirmek oldukça zor görünüyor. Ancak bir arada yaşamak belli ortaklıkları paylaşmayı zorunlu kıldığından rasyonel müzakerelerle kurulan ve anayasal haklarla garanti altına alınan bir yurttaşlık anlayışı çalışma açısından önemli görülmektedir. Çünkü bu anlayış hem farklılıkları tanıyan hem de siyasi katılım süreçleriyle (ilişkiler kurma, iletişim ve müzakere olanaklarını geliştirme vb.) belli ortaklıklar ve dayanışma biçimleri kurmayı amaçlayan bir yönelime sahiptir.

Öte yandan yurttaşlık, tıpkı tanınma sorununda da ifade ettiğimiz gibi sadece siyasi ve medeni hakların sağlanmasıyla ilgili değildir. Yurttaşlığın daima sosyal adaleti ilgilendiren sosyo-ekonomik bir boyutu vardır. Sosyo-ekonomik şartlardaki adaletsizlikler toplumun bazı kesimlerini katılım olanaklarından dışlamaktadır. Dahrendorf'un yerinde ifadesiyle dışlanma yurttaşlığın düşmanıdır (1994, s.15). Bu nedenle bir arada yaşama sorunu açısından tam yurttaşlığın ekonomik şartların adil bir şekilde düzenlendiği bir düzlemde sağlanabileceğini de ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Acemoğlu, D. ve James A. Robinson (2021). *Dar Koridor*. (Y. Taşkın, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap.
- Akay, A. (2002). Yapısalcılık Sonrasına Yeniden Bakış. *Doğu-Batı Dergisi*, 19, 67-80.
- Akay, A. (2013). *Postmodernizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Akça, G. (2005). Modernden Postmoderne Kùltür ve Kimlik. *Muđla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 1-24.
- Aktok, Ö. (2016). Önsöz. *Tanınma Uğruna Mücadele içinde* (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anderson, P. (2016). *Postmodernitenin Kökenleri*. (E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkùltürcùluk Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Archer, M. (1982). Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action, *The British Journal of Sociology*, 33 (4), 455-483.
- Archer, M. (2000). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, New York: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (2018a). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları
- Arendt, H. (2018b). *Totalitarizmin Kaynakları 2 Emperyalizm*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları
- Arıcan, M. K. (2015). Birlikte Yaşamanın Felsefi Temelleri, (Haz.) C. Türer içinde *Ortak Yaşama Kùltürü ve Felsefesi*. (s. 107-114). Ankara: Türk Felsefe Derneği.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (A. Korkmaz, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Assoun, P. (2014). *Frankfurt Okulu*, (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Aşkın, M. (2010). Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, (2), 213-220.
- Bağlı, M. ve Özensel, E. (2003). *Çokkùltürlü Vatandaşlık*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bal, H. (2015). Siyaset Teorisinde Vatandaşlık Modelleri: Herman R. Van Gunsteren'in Sınıflandırması, *Turkish Studies*, 10,(14), 17-36.

- Balibar, E. (2017). Bir Yeni-Irkçılık Var Mı? (N. Ökten, Çev.) içinde *Irk, Ulus, Sınıf Belirsiz Kimlikler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Baudrillard, J. (1991). *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*. (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2021). *Simülakrlar ve Simülasyon*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2021a). *Tüketim Toplumu*. (N. Tatal ve F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauer, T. (2019). *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*. (T. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (1998). *Sosyolojik Düşünmek*. (A. E. Pilgir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2002). Modernite, Postmodernite ve Etik. (A. Yıldız, Çev.) *Doğu Batı Dergisi*, 5 (19).
- Bauman, Z. (2020). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, S. (1996). Kamu Alanı Modelleri. (D. Şahiner, Çev.). *Cogito*, 8, 238-258.
- Benhabib, S. (1999). Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru, S. Benhabib (Edt.) içinde *Demokrasi ve Farklılık* (101-140). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Benhabib, S.(2002). *The Claims of Culture Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Benhabib, S. (2016). *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. (B. Akkıyal, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, S. (2019). Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları, E. Bağçe (Edt) içinde *Frankfurt Okulu*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Berger, P. (2020). *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*. (A. E. Koca, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, F. (2016). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bernasconi, R. (2020). *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, (Z. Direk vd. Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Best, S. ve Douglas, K. (2016). *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalar*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*. İzmir: Ege Yayıncılık.

- Bottomore, T. ve Robert N. (2010). Yapısalcılık. (Haz.) M. Tunçay ve A. Uğur. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde. (B. Toprak, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları
- Bozkurt, Ö. (1972). *Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı*, Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları
- Buckingham, D. (2008). *Introducing Identity*. (Edt.) D.Buckingham, T.John D. and Catherine T. MacArthur içinde *Youth, Identity, and Digital Media*. Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge: MIT Press.
- Calhoun, C. (1996). *Introduction: Habermas and Public Sphere*, (Edt.) C. Calhoun. içinde *Habermas and Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Calhoun, C. (2014). *Kimlik ve Tanınma Politikası*. (Edt.) F. Mollaer. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Cohen, J. L. (1999). *Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı*. S. Benhabib (Edt.) içinde *Demokrasi ve Farklılık* (268-310). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Cohen, I. J. (2013). *Yapılaşma Teorisi ve Toplumsal Praxis* (Edt.) A. Giddens ve J. Turner içinde *Günümüzde Sosyal Teori*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Connolly, W. (1995). *Kimlik Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözümler*, (F. Lekesizalın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, V. (2009). *Anayasal Vatandaşlık*, *Kış Dergisi*, Sayı.105.
- Cuff, E.C, Sharrock, W.W, Francis, D.W. (2015). *Sosyolojide Perspektifler*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Çakmak, C. (2015). *Birlikte Yaşarken Birbirimize Açılan Tek Kapı: Politika*. (Haz.) C. Türer. *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi* içinde (s. 75-81). Ankara: Türk Felsefe Derneği.
- Çelebi, N. (1996). *Sözcüklerden Kavramlara*. *Türk Sosyoloji Dergisi*. 2, 88-93.
- Çelebi, N. (2007). *Sosyoloji Notları*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çelebi, N. (2022). *Yapı, Toplum, Socius Arasında İnce Yollar*. (Edt.) Ü. Şentürk *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* içinde (s. 7-20). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Çiğdem, A. (1993). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997a). *Çevirenin Notu*, *Postmodern Durum* içinde. (A. Çiğdem, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.

- Çörek, D. (2021). *Axel Honneth'in Toplum Felsefesinde Tanınma ve Özgürlük*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Dagger, R. (2002). Republican Citizenship, (Edt.) Engin F. Isın and Bryan S. Turner, içinde *Hanbook of Citizenship Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Dahl, R. (1996). Equality versus İnequality, *Political Science and Politics*, 29, (4), 639-648.
- Dahl, R. (2006). *On Political Equality*, London: Yale University
- Dahrendorf, R. (1994). The Changing Quality of Citizenship. (Edt.) B. V. Steenbergen içinde *The Condition of Citizenship*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Davutoğlu, A. (2015). Medeniyetlerin Ben İdraki içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni Cilt:1* (s.21-79). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Delanty, G. (2002). Communitarianism and Citizenship. (Edt.) Engin F. Isın and Bryan S. Turner, içinde *Hanbook of Citizenship Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Deleuze, G. ve Felix G. (2020). *Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni 1*. (F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2018). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Say Yayınları.
- Demir, Ö. ve Mustafa A. (1992). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Demirtaş, A. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı Temel Kavram ve Varsayımlar, *İletişim Araştırmaları Dergisi*. 1, (1), 123-144.
- Dikeçligil, B. (2017). *Ontolojiyi Hatırlamak Sosyolojide Yöntem Sorunu*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Direk, Z. (2005). *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, Ankara: Fol Yayınları.
- Doytcheva, M. (2016). *Çokkültürlülük*, (T. A. Onmuş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dursun, D. (2002), *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Beta Yayınları
- Eagleton, T. (2021). *Postmodernizmin Yanılsamaları*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Efil, Ş. (2016). Kendini 'Öteki'nde Fark Etmek: Ben-Öteki İlişkinin Felsefi Uzantıları, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, (2), 51-66.

- Er, S. E.(2021). *Gilles Deleuz'ün Fark Felsefesi Bergson, Nietzsche ve Bergson Okuması*, İstanbul: Çizgi Kitabevi
- Erbaş, H. (2007). Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi (Edt.) H. Erbaş vd. içinde *Fark, Kimlik, Sınıf* (s. 5-28). İstanbul: Eos Yayınları.
- Erdenir, B. (2005). *Avrupa Kimliği*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Erikson, E. (1967). The Problem of Ego Identity. (Edt.) M. R. Stein içinde In *Identity and Anxiety*. New York: The Free Press.
- Erkilet, A. (2013). *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, Ankara: Hece Yayınları.
- Eröz, M. (1982). *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Ertuğrul, T. (2020). Politik Felsefe ve Teknik. (Haz.) E. Kardeş içinde *Politik Felsefe Nedir?* (s. 111-129). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Etzioni, A. (2011). Citizenship in a communitarian perspective. *Ethnicities*, 11, (3), 336-349.
- Etzioni, A. (2015). Communitarianism. (Edt.) M. T. Gibbons içinde *The Encyclopedia of Political Thought*. John Wiley & Sons, Ltd.
- Falzon, C. (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi*. (H. Aslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Fay, B. (2017). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2001). *Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık*. (A. Utku ve Ü. Umaç, Çev.) İstanbul: Birey Yayınları.
- Foucault, M. (2021). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, N. (2003). Redistribution or Recognition? *A Political-Philosophical Exchange*, (J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke Trans.) London-New York: Verso.
- Fraser, N. and Axel H. (2003). Introduction: Redistribution or Recognition?, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, (J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke Trans.) London-New York: Verso.
- Fraser, N. (2014). Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek. (Edt.) F. Mollaer *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* içinde (s. 259-274). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Fraser, N. (2015). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı. (Der.) M. Özbek, *Kamusal Alan* içinde (s.103-132). İstanbul: Hil Yayınları.
- Fromm, E. (2005). *Sağlıklı Toplum*. (Z. Tanrısever ve Y. Salman, Çev.) İstanbul Payel Yayınları.
- Galston, W. A. (2012). *Liberal Çoğulculuk*. (Z. A. Kılınç, Çev.) Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*. (G. G. Özdoğan ve B. E. Behar, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: University of California Press .
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, London: Polity Press.
- Giddens, A. (2020a). *Toplumun İnşası Yapılaşma Teorisinin Ana Hatları*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık
- Giddens, A. (2020b). *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Giddens, A. ve Christopher P. (2001). *Anthony Giddens'la Söyleşiler Modernliği Anlamak*, İstanbul: Alfa Yayınları
- Gleason, P. (2014). Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih, (Edt.) F. Mollaer içinde *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* (s. 21-52). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Golby, M. (2006). Communitarianism and Education. *Cirriculum studies*, 5,(2), 125-138.
- Göka, E. (2019). *İnsan Kısım Kısım Toplulukların Anlaşılmasında Psikolojik Bilimler*, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Göregenli, M. (2018). Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık, (Der.) K. Çayır ve M. Ayan içinde *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 17-28). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gözel, Ö. (2017). Metafizik Bir İmkan Olarak Etik: Levinas'ta Başkası ve Başkalık, (Edt.) L. Sunar ve S. Varlık içinde *Ahlak ve Başkası* (s.89-108). İstanbul: İlem Kitaplığı.
- Göztepe, E. (2003). Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve Göçmen Forumu Örnekleri, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 52, (4), 229-248.

- Gutmann, A. (1985). Communitarian Critics of Liberalism, *Philosophy & Public Affairs*, 14, (3), 308-322.
- Gutmann, A. (2014). Giriş. (Haz.) Amy Gutmann içinde *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, (s. 25-45). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gültekin, A. C. (2012). Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası, *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52, (1), 15-28.
- Gündoğan, A. O. (2004). Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği. *Değerler Eğitimi Sempozyumu*
- Günsoy, F. (2020). Teolojik Politik Problem ve Politika Felsefesi, (Haz.) E. Kardeş içinde *Politik Felsefe Nedir?* (s. 145-178). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Habermas, J. (1990). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje. (Haz.) N. Zeka içinde *Postmodernizm* (G. Naliş, D. Sabuncuoğlu ve D. Erksan, Çev.) İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Habermas, J. (1994). Citizenship and National Identity. (Edt.) B. V. Steenbergen *The Condition of Citizenship* içinde London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Habermas, J. (1999). Demokrasinin Üç Normatif Modeli. S. Benhabib (Edt.) içinde *Demokrasi ve Farklılık* (s. 37-50). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation. Political Essays*. (M. Pensky, Trans.) Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2014). Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı. (Haz.) Amy Gutmann içinde *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, (s. 125-161). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2017). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*. (İ. Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2018). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora ve M. Sancar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hall, S. (2015). Kültürel Kimlik ve Diaspora. (Edt.) M. A. Yolcu *Diaspora ve Kimlik* içinde (T. G. Sönmez, Çev.) Ankara: Kömen Yayınları.
- Hanisch, C. (2013). *Kişisel Olan Politikadır*. (H. Aliefendioğlu ve A. Nazar Erişkin, Çev.) İstanbul: Kült Yayınları.
- Harvey, D. (2019). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

- Hansen, S. ve Rapley, M. (2020). Grup(lar). (Edt.) B. Turner içinde *Sosyoloji Sözlüğü*, (İ. Akdağ, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Hewitt, J. ve David S. (2019). *Benlik ve Toplum Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*, (B. Aktaş, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Heywood, A. (2007). *Siyaset*. (B. B. Özipek vd. Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A.(2017). *Siyaset Teorisine Giriş*. (H. M. Köse, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Honneth, A. (2003). Redistribution or Recognition? *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, (J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke Trans.) London-New York: Verso.
- Honneth, A.(2016). *Tanınma Uğruna Mücadele*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Horkheimer, M. (2018). *Akıl Tutulması*. (O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, M. ve Theodor A. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Huntington, S. ve Jorge D. (1975). *Siyasal Gelişme*. (E. Özbudun, Çev.) Ankara: Siyasi İlimler Derneği Yayınları
- İmamoğlu, M. İ. (2013). Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18, (34), 97-180.
- İnaç, H. (2014). Çağımızın Toplumsal Algısını Temsil Eden Parametrelerden Kimlik, Kültür ve Uygarlık Kavramlarının Sosyo-Politik Analizi, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1, (1), 35-57.
- İnaç, H. (2016). *Türkiye'nin Kimlik Problemleri*. Ankara: Adres Yayınları.
- Jameson, F. (1990). Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı. (Haz.) N. Zeka içinde *Postmodernizm* (G. Naliş, D. Sabuncuoğlu ve D. Erksan, Çev.) İstanbul: Kıyı Yayınları
- Jameson, F. (2011). *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. (N. Plümer ve A. Gölcü, Çev.) Ankara: Nirengi Kitap
- Jan E. S. and Peter J. B. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory, *Social Psychology Quarterly*, 63, (3), 224-238.
- Jenkins, R. (2016). *Bir Kavram Anatomisi Sosyal Kimlik*. (G. Bostancı, Çev.) İstanbul: Everest Yayınları.

- Joppke, C. (2001). Multicultural Citizenship: A Critique, *European Journal of Sociology*, 42, (2), 431-447.
- Kant, I. (2005). Aydınlanma Nedir? (A. Yayla, Çev.) *Liberal Düşünce Dergisi*, (10), 38-39, 225-230.
- Kant, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Karaduman, S. (2010). Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü, *Journal of Yasar University*, 17, (5), 2286-2889.
- Karaman, M. (2010). *Yayımlanmamış Sosyoloji Ders Notları*.
- Kardeş, E. (2020). Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar. (Haz.) E. Kardeş içinde *Politik Felsefe Nedir?* (s. 19-74). İstanbul: Tekin Yayınevi
- Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kartari, A.(2016). *Kültür, Farklılık ve İletişim Kültürlerarası İletişimin Dayanakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kearney, R.(2018). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*. (B. Özkul, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kellner, D. (2018). Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar. (Der.) M. Küçük içinde *Modernite versus Postmodernite*. (M. Küçük Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Keyman, F.(2000). *Türkiye ve Radikal Demokrasi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Keyman, F. (2016). Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark. (Der.) A. Eralp içinde *Devlet, Sistem ve Kimlik Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıç, N. S. (2021). *Alfred Schutz ve Fenomenolojik Sosyolojisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kılıç, S. (2013). *Deleuze-Guttari Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*. Ankara, Sentez Yayıncılık.
- Kılıçbay, M. A. (2003). Kimlikler Okyanusu. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 6, (23), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kılınç, Z. A. (2010). Yurttaşlık Ahlakı Olarak Sosyal Sermaye, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, (2), 1-37.
- Koç, E. (2015). Birlikte Yaşama Üzerine. (Haz.) C. Türer içinde *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi* (s. 127-147). Ankara: Türk Felsefe Derneği.

- Koçak, O. (2018). Horkheimer ve Frankfurt Okulu. içinde *Akıl Tutulması*. (O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kolasi, K. (2018). Uluslararası İlişkiler Teorisinde Bilimsel Realizm ve Yapı Kavramı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 73, (4), 931-958.
- Kotan, C. (2021), Postmodern Siyasal Eşitlik Sorunu: Kimlik-Farklılık İlişkisi ve Demokratik Siyaset. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, (2), 287-316.
- Köker, L. (2014). Türkçe Baskıya Önsöz Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı, (Haz.) Amy Gutmann içinde *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, (s. 11-14). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Köktürk, M. (2015). Öznelerarası Dünya ve Birlikte Yaşama. (Edt.) A. Kavlak ve M. E. Kala içinde *Birlikte Yaşamak* (s.281-302). Ankara: Hece Yayınları.
- Köse, H. M. (2009). Siyaset. içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* cilt: 37 (s.294-299). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Küçükalp, K. (2009). Deleuz'ün Felsefe Kavrayışı, *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12, 131-145.
- Küçükalp, K. (2016). *Çağdaş Felsefe'de Farklılık Tartışmaları*, İstanbul: Emin Yayınları
- Küçükalp, K. (2017a). Ötekine Yönelik Etik Refleksiyonun İmkamı Olarak Dekonstrüksiyon, (Edt.) L. Sunar ve S. Varlık içinde *Ahlak ve Başkası* (s.61-88). İstanbul: İlem Kitaplığı.
- Küçükalp, K.(2017b). *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları.
- Kymlica, W. (1988). Liberalism and Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 18, (2), 181-204.
- Kymlica, W. and Wayne N.(1995). Return Of The Citizen: A Survey Of Recent Work On Citizenship Theory (Edt.) R. Beiner içinde *Theorizing Citizenship*. Albany: State Of University Of New York Press
- Kymlica, W. and Wayne N. (2003). Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts. (Edt.) W. Kymlica and W. Norman içinde *Citizenship Diverse Societies*. New York: Oxford University Press.
- Kymlica, W. (2011). Multicultural Citizenship Within Multination States *Ethnicities*, 11, (3), 281-302.
- Kymlica, W. (2015). *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Kymlica, W. (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

- Laclau, E.ve Chantal M. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (A. Kardam, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Layder, D. (2019). *Sosyal Teoriye Giriş*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Lemert, C. (2020). Irkçılık, *Sosyoloji Sözlüğü*. (Edt.) B. Turner içinde *Sosyoloji Sözlüğü*, (P. Ergenekon, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Levinas, E. (1991). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. (A. Lings, Trans.) London: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (2012). Başkasının Yerinde Olma. (Haz.) Ö. Gözel içinde *Levinas*. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2016). *Sonsuza Tanıklık* (Haz.) Z. Direk ve E. Gökyaran,(M. Atıcı vd. Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Levine, D.N. (2015). *Social Theory As a Vocation*, London: Transaciton Publishers.
- Lewis, M. ve Steahler, T. (2019). *Fenomenoloji*. Ankara: Fol Yayınları.
- Leydet, D. (2017). Citizenship, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edt.) E. N.Zalta. Erişim Tarihi 15/08/2022 <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/citizenship>
- Liotard, J. F. (1990). Postmodern Nedir Sorusuna Cevap. (Haz.) N. Zeka içinde *Postmodernizm* (D. Sabuncuoğlu, Çev.) İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Liotard, J. F. (2019). *Postmodern Durum* (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık
- Macdonald, K. (2015). Etnik Kimlik: Etnisiteye Bütüncül Bir Evrimsel Bakış. (Edt.) M. E. Yolcu içinde *Diaspora ve Kimlik* (M. E. Yıldızlı, Çev.) Ankara: Kömen Yayınları
- Macintyre, A. (2019). *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*. (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Madran, A. D. (2018). Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık. (Der.) K. Çayır ve M. Ayan içinde *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s.73-85). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Marshall, T. H. (2000). *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*. (A. Kaya, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- McAfee, N. (2000). *Habermas, Kristeva and Citizenship*, London: Cornell University Press.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*, İstanbul: Heretik Yayınları.

- Megill, A. (2021). *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Memmi, A. (1996). *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilmiş İnsan* (S. Ak, Çev.) Ankara: Öteki Yayınları.
- Miller, D. (1989). In What Sense Must Socialism Be Communitarian?, *Social Philosophy and Policy*, 6, (2), 51-73.
- Miller, D. (2005). *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. (2011). Will Kymlicka 'Multicultural citizenship within multination states': A response, *Ethnicities*, 11, (3), 303-307.
- Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük Bir Yurttaşlık Tasarımı*. (İ. Yılmaz, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınları
- Mollaer, F.(2017a). Kimlik Politikasını Yeniden Düşünmek: Çağdaş Tanınma Tartışmasının Birikimi, *Gaziantep University Journal of Social Science*, 16, (4), 1135-1147.
- Mollaer, F. (2017b). Yapısökümün Çifte Buyruğu: Kimlik/Farklılık ve Versus Krizi, *Mukaddime*. 8, (2), 215-230.
- Mollaer, F.(2019). *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları
- Mouffe, C. (2000). *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*, Vienna: Institute for Advanced Studies
- Mouffe, C.(2015). *Siyasal Üzerine*. (M. Ratip, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları
- Mouffe, C. (2018). Radikal Demokrasi: Modern mi Postmodern mi? (Der.) M. Küçük içinde *Modernite versus Postmodernite* (s. 331-353). İstanbul: Say Yayınları.
- Nahya, N. (2011). İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler Avrupalılar, *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*. 1, (1), 27-38.
- Nar, M. Ş. (2014). Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık. *Antropoloji*. (27), 29-46.
- Negt, O.ve Alexander K.(2015). Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Girişi. (Der.) M. Özbek, *Kamusal Alan* içinde (s.133-140). İstanbul: Hil Yayınları.
- Ohchr, (2022). *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*. Erşim Tarihi 25.11.2022, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-prevention-and-punishment-crime-genocide>

- Öner, E. S. (2008). *Augustinus'un Tanrı Devleti*. İstanbul: Yayımlanmamış Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi
- Özalp, A. (2014). Ötekileştirme: Sembolik Etkileşimci Bir Bakış, *Toplum Bilimleri Dergisi*. 8, (16), 227-236.
- Özbek, H. S. (2021). *Teori ve Pratikte Irkçılık*. İstanbul: Fol Yayınları.
- Özbek, M. (2015). Giriş: Kamusal Alanın Sınırları. (Der.) M. Özbek, *Kamusal Alan içinde* (s.21-90). İstanbul: Hil Yayınları.
- Özcan, M. (2016). *İnsan Felsefesi İnsanın Ne'liği Üzerine Bir Soruşturma*, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık
- Özkiraz, A. (2003). *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Özlem, D. (2009). *Anlamdan Geleneğe Kimlikten Özgürlüğe Kavramlar ve Tarihleri III*, İstanbul: İnkılap Yayınları
- Öztürk, A. (2014). Kimlik Siyaseti Üstüne Etik Politik Bir Tartışma, *Kent Kültürü ve Yönetimi Dergisi*. 7, (1), 9-14.
- Öztürk, A. (2020). Politik Felsefe ve Demokratik Rasyonellik. (Haz.) E. Kardeş içinde *Politik Felsefe Nedir?* (s. 217-253). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Paras, E. (2016). *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna* (Y. Çetin, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*. (B. Tanrıseven, Çev.) İstanbul: Phoenix Yayınevi.
- Pocock, J. G. A (1995). The ideal of Citizenship Since Classical Times. (Edt.) R. Beiner içinde *Theorizing Citizenship*. New York: State University of New York Press
- Poloma, M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (H. Erbaş, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları
- Raz, J. (1994). *Ethics in the Public Domain: Essays in The Morality of Law and Politics*, Oxford: Clarendon Press
- Raz, J. (1998). Multiculturalism, *Ratio Juris*, 11, (3), 193-205.
- Ritzer, G. ve Jeffery S. (2014). *Sosyoloji Kuramları*. (H. Hülür, Çev.) Ankara: De ki Yayınları
- Rutherford, J. (1998). Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları içinde *Kimlik Topluluk Kültür Farklılık*. (İ. Sağlamer, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları

- Sağlam, T. ve Mustafa Y. (2017). Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme, *Turkish Studies*, 12, (3), 135-154.
- Sandel, M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self, *Political Theory*, 12, (1), 81-96.
- Sarıbay, A.Y. (2000). *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul Alfa Yayınları
- Sarıbay, A.Y. (2020). *Toplumun Mantığı*. İstanbul: DBY Yayınları
- Sarıbay, A. Y. (2021). *Demokrasi Arzusu Diyalojik Demokrasi Meseleleri*. İstanbul: DBY Yayınları
- Sarup, M. (2019). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (A. Güçlü, Çev.) Ankara: Pharmakon Yayınları
- Say, Ö. (2013a). *21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite*, İstanbul: Kaknüs Yayınları
- Say, Ö. (2013b). Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8, (2), 331-346.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Schnapper, D. (2005). *Öteki ile İlişki*. (A. Sönmezay, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schutz, A. (2020). *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. (A. Akan ve S. Kesikoğlu, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları
- Selçuk, S. S. (2012). Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacılaştırılması: Öteki ve Ötekileştirme, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15, (2), 77-99.
- Seligman, A. ve Robert W. (2012). *Rethinking Pluralism Ritual, Experience and Ambiguity*, New York: Oxford Press
- Sev, Y.G. (2020). Aristoteles’de Birlikte Var Olmanın Konumu Üzerine. *Sabah Ülkesi*, 64, 48-52.
- Slatery, M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ö. Balkız vd. Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık
- Somay, B. (2018). Ayırarak Birleştirmek Mümkün Mü? (Der.) K. Çayır ve M. Ayan içinde *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s.97-104). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Somersan, S. (2018). Irkların Olmadığı Bir Dünyada Irkçılık. (Der.) K. Çayır ve M. Ayan içinde *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s.199-211). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Sözen, E. (1991). Sosyal Kimlik Kavramının Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi, *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 0 (23).
- Stjemfelt, F. (2012). Liberal Multiculturalism as Political Philosophy: Will Kymlicka, *The Monist*. 95, (1), 49-71.
- Stets J. and Burke. P. J. (2000). A Sociological Approach to Self and Identity. (Edt.) M. Leary and J. Tagney içinde *Handbook of Self and Identity*. New York: Guilford Press.
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (S. Zelyüt, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Şan, M. K. (2006). Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme, *Milel ve Nihal*. 3, (1-2), 69-117.
- Şener, S.(2013). *Sosyoloji Sosyal Bilimlere Alternatif Yaklaşım*, İstanbul: İnkılâb Yayınları.
- Şentürk, R. (2020). *Açık Medeniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şentürk, Ü. (2022). Toplumsal Yapı: Kavramlar Bileşenler ve Yaklaşımlar. (Edt.) Ü. Şentürk içinde *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (s. 21-60) Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Taşgetiren, Ç. (2020). *Kadim Tartışma Birey mi Toplum mu? Micheal Sandel ve Liberalizm Eleştirisi*. İstanbul: DBY Yayınları
- Taşkesen, S. (2021). *Aidiyet Siyaseti*. Ankara: Nika Yayınevi
- Tatlıcan, Ü. (2005). Çevirmenin Sunuşu, Sosyal Teoride Düalizmler: Bazı Temel Sosyal Teori Okullarıyla Eleştirel Yaklaşımlar. içinde *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları
- Taylor, C. (1985). *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1994). Can Liberalism be Communitarian?, *Critical Review: A journal of Politics and Society*, 8, (2), 257-262.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2014). Tanınma Politikası. (Haz.) Amy Gutmann içinde *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (s. 46-93). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taylor, C. (2017). *Modernliğin Sıkıntıları*. (U. Canbilen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, C. (2018). *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*. (S. A. Baş ve B. Baş, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.

- Touraine, A. (2017). *Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?- Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla*, (O. Kunal, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tüik, (2022). *Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması*. tuik.gov.tr. Erişim Tarihi 09/10/2022 <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Gelir-ve-Yasam-Kosullari-Arastirmasi-2021-45581#>
- Türk, D.(2013). *Öteki, Düşman, Olay Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Türker, Ö. (2017). Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü. (Edt.) L. Sunar ve S. Varlık içinde *Ahlak ve Başkası* (s.161-189). İstanbul: İlem Kitaplığı.
- Uludağ, Z. (1997). Aydınlanma'nın Eleştirisinden Postmodern'e, *Akademik Açı*, (2), 77-102.
- Urhan, V. (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Uslu, A. (2020). Politik Felsefe ve Diyalektik: Bir toplumsal Bilinçlilik Olarak Politik Felsefe. (Haz.) E. Kardeş içinde *Politik Felsefe Nedir?* (s. 178-216). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Uygur, N. (2016). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Üstüner, F. (2007). Radikal Demokrasi: Liberalizm mi? Demokrasi mi? Evet, Lütfen, *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 34, (2), 313-336.
- Vandenberghe, F. (2016). *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi* (V. S. Öğütte, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Volkan, V. (2017). *Körü Körüne İnanç Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. İstanbul: Asi Kitap.
- Volkan, V.(2019). *Göçmenler ve Mülteciler*. Ankara: Pusula Yayınevi.
- Walzer, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*. 18, (1), 6-23.
- West, D. (2020). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Wheelis, A. (1958). *The Quest for Identity*. New York: Norton and Company.
- World Inequality Report (2022). Erişim Tarihi 25/11/2022 <https://wir2022.wid.world/executive-summary/>
- Yalçın, Ş.(2010). *Modern Felsefe'de Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

- Yoo, J. B. (2000). The self and society in education: a communitarian view. *The SNU Journal Of Education Research*, 10, (3), 1-17.
- Young, I. M. (1995). Polity and Group Difference: A Critique of the ideal of Universal Citizenship. (Edt.) R. Beiner içinde *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press
- Yükselbaba, Ü. (2008). Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlıları, *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 66, (2), 227-271.
- Zıllıoğlu, M.(2008). Kimliğin Kavramsal Serüveni. (Edt.) H. U. Tanrıöver içinde *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor Musun?* (s.13-40). İstanbul: Hil Yayınları.
- Zimmerman, J. (2020). *Hermeneutik Kısa Bir Giriş* (M. Çetin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Cem KOTAN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	Siyasal Bilgiler Fakültesi
Bölümü	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Makale ve Bildiriler	
1. Kotan, C. (2016). Modern Dünya Sistemi Teorisi Bağlamında Modern Devletin Özellikleri. Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi. 2, (1), 11-25.	
2. Kotan, C. (2016). Kültür, Medeniyet ve Teknik Kavramları Etrafında Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu Düşüncesinde İslam-Batı Karşıtlığı içinde V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Cilt IV. (s. 195-212) İstanbul: İlem Yayınları.	
3. Kotan, C. (2021). Postmodern Siyasal Eşitlik Sorunu: Kimlik-Farklılık İlişkisi ve Demokratik Siyaset. Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 5, (2), 284-316.	
4. Kotan, C. (2022). Türkiye’de Siyasi Muhalefe ve Demokrasi: Tarihsel Bir Okuma. Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi. 8, (1), 19-33.	
5. Kotan, C. (2023). Sezai Karakoç ve Siyasi Fikirleri: Birey, Toplum ve Devlet. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 25, (1), 121-137.	