

PAPER DETAILS

TITLE: HAKLAR ve AIDIYET ARASINDA BIREY

AUTHORS: Yılmaz ÇOLAK

PAGES: 21-46

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/995904>

HAKLAR ve AİDİYET ARASINDA BİREY



*Yılmaz ÇOLAK**

ÖZET

Bu çalışma, gittikçe haklar ve aidiyet temelinde hem siyasi hem de teorik alanda daha fazla tartışma konusu haline gelen birey ve bireyliğin doğasını ve sınırlarını açıklamayı amaçlamaktadır. Son yıllarda hem bir nevi bireyin evrenselleşmesi diyebileceğimiz insan haklarının kapsayıcı bir şekilde evrenselleşmesi hem de ulus-devletlere yönelik aşağıdan yukarı hak ve özgürlük talepleri birey-grup ve birey-devlet ilişkilerini yeniden şekillendirmektedir. Çalışma, bu bireyin yeniden anlamlandırılma sürecini iyi kavrayabilmek için bireyin ne olduğu ile insan hak ve özgürlüklerinin gelişimini incelemektedir. Bu inceleme yapılırken liberalizmin çıkışı, ona yönelik eleştiriler ve geçirdiği değişim ele alınacaktır. Çalışma, bireyliğin oluşumunda ve bireyselleşmede, haklar ve aidiyet arasındaki hem birbirini reddeden hem de besleyen karşılıklı ilişkinin belirleyici olduğunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Birey, Hak, Aidiyet, Liberalizm, Kolektif Bütünlük

* Doç. Dr., Polis Akademisi Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Modernliğin tarihi büyük ölçüde bireyin tarihidir ve modern insanın hâkimiyetini ilanı ile başlar. Bir başka şekilde ifade edecek olur isek, modern insan, Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte kendi varlığını kendisinde, yani kendiliğinden menkul, görerek işe başlar. Artık, birey kendisinin efendisidir, çünkü onun aklı vardır ve aklını kullanarak kendisi ile ilgili neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verebilir. Bu özgürlüktür ve özgürlüğünü hak talepleri ile taçlandırır. Haklara sahip olması ve bu hakları özgürce kullanabilmesi modern bireyin benliğini ve bireyliğini güçlendiren temel unsurlar olarak belirir. Kendisi üzerindeki hâkimiyetini ilan eden birey, aynı zamanda toplum, ekonomi, kültür ve siyaset üzerinde de hâkimiyet kurar. Yani egemen bireyler “bireyleşememiş” diğer insanlar üzerinde sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal hegemonyasını da oluşturur. İlerleyen süreçte tabiat da yavaş yavaş bu “dünyevi tanrının” haz, kar ve kudret arayışının bir aracı, aygıtı haline gelmiştir.

Zamanla bu egemen, soyut bireyle ilgili temel sorun aidiyet olarak belirmeye başlar. Yeni durumun en önemli nedeni, sınırları net olarak çizilmiş, toprakları üzerinde mutlak hâkimiyet kurmuş ve o topraklarda yaşayan insanları vatandaşları olarak belirlemiş güçlü merkezi otoriteye dayalı devletlerin ortaya çıkması olmuştur. Süreçte devletle ilişkileri daha çok haklar, özgürlükler ve sorumluluklar ile kurulmaya başlanan birey vatandaşları tanımlama zorunluluğu da ortaya çıkmaya başladı. Böylece birey kimdir ve nereye aittir (hangi devlete, halka, v.d.) soruları sorulmaya başlanmıştır. Ne var ki, bu sorulara cevap arayışı bireyciliğin eleştirilerini de yanında getirmiştir. Cumhuriyetçi/cemaatçi, muhafazakâr, milliyetçi, sosyalist yaklaşımlar bireyleri otonom ve soyut olmaktan uzak görerek ya bir siyasal cemaatin, ya bir geleneğin ve kültürün, ya bir milletin ya da bir sınıfın parçaları olarak tarif etmişlerdir. Tüm bu yaklaşımlara göre bireylerin özgürlükleri ve hakları doğrudan içinde yetiştikleri ve onlara kimlik veren kolektif yapılar ile ilgilidir. Yani haklar ve özgürlükler bireyliklerinden çıkmaz. Ortaya çıkan yeni duruma, bireyciliğin savunusu olarak modern/liberal bireyciliğin cevabı “liberal ulus-devletin” gelişimi ile mümkün olmuştur. Bu yeni siyasal yapı içinde bireyler hem hak ve özgürlüklerini kullanan egemen varlıklardır hem de bir devlete ve milliyete aidiyeti söz konusudur. Aidiyet sivil-siyasal değerlerle bezenmiş genel bir kimliğe oturtulmaya çalışılsa da kültürcü bir ton tüm tanımlamalara hâkimdi. 20. yüzyılın ikinci yarısında hem insan haklarının (sivil, siyasal, sosyal, kültü-

rel haklar temelinde) evrenselleşmesi -yani bireyin evrenselleşmesi- hem de ulus-devletlere yönelik aşağıdan yukarı hak ve özgürlük talepleri bireyi ve bireyliği özellikle kimlik ve kültürel aidiyet konusu çerçevesinde farklı bir şekilde tekrardan gündeme taşımıştır.

Bu çalışma, bahsi geçen ve hala yaşanmakta olan süreç zarfında bireyin yeniden anlamlandırılmasını iyi kavrayabilmek için bireyin ne olduğu ile insan hak ve özgürlüklerinin gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu inceleme yapılırken liberalizmin çıkışı, ona yönelik eleştiriler ve geçirdiği değişim ele alınacaktır. Çalışma, bireyliğin oluşumu anlamında haklar ve aidiyet arasındaki hem birbirini reddeden hem de besleyen karşılıklı ilişkinin belirleyici olduğunu tartışmaktadır.

BİREY KİMDİR?

Birey ile alakalı genel kabul görmüş evrensel resmi tanımı 1948 yılında yayınlanan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde bulabiliriz. Beyanname açıkça bireyi haklar çerçevesinde tarif eder. Beyannamenin 3. Maddesi "yaşamak, hürriyet ve kişi emniyeti her bireyin hakkıdır" der ve 6. Madde ise "Herkesin, her nerede olursa olsun hukuk kişiliğinin tanınması hakkı vardır" der. Şu çok açık ki; buradaki "kişi" kavramı kendisine mutlak haklar verilen ve yaptıklarından sorumlu olan bireyi ifade etmek için kullanılmıştır. Birey temel hakları olan, kendisi üzerinde egemen ve kişiliği ve benliği olan bir özne olarak tanımlanmaktadır. O zaman özetle birey deyince "benlik bilinci olma", "iradesi olan", "bir sorumluluk hissi taşıma", "hareket özgürlüğü olan" ve "içinde bulunduğu gerçekler ve kimlikle ilgili bilgi sahibi olma" (Hubbeling, 1990) gibi özellikler aklımıza gelir. Öncelikle kişi/birey kavramı "etik (kişi biricik ve değiştirilemez değerdedir) ve hukuki (kişi hareketlerinden ve sonuçlarından sorumludur) ortama aittir" (Oosten, 1990: 26). Bu değerlendirmeler bize, bireyin içinde olduğu siyasal, sosyo-ekonomik, hukuki ve kültürel ortam ile doğrudan ilgisi olduğunu gösterir. Bu ilgiyi sivil-siyasal değerler ve ilkeler/haklar ve özgürlükler ile açıkladığımız kadar sosyal ve kültürel bağlar/kimlik ile de açıklamamız gerekmektedir. Ne var ki, erken modern dönemden beri bireyin tanımlanması ve sınırları ile ilgili en sorunlu alan olarak ikincisi ola gelmiştir. Fakat tüm modern liberaller ve libertarianlar, bireylikle ilgili pozisyonlarını savunmaya devam etmektedirler: Onlara göre, Machan'ın (1989: 20) özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "İnsanoğlu tabiatı itibarıyla bireydir. Diğer bir deyişle, ortak birçok şeye sahip olmamıza rağmen, haya-

tımızı kendi inisiyatifimiz üzerinde, kendi aklımızla sürdürme ihtiyacı duyarız, bazı kolektif dürtülerle değil". Buna göre, bizi, hayatlarımızı biricik yapan seçimlerimiz, kararlarımız, inançlarımız ve hareketlerimizdir. Şu teslim edilmeli ki, bu pozisyonun etik bir üstünlüğü, evrensel bir karakteri vardır, lakin tarihsel ve sosyo-politik gerçekliği yansıtmaktan uzaktır; hatta hâkim kolektif anlayışları ve aidiyetleri maskeleymektedir. Bu anlamda bireyin tarihsel ortamda tanımsal gelişimi önem arz etmektedir.

Batı'da modern bireyin ortaya çıkışı insana yönelik anlayışın değişimi ile başlar. Modern sosyo-ekonomik ve siyasal yapının şekillenmeye başlaması yeni bir insan anlayışını da yanında getirdi. Rönesans ile birlikte insanı merkeze alan bir yaklaşım ile geniş bir kapasite ve etkiye sahip "evrensel insan" fikri ortaya çıktı (Hubbeling, 1990: 11). Bu insan yüksek bir kabiliyet sahibi olarak yaratıcıdır ve kendi kendisinin efendisi olma hasebiyle özgürdür. Bu anlayışı, Descartes (*Discourse on the Method*, 1637) insan bilincini vurgulamak suretiyle geliştirdi. Ona göre insan her şeyden önce kendini bilen ve benlik bilinci olan bir öznedir; buradan bireyin özgür iradesi neşet eder (Hubbeling, 1990: 11). Bu evrensel insan/birey vurgusu aslında mevcut ahlaki ve geleneksel standartların, aklın ve bilimin ışığı altında radikal bir dönüşümünü bize göstermektedir. Çözölmüş ve dağılan bir yapının yerine yeni bir "siyasi ve ahlaki sistem" kurma, "ahlaki dünyayı yeniden icat etme" amacı 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinin tamamına hâkim olmuştur (Fleischacker, 1994: 24). Dağılmış ve "büyüsü bozulmuş" dünyayı yeni bir bütünlük hissi oluşturarak yeni değerler ve standartlar ile düzenlemek ve şekillendirmek için verilen uğraşlardı tüm bunlar. Bu, insanın evrenselliğine ve düşüncenin ve sosyo-siyasal yapının düzenlenmiş birliğine dayanan modern görüş idi.

Evrensel insanı toplumsal ve siyasal aktör, yani bir birey olarak, ilk doğal haklar teorisyenleri olan İngiliz düşünürler Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651) ve John Locke (*The Second Treatise of Government* [Hükümet Üzerine İkinci İnceleme], 1689) tanımlamıştır. Onlara göre insanlar tabiatları gereği bireydirler. Herkes birey olarak hür ve eşit doğarlar ve dolayısıyla doğal haklara sahiptirler. Onlara göre, doğuştan gelen bu hakları koruma temelinde bir sosyo-ekonomik ve siyasal düzen kurulmalıdır. Bu da ancak toplum sözleşmesi ile mümkündür. Yalnız Hobbes bireyi toplum sözleşmesi temelinde yeni bir düzen kuruluna kadar aktif olarak konumlandırır ve sonrasında haklarını devrettiği siyasi otoriteye güvenlik elde etmek koşuluyla mahkûm eder. Bu da Hobbes'un metafizik anlamda bireyci, ama

siyasal (ve liberal) anlamda bireyci olmadığını gösterir (Machan, 1988: 17). Locke ise, modern liberal bireyin teorisini, haklarından ve özgürlüğünden hiçbir şart altında vazgeçmeyen benlik bilinci ile sosyal ve siyasal kişiliği olan evrensel, otonom birey tarifine oturtur. Hayat, özgürlük ve mal-mülk hakkı gibi doğal hakları olan o birey, siyasal ve sosyo-ekonomik meşruiyetin biricik kaynağıdır. Rönesans'ın tanımladığı düşünen ve kendi kaderini tayin eden insan, Locke da iradesi ve aklı olana ek olarak hak ve özgürlük sahibi, sosyal ve siyasal kişiliği olan otonom bireylere dönüşür. Hem evrensel insan/birey hem de Locke'un egemen bireyi moral bir üstünlük temelinde tanımlanır. Erken dönem modern düşüncenin gelişimci, akılcı yaklaşımı bireyi sadece haklar ve özgürlükler sahibi olarak kendisi üzerinde egemen olarak tarif etmez ayrıca onu taşıdığı kapasite ve kabiliyet ile birlikte ahlaken ve estetik bakımından ve dolayısıyla da sosyal ve siyasal bakımdan üstün olarak tarif eder. Aslında yapılan şey bireye onu diğerlerinden, bireyleşememişlerden ayıran yeni, aşkın bir kimlik vermektir. Locke'a göre hak ve özgürlükleri kullanabilmek için birey olmak, moral olarak üstün olmak gerekmektedir. Hakları kısıtlayan ve sınırlandıran sosyal, ekonomik ve kültürel faktörler vardı. Bunu çok net bir şekilde Locke'un evlilik sözleşmesi ile kadınların, iş akdi ile işçilerin ve başka mezehepten olmakla Katoliklerin bireysel hak ve özgürlüklerine, bireyselliklerine kısıtlamalar getirilebileceği yaklaşımında görülebilir. Bu düşüncede birey olmak, evrensel doğal haklar ve özgürlükler ile tarif edilse de özünde sosyal ve kültürel kategori olarak, belirli dışlamalar yapan bir genel kimlik olarak da kurgulanmaktadır.

Alman İdealizm'inde klasik liberallerin kişilik vurgusu farklı bir boyut kazanır. Yine kişinin aklı ve iradesi vurgulanır ama öncelik ahlaki ve estetik boyuta verilir. Birey artık ahlaki ve estetik bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Kant'a göre insan/birey ahlaki pratik aklın taşıyıcısı olarak amacı kendindendir ve kesin bir iç değere sahiptir: "Ahlaklı kişi tabiatın en nihai amacıdır. Amacı kendindendir ve bundan dolayı da basitçe bir sona araç olamaz... Harekete geçirecek bir motivasyon ile otonom hareket eder... Burada özgürlük, pozitif bir değer olarak, kişinin iç âleminde var olan ve tamamen kabul etmiş olduğu ahlaki hukuka göre hareket eden insan iradesinin malı olarak ortaya çıkar" (Hubbeling, 1990: 12). Kant'ın birey ile ilgili modern düşünceye yaptığı en önemli katkı bireyi "hareketlerinden sorumlu tutulabilen özne" olarak tanımlamasıdır (Oosten, 1990: 25). Burada birey biricik, kendiliğinden değerli bir özne olarak tanımlandığı ka-

dar aynı zamanda hareketlerinden ve sonuçlarından sorumlu hukuki bir konum olarak da tanımlanır. Kant'ın bireyi/insanı evrensel bir düzlemde ahlaki ve estetik bir kişilik ve hukuki bir statü olarak tanımlaması kozmopolit yaklaşımların nüvesini oluşturur. Diğer bir Alman İdealist olan Goethe de insanın/bireyin kişiliğinden bahseder ve bu kişiliğin oluşumunda evrensel insan idealinin önemini vurgular, fakat aynı zamanda ahlaki, dini ve estetik değerlerin de çok önemli olduğunu belirtir (Hubbeling, 1990: 12). Kısaca belirtecek olur isek, birey basitçe akıl ve irade sahibi bir özne değil, o daha da önemli olarak ahlaki, dini ve estetik değerlerin taşıyıcısıdır. İnsan/birey, soyut sivil ve siyasal değerlerin şekillendirdiği bir özne olduğu kadar bu değerler ile çatışmayan ama öncelikli olan yaşadığı hayatın, değerler sisteminin bir ürünü olan kültürel bir öznedir.

Modern birey anlayışına veya klasik liberalizmin bireyciliğine yönelik en sert eleştiriler 18. yüzyıl ile birlikte ortaya çıkmaya başladı. Eleştirilerin çıkış noktası bireyin kim olduğu ve nasıl şekillendiği gibi daha önceden sorulmuş sorular oluştuyordu. Verilen cevaplar, erken dönem modern ve liberal düşünürlerden ve yukarıda zikredilen 18. yüzyıl Alman idealistlerden ciddi ölçüde farklılaşmaya başlamıştı. İlk modern düşünürlerin ve doğal haklar teorisyenlerinin tanımladığının aksine bireyler, gelenek, aile, etnik grup, sınıf veya siyasal cemaat gibi özel bağların bir araya getirdiği kolektif bir bütünün parçaları idiler. Yalnız başlarına bir değerleri yoktu. Modern bireyciliğe getirilen bu eleştirileri Louis Dumnot (Handler, 1988: 32) kavramlarını kullanarak iki ibare altında ifade edebiliriz: bir "bireylerin toplamı" ve bir "kolektif birey". Birincisi, "bireylerin bir toplamı" olarak kolektivist anlayış, başlarda genel yarar, genel irade fikrine dayandırılmıştır. Bu anlayışı kendisini cumhuriyetçi gelenek olarak göstermiştir. Bu geleneğe göre, öznelerin iradelerinin toplamı/bütünü olarak beliren genel iradenin, bireyler ayrılmaz parçalarıdır. J. J. Rousseau'a göre hukukun kaynağı olarak "genel irade" genel özgürlüğü gösterir ki, bu özgürlük altında tüm vatandaşlar onurlandırılır. Ona göre, özgürlük, eşitlik ve genel amaç birbirinden ayrılmazlar. Bunların yeşerip serpilebilmeleri için vatandaşların yaratılması ve onlara nasıl erdemli vatandaşlar olmaları gerektiğinin öğretilmesi gerekmektedir (Rousseau, 1975: 130). Ancak böyle bir benlik, hâkim medeniyetin yalnızlaştıran, yabancılaştıran, hiçleştiren etkisinden kurtulabilir. Ancak bu kurtuluş bir bütünlük içerisinde olabilir ve bu bütünlüğe dayalı bir siyasal otoriteye/devlete ihtiyaç duyar. Her benlik, bireyliğinin gerçekleşmesinin "sadece bir devlet yapısı ile ilişki içe-

risinde” ancak farkına varabilir ve böylece kendisini “belirli ölçüde bu daha büyük bütün ile” tanımlar (Rousseau, 1975: 135). Bu bireylerin bütünlüğü karşılıklı olarak birbirini tanıyan eşitler cemaatini yansıtır. Bu anlayış, daha sonra tüm farklılıkları yekpare bir bütüne dönüştürmeye çalışan Jakobenlerin elinde ve farklı anlamda da olsa Romantik felsefe geleneğinde bir “kolektif birey” fikri ile birleşti. Kolektif birey doğrudan siyasal-kültürel bir cemaati, bir milleti ifade ediyordu.

“Kolektif birey” anlayışı net ifadesini Romantik felsefe geleneğinde bulur. Bunun adı da organik bir bütün olan *Kultur* dır.¹ Elias, Romantik gelenekte kültürün “kolektif bir kişiliği” gösterdiğini ileri sürer (Elias, 1978: 7). Bu bütünün tüm parçaları (geleneksel değerler, tarzlar, töreler, alışkanlıklar, v.d.) verilidir; Aydınlanmanın aksine bireyler toplumsal ve kültürel bir düzen ve değerler inşa edemezler. Benlik, cemaati ile olan bağlarından münezzeh değildir. Herder’e göre, insan olmanın yolu kendisi gibi olanlar ile aynı evde olma hissi ile mümkündür. Kişiliği cemaat bağları tarafından oluşturulan öznel toplum için yeni değerler üretemezler. Herder’e göre, her grubun bir milli ruhu (*volksgeist* ya da *nationalgeist*) vardır ve insanlar ait oldukları bu grupta kişiliklerini, bireyliğini ve özgürlüklerini bulurlar. Kültür bu ruhun ifadesidir ve ortak grup aklının ürünüdür (Ergang, 1976: 87). Bireye bu bakışa göre, insan, Tabiatın ürünü olmadığı gibi cemaat bağlarından ve geleneksel değerlerden bağımsız bir evrensel Akla da sahip değildir. Bununla birlikte, benlik, kendilik bilinci, kişisel tecrübe ve “Ruhun” içine yerleşiktir (Taylor, 1975). Bu nedenle her insanın kişiliği sadece bireylere bağlı değildir; belki de daha önemlisi herkese özgü olan biçimleri, normları ve değerleri paylaştıkları gruplara bağlıdır. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermede ihtiyaç duyulan Hakikat “hiçbir zaman bireyin hükmettiği ve istediği şeyde bulunmaz, çünkü gerçeğin işlenmesi ile ilgili olan her şey onun ötesindedir” (Schmitt, 1986: 80). Burada Kolektif bir yapı olarak kültür “otantik” olan bir birey gibi görülebilir.² Diğer bir deyişle, erken modern ve liberal düşünürlerin birey tarifinde ol-

¹ Elias (1978: 4-5), Romantik felsefe geleneğinde kültürün “bir milletin kendilik bilincinin” yansıması olduğunu ileri sürer. Kültür kavramı ilk defa *Volk* (halk ya da millet diye okuyabiliriz) kelimesini karşılamak için Romantik felsefe geleneğinin kurucularından J. G. Herder tarafından kullanıldı.

² Bireyin modern kavramı otantiktir, çünkü her birey kendi biricik var olma yoluna sahiptir ve böyle neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verecek bir ahlaki vizyona sahiptir. “Modern özgürlük ve otonomi bizi merkeze alır ve otantiklik fikri kimliğimizi keşfetmemizi ve geliştirmemizi ister” (Taylor, 1991).

duğu gibi her kültür biricik, kendi kendine yeten bir otonom varlıktır. O da seçim yapma da özgürdür ve onun da kendi kaderini tayin etme kabiliyeti vardır. Her kültür bu nedenle iç değerleri ve tarzları ile eşit değerdedir ve yıkılamazlar. Yabancı etkiler ile yıkmaya kalkmak insanların kimlik ve kişiliklerinin kaybına yol açar, yani felakettir. Herder'deki bu yaklaşım Aydınlanmanın evrenselliğine ve Aklın tekliğine reddiyedir; çoğulcu çeşitliliğin ve kültürel farklılığın kabulüdür (Berlin, 1976: 150-7). Siyaset ve devlet, Herder düşüncesinde, ikincil öneme sahiptir. Araçsal bir önemi vardır, o da kültürel milli birliğe yaptığı katkıdır (Pryke, 1995: 66). Diğer bir önemli Romantik düşünür Fichte ise bir kanun düzenine dayanan devlet "insan olabilenin aracıdır... devlet olmadan bir insan vahşidir... Tüm kültürler de insanın devletle olan ilişkisinden çıkar" der (Hahn'ın alıntısı, 1995: 68). Bu devlet insanların ruhunu yansıtır ve sanatkar bir kurum olarak amacı insanın/adamın gerçek insan/adam olduğu kültürdür.

Muhafazakârlığın bireye yaklaşımı aynı şekilde kolektivisttir fakat özellikle İngiliz muhafazakârlığında kültürün yerini geleneksel değer ve kurumlara dayanan toplum alır. Birey ancak organik, bütünleşmiş bir toplumun parçası olur ise varlığını ve kişiliğini sürdürebilir. Aksi halde, yani liberallerin soyut atomistik bireylerin egemenliği ya da devrimci cumhuriyetçilerin yeni bir toplum inşa etme düşünceleri ve uğraşları halinde, toplum çürür, yozlaşır. Ve sonuçta orda yaşayan insanlar kişiliksizleşir. Muhafazakârlar toplumu "kolektif bir kişilik, benlik" olarak tanımlasa da yaklaşımları Romantiklerin kültüre bakışı kadar sert değildir. Toplum değişebilir ama bu değişim tedrici olmalıdır. Burke (*Reflections on the Revolution in France* [Fransız Devrimine Üzerine Düşünceler], 1790) bu tarz değişimi savunur ama bu değişimin, kişiliğin temelini bir hak olarak oluşturan mülkün ve toplumda var olan hiyerarşi ve sınıf yapılarının alt üst edilmesini kökten reddeder. Çünkü mal-mülk sahipliği ve sınıf farklılığı doğaldır.

İnsan tabiatı ile ilgili kolektivist anlayış Karl Marx'ın düşüncesinde farklı bir boyut kazanır. Diğerleri gibi, Marx'ın da ana çıkış noktası bireyi otonom, egemen bir varlık olarak tanımlayan liberal düşüncenin reddi olmuştur. Ona göre, "beşerin özü insanın hakiki kolektifliğidir" (Marx, 1977: 126). Kolektif bütün bu sefer sınıftır. İnsanı evrensel olarak şekillendiren, kişiliğini ve kimliğini oluşturan içerisinden çıktığı sosyo-ekonomik şartlardır. İnsan olmanın yolu sınıf bilincine erişerek kolektif olarak kaderini tayin etmekten geçmektedir. Nihai amaç ise sınıf bilincine ulaşmış –

işçi sınıfı, proleterya- devrimle üretim ilişkilerini ve siyaset ile toplumu yeniden şekillendirerek sınıfsız kolektif bir bütün oluşturmaktır. Bireylerin tüm ihtiyaçlarının karşılanması, haklarının verilmesi ve gerçek özgürlüğü tatması ancak böyle bir komünal hayat ile mümkündür.

Günümüze kadar birey ile ilgili tartışmalar, tanımlamalar yukarda anlatılan bireyci-kolektivist anlayışların, programların etrafında döne gelmiştir. Yine temel sorumuz olan biz insanlar değeri kendiliğinden menkul otonom bireyler miyiz yoksa bir büyük bütünün, “kolektif bir bireyin” ya da kolektif bir insanlığın parçaları mıyız sorusuna anlamlı cevaplar vermemiz için beşeri/bireysel hakların tarihi gelişimini de iyi anlamamız gerekmektedir. Bu bize bireyin doğasını belirlerken haklar ve aidiyetin önemini gösterecektir.

İNSAN/BİREY HAKLARI

İnsan hakları fikri ve tanımı, yukarda da değinilen bireyin tanımında olduğu gibi, 1948 yılında BM’nin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini kabulü ile evrensel bir karakter kazanmıştır. O zamandan bugüne insan hakları kavramı hem siyasal hem de akademik ortamlarda en fazla tartışılan konulardan olmuştur. Modern devletin doğuşu ile birlikte insan/birey hakları, birey ile devlet arasındaki ilişkileri yapılandırmak ve belirlemek için genel bir çerçeve ola gelmiştir. Dolayısıyla haklar dediğimiz zaman onun meşru taşıyıcıları olarak birey ve devlet belirir; burada hukuk, bireyin devlet ve diğer yapılar ile olan ilişkilerini haklar ve yükümlülükler etrafında düzenler (Koenig, 2008: 99). İnsan/birey haklarının evrimini de bu nedenle bireylerin devlete/otoriteye karşı yeni hak iddiaları ile alanlarını genişletme süreci olarak ele alabiliriz. Bu genişleme öyle bir hal aldı ki insan haklarının evrenselleşmesi ile birey bir anlamda uluslararası aktör haline gelmeye başladı. Bunun en önemli nedeni, “insan haklarının bireysel olarak meşrulaştırılmasıdır” (Cruft, 2005: 265). Gittikçe uluslar-arası anlamda daha da kurumsallaşan ve meşruiyet odağı haline gelen kavramı, insanlara ait olan her şeyi ifade edecek kadar geniş bir şekilde tanımlamak uygun düşmektedir. Bu nedenle bireysel haklar dediğimiz zaman insanoğlunun hayatta kalabilmesi ve var olabilmesi için gerekli olan hakları ifade etmiş oluruz; bu nedenle de insan hakları baskıcı rejimlere karşı koymanın bir aracı olabilir (bkz. McCorquodale, 2003). Gerek sağ gerekse sol anlayışa dayalı modern devlet mekanizması 20. yüzyıl boyunca belirli bireysel hakları ihlal ede gelmişlerdir. Muhafazakârlar, özellikle Soğuk sa-

vaş döneminde, sosyalist rejimler altından insan hakları ihlallerinin yaygınlığını bir çeşit bu rejimlerin eleştirisi olarak yaymaktadırlar. Bununla birlikte liberaller ise bir takım insan hakları ihlallerinin kapitalist ve otoriter ülkelerde de meydana geldiğine dikkat çekmektedirler.

Genel hatları ile bireysel hakları iki kapsayıcı kategori altından toplayabiliriz. Birincisi bireyin kontrolü vasıtasıyla belirlenen negatif haklar; ikincisi ise, siyasal ve toplumsal yapılar çerçevesinde sağlanan pozitif haklardır. Modern toplumun sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel olarak git-tikçe daha fazla çeşitlenen yapısı, insan haklarının tanımı konusunda, ne-gatif anlamda zorlamanın yokluğu olarak tanımlanan hürriyete dayan-dırılmış tabii haklar teorilerinin ötesine geçmeyi gerekli kılmaktadır. İşte bu nedenledir ki, artık bireysel haklar, hak kavramını basitçe bireyin se-çimleri ile belirlenen negatif haklar kadar barınma, gıda, eğitim, sağlık hizmeti, dil, din, cinsel tercih gibi pozitif hakları da kapsayacak şekilde genişletmektedir.

Bu noktada dört ana bireysel haklar kategorisinden bahsedebiliriz: sivil haklar, siyasal haklar, sosyal haklar ve kültürel haklar. İnsan hakları tar-tışmasında şu çok açık ki; tüm bu haklar birey düzeyinde tanımlanmakta-dır. Bununla birlikte son zamanlarda kadın hakları, işçi hakları, azınlık hak-ları gibi kolektif haklara vurgu da artmıştır. Fakat grup hakları da büyük öl-çüde -özellikle de muhafazakâr ve liberal anlayışa dayalı- hukuki ve siyasal söylem ve zeminde bireylere ait haklar olarak meşrulaştırılmaktadır.

İlk defa olarak 17. yüzyılda bazı filozoflar, herkesin hür ve eşit doğdu-ğunu ve dolayısıyla yaşama, özgürlük ve mal-mülk hakkı gibi bazı doğal haklara sahip oldukları fikrini ifade etmeye başladılar. Yukarda da zikre-dildiği gibi, Hobbes ve Locke ilk doğal haklar teorisyenleridirler. Onlara göre, kişi insan olmakla doğal haklara sahipti ve bu haklar onların toplum sözleşmesi yaklaşımlarına da temel oluşturdu. Özellikle klasik liberaliz-min babası olarak bilinen Locke'un bireylerin haklarını merkeze alan ve siyasi otoriteyi o çerçevede kısıtlayan kavramsallaştırması, liberalizmin si-yasal ve sosyo-ekonomik düşüncesinin özünü oluşturur. Ona göre, her bi-rey ahlaken ve hukuken hem topluma hem de hükümete (devlet diye de okuyabiliriz) karşı yaşama, özgürlük ve mülk gibi bazı hak talepleri var-dır; ve bireyler bu talepleri doğrultusunda nasıl yönetilecekleri hakkında bir toplum sözleşmesi temelinde uzlaşabilirler. Bu haklar hiçbir şekilde devredilemez -bireylerden alınamaz- ve uygun bir siyasal toplum içinde korunmaya muhtaçtırlar. Locke'un doğal haklar konusundaki görüşleri

büyük ölçüde 1689 *İngiliz Haklar Bildirgesi*'ni oluşturdu. Doğal haklar teorisinin savunucuları 17. yüzyıldaki bu gelişmeyi sivil, siyasal ve dini hakların temeli olarak gördüler.

18. yüzyılın Amerikan (1776) ve Fransız (1789) Devrimleri bireylerin devredilemez hakları anlayışını kullandılar ve daha da popüler hale getirdiler. Thomas Jefferson *Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi*'ni yazarken "tüm insanlar eşit yaratılmıştır ve Yaratıcı onlara aralarında Hayat, Hürriyet ve Mutluluk arayışı gibi kesin devredilemez Hakları bahşetmiştir" cümlesi ile hakları Devrimin merkezine yerleştirmiştir (Hunt, 2007: 15). Fransız Devrimi'nin en önemli sonuçlarından birisi de, doğal haklar yerine devredilemez haklar olarak güçlü bir evrensel haklar vurgusu yapan *İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi*'dir. Beyanname, "insanların tabii, devredilemez ve kutsal hakları" olduğu vurgusunu tüm hükümetlerin meşruiyet temeli olarak ilan eder. Hâkimiyet millete verilir. Dolayısıyla Beyanname de geçen "insanoğlu", "insanlar", "biz", "tüm vatandaşlar", "toplum", "her toplum" gibi kavramlar "Fransız halkını" ifade eder (Hunt, 2007: 16). İnsan hakları söyleminin, devrimle birlikte popülerleşmesi ile birlikte 19. yüzyılın başlarında bazı filozofların insan hakları fikrini daha fazla vurgulamalarına yol açtı. Bunların arasında Thomas Paine (*The Rights of Man* [İnsan Hakları], 1792), Henry David Thoreau (*Civil Disobedience* [Sivil İtaatsizlik], 1849) ve John Stuart Mill (*On Liberty* [Özgürlük Üstüne], 1859) öne çıkan isimler oldular. Bunlar bireyi soyut, toplumsal kültürel ve ekonomik bağlardan otonom olarak tanımlayan doğal haklar teorisyenlerini eleştiriyorlardı. Genel olarak kabul görmüş fikir ise; herkes kendi kaderini tayin hakkına sahipti ve otonom bireyler hür olma hakkı, ifade hürriyeti, vicdan hürriyeti gibi sivil haklara ve seçme ve eşit oy hakkı, temsil hakkı gibi siyasal haklara sahiptiler.

Batı'da 19. yüzyılın ortalarından sonra, işçilerin olumsuz çalışma ve barınma koşulları, kölelik, ırk ve cinsiyet ayrımcılığı gibi birçok konu insan hakları çerçevesinde düşünülmeye başlandı. 20. yüzyıl ile birlikte insan hakları savunuculuğu sosyo-ekonomik değişmeler ile ortaya çıkan yeni durumlar ve ihtiyaçlar noktasında gittikçe daha da fazla siyasal ve sosyal konulara yoğunlaştı. Bu dönemde ideolojiler sivil hakları ve insan haklarını daha da genişletme arayışının içine dâhil oldular. İşçi hareketleri, daha iyi çalışma şartları, daha iyi ücret, grev hakkı talep ederek ve hükümetlerin otoriter eğilimlerini reddederek insan hakları hareketinin temel taşıyıcısı haline geldi. Bu gelişen örgütlü hareketin sonucunda birçok sosyal hak

elde etmek suretiyle meyvelerini de almaya başladılar. Aynı şekilde kadın hakları hareketi de gittikçe daha fazla ses getirmeye başladı ve sonunda eşit oy ve seçilme ile kamu hizmetlerinden eşit yararlanma haklarını elde ettiler. Bu dönem toplumsal ve ekonomik hakların geliştiği ve popülerlik kazandığı bir zaman dilimi oldu. Tüm bu haklar 20. yüzyıl boyunca zamanla herkesim ve ideolojik yaklaşım arasında daha fazla kabul gördü ve refah devleti anlayışının gelişimi ile birlikte Batı dünyasında iyice kurumsallaştı (bkz. Ishay, 2004: 117-55). Artık bireyler sadece bir ulus-devlete ait vatandaşlar değildirler, aynı zamanda “bireylerin meşru unsurlar ve haklara sahip oldukları... uluslararası toplumun üyeleridir. Haklar artık hükümetler ile sosyal hareketlerin mücadelesinden değil, küresel olarak yaygınlaşmış kültürel modellerin (protestocu grupların küresel ağalar yoluyla harekete geçmesi) ve siyasal elitlerin törensel uygulamasından çıkmaktadır” (Koenig, 2008: 101).

II. Dünya Savaşından sonra Birleşmiş Milletler (BM), 1948 yılında yayınladığı bir bildiri ile birlikte insan hakları hareketlerine hem ideolojik hem de teorik bir temel oluşturmak amacıyla tanımına ve korunmasına yönelik küresel bir arayışın içine girdi. Daha sonraları bu uğraşmayı diğer BM sözleşme ve anlaşmalarının ilanı ile dünya çapında yüzlerce insan hakları örgütünün kurulması izledi. Olan şey, insan haklarının uluslararası hukuk aracılığı ile “küresel kurumsallaşması” idi (Koenig, 2008). Genel bir zemin oluşmasına karşın çeşitli grupların ve örgütlerin insan haklarını kendi siyasal, toplumsal ve kültürel şartları içerisinde değerlendirdikleri birçok yorum ortaya çıkmıştır, ama insan hakları temel meşrulaştırıcı unsur olarak tanınmıştır. Bununla birlikte bildirinin temel fikri üzerinde genel bir uzlaşma vardır; o da şu dur ki; tüm insanlar özgür doğarlar ve değer ve haklar anlamında eşittir ve bu nedenle de cinsiyet, ırk, etnik, sosyal ve dini farklılıklara bakılmaksızın eşit bir şekilde muamele edilmelidirler. Günümüzde birçok demokratik rejim bu hakları hukuki zeminde koruma altına almışlardır.

Günümüzde özellikle uluslararası insan hakları örgütlerinin çabaları neticesinde insan haklarının evrensel anlamda kabul görmesi tüm siyasal ve toplumsal kurumları haklara daha duyarlı hale getirdi; bu da insan hakları ile ilgili analizin boyutunu genişletti. Buna paralel olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında batı dışı toplumlardaki ulusal bağımsızlık hareketleri ve batıda da ulusal ve dini azınlık hareketleri başarı kazanmaya başladılar. Tüm bu hareketler (Hindistan’da Gandhi ve ABD’de Martin Luther King

örneklerinde olduğu gibi), özellikle 1960'larda, insan hakları konusunu tamamen farklı bir alana taşıdı. Bu çerçevede insan hakları ile ilgili olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan temel gelişme, insan hakları kavramının kültürel hakları kapsayacak şekilde genişletilmesi oldu. Bu, etnik ve dini azınlıkların, feministlerin, çevrecilerin, gey ve lezbiyen hareketlerinin farklılıkları ile kamu mallarında hizmetlerinden eşit faydalanılması ve erişimine yönelik artan taleplerine paralel cereyan etti. Artık şu çok açıktı ki; etnik, dini, mezhebi, cinsi ve korumacı taleplerin ifade edilmesi kültürel haklar çerçevesinde düşünülüyordu.

1960'lar ile birlikte modern insan hakları hareketi siyasal, sosyal, kültürel, etnik, dini ve mezhebi inanç ve görüşlerin barışçıl ifadesi yönünde gelişmeye başladı. Bu arayışı takip eden en önemli örgüt *Amnesty International* olarak belirdi. Örgütün amacı, insan hakları konularında kamuoyu oluşturmak ve siyasiler ile yöneticileri bunları dikkate alma konusunda ikna etmektir. Zamanla insan haklarına yönelik ilgi *Amnesty International*'ın göreceli olarak insan hakları ihlallerini engelleme konusunda yetersiz kalması ile onu aşmaya başladı. *Amnesty International* zamanla ölüm cezası ve kürtaj gibi bazı konuları göz ardı etti ve bazı otoriter rejimleri eleştirmede başarısız oldu. Bu düşünceleri taşıyan kişiler *Human Rights Watch* adlı örgütü kurdular.

1965 ve 1966 yıllarında üç uluslararası sözleşme (*Her Türlü Irk Ayrımcılığını Bertaraf için Uluslararası Sözleşme* (1965), *Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi* (1966) ve *Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi* (1966)) ilan edildi. Temel amaçları BM'ye üye devletler arasında bireysel haklar konusunda evrensel standart oluşturmaktır (belgeler için bkz Brownlie & Goodwin-Gill, 2002). *Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi* sivil ve siyasal haklar konusunda standartlar için küresel bir çerçeve oluşturan önemli bir metin haline geldi. Sözleşme esas olarak bireylerin kendi kaderlerini tayin hakkı yani otonom olmaları fikrine dayanıyordu: I. Maddenin 1. Fıkrasında belirtildiği gibi otonom bireyler "özgürce siyasal konumlarını belirleyebilirler ve özgürce ekonomik, sosyal ve kültürel haklardan yararlanabilirler". Sözleşmeyi imzalayan devletler bu hakkın gerçekleşmesini sağlama konusunda hem fikir olmuş oluyorlardı. Şöyle ki, her devlet "sınırları dâhilindeki ve nüfuz dairesindeki tüm bireylerin Sözleşmede tanınmış olan haklarını herhangi bir ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya diğer fikir, ulusal veya sosyal köken, mal-mülk,

doğuştan gelen veya diğer konumlara bakmaksızın” saygı göstermeli ve garanti altına almalıdır.

Her modern devletin biricik sorumluluğu bireysel haklar sürecinin iyi işleyebilmesi için kendi anayasal mekanizması içinde gerekli yasal ve diğer önlemleri almaktır. Bu anlamda siyasal bir varlık olarak konumlandırılan birey her ne kadar uluslararası metinler ve sözleşmelerde haklar konusunda merkezi konuma yerleştirilse de hem hukuki hem de siyasal muhatabı devlet olarak tanınır. Diğer bir deyişle uluslararası düzeyde tanınmış insan haklarının uygulamasında devlet merkezi konumdaki aygıttır (Donnelly, 2002: 35). Bu noktada hukuka öncelik verilmektedir, çünkü haklar ancak hukuk onları tanır ise yasal bir konum, zemin kazanmış olur. Sözleşmede vurgulanan temel sivil ve siyasal haklar arasında; vicdan hakkı, düşünce ve görüşleri ifade hakkı, örgütlenme hakkı, özel alanı koruma hakkı, güvenlik hakkı, eşit muamele ve kanun önünde eşit olarak tanınma hakkı, bireylerin vücudu üzerinde egemenlik hakkı vardır. Bu tarz hakların tanımı ve uygulanmasının salt hukuka indirgenmesi bireylik açısından bir tehlike içermektedir. Bu, “genel olarak siyasal olanı hukuki olana indirger ve sonuçta siyasetin birçok konusunu haklar, adalet, sorumluluk gibi hukuki kategorilere hapseder” (Connolly, 1991: 74). Böyle bir yapıda bireyler sadece kendi çıkarlarını artırmak için mücadele verirler fakat aidiyetleri, değerleri ve inançları genelde göz ardı edilir.

BM’nin 1966 yılında ilan ettiği *Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi* ise sosyal ve kültürel hakları temel sivil ve siyasal hakların bölünmez parçası olarak tanımıştır (bkz. Brownlie & Goodwin-Gill 2002). Sözleşmeye göre, sosyal haklar eğitim, sağlık hizmeti, sosyal ve kişisel güvenlik veya yaşama ile toplumsal olarak kabul edilebilir düzeyde yiyecek, giyinme ve barınma imkânlarını kapsayan hakları içermektedir. Bir başka ifadeyle, siyasal düzenin meşruiyetini garanti altına alma için elzem olan toplumsal hak talepleri, hayatı idame ettirmek için gerekli düzeyde gelir, barınma, eğitim ve sağlık hizmetlerini kapsar. Genel olarak baktığımız zaman bireyi hukuki ve siyasi anlamda merkeze alan liberal demokratik rejimlerde sosyal haklar aynen sivil ve siyasal haklarda olduğu gibi, bireyin egemenliğini koruma temelinde meşrulaştırılır. Yapılan şey; bireylerin iyi bir hayat sürdürmeleri için gerekli olan temel kaynaklara ulaşmalarının garanti altına alınmasından başka bir şey değildir.

BM’nin ve diğer uluslararası kuruluşların tüm metinlerinde artık sosyoekonomik haklar gibi kültürel hakların da insan olmak ve/veya insani

bir hayat sürmek için gerekli temel haklardan olduğu vurgulanır. En son olarak 2001 yılında yayınlanan *UNESCO Evrensel Kültürel Çeşitlilik Beyannamesi*'nde daha önceki metinlere de referans verilerek kültürel hakların insan haklarının ayrılmaz bir parçası olduğu tekrar vurgulandı. Bu çerçevede, kültürel çeşitliliğin insanoğlu için zenginlik kaynağı olduğu ve insanın şerefli bir hayat sürmesi ve şerefi ile var olması için korunması gerektiği de metinde güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Temel kültürel hakların arasında herkesin kültürlerini, dillerini ve inançlarını yaşamak ve yaşatmak hakkı ve çok önemli olarak da bu çerçevede eğitim alma hakları vardır. Farklılıkları ile eğitime erişim, en kaçınılmaz olan ve bireylerin potansiyelini, değerini geliştirmek için en önemli olan araç olarak görülür. Bu çerçevede örnek olarak şunu verebiliriz; insan düşüncesi, dilden ve içinde yeşerdiği değerler sisteminden bağımsız düşünülemediğinden dolayı bir kişinin dilini konuşma ve öğrenme ve kültürünü yaşama hakkı vicdan özgürlüğünü geliştirmek için çok elzemdir.

Böylece, ağırlıklı olarak yeni haklar "kültürel kimlik" anlayışına dayandırılarak şekillendirildi. Bu, bireylerin ve grupların farklı olma hakkı ve kültürel kimlik hakkı olduğunu vurgulayan UNESCO'nun *İrk ve Irki Önyargı Beyannamesi*'nde (1978) açıkça görülür. Aynı vurgu dini de kolektif bir kimlik olarak belirten ve 1981 yılında kabul edilen *Dine veya İnanca Dayalı Her Türli Tahammülsüzlüğün ve Ayrımcılığın Giderilmesi Beyannamesi*'nde de yer alır. Her iki metinde de devlet kültürel ve dini çeşitliliği korumak ve ilerletmekle sorumlu tutuldu. Bunlara ek olarak, Sovyetlerin dağılmasından sonra azınlık mensuplarının sorunlarının da daha fazla kolektif çerçevede değerlendirilmesi ile liberal demokratik devletlere yeni kolektif ortaklar geldi. BM'nin 1992 yılında benimsediği *Ulusal veya Etnik, Dini veya Dil Azınlıklarına Ait Kişilerin Hakları Beyannamesi* devletlerin (ulusal ve göçmen) azınlıkların haklarını ve kolektif kimliklerini korumak ve yaşatmak suretiyle garanti altına alması gerektiğini vurgulamaktadır (bu konuda değerlendirmeler için bkz. Koenig, 2008: 105-7). Uluslararası örgütlerin azınlıkların kültürel haklarını koruyabilmeleri için yayınladığı tüm bu bildirilerden, bir nevi evrensel insan haklarının çok kültürlülüğü desteklediği sonucuna varılabilir (Kymlicka, 2011).

Sonuç olarak, insan haklarının günümüzdeki tanımı klasik doğal haklar kuramının ötesine geçmiştir. Modern toplumun gittikçe daha fazla karmaşık ve çeşitli hal alan yapısı ve bireyin aynı ölçüde çeşitlenen aidiyetleri ve kimlikleri, yani farklılaşma ve bireyselleşme, daha geniş bir in-

san hakları kavramı tanımını gerekli kılmış ve kılmaktadır. İnsan haklarının şu an hâkim olan küresel anlamına baktığımız zaman şu durum çok açık bir şekilde kendini gösterir: Irki, sosyal, cinsi, etnik, kültürel, dini ve dil ayrımcılığına karşı yerel, ulusal ve uluslararası seviyede hukuk tarafından sağlanan eşit koruma her bireyi toplumdan ve devletten hak talep edebilme kabiliyeti ile donatmaktadır. İşte bu nedenledir ki, bireyleri eşit koruma insan hakları savunusunda ve bireylerin kimlik taleplerinde temel prensip haline gelmiştir. Kültürel kimlik çerçevesinde farklı olma hakkının yerleşmeye başlaması liberalizmin birey anlayışı üzerine tartışmaları alevlendirdi. Tartışma bireysel mi kolektif haklar mı soruları etrafında dönmektedir.

LIBERALİZM, BİREY VE AİDİYET SORUNSALI

Şu çok açık ki; liberal bireycilik, 20. yüzyılın ikinci yarısında gittikçe ulusal ve uluslararası siyasete hâkim olan aidiyet, yani kimlik ve farklılık taleplerini karşılamada yetersiz kaldı. Bunun sebebini, Connolly (1991: 74), liberal bireyciliğin, tek tip bireyliği sunmasına, bağlamın/şartların reddedilmesine, değeri kendiliğinden menkul ve bencil bireyin inşasına ve siyasal olanın hukuki olana indirgemesine bağlamaktadır. Liberalizm birey teorisi bize “normal birey” vaaz eder; dolayısıyla, liberalizmin normal bireyliği, çeşitliliği ve farklı kimlik ve değerler ile kamusal alanda var olmayı reddeden “anormal bireyler siyasetini” içermektedir (Connolly, 1991: 75). Bu anormallik hali ki, liberal siyaseti ve liberal demokratik devleti farklılıkların hak ve farklı aidiyet taleplerini “anormal” ve “gayrimeşru” ilan etmesine sembolik ve siyasi zemin hazırlamıştır.

Liberal demokratik devlet tüm siyasetini, hukuk temelli normal bireyliğin varlığı üzerine kurgulamaktadır. Yukarıda değinilen tarihsel süreç içerisinde yaşananlar gibi, bu normallığe toplumdaki farklı gruplardan meydan okumalar ola gelmiştir. Altan yukarı oluşan baskı neticesinde, bireysel hakların tarifinin uluslararası metinlerde yeniden ve sürekli şekilde genişletilmesi cereyan etmektedir. Buna paralel olarak, tarihsel süreçte baktığımız zaman, değişen sosyo-ekonomik ve siyasal şartlar ile birlikte, modern birey anlayışının neşet ettiği liberal bireyciliğin de değişim geçirdiğini görmekteyiz. Çıkışı itibarıyla sivil ve daha sonra siyasal hakları olan soyut, egemen, atomist birey anlayışı önplana çıkmıştı. 19. yüzyıl ile birlikte dışlanmış grupların -özellikle işçilerin ve kadınların- hak taleplerini karşılama uğraşısı sonucunda özellikle J. S. Mill’in başını çektiği “geli-

şimci birey" anlayışı gündeme geldi. Asıl olan bireylerin birey olabilmesi idi ve bunun içinde belirli sosyal ve ekonomik şartların onlara sunulması gerekmektedir. Pozitif özgürlük fikri gelişimci birey anlayışını destekleyen teorik bir katkı olarak insani değerlerin çeşitliliğini ve biricikliğini vurgu yaparak geliştirdi (Berlin, 2004). Liberal birey teorisindeki bu eğilim, bireyleri güçlendirmek için şartlar dikkate alınarak eşitlik ve özgürlük temelinde "dağıtımci adalet" anlayışının benimsenmesini savunan John Rawls'un (1971 ve 1993) "siyasal liberalizm" anlayışı ile zirve yaptı. Ona göre, insanlar "ahlaki kişiler olarak ve iyiyi anlama kabiliyetine sahip ve bir adalet duygusuna muktedir yaratılmışlar olarak" eşittirler (Rawls, 1971: 19). Rawls, kolektif olanı vurgulamadan ve daha önceki liberallerin aksine bireyi aşkın bir kategori olarak tanımlamadan, bireyliği sosyo-ekonomik şartları dikkate alarak değerlendiriyordu. Diğer bir deyişle, bireyler, "belirli bir iyi anlayışını şekillendirme, gözden geçirme ve rasyonel olarak isteme kapasitesine sahiptir"; bu iyi hayat geleneksel bir yapı içerisinde de olabilir (Rawls, 1993: 312). Rawls, bireyi konumlandırırken, sosyo-ekonomik şartları da göz önünde bulundurarak eşitliğe, adalete ve (farklı olabilecek) iyi anlayışlarına vurgu yapıyordu. Lakin bu vurgulamaya rağmen kategorik ve ahlaki olarak bireyi önceleyen bakış açısı onun yaklaşımının temelini oluşturur. İşte bu nedenle, zamanın ruhunun getirdiği kimlik siyaseti çerçevesinde farklı aidiyet taleplerini karşılamada yetersiz kalmıştır.

Kimlik siyasetinin yükselişi ile birlikte sosyal ve kültürel hakların en önemli unsuru olarak grupların ve azınlıkların hakları daha fazla önplana çıktı. Bu durum doğrudan toplumda bir kolektif bütünün üyesi olma hakkı ile ilişkilidir. İşte bu nedenledir ki, hem liberal hem de komüniteryen düşünürler tarafından en fazla tartışılan konu liberalizmin birey anlayışının doğası ve sınırları olmuştur. İşte bu nedenledir ki; kolektif ve grup değerlerini merkeze alan Walzer, Sandel, Taylor, MacIntyre gibi komüniteryenlerin/cemaatçiler 80'li yıllarda liberallere yönelik eleştirilerinin odak noktasına bireyciliği yerleştirirler. Onlara göre her şeyden önce liberal birey anlayışı "asosyal bireyciliği" gösterir (Mulhall & Swift, 1996: 13). Bireylerin benliğini ve kimliğini şekillendiren içinden çıktıkları ve büyüdüğüleri sosyal çevredir. Dolayısıyla asıl olan kolektif aidiyettir. Ve haklar da bu çerçevede, yani bütünlüğün/grubun hakları nokta-i nazarından düşünülmelidir. Komüniteryenlerin bu bakış açısına göre, doğrudan kolektif olanın bireysel olana ahlaki önceliğinden bahsedebiliriz.

Günümüz liberal demokratik ve çokkültürlülük anlayışlarında, azınlık ve grup haklarının bireylerin özgür iradesi ve şerefine bir parçası olduğu yönünde genel bir algı yerleşmeye başlamıştır. Kültürel haklar sorunu dikkate alındığında en fazla tartışılan konu ise, kolektif bütünlüklerin ve grupların insan onur ve haysiyetini çiğneyip üyelerin özgürlüğünü doğrudan ya da sembolik olarak kısıtlama ihtimalidir; dolayısıyla, bu, kolektif/grup yapılarının bir tehdit unsuru olabilecek hegemonik yapılara dönüşme ihtimalidir (Kukathas, 2003). Özellikle modern liberal düşünürler tarafından dile getirilen husus bu grupların birey olmanın en önemli hususiyeti olan seçme özgürlüğünün kısıtlanması tehlikesini barındırmasıdır. Eğer bireyler özgürce bir kolektif bütüne girebilir ve yine kendi iradesi ile ayrılabilirse bir sorun yoktur. Bu yaklaşım, kültürel grupların bireyliğin gelişiminde oynadığı olumlu rolü ve bireylerin kimliğine katkıları kabul eder; bu nedenle ayrılma kararının da bir maliyeti vardır bireyler için, ama “bu maliyet ne kadar büyük olursa olsun özgürlüğü etkilememelidir” (Kukathas, 2003: 107). Bu modern liberal yaklaşım her şeyden önce kültürel grupları tarihin, geleneğin ürünü olan doğal yapılar olarak ele almaz. Dolayısıyla kolektif/grup hakları çerçevesinde bu gruplara yönelik özel koruma ve ilgiye gerek yoktur, çünkü bunların ahlaken bireye önceliği yoktur; asıl olan bireydir. Farklılığın tanınması bireyin tercihleri çerçevesinde olmaktadır. Kolektif haklar grupların ahlaki doğalarını ve önceliğin belirlenmesi sorunlu bir iddiaya dayanmaktadır (Stapleton, 1995: xxxviii). Kültürel kaynaklara öncelik verildiği zaman grup baskısı bireysel hakların önüne geçebiliyor. Böyle bir durumda birey, kolektif bütünün selameti için zorlanıyor. İşte bu nedenledir ki; Barry (2003: 67), kültürlerin başlı başına hak verilecek varlıklar olmadığını söyler ve “dil gibi paylaşılan ortak özelliklerin tanımladığı cemaatlerin geçerli talepleri vardır, fakat bu taleplerin grup üyelerinin meşru çıkarlarından ortaya çıktığını” belirtir. Bu nedenlerle bütünlüklerin dayandığı kültürler hak taşıyıcıları değildir, çünkü resmi, hukuki özneler değildirler. Dolayısıyla, Habermas’a göre, kolektif haklar kimlik-grupların yaşamasını ve kültürel arka planlarının devamını sağlayamaz; her gelenek değerli olduğundan “kendi bilişsel potansiyelini geliştirmelidir, ancak bu geleneğin devamı için gerekli hermeneutik durumlar sadece bireysel haklar tarafından garanti edilebilir” (Habermas, 2005: 22). Bu kaygılar nedeniyle genellikle grup ve azınlık hakları, insan olmayı en temel erdem olarak vurgulayan bir temel hukukun garanti altına aldığı birey hakları olarak değerlendirilir. Haklı olunmasına rağmen geçmiş tecrübelerle dezavantajlı duruma düşürülen, yok

olma tehlikesindeki grupların, kültürlerin ve onu yaşatmak isteyenlerin haklarının ne olacağı belirsiz durmaktadır.

Komüniteryen ve liberal pozisyonların bir sentezini yapmaya çalışan Kymlicka (1995)'ya göre, tutarlı bir liberalizmde, haklar konusunda önceliğin bireylerden gruplara kaydırılması gerekir, çünkü asıl gruplar bireylerin hayatları ile ilgili seçimler yapabildikleri yapılar sağlarlar. Liberalizmin uygulamada ulus-devlet modelini bireylerin gelişimi için temel yapı olarak görmesi ve onun sonucunda azınlıkları asimile etme ve varlıklarını "reddetme" uğraşısı vermesi azınlıkların durumu eşitlemek için kolektif hak arayışını meşrulaştırmaktadır. Ona göre, azınlıkların hakları ele alınırken, koloni rejimleri tarafından bastırılan ulusal azınlıkların, kendi iradeleri ile çoğunluk kültüründe asimilasyonu göze almış olan göçmenlerden ayrıştırılmaları lazımdır. Bu çerçevede Charles Taylor (2010) ve Will Kymlicka (1995) yok olmakta olan kültürlerle ve dillere bir nevi "pozitif ayrımcılık" uygulanması gerektiğini belirtirler. Taylor (2010: 78), Quebec hükümetinin Fransız kültürü ve dilini Quebec'te yaşatma gayretinin sorgulanamaz bir gerçek olduğunu belirtir ve Fransız dilini yaşatmak için gerekli önlemleri almakla yükümlü olduğunu söyler. Temel amacı, gelecek nesillerin kendilerini Fransızca konuşanlar olarak tanımlayabileceği durumu oluşturmak için gerekli politikaları uygulamak olmalıdır. Bu düşünülere göre, aynı durum, özellikle Amerika kıtasında, koloni idareleri tarafından soykırıma tabi tutulan yerli halklar için de geçerlidir; bu halkların varlıklarını sürdürebilmeleri için grup egemenliklerinin resmi olarak tanınması, saygı gösterilmesi, içişlerine müdahale edilmemesi ve hatta istiyorlarsa ayrı devletlerini kurabilmeleri gerekmektedir. Aksi halde bu halkların kültürleri, dilleri ve değerleri yok olacaktır. Bu yok olma iradi bir durum olmadığı, yani beyaz sömürgeci ve istilacıların bir ürünü olduğu için ancak hukuki ve siyasi koruma sayesinde önlenebilir.

Gruplara ve azınlıklara verilen kolektif hak temelinde meşrulaştırılan bu tarz otonomi yukarda bahsedilen bireyliği baskılayan bir hal alabilir. Bunu geçmişin baskılarını, adaletsizliklerini düzeltme çabasındaki ABD, Kanada ve Avustralya örneklerinde görebiliriz; özellikle hukuk alanında mal ve aile hukuku gibi konularda otonom kabilelerin ve grupları ile ulusal devletin hukukları çatışabilmektedir (Habermas, 2005: 23). Peki, bu durum bizi liberalizmin "farklılıkları görmezden gelen" (Taylor, 2010: 81) yaklaşımına mahkûm etmek zorunda mıdır? Yani bireyler için çözüm bir büyük kapsayıcı bütünlüğün kontrolünden daha küçük bütünlüğün he-

gemonyasına girmek midir? Aslında ortadan duran şey haklar mefhumu ile çakışan bir aidiyet paradoksudur. Bu sorulara, ortaya çıkan paradoksa, belirli ölçüde liberalizm ve bireyciliğin demokrasi ile olan ilişkisine bakarak cevaplar bulabiliriz. Bu cevaplar bize gittikçe daha da fazla çeşitlenen ve parçalı hale gelen modern toplum yapısı ve bireylerin kimliklerinin bireyin tarifinde önem kazandığını gösterecektir.

Demokratik süreçler her şeyden önce bireylere, bireyliklerini ortaya çıkarabilecekleri alanlar, imkânlar sunar. Demokratik yapı bireyin konumunu hem hukuki hem de siyasi anlamda güçlendirir ve dolayısıyla böyle bir ortamda herhangi bir benlik bireyliğini ifade edebilir. Daha net bir ifadeyle, demokrasi “her şeyi herkes için tam belirlemez ve böylece demokratik bireyliği açığa çıkarır/özgürleştirir” (Kateb, 1992: 81). Aslında demokrasinin bireylere saygıyı merkeze alan bu gücü, Kateb’e göre, tüm insanlığı dönüştürür. Bireyliğin yaşanmış tecrübesinden hem çeşitliliğin bir kamusal takdiri hem de aidiyetlerin ötesinde tecrübenin bir geliştirilmiş takdiri açığa çıkar. Ona göre demokratik bireylik, hakları korunan bireylerin özel hayatlarını yaşamaya ve vatandaşlar olarak rollerini algılamaya cesaret edebildikleri bir yoldur (Kateb, 1992). Rawls’un ve Kateb’in demokrasiyi ve adaleti önceleyen haklar temelli bireycilik anlayışı bireyliğin ortaya çıkışında ve şekillenmesinde önemlidir. Lakin uygulandığı modern liberal devlet anlayışının iç işleyişini dikkate almadıkları için haklar temelli bireyciliğin aidiyet -ya da farklılıklar- ile olan ilişkisi zayıf kalmaktadır.

Bununla birlikte, Kateb’in vurguladığı, modern anayasal demokrasilerin bu özelliği liberal demokratik devletin “normal birey” anlayışını zamanla esnetir. Connolly (1991: 75), bu durumu, liberal bireylik teorisinin resmi bireyin hegemonyasına nitelik katması ya da sorunsallaştırarak bireye öncelik veren yapısı ile açıklar: “Burada normal veya resmi bir benlik ile araya mesafe koyma bireyliğe işaret eder. Gerçektende bireylik, diğerlerinden ayıran bir dizi davranışı kapsar, normal benliğe resmi olarak verilen kimliğin sınırlarını esnetir/gerer, normallüğün inşa edilmiş standartlarındaki yapaylığı onları aşarak veya ihlal ederek açığa çıkarır, yeni konuları kamuoyunun dikkatine direnmeyle, dışa dönüklükle, reddetmeyle ve aşırılıkla dikkatine getirir”.

Böyle bir benlik, demokratik bir siyaset içinde bireyliğini oluşturan tüm (sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel) unsurlar ile birlikte ortaya çıkar. Bu da, kaçınılmaz olarak liberal devletin dayandığı aslında bir milliyetçilik ile şekillenen “genel kültür” ve onun şekillendirdiği vatandaşlık anlayışını ve

bu çerçevede tanımlanıp inşa edilen bireylerin resmi, normal kimliklerini sorgulamayı, reddetmeyi ve ona direnmeyi getirmektedir. Benlik ve onun bireyliğinin tecrübesi bir çeşitlilik ürünüdür. Liberal bireycilik yaklaşımı ile kendisini meşrulaştıran modern ulus-devletin genel formatı ile uyumsuzdur. Demokratik süreçlerde kendisini ifade eden farklılaşmış benliklerden ve benlik tecrübelerinden oluşan bireyler homojen, tek tip kültür ve değerler sisteminin ürünü değildir artık. Dolayısıyla bireylerin kimlikleri de çok çeşitlidir. Diğer bir deyişle bireyler artık parçalı, çeşitli yapılardır. İşte bu nedenle de, bireyliğin alternatifi yekpare biricik bir grup, bir bütün değildir. İşte bu nedenledir ki; bireyliğin ve tecrübelerin hapsedildiği grup kimliğine hukuki ve kurumsal bir meşruiyet ve yapı arayışı demokratik çeşitlilik ile uyumsuzdur. Ve ayrıca bireylik tecrübelerinin ortaya çıkmasına ve yaşanmasına zemin hazırlayan genişletilmiş insan haklarının uygulamaya dökülmesine de engel teşkil eder.

Liberal bireylik kuramına göre “bireyliğin hak iddiaları çoğunlukla toplumsal kurallara uymanın/resmi olanın, düzenin, normallığın iddiaları ile çatışır” (Connolly, 1991: 92). Bu çatışma aynı zamanda liberal demokratik devletin vaaz ettiği genel kültüre dayalı aidiyet anlayışını da içerir. Asıl problem ise bireyliğin hak iddiasının alternatif bir aidiyeti içermesi halinde ortaya çıkar. Farklılığa yönelik hak iddiası mevcut olan gibi bireyliği boğacak bir grup, örgütlenme, bütünlük ise demokratik bireyliğin gelişimini engeller. Bu da bize alternatif cemaatçi siyasetin de bireyliğin ahlaki bir kategori olarak özgür bir biçimde gelişimini engellediğini gösterir. Bu durum her ne kadar hak arayışı çerçevesinde meşrulaştırılsa da sonuç, Connolly’nin (1991: 93) belirttiği gibi, “herhangi bir aktif bütünlükler kümesi büyük bir ihtimalle sonuçta adaletsizlikleri, kabalıkları, köleleştirmeleri, saklamaları ve kısıtlamaları içerir.” Bireylerin sosyal ve kültürel varlıklar olarak bu tarz iradi ve sembolik boyun eğdirmeler ile baş edebilmesi, eğip-bükebilmesi ve de değiştirebilmesi için siyasallaşması önem arz eder. Çünkü siyaset mükemmel olarak sunulan yapıların, bütünlüklerin belirsizleşmesini, tartışılmasını ve sorgulanmasını mümkün kılar. Böyle bir siyasallaşma, siyasal bireyliğin oluşumu hâkim genel kültür temelli kimlik ve aidiyetlerin tartışılarak belirsizleşmesini olduğu kadar grup ve cemaat temelli kolektif hak arayışlarının da dayatmaları ile baş edebilmeyi, onları sorunsallaştırmayı sağlar.

SONUÇLAR

Giriş'in ilk cümlesini rahatlıkla şu şekilde de yazabiliriz: Bireyin tarihi bir anlamda liberalizmin tarihidir. Klasik liberal bireycilik anlayışına göre, herkes eşit bireysel haklara ve özgürlüklere sahiptir ve bunun garantisi de liberal bir anayasanın, sözleşmenin varlığıdır. Evrensel olan bu haklara göre, birisinin seçme özgürlüğü herkesin özgürlüğü ile ancak var olabilir. Böylece vatandaşların siyasal otonomisi o toplumun üyelerinin özel otonomilerini koruyan bir araç olarak belirir (Habermas, 2005: 1). Bu, bir bütünlüğü gösterir; bu da halktır ya da millettir. Ama bu Kiregegard (1962: 61)'ın belirttiği gibi bir soyutlamadır. Yani bireyi besleyen ne gerçek bir an ne de gerçek insanları ifade eder. Dolayısıyla, "bireylerin mantıksızca oluşturduğu bu soyutlama oldukça doğru bir şekilde bireye yardım etmek yerine onu zayıflatır". Bu bağlamda, Kirgegard, liberalizmin örgütlenme, birliktelik kurma özgürlüğünü sorunsallaştırır. Ona göre, birey, bireyliğin üniformal gelişimi için olumlanan örgütlenme/birliktelik kurma fikri aslında bir soyutlamadır ve "birey bu tarz soyutlama tarafından ya kaybedilir ya da disipline edilir. Günümüzde örgütlenme prensibi olumlu değil olumsuzdur; o bir kaçış, bir oyalama ve bir yanılsamadır. Diyalektik olarak durum şu dur; örgütlenme prensibi bireyi güçlendirerek onu zayıflatmaktadır: sayısal olarak güçlendirmekte ama etik olarak zayıflatmaktadır" (Kirgegard, 1962: 79). Zayıf bireylerin oluşturduğu birliktelikler kaçınılmaz olarak sorunludur. Modern liberalizm bu duruma gelişimci birey anlayışı ile çözüm bulmaya çalışmıştır.

Liberal bireycilik, kolektifin çıkarları üzerinde bireyin ahlaki bir üstünlüğe sahip olduğunu vurgulamasına rağmen, uygulamada ortaya çıkan sonuç, hakları ve sorumlulukları olan "normal birey" tarifi olmuştur. Modern liberalizm ile birlikte normal bireyler tarifinin içerisine farklılıklar (özellikle cinsiyet ve sınıf temelli farklılıklar) zamanla girmiş olsa da liberal demokratik devletin kendisini meşrulaştırmak ve siyasal sistemi yürütmek için dayandığı genel kültür, normal bireylerin varlığına ihtiyaç duymaya devam etti. Normalliği sağlamasının yolu da hukuki zemin üzerinde çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışan egemen olarak tanımlanmış bireylerin varlığının öne çıkarılmasıdır. Çünkü bu alan içerisinde bireyler soyut, farklılıklarından sıyrılmış olarak tasavvur ediliyor. Diğer bir deyişle, liberal bireyciliğe göre, modern devlet için hukuki bir statü, aygıt ve varlık olarak bireyler devşirilmiş, sosyo-kültürel köklerinden soyutlanmıştır. Bu durum, her ne kadar her türlü farklılık vurgulansa da ve çeşitlilik resmi ola-

rak tanınsa da hâkim bir kültürel kimliğin, bütünlüğün varlığını sürdürmesini mümkün kılıyor ya da hegemonyalarını gizliyor. Dayandığı gerçek ise, devlet ile bireylerin ilişkilerinin kurumsallaşmasının büyük ölçüde, bireyliğin içinde eridiği, kolektif aidiyetler temelinde olmasıdır.

Liberal devletin hukuk anlayışı nokta-i nazarından, insan hakları kavramı genellikle bireylerin hakları olarak düşünülmüş ve kolektif haklar görmezden gelinmiştir. Ama zamanla şekillenen bu liberal devlet (liberal demokrasiye dayanan ulus-devlet diye okuyabiliriz) düzeni altında tüm bireylerin/vatandaşların ait olduğu tek bir kolektif bütün ortaya çıkmıştır; bu da duruma göre millet ya da halk olarak belirmiştir. Ne var ki, uluslararası yeni insan hakları rejimi ulus-altı ve ulus-üstü kolektif bütünlüklerin haklarını meşrulaştırıyordu, yani alternatif bütünlükler tanınıyordu. Diğer bir deyişle, insan haklarının küresel düzeyde kabul görmesi ve kurumsallaşması yeni hak ve sorumlulukların yeşermesini sağlamıştır. Bu nedenle kolektif ve azınlık hakları savunucuları, fikirleri ve düşünceleri toplum ve kültür içinde şekillenen insanların sosyal ve kültürel varlıklar olduklarını vurgulayarak otonom birey anlayışını savunan liberal yaklaşımı ve doğal haklar kuramını reddetmişlerdir. Onlar toplum ve kültürün insan şerefine ve haklarının gerçekleşmesi için çok önemli olduklarını vurgulamışlardır. Grup ya da kolektif haklar mefhumu hem uluslararası örgütlerin ve hem de ulusal düzeydeki siyasi aktörlerin biricik gündemini oluşturdu. Siyasal teori alanında ise, bu, ağırlıklı olarak kendisini komüniteryen-cumhuriyetçi ile liberal yaklaşımların bireyin doğası, hakları ve aidiyeti etrafında dönene tartışmalarında gösterdi. Aslında tartışılan bireylere yönelik atfedilen yeni haklar yeni aidiyetler veya “anormallerin” normallik talepleri ile birlikte gelişmiştir. Hakların genişlemesi, aidiyetlerin genişlemesi ya da çeşitlenmesi ile ortaya çıkmıştır; hak arayışı aidiyet arayışını, aidiyet talebi hak taleplerini tarihsel süreç içerisinde besleye gelmiştir. Aslında bu büyük ölçüde demokratikleşmenin yarattığı bir durumdur. Beslendiği kaynakta ise, liberal bireyliğin özünü oluşturan özgürce seçim yapma, “kendi kaderini tayin etme”, yani bireyin kendisini tanımlayabilmede hür olmasıdır. Aslında bu noktada sorulması gereken soru, hak arayışı sonucu şekillenen yeni -veya yeniden şekillenen eski- bütünlüklerin ve kolektif/grup haklar anlayışının birey ile olan ilişkisinin doğasının ne olacağıdır.

Her şeyden önce şu tespit önemlidir: Bireyin, cemaat veya grup gibi sınırları ve yapıları muğlak olan kolektif unsurlardan ziyade, analiz-noktası

ve hukuki siyasi sosyal ve kültürel bir konum olarak ele alınması gerekir. Bireylerin, kültürel kolektif bütünlükler ile ilişkisini düşündüğümüz zaman genellikle aidiyet temelinde şekillendiğini görürüz. Lakin modern bireylerin gittikçe daha fazla parçalı ve çeşitli hale gelen aidiyetleri, kimlikleri aynı anda birçok kolektif bütünlükler ile iç içe geçmesine sebebiyet vermiştir; zaman zaman bunların bazıları önplana çıkabilir ama bir tanesinin birey üzerinde tam bir hâkimiyetinden bahsetmek çok zordur. Bu sarıh gerçek bile bize çıkış notasının kolektif bir unsurdan ziyade birey olması gerektiğini gösterir. Tüm bu aidiyetleri, bağları ve ilişkileri aşan görece evrenselmiş haklara sahip olarak bireyin ahlaken öncelikli olması da kaçınılmazdır. Günümüzde, hâkim bir kültürel kimliği hala vaaz eden ulus-devletler çağında, her türlü azınlığın, dışlanmış grupların kolektif haklarından bahsetmek hukuki ve siyasi bir zorunluluk olduğu kadar ahlaki bir zorunluluktur da. Bireyliğin oluşumunda kişilikleri şekillendiren kültürel aidiyetler, değerler ve yapılar merkezi öneme sahip oldukları da aşıkârdır. Bununla birlikte, şayet bu haklar kolektif haklar önceleyerek yapılır ise, karşı çıkılan (liberal ya da otoriter) devletin yekpare kültür ve toplum anlayışının ve uygulamalarının bir şekilde tekrarlanma tehlikesi vardır. Bireysel haklardan çıkarak tanımlanacak ve dahi meşrulaştırılacak kültürel bütünlükler, cemaatler ve gruplar demokratik ve çoğulcu siyasetle daha uyumlu olacak ve hâkim kültürel kimliğin dönüşümü ve çoğulculuşması daha kolay olacaktır.

Grup kimliği açısından temel sorun ise, dış faktörler tarafından asimilasyon süreçleri sonucunda yok olma noktasına getirilen kültürlerin, etnik ve dini grupların, geleneksel yapıların ve değerlerin nasıl korunacağı olarak belirir. Bu önemli bir ahlaki sorun olarak hala, bireyliğin tanım ve gelişimi önünde hem klasik (doğal haklar kuramına vaaz eden) hem siyasal liberaller hem de komüniteryen-cumhuriyetçilerin önünde hala durmaktadır. ▽

KAYNAKLAR

BERLIN, Isaiah (1976), *Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas*, London: Hogarth.

_____ (2004), *Liberty*, Oxford: Oxford Univ Press.

BROWNLEE, Ian & Guy S. GOODWIN-GILL (der.) (2002), *Basic Documents on Human Rights*, Oxford: Oxford Univ. Press.

- CONNOLLY, William E. (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca & London: Cornell Univ Press.
- CRUFT, Rowan (2005), "Human Rights, Individualism and Cultural Diversity", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 8, No. 3, 265–287.
- DONNELLY, Jack (2002), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca & London: Cornell Univ. Press.
- ELIAS, Norbert (1978), *The Civilizing Process: History of Manners, and State Formation and Civilization*, çev. E. Jephcott, New York: Pantheon Books.
- ERGANG, Robert Reinhold (1976), *Herder and The Foundations of German Nationalism*, New York: Octagon Books.
- FLEISCHACTER, Samuel (1994), *The Ethics of Culture*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HABERMAS, Jurgen (2005), "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism", *The Journal of Political Philosophy*, 13/1: 1-28.
- HAHN, H. J. (1995), *German Thought and Culture: From the Holy Roman Empire to the Present Day*, Manchester & NY: Manchester Univ Press.
- HANDLER, Richard (1988), *Nationalism and The Politics of Culture in Quebec*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- HUBBELING, Hubertus G. (1990), "Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy", *Concept of Person in Religion and Thought*, H. G. Kippenberg, Y. B. Kuiper & A. F. Sanders (der.), Berlin: Mouton de Gruyter.
- HUNT, Lynn (2007), *Inventing Human Rights*, New York: W. W. Norton & Company.
- ISHAY, Micheline R. (2004), *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkley & LA: University of California Press.
- KATEB, George (1992), *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Ithaca NY: Cornell Univ Press.
- KIERKEGARD, Soren (1962), *The Present Age*, trans. Alexander Dru, New York: Harper Torchbooks.
- KOENIG, Matthias (2008), "Institutional Change in the World Polity: International Human Rights and the Construction of Collective Identities", *International Sociology*, vol. 23/1.
- KUKATHAS, Chandran (2003), *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford:Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- (2011), "Liberal Multiculturalism and Human Rights", *Political Liberalism and Pluranational Democracies* içinde, der. F. Requejo & M. Caminal, London: Routledge.
- MARX, Karl (1977), *Selected Writings*, der. D. McLellan, Oxford:Oxford Univ Press.

- McCORQUODALE, Robert (2003), *Human Rights*, London: Ashgate.
- MULHALL, S. & SWIFT, A. (1996), *Liberals and Communitarians. Second Edition*, Oxford: Blackwell.
- OOSTEN, Jasper J. (1990), "A Few Critical Remarks on the Concept of Person", *Concept of Person in Religion and Thought*, H. G. Kippenberg, Y. B. Kuiper & A. F. Sanders (der.), Berlin: Mouton de Gruyter.
- PRYKE, Pryke (1995), "Nationalism as Culturalism: A Critique", *Politics*, 15/1.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard Univ Press.
- _____ (1993), *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, New York: Columbia Univ Press.
- ROUSSEAU, J. J. (1975), *Social Contract and Discourses*, çev. G. D. H. Cole, London: J. M. Dent & Sons.
- SCHMITT, Carl (1986), *Political Romanticism*, çev. Guy Oakes, Cambridge, MA: MIT Press.
- STAPLETON, Julia (1995), "Introduction", *Group Rights: Perspectives since 1900*, der. J. Stapleton, Bristol: Thoemmes Press.
- TAYLOR, Charles (1991), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard Univ Press.
- _____ (2010), "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* içinde, haz. A. Gutman, çev. Y. Salman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

