

# Politik Meşruiyet, Liberal Tarafsızlık ve Türkiye

Melih YÜRÜŞEN\*

## Giriş: Türkiye Pratiğinde Problematikğin Tanımı

Türkiye, neredeyse iki yüzyıla varan modernleşme sürecinde bir kere daha her türlü rasyonel öngörüyü imkânsızlaştıran koyu ve sancılı bir belirsizlik dönemini yaşıyor. Uzun vadeli planları ve projeleri neredeyse beyhude gayretler haline dönüştüren bu bulanık iklim, aynı zamanda, problemlerin ve/veya problematiklerin serinkanlı bir biçimde ele alınmasının, analiz edilmesinin ve değerlendirilmesinin önünde büyük bir engel oluşturuyor. Bu olgunun gerek ahlâk ve siyaset pratiğinde, gerekse bu alanlarda derinlemesine düşünme etkinliği üstünde sürekli olarak birbirini besleyen bir dizi olumsuz etkisi sözkonusu.

Bu olumsuz etkilerin belki de en önemlisi belirsizliğin yarattığı sorunlarla, bedeli bu toplumda yaşayan herkes için aslında görüldüğünden yahut sanıldığından çok daha ağır olan bir birlikte yaşama, bir “co-habitation” pratiğinin neredeyse sosyal bir alışkanlık, bir çeşit gelenek durumuna gelmiş olması. Sözkonusu alışkanlık yahut gelenek, bir taraftan mevcut durumun etik ve siyasi açıdan anormalliğinin tam anlamıyla ayırd edilmesini önleyerek onun normal/olağan bir durummuş gibi algılanma-

sının zeminini hazırlarken, öte taraftan modernleşmenin Türk(iye) tarihine özgü ve ülkenin zaten bir potansiyel olarak içerdiği ve her geçen gün biraz daha açığa vurduğu çeşitlilik unsurları arasındaki ihtilafların, gerilimlerin ve çatışmaların gerçekte ne ise o olarak kavranmasını sağlayabilecek değerlerin ve kavramların asıl anlamlarıyla kullanılmasının, onlara özlerini çarpıtmadan fonksiyonel bir biçimde başvurulmasının da önünü kesiyor. Daha vahimi, belirsizliğin entelektüel etkinliğin içine sızıp nüfuz etmesine yol açarak onu, olması gerekenin tersine, sorunlarla birlikte yaşamamanın “sphere”i, bir çeşit Türkiye’ye özgü doğal ortamı kılıyor.

Bu belirsizliğin kendini çok güçlü bir biçimde hissettirdiği ve önemi yeterince anlamayan kavramlardan biri de “politik meşruiyet”. Sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitim konusundaki tartışmalar ve bizzat sorunun kamuoyunun gündemine getirilme biçimi bunu bütün çıplaklığıyla ortaya koydu. Kamuoyu ve politika oluşturucuları, toplumun bütün kesimlerinin tartışarak ve katkıda bulunarak şekillendirmesi gereken çok ciddi bir konunun militer bir dayatmayla Türkiye’nin en hayati gündem maddesi haline getirilmesinin etik ve siyasi açıdan meşru olup olmadığını sorgulayacaklarına, sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitimin belli bir “ilerleme” anlayışına dayanarak

\* *Felsefeci-Yazar*

savunulmasının onu yeterince haklı ve doğru kıldığını -meşrulaştırdığını- düşünüyor olmalarından olacak, bu tür bir sorgulamanın kısıyına bile gitmekten kaçındılar. Aslında bu tavrın kaynağında kendi iyi anlayışlarını esas alan siyasi uygulamaların zaten kendiliğinden doğru ve haklı olduğu biçiminde bir önkabul vardı. Ancak daha sonra göstermeyi deneyeceğim gibi “politik meşruiyet”in bu tür önkabullerle pek bir ilgisi yoktur. Ama bu noktaya gelmeden önce, sekiz yıllık kesintisiz eğitimin gerekliliğini “özgürlük”le belirli bir “ilerleme” anlayışını belli bir biçimde ilişkilendirerek meşrulaştırmaya çalışanların bu argümanlarının böyle bir amaç için zaten son derece zayıf olduğunu göstermek “meşrulaştırılabilirlik”le politik meşruiyet arasındaki bağı anlamak bakımından faydalı olacaktır.

Günümüz Türkiye’de kamuoyu ve politika yapıcılarının çok önemli bir bölümü, “özgürlük”le belli bir “ilerleme” nosyonu arasında mutlak bir ilişki kurmaktadır. Onlar böyle yaparlarken, varlığını tamamen “özgürlük”ün etik temelinden alan ve sosyal alanda etkilerini hissettirmesi özgürlüğün belli bir alandaki varlığının kanıtı sayılması gereken “din ve vicdan özgürlüğü”nü doğal tezahürleri ve bu tezahürlerin yansıması olan belirli talepler sanki “özgürlük”le ters düşüyormuş gibi, sözkonusu tezahürlerin ve taleplerin, bizzat özgürlüğü ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu, dolayısıyla onların toplumsal alandaki görünürlüklerinin artmasına müsaade etmenin ve sözkonusu talepleri fazla dikkate almanın, giderek kendi sosyal pratiklerine geçirmelerine “ses çıkarmamanın yahut göz yummanın” özgürlüğün katledilmesinden başka bir anlama gelmeyen açık bir “gerileme”yle noktalanacağını ileri sürmektedirler.

Bu iddiadaki endişelerin gerçek, bundan ötürü de samimi olduğu varsaysaydık bile, iddiayı biçimlendiren denklemin yanlış kurulduğunu, endişenin kaynağına ilişkin kasıtlı veya kasıtsız bir yanlış anlamayı, çarpıtmayı veya en hafif de-

yimle değerlendirme yetersizliğini açığa vurduğunu rahatlıkla söyleyebilirdik. Çünkü belli bir iyi anlayışıyla sınırlandırılmış veya tamamen ona bağlanmış belli bir “ilerleme” kavrayışının “özgürlük” kavramıyla ve onun pratikte var olduğunu gösteren sosyal ve siyasi düzenlemeler veya olgularla hiç de mutlak bir zorunluluk ilişkisi içinde olması gerekmez. Hiç şüphesiz, özgürlük üstünde ilerlemenin temellerinin atılması ya da özgürlükle ilerlemenin beraber gitmesi moral bakımdan daha tercihe şayan, çok daha istenir bir durumdur. İnsanlığın modernleşme tarihi içinde yer alan yakın tarihsel tecrübesi, mesela Amerika Birleşik Devletleri örneğinde, Amerikan toplumunun, özgürlükle ilerlemeyi, mirasçısı olduğu geleneği paylaşan az sayıdaki toplumlar hariç, başka hiçbir toplumla karşılaştırılamayacak ölçüde meczetmekte gösterdiği başarı, bunun hem mümkün, hem de niçin tercih edilmesi gereken bir durum olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, özgürlük belli bir “ilerleme” anlayışına hizmet ettiği ölçüde benimsenebilecek veya belli bir “ilerleme” anlayışıyla gelişiyor diye onun bazı alanlardaki koşullarına yahut tezahürlerine müdahale edilmesinin haklı çıkarılabileceği ikincil bir seviyede *araç-değer* değildir. O, aynı zamanda, moral temelli ve siyaset düşüncesine ve pratiğine köklü bir biçimde yansıyan çatışmaların, ihtilafların ve çelişkilerin çözümünün bir aracı da değildir. Tam tersine, Amerika örneğinin üstünde derinlemesine düşünüldüğünde hemen ortaya koyduğu gibi, özgürlük, bir toplumda birbirlerine indirgenmesi, birbirlerinin yerine ikâme edilmesi mümkün olmayan, dolayısıyla değişik sorunlar doğuran farklı çeşitlilik düzlemlerinin (ırksal, dinsel, cinsel vb. gibi) ancak inter-disipliner yaklaşımlarla aslına yakın bir biçimde kavranıp tanımlanabilmesi belki mümkün olabilen gerilimli ilişkilerinin kaçınılmaz ve doğal bir sonucu olan çatışmaların, ihtilafların ve çelişkilerin ortaya konulduğu kamusal zemini mümkün kılan bir *amaç değer* yahut en azından eşitleri arasında birinci diye-

bileceğimiz *birincil bir araç değer*dir. Bu, bir taraftan kamusal alana yansıyan değişik düzlemlerdeki karmaşık değerler çatışmalarının aslında özgürlüğün tezahürü ve varlığının bir kanıtı olduğu anlamına gelirken, öte taraftan kendilerini farklı çeşitlilik düzlemlerine ve o düzlemlerle ilgili yahut onlara ait birbiriyle rekabet eden değerlere göre tanımlayanlar arasında sözkonusu olabilecek muhtemel rekabetin veya çatışmaların özgürlüğü tehdit edebileceği yahut etmekte olduğu şeklinde ifade edilebilecek çok ciddi bir problemin kaynağını oluşturur.

Bu olgu, belli bir iyi anlayışına dayanan bir “ilerleme” kavrayışının niçin özgürlükle çelişebileceğini, hatta onun özellikle sözkonusu “ilerleme” anlayışının dayandırıldığı “iyi” kavrayışının tam karşıtı olan “iyi” anlayışını kabul edenler ya da ona inananlar açısından mutlak bir özgürlük kaybıyla noktalanmasının niçin kaçınılmaz olduğunu açıklar. Bunun yanı sıra, özgürlüğün hangi çeşitlilik düzlemiyle ilişkili olursa olsun, bütün rakip “iyi” kavrayışı sahiplerinin aralarındaki ihtilaflara veya çatışmalara rağmen birbirlerini yok etmeden, giderek birbirlerinin varlıklarını tolere ve/veya kabul ederek birarada barış içinde var oldukları, bundan ötürü de neden ancak kolektif bir erişkinlik ve olgunluk durumu olarak tasavvur ve telakki etmemizin hiç de yanlış olmayacağı genel bir “moral ilerleme” kavramıyla ilişkilendirilebileceğini de ortaya koyar. Aslında, çok daha ölü bir biçimde ifade edersek, *bu anlamda moral ilerleme, “özgürlüğün” başka bir kavranla ifade edilmesinden ve ahlak ve siyaset pratiğinde çoğulluk biçiminde cisimleşmesinden başka bir şey değildir*.

Fakat bunun kolayca erişilebilecek bir durum olduğu söylenemez. Türkiye gibi, belli bir iyi anlayışına dayanan “ilerleme” nosyonunun, sanki başka iyi anlayışları, dolayısıyla farklı “ilerleme” nosyonları olamazmış yahut yokmuş gibi, bireyselliklerini yahut kimliklerini değişik çeşitlilik düzlemlerine ait değerlerle i-

fade eden bireylere, bu bireylerden oluşan topluluklara, üstelik tarihsel tecrübenin böyle yapılmasının yanlışlığını ibret verici bir şekilde defalarca göstermesine rağmen, devlet aracılığıyla empoze edilmesinin devam ettirilemediği bir ülkede özellikle zordur. Ancak, belli bir “iyi” anlayışına “ilerleme”nin mümkün yegane zemini olarak tam ve sarsılmaz bir “iman”la bağlandıkları için onu “devlet” aracılığıyla bütün birey-yurttaşlara dayatma hakkını kendinde bulanlara anlatmakta ve açıklamakta asıl zorluk çekilen nokta, onların sözkonusu tutumlarındaki “ahlaki meşruiyet” zemininin son derece çürük olmasıdır. Bu çürüklük, onların “iyi” kavrayışları ve “ilerleme” anlayışları hiçbir biçimde hesaba katılmaksızın, onlara belki de tamamen ters düşen değerlerin, devlet aracılığıyla kendilerine empoze edilenler açısından devlet otoritesinin “meşruiyet”inin tehlikeli bir biçimde aşınması sonucunu doğurmaktadır.

Aslında sadece basiret veya sağduyu ile değerlendirilse bile, böyle bir aşınmanın neden son derece tehlikeli olduğu tahmin edilebilir. Onun bir toplumu barış içinde birarada tutan etkenler ve dinamikler açısından ne büyük vehamet taşıdığı hiç de güçlü bir hayalgücüne ihtiyaç duyulmadan pekala kestirilebilir. Ne var ki, bu, kendi “iyi” anlayışlarını belli bir “ilerleme” kavrayışı halinde mutlaklaştırarak onu ellerine geçirdikleri devlet gücüyle, içerdiği çeşitlilik potansiyelini her geçen gün biraz daha kuvveden fiile çıkaran bir topluma dayatmakta ısrarlı olanların, bugüne kadar böyle yapmış olmalarının doğurduğu bireysel ve toplumsal ıstıraplardan, daha özlü bir ifadeyle yakın tarihsel tecrübelerden bir türlü çıkarmaları gereken gereken sonuçları çıkaramamış olmaları gerçeği karşısında pek de güvenilebilir ve ümit vaat eden bir argüman olmadığı gibi, etik ve siyaset düşüncesi açısından yapılanın neden yanlış olduğunu ortaya koymakta çok “yetersiz” kalmaktadır.

Sanırım, buraya kadar çizdiğim çerçeve,

Türk(ie) çeşitliliğini oluşturan unsurların” birarada barış içinde yaşama problemi”yle de birbir ilişkili olan “politik meşruiyet” problematiğinin Türkiye pratiğindeki görünümünü belli bir ölçüde ortaya koymaktadır. Bu noktadan itibaren, problematiğin özünün etik bakımdan ne anlama geldiğini, onun en az mahzurlu bir şekilde çözümünün ne olabileceğini liberal paradigmadan hareket ederek analiz ederek anlamaya ve anlaşılır kılmaya çalışacağım.

### Politik Meşruiyetin Önemi

Belli bir “ilerleme” kavrayışının “özgürlük”le ilişkilendirilmesi ve onun Türkiye örneğinde olduğu gibi devlet tarafından öyle bir “ilerleme” anlayışını benimsemeyenlere yahut “ilerleme”yi “özgürlük”le o şekilde ilişkilendirmeyenlere dayatılmak istenmesi bizi doğrudan doğruya “problematikimizin” merkezine götürür. Bu da bir toplumda, çeşitlilik olgusunun ve kavramının<sup>1</sup> doğal ve kaçınılmaz bir tezahürü olarak, kaynakları ve sosyal-siyasi pratikteki sonuçları mutlak anlamda karşıt olabilen birbirinden çok farklı değerleri ve/veya değerler kombinasyonlarını benimseyenlerin, özgür olmadıkları duygusuna kapılmaksızın bir siyasi yönetime kendilerini gönüllü bir şekilde tabi kılarak, daha açık bir ifadeyle onun otoritesini “meşru” bularak, barış içinde nasıl birarada yaşayabilecekleridir. Pek de derin olmayan bir düşünsel yoğunlaşma bile problematiğin çetin doğasını ve özünde barındırdığı son derece kırılğan hassasiyeti kolayca açığa vurabilir. Bunun nedeni, kişilerin bireyselliklerini ve/veya kimliklerini farklı çeşitlilik düzeylerinde değişik pozisyonlar almalarına sebep olan bir değer yahut değerler dizisi ile tanımlıyor olmaları olgusunun, onların gözünde bir siyasi yönetimin veya daha belirgin bir deyişle bir devletin otoritesini haklı kılan “meşruiyet kriterleri”ni köklü bir biçimde etkileyip belirlemesidir.

Sorun, hiçbir tartışmaya yer vermeyecek örneklerle açıklabilir: Eğer “birey özgürlüğü”nü

hayatın bütün alanlarında eylemlerinin kılavuzu kılan bir insan olarak, Sovyet totalitarizminin insanların bireyselliklerine/özgürlüklerine en hoyrat ve acımasız bir şekilde tecavüz ettiği dönemlerde bir Sovyet “vatandaşı” olsaydım, o yönetimin benim açımdan ahlaki, dolayısıyla siyasi meşruluğu olmazdı. Onun kanunlarına itaat ediyor olmam sadece bir güvenlik endişesinden ve zorunluluğundan kaynaklanacağı için bu tavrımdan mevcut rejimi ve yönetimi “meşru” bulduğum sonucu çıkarılamazdım. Böyle bir durumda ben, olsa olsa, “meşruiyeti”ni hiçbir halükârda kabul etmediğim, tanımayı bütün kalbimle reddettiğim bir “yönetimin” kanunlarına neden boyun eğip dirememenin zilletine katlandığım şeklinde bir eleştiriye veya suçlamayı hak edebilirdim. Fakat sözkonusu itham konunun başka bir ahlaki düzleme aktarılmasından başka bir sonuç vermezdi. Aynı şekilde, İran Devrimi’nin dayandığını iddia ettiği kutsal temelleri, ister kutsalın yanlış yorumlandığı gerekçesiyle, ister evrenselliğine inandığım seküler değerlerden hareket ederek mahkum eden bir İranlı olsaydım, sözkonusu rejimin benim gözümde hiçbir meşru otoritesi<sup>2</sup> bulunamazdı. Bu durumda da önümde, tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi, sadece iki alternatif kalırdı: Güçsüzlüğün onur kırıcı çaresiz kabullenışı veya bedeli yalnız kendim için değil yakın çevrem için de ağır olabilecek, bununla birlikte ahlâki doğruluğundan manevi bir mutluluk duyduğum onurlu bir direniş.

Hiç şüphesiz, bunların tersi de aynı ölçüde geçerlidir. Eğer ben, üstünde Sovyetler Birliği’nin veya İran İslam Cumhuriyeti’nin bina edildiği değerleri ve inançlar örgüsünü sonuna kadar paylaşan yahut onlara mutlak bir imanla bağlanmış olan bir Sovyet veya İran yurttaşı olsaydım bu yönetimlere itaat etmem benim açımdan hiçbir mesele teşkil etmezdi. Zaman zaman yönetimdekilerin kimi uygulamalarını eleştirebilir, yönetimdekilerden yakınabilir ve hoşnutsuzluklarımı belirtebilirdim elbet. Ama bütün bunlar bile, ahlaki temellerine/esasları-

na inandığım, dolayısıyla siyasi yapılanmasını tamamen meşru bulduğum bir yönetimin daha iyi işlemesine yönelik masum eleştirilerden ibaret kalırdı. Sonuç olarak, ilk halde zorbalığın esareti altında çaresiz, ezik ve bundan dolayı belki de kendine duyduğu saygıyı kaybetmiş bir zavallı derekesine düşmüş, “özgür” olmayan bir Sovyet yahut İran vatandaşıyken, ikinci halde kendini var etme pratiğine yahut şekline kimi itirazlarda bulsam bile değerlerini, o değerlerden türeyen ilkelerini ve amaçlarını onayladığım için kendimi “özgür” hissetmemem için neredeyse hiçbir sebep bulunmayan bir Sovyet veya İran yurttaşı olurum.

Tabii burada asıl dikkat çekilmesi veya vurgulanması gereken husus, verdiğimiz örneklerde yönetim(ler)in meşruiyet probleminin, sadece, sözkonusu ülkelerde baskının neredeyse nefes alıp verilirken bile hissedilebilecek ölçüde ağır olmasından ve rejimlerin açık bir zorbalığı ve despotizmi kendi pratiklerinde cisimlendirmiş olmalarından kaynaklanmadığıdır. Elbette otoritesini baskı yoluyla tesis etmek veya pekiştirmek isteyen her yönetim, bu uygulamanın mağduru olan bireylerde, gruplarda ve topluluklarda açık veya örtülü bir karşı-tepki yaratacaktır. Ancak “meşruiyet probleminin” kaynağı baskının derecesi yahut şiddeti değildir; bunlar olsa olsa meşru olduğunu zaten reddettiğim bir yönetimi benim için daha da tahammül edilmez kılan, çoğaldıkları ölçüde direnme içgüdümü bileyen ve amansız bir hal aldıkları zaman, bu içgüdümün sesine kulak ver(e)mediğim takdirde, özsaygımı kaybedip kendimin kendi gözümden tamamen düşmesine yol açabilecek önemli ama yine de tali unsurlardır. *Sorunun merkezinde, kaynağı her ne olursa olsun, paylaşmadığım değerlerin devlet aracılığıyla sadece dayatılması değil, o değerler sözkonusu dayatmayı sanki meşrulaştırmış gibi devletin üzerinde yükseldiği değerler olarak ilan edilmiş olması vardır.* Bu, açık bir baskıdan bahsetmenin pek mümkün olmadığı örneklerde bile, bir devlete pür bir yurt-

taşlık bağıyla bağlanılmasını güçleştiren ve nihai analizde onun otoritesini üstünde yükseldiği değerleri paylaşmayan yurttaşları açısından meşruiyet taşımamasını neredeyse imkânsız kılan temel faktördür. Sanırım bu noktada “meşruiyet” kavramını siyaset düşüncesi çerçevesinde tanımlamamız problematiğimizin daha iyi netleşmesi bakımından faydalı olacaktır.

Politik meşruiyet, “barış içinde birarada yaşamamın” mümkün en az mahzurlu formunun zeminini oluşturan liberal tarafsızlık<sup>3</sup> kavrayışından söz ederken yapmayı deneyeceğim gibi, insanların kendilerini içinde buldukları -hepimiz bir devletin yurttaşı olarak doğuyoruz- ve tâbi oldukları sosyal ve siyasi kurumların kurallarına ve kanunlarına itaat etmekte kendileri için doğru ve haklı bir neden bulmaları durumu olarak tanımlanabilir. Buradan anlaşılabilceği gibi “politik meşruiyet” (political legitimacy) niteliği ve seviyesi ne olursa olsun devletin ve/veya siyasi gücünü ellerinde bulduranların “otorite”sini meşrulaştırma (justification) eylemiyle çok yakından bağlantılıdır. Bu yapılmadan “devlet gücü” hiç kuşkusuz yine *de facto* bir “güç” olarak kalmaya devam edecek fakat itaat eden açısından, itaatin kaynağına, kendisini itaat etmesine rağmen hâlâ “özgür” hissedebildiği, dolayısıyla manevi yahut etik bakımdan tatmin edici olan bir doğru ve haklı neden değil, birey için son derece ürpertici ve karanlık bir güvensizlik potansiyelini içeren “güç”ün kendisi geçecektir. R. B. Friedman’ın, sosyalbilimcilerin Weber’i takip ederek “otorite”yi yasallaştırılmış “güç” olarak tanımlamalarını yetersiz ve sorunlu bulmasının<sup>4</sup> sebebi budur.

Gerçekten de etik ve siyaset düşüncesinin çetin problemleriyle yüz yüze gelmeyen ve haklı olarak, yalnızca hayatını dolduran kendi uğraşısıyla ilgilenen sade insanların bile tabi oldukları otoriteyi kendileri için kendi bildikleri biçimde “meşrulaştırdıklarını” düşünmemiz için son derece açık nedenler vardır. Örneğin statüsü “teba” veya “kul” olsa bile, ortalama bir

Osmanlı insanının yönetime “itaat” etmeyi “meşru” bulduğunu söylemek hiç yanlış olmaz. Çünkü onun için, “kul”u olduğu, yüksek ifadesini “sultan”da bulan devlet otoritesini meşrulaştıran çok köklü iki gerekçe sözkonusudur: Birincisi sultan, “teba”sı olduğu devletin kurucusu olan bir soyun ve o soydan tevarüs eden bir geleneğin sürdürücüsüdür. İkincisi o hem Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi, hem de intikal biçimi problemlili de olsa İslam Peygamberi’nin halifesidir. Bu durum, sade insanın kolektif bilincine o kadar nüfuz etmiştir ki, İstiklal Savaşı yıllarında başta Kurtuluş Hareketi’nin Başkomutanı Mustafa Kemal olmak üzere, bağımsızlık mücadelesinin bütün önderleri, verilenin, sadece, kısmi bir işgal altında bulunan bir ülkeyi “işgal”den kurtarmak mücadelesi olduğunu ve bu mücadelenin Osmanlı Hanedanlığı’nın siyasi ve dinsel otoritesini ortadan kaldırmaya matuf bir amacının olmadığını sade insanlarla yaptıkları temaslarda sürekli dile getirip vurgulama gereğini hissetmişlerdir.

Nitekim Kurtuluş Savaşı’nın başlarında çıkan yerel nitelikli karşı-hareketlerle, özellikle de cumhuriyetin ilanından sonra girilen ve sade insanın gözünde sözkonusu iki meşruiyet kaynağının yıkımından başka bir anlama gelmeyen devrimci sürece yönelik reaksiyonların belki de başlıca sebebi bu “meşruiyet” kaybıdır. Yine, devrimci sürecin fikri temsilcilerini sade insanla kurdukları her ilişkide niçin bir yabancı veya “Yaban” pozisyonuna düşürdüğüünün bir açıklaması da sözkonusu “meşruiyet” kaybında bulunabilir. Devrimci rejime açık veya örtülü, dolaysız yahut dolaylı olarak reaksiyon gösteren sade insanlar, aslında bir devlete itaat etmelerini kendileri açısından haklı ve doğru kılan gerekçeler ortadan kaldırılmış olduğu için tepki gösteriyorlardı.

Şüphesiz, aynı olgu, farklı bir düzlemde ve farklı motivlerle devrimci sürecin yürütücüleri için de geçerliydi: Onlar, sade insana göre azınlık bile olsalar -ki bu gerek sayıları bakı-

mından, gerekse en mükemmel tezahürlerinden birini Yakup Kadri’nin “Yaban”ında bulan haleti ruhiyeleri bakımından objektif bir olgudur- seçkin, bilgili ve yeni bir devletin kurucusu olan “aydın” siyaset-devlet adamları olarak artık gününü doldurduğuna inandıkları ve onlar için hiçbir anlam ifade etmeyen bu meşrulaştırma nedenlerinin yerine sade insanın, devlete itaatın kaynağını bizzat onunla ilişkilendirdikleri için meşruluğuna, eninde sonunda, tıpkı kendilerinin inandıkları gibi inacaklarına inandıkları “egemenliğin kayıtsız şartsız millet”te olduğu ilkesini ikame etmişlerdir. Elbette “egemenliğin”en azından belli bir süre için “millet” adına kendileri tarafından kullanılması gerekiyordu. Çünkü “millet”in, devletin üstün otoritesine itaate dair yeni meşrulaştırma zemini sunan yeni ilkeyi, kendine empoze edilen muhakeme çerçevesinde benimsemesinin, içselleştirmesinin ve bunun neticesinde de onun “sonsuz”a kadar koruyucusu olmasının, “eğitim”in temel araç olarak kullanıldığı belli bir endoktrinasyon sürecinden geçmeden mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Devrimci ruhun doğasından kaynaklanan bu düşüncenin, o ruhu uygulayanlar açısından pek de yanlış olmadığı ve kısmi bir başarı elde ettiği doğrudur. Ne var ki, kısmi başarı “yeterli başarı” anlamına gelmediği gibi, bir devletin otoritesini neyin meşru kıldığı yahut ne tür bir siyasi yapılanmadan doğan otoriteye kendimizi gönüllü olarak tabi kılabileceğimiz konusunda vahim sonuçları olabilecek derin bir yanlış anlamayı veya çarpıtmayı yahut yanlışlığı yansıtabilir.

Bu noktada hemen Thomas Nagel’den<sup>5</sup> hareket ederek, gerek etik ve siyaset düşüncesi gerekse pratiği açısından son derece önemli bir ayrıma dikkat çekmek istiyorum: Bu ayırım, ikna etmeyle (persuasion) meşrulaştırma (justification) arasındaki ayırımdır. İkna etmek, bir kimseyi bir şeyin doğruluğundan, gerçekliğinden yahut varlığından emin olmasını, hakkında bir değerlendirmede yahut yargılamada bulunulan şeyin yahut kimsenin gerçekten öy-

le olduğuna inanılmasını sağlamak eylemidir. İkna etmek eyleminde belirleyici olan, ikna edilmesi hedeflenen kişinin veya kişilerin sözü geçen şeye inandırılarak belli bir doğrultuda harekete geçmelerinin yahut belli bir tavır almalarının sağlanması kaygısıdır. Örneğin ben, sekiz yıllık zorunlu eğitimin kesintisiz bir şekilde devlet tarafından verilmesi konusunda ciddi tereddütleri ve/veya itirazları olan biri olarak, bunun toplumumuzun ve ülkemizin geleceği bakımından taşıdığı hayati önemi vurgulayanlar tarafından ikna edilmeye çalışılabilirim. Bunun için bana gösterilen gerekçeler “İmam Hatip Liseleri”nden mezun olanların sayısının bu şekilde artmaya ve önlerindeki eğitim alternatiflerinin hayatın başka alanlarında etkilerini hissettirecek bir tarzda çoğalmaya devam etmesine izin verildiği takdirde, belki de fazla uzak olmayan bir gelecekte “ben”i “ben” yapan veya yaptığına inandığım şeyleri yapamaz hale getiren sosyal bir iklimin yayılmasının kaçınılmaz hale geleceğinden, zorunlu sekiz yıllık eksintisiz eğitimle büyük bir hızla dönüşen bir dünyada çocuklarına karşı sorumluluklarını ve yükümlülüklerini yerine getirmekten kaçınan sorumsuz ebeveynler için hiçbir “kaçış yolu” kalmayacağına kadar geniş bir alanı kapsayabilirler ve bunlardan bazıları “beni” gerçekten de ikna edici bir güce sahip olabilirler. Daha açık bir ifadeyle endişelerim, özlemlerim, ilgilerim ve çıkarlarım bu veya başka bir konuda şu ya da bu nedenle beni ikna etmek isteyen(ler) tarafından hesaba katılabilir; daha doğrusu hepimizin kendi tecrübelerinden bilebileceği gibi hesaba katılmak zorundadır. Aksi halde, ortak bir tavır, eylem veya hareket mümkün değildir.

Oysa etik ve siyaset düşüncesinde “meşrulaştırma”, “ikna etme” anlamına gelmez. Oxford English Dictionary’de meşrulaştırma, “bir kimsenin, bir durumun, bir eylemin vb.” doğru, haklı, makul, uygun ve yerinde olduğunu, etik bakımdan “iyi-doğru bir neden”e dayanarak göstermek şeklinde tanımlanır.

Meşrulaştırma, bu bağlamda normatif bir kavramdır. Dolayısıyla, hemen yukarıdaki örneğe dönersek, sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitimi meşrulaştırılması esnasında sadece benim endişelerimin, özlemlerimin, ilgilerimin ve çıkarlarımın dikkate alınması, benim bu konuda gösterilebilecek ortak tavra kazanılmama sağlayacak gerekçeler ve argümanlar bütün “ikna edicilikleri”ne rağmen pekala “meşrulaştırıcı” olamayabilirler. Çünkü politik bir pozisyonu meşrulaştırmaya yönelik argümanlar “politik meşruiyet” sorunuyla, yani siyasi ve sosyal kurumlara tabi olarak yaşamak durumunda yahut mecburiyetinde olan “biz” insanlara, kendimizi içinde bulduğumuz ve bize zorla empoze edilen bu kurumların ne şekilde ve hangi argümanlarla haklı çıkarılabileceği sorunuyla yakından ilişkilidir. Bu da, o kurumlarla ilgili bütün tarafları mümkün olan en fazla ölçüde tatmin edebilecek etik bakış açısının yahut anlayışın ne olduğu ve ondan çıkarılabilecek hangi ilkenin bu tür bir amaca hizmet edebileceği sorusunun tatmin edici bir şekilde yanıtlanmasını gerektirir.

Şüphesiz bu, meşrulaştırıcı argümanlar, “ikna etmeye” yönelik olarak sunulmazlar demek değildir. Tam tersine, bunlar belki de en üst düzeyde ve en pür biçimiyle “ikna etme” eylemini içerirler yahut hiç olmazsa bu doğrultuda bir girişimi veya arzuyu ifade ederler. Bununla birlikte, meşrulaştırıcı argümanlar, eğer makul olmayan bir dinleyiciye yahut dinleyicilere sunulmuşsa, ikna etmekte yetersiz kalabilirler. Aynı durum, ikna edici argümanlar için de geçerlidir. Bu argümanlar da bazen, bütün inandırıcılıklarına rağmen meşrulaştırmakta başarısız kalırlar ya da kalmaya zaten mahkumdurlar.<sup>6</sup>

Bunun en son ve çok anlamlı bir örneği, yukarda da belirttiğimiz gibi, zorunlu kesintisiz sekiz yıllık temel eğitim tartışmalarıdır. Tartışmaların oluşum süreci dikkatle izlediğinde, sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitimin yasalaştırılmasında vahim bir “meşruiyet” kri-

zi yaşandığı ve kesintisiz sekiz zorunlu eğitim lehindeki en ikna edici gibi görünen argümanların bile meşrulaştırıcı olma niteliğinden neredeyse tamamen yoksun oldukları hemen fark edilecektir. Bunun temel sebebi, Türk(ie) modernleşme sürecinin son yetmiş yılında hakim olan zihniyetin “politik meşruiyetin” zeminini bizzat kendi doğruluğunda bulmuş ve haklılığını kendisiyle/kendi varlığıyla tesis etmiş olmasıdır. Türkiye gibi, bir imparatorluğun mirasçısı olmaktan kaynaklanan, son derece sancılı modernleşme sürecinin daha da beslediği bir çeşitlilik potansiyeline sahip olan ve bu potansiyelin, sosyal ve siyasi düzlemlerde, herbiri farklı ve/veya karşıt iyi anlayışının tezahürü olan değişik taleplerle kendisini her fırsatta ve her geçen gün biraz daha açığa vurduğu bir ülkede, bunun büyük bir problem olarak belirmesi kaçınılmazdı; nitekim böyle de olmuştur.

Ancak bu noktada daha önemli olan şey, başlangıcından itibaren sözkonusu çeşitlilik potansiyelinin kendisini etkili biçimde dışa vurmuş ana unsurlarından biri olmasına rağmen, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi yapılanmasında mutlak bir hakimiyet kurmuş olması, onun, geleneksel kurumların sürekliliğinin önemini vurgulayan ve tarihi-kültürel bakımlardan kökleri ondan daha derinlere inen rakipleri tarafından ancak bir dizi spesifik koşulun “tesadüfen” biraraya gelmesine bağlanan, dolayısıyla onlar açısından, kendisinin “haklılık ve doğruluk” iddiaları “doğruluğu kendinden menkul” basit birer iddia olmaktan öteye gitmeyen “iyi” anlayışı taraftarlarının, devlete, “milleti/toplumunu” kendi “iyi” kavrayışları doğrultusunda şekillendirme görevini yükleyen, bunu devletin temel işlevi olarak gören yaklaşımlarının ve bu yaklaşımları cisimleştiren uygulamalarının şiddeti zaman zaman artıp zaman zaman azalsa da hiç bitmeyen bir “meşruiyet krizi” doğurmasının “barış içinde birarada yaşamanın zemininde” ne büyük bir tahribat yaptığının farkında ol(a)mamalarıdır. Muhtemelen onların rakipleri için de sözkou-

nusu olabilecek bu eleştiri, “politik meşruiyet” problemini gerçekten hakkıyla anlamamız için onun meşru kaynağı üstünde derinlemesine düşünülmesini bir mecburiyet haline getirir. Bu, aynı zamanda, meşrulaştırılmasının açık biçimde ortaya koyduğu gibi, çeşitlilik bileşenlerinin ve unsurlarının “barış içinde birarada yaşamalarının” en az kusurlu zeminini oluşturan liberal tarafsızlık anlayışına ve ilkesine mutlaka gidilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bunları, liberal tarafsızlık anlayışının, gerçek anlamda bir meşrulaştırma girişimi sonunda ulaşılan “politik meşruiyet” ilkesini içermesinin Türkiye koşullarında taşıdığı hayati önemi ve onun yüksek etik değerini bütün çarpıcılığıyla ortaya koyması dolayısıyla, daha ziyade, onun nasıl meşrulaştırıldığı hususu üstünde durarak yapacağım.

#### **Liberal Tarafsızlık Anlayışı ve Meşrulaştırılması**

Liberalizmin siyasi alandaki ayırt edici niteliği, yani karakteristiği, onun devletin tarafsızlığı konusunda yaptığı kesin vurgudur. Bunun, hiç şüphesiz, etik bakımdan haklı çıkarılması gereken bir tavır veya pozisyon olduğu açıktır. Gerçekten de, meşru siyasi gücün farklı “iyi” anlayışlarının ifadesi ve tezahürü olan değerler, tavırlar, hayat tarzları vb. arasında birini diğerine tercih etmemek, dolayısıyla onlardan hiçbirini ötekiler karşısında destekleyip güçlendirmemek anlamında tarafsız kalması niçin gereksin? Hem bu, meşru siyasi gücü nasıl ellerine geçirmiş olurlarsa olsunlar, onları kullanma “otoritesi”ni ellerinde bulunduranların mutlaka başka “iyi” anlayışları ve bu anlayışların değerler örgüsüyle ters düşen bazı “iyi” anlayışlarına sahip olmaları kaçınılmaz olduğuna göre nasıl mümkün olabilir? Örneğin, kendi değerler örgüsünün bir ülkeyi yok olmaktan, bir ulusu tarihe karışmaktan kurtardığına sıkı sıkıya inanan “çağdaş yaşam savunucusu” bir “Kemalist”in yahut “Atatürkçü”nün, kıyısından dönülen felaketin müsebbibi olarak gördüğü dini boyutu ağır basan gele-



neksel kurumları (tarikatleri, cemaatleri vb.) var eden inanç örgüsünü onun “tahammül ve rıza gösterebileceği”nin ötesinde taleplerle savunanlar karşısında Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin tarafsız kalmasını kabul etmesi nasıl beklenebilir? Üstelik, onlar, “kıyısından dönülen felaketin” günümüzdeki takipçilerinin devleti “ele geçirip” toplumu kendi değerlerine göre yeniden “dizayn etme”nin aracı haline getirmeye yöneldiklerini ifade edip, onların “mesajlarından ve eylemlerinden” duydukları korkunun bütün bir toplumun kâbusu haline gelmesi için herkesi alarma geçirmeyi bir çeşit “güvenlik” stratejisi haline dönüştürmüşlerken..

Şüphesiz “tarafsızlık” kavramının akla getirdiği ve onun pratikteki işlerliği konusunda yersiz kaçmayan tereddütler bu kadarla sınırlı kalmamaktadır. Daha önce değişik yerlerde<sup>7</sup> ayrıntılı bir biçimde ele aldığım için burada temas etmeyeceğim “devletin tarafsızlığını belirlerken hangi kriterin kullanılması gerektiği şeklinde zorlu soru”nun muhtemel yanıtlarının yeterince tatmin edici olamayacak olmasının yanısıra ve belki ondan da çok, problematiğin etik boyutunun düşündürdüğü problemler bunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Başka bir deyişle, liberal “tarafsızlık” anlayışına karşı argümanlar ilk bakışta son derece ikna edici gibi görünmektedirler. Fakat bu hususta hemen, yukarıda T. Nagel’den hareket ederek, ikna edici argümanlarla meşrulaştırıcı argümanlar arasında yaptığımız ayrımı hatırlamak gerekir. Her ikisinin birarada bulunmaları son derece doğru ve arzulanır olmalarına rağmen, öyle durumlar olabilir ki, pekala, ikna edici argümanlar meşrulaştırıcı, meşrulaştırıcı olanlar ikna edici ol(a)mayabilirler. Bununla birlikte, ben, liberal tarafsızlık anlayışını meşrulaştıran argümanların, aynı zamanda, ikna edici olduklarını söyleyeceğim. Diğer bir ifadeyle, bu doğrultudaki argümanların meşrulaştırma ve ikna etme kabiliyetleri tam anlamıyla örtüşmektedir. Ancak kavramın doğasının kaçınılmaz olarak barındığı etik gerilim bunun kolayca

anlaşılmasının önüne geçmekte, sanki bu tür bir örtüşme mümkün değilmiş gibi bir izlenim vermektedir.

Sorunu, Robert Frost’un bir liberali herhangi bir tartışmada meseleye sadece kendi tarafından bakamayan veya kendi tarafını destekleyemeyen kimse olarak<sup>8</sup> tanımlarken çizdiği çerçevenin ima ettiği yahut içerdiği problemlerle birlikte düşünmek sanırım oldukça açıklayıcı olacaktır. Bu problemlerin en önemlisi, Nagel’in dikkat çektiği gibi, liberal tarafsızlık anlayışının paradoksal bir boyut taşıması ve onda kendi temelleri konusunda yeterince berrak olmayan birşeylerin bulunduğu izlenimi vermesidir. Bu doğrudan doğruya etik düşüncesinin asli bir niteliğiyle ilgilidir: Etik, daima bireyin kişisel görüşü veya bakış açısı ile tarafsızlıktan kaynaklanan, onun bir mecburiyet haline getirdiği yahut kaçınılmaz kıldığı gereklilikler arasındaki aykırılıklar, ihtilaflar ve çatışmalar ile ilgilenmek durumundadır. Bu onun alanına giren belki de en temel konudur. Çünkü, hepimiz kendi kişisel pozisyonumuzu ve görüşlerimizi kendimizden hareket ederek değerlendirdiğimiz zaman, onların, sadece, en yalın anlamıyla çıkarlarımızı değil, aynı zamanda değişik türde ilişki kurduğumuz yahut ilişkili olduğumuz insanlara, projelerimize ve özel birşeylere bağlılıklarımızdan, onlara dair vaatlerimizden ve taahhütlerimizden türeyen veya türemiş olan saikleri içerdiğini, bir bakıma o saiklerin fiillerimizdeki tezahürleri olduğunu görürüz. Bütün bunların, eğer ahlaki bir değerlendirmenin konusu olacaklarsa, etik bir tarafsızlığın şekillendirdiği bir bakış açısıyla yahut kriterlerle ele alınmaları gerektiğini de teslim ederiz.

Bu çerçevede tarafsızlık gerekliliği, muhtelif formlar alabilse de, temel olarak herkese belli açılardan eşit bir şekilde davranmayı, onları eşit biçimde hesaba katmayı içine alır. Bu ise, onların hepsine aynı hakları uygun bulmakta, yahut onların çıkarlarını, iyiliklerini veya refahlarını göz önüne alırken yahut cevaz

verilebilir eylem yönünün ne olduğunu belirlerken aynı bakış açısının kullanılması -gerektiği- demektir. Kolaylıkla fark edilebileceği gibi kişisel saiklerle tarafsızlık gerekliliği arasında bir aykırılığın oluşması, giderek bir çatışmanın çıkması hiç de güç değildir; dahası birçok durumda neredeyse tümüyle kaçınılmazdır. Bununla birlikte, etik teorinin bu tür çatışmaların kaçınılmaz olduğunu belirtmekten fazla birşeyler yapması, yani onların nasıl çözülebileceğine dair birşeyler söylemesi gerekir.<sup>9</sup>

Bu, R. P. Wolff'un otorite ile özerklik arasındaki zorunlu çelişkiyi analiz ederken farklı bir çerçevede gösterdiği gibi<sup>10</sup> moraliteyle siyaset düşüncesi arasındaki açık ilişkiyi bir ke-re daha bütün şeffaflığıyla ortaya koyar. Bu ilişki, ele almakta olduğum problematik bağlamında, tarafsızlıkla bireyin bakış açısı arasındaki çelişkinin yahut ihtilafın, kişisel ahlaktan siyaset teorisine doğru hareket edildiğinde kesişerek bir noktada birleşmelerinin ve giderek iç içe geçmelerinin tabii bir sonucudur. Başka bir şekilde ifade edersek, biz politikada belli kurumların varolması yahut varlığının devamı lehinde tavır alırız ve bunu sağlamak için, hepimizin kendisine tabi olarak yaşamak zorunda olacağı bu kurumların ardında devletin zorlayıcı gücünün bulunmasını isteriz. Bu istek ve/veya talep devletin zorlayıcı gücünü elde etmek için kıyasıya bir rekabete girmemize neden olur. Politika da zaten bu rekabetin kendini gösterdiği alandan veya etkinlik tarzından başka bir şey değildir. Ancak burada önemli olan bizi başkalarıyla çatışmaya götüren sözkonusu rekabetin kaynağında sadece çıkarlarımızın, bağlılıklarımızın ve vaatlerimizin değil, onları da belirleyebilme ve biçimlendirebilme gücüne sahip olması nedeniyle, çoğu kez onların üstünde yer alabilen farklı moral değerlerin ve kavramların bulunmasıdır. Dolayısıyla, politik rakipler, Nagel'in belirttiği gibi, etik değerlendirmenin gerektirdiği tarafsızlığın hem formu, hem de içeriği konusunda farklılaşırlar. Bu farklılaşma, haliyle, insan hayatın-

da neyin iyi neyin kötü olduğu, birbirimize borçlu olduğumuz eşit saygı türü ve tasavvuru konusunda da kendini gösterir. Politik çatışmaların bu yüzden sadece çıkar çatışmalarını değil, herkese hizmet eden veya etmesi gereken kamusal kurumların değerleri üstündeki çatışmaları yansıttığı söylenebilir.<sup>11</sup>

Bu değerlendirmeden de kolayca çıkarılabileceği gibi, politik meşruiyet bununla bağlı olarak "barış içinde birarada yaşama" sorunu herşeyden önce, moral çatışmaların kaçınılmazlığının ve doğallığının kabulünü gerektirir. Ancak bu, moral bakış açılarının çatışmasından kaynaklanan anlaşmazlıkların çözümü için, çatışmanın bütün taraflarının üstünde anlaşabilecekleri, dolayısıyla onlardan hiçbirinin kendi iyi kavrayış(lar)ından hiçbir taviz vermeden yahut bu tür bir duyguya kapılmadan, onlar kendisine nasıl yaşamasını emrediyorsa öyle yaşabilmelerine imkan veren ve kendi etik değerlendirmelerinin gerektirdiği tarafsızlıktan daha yüksek düzeyde, daha kurallı bir tarafsızlık arayışının önünü kesmez. Gerçi kendi iyi anlayışımızla ve onun kaynağıyla birebir bağlantılı olmasına rağmen, insanların eylemlerine ahlaki açıdan değer biçerken, onlarla aynı kaynaktan doğan iyi anlayışına sahip olup olmamayı gözönünde tutmama anlamında bir tarafsızlık gerekliliğini yerine getirdiğimize göre, daha yüksek bir tarafsızlık kuralına veya düzenine neden gerek duyacağımız pekâlâ sorulabilir. Örneğin X dinine iman eden bir kimse olayım ve dinim bana hemcinslerime zarar vermeyi her halükarda yasaklamış olsun. Bu emir, benim şahsi muhakememin bir ürünü olmadığı için etik bir yargılamanın gerektirdiği "gayrı-şahsiliği" içerdiği gibi, sadece başkalarının değil, benimle aynı inanç örgüsünü paylaşanların eylemlerini de yargılayabileceğim etik bir tarafsızlık ilkesi sunabilir benim için.

Ancak moral değerlendirmeler ve yargılarla ilgili durumlar, çoğunlukla, bu örnekteki kadar açık değildir; değer ve inanç örgüleriyle

doğrudan ve/veya dolaylı bir şekilde ilişkilendirilebilecek, dolayısıyla ahlaki değer biçiminin konusu olabilecek edimlere, eylemlere, etkinliklere ve geniş yahut dar anlamda hayat tarzlarına şu ya da bu biçimde ve derecede müdahale etmek için devletin zorlayıcı gücünün devreye sokulmasının haklı çıkarılmak istendiği durumlar içinse özellikle böyledir. Atilla Yayla'nın, Amerika'nın patetik dinsel cemaatler mozaiğinin son derece kendine özgü ve ilginç bir unsuru olan Amish cemaatinin "zorunlu eğitim" problemiyle bağlantılı olarak varlığını devam ettirme hususunda karşılaştığı sorunları gayet serinkanlı, net ve analitik bir biçimde ortaya koyduğu "Amish Cemaati..."<sup>12</sup> başlıklı yazısında verdiği örnekler, bu tesbitin pratikte nasıl tezahür edebileceğini ve niçin objektif bir moral tarafsızlık kavrayışına ihtiyaç duyulduğunu bütün netliğiyle sergiler.

Bununla birlikte, sorunun karmaşık doğasını daha iyi ortaya koymak için bir de kurgusal örnek vermek istiyorum. Diyelim ki ben, diğer canlılarla insanlar arasında, insanları diğerleri karşısında hiyerarşik açıdan daha üst bir pozisyona yerleştiren ve bu nedenle de insanları ötekilerin "efendisi" kılarak onlardan istediği gibi faydalanabilmesini cevaz veren dinsel veya seküler bütün bakışları yahut yaklaşımları tamamen reddeden dinsel ya da seküler kaynaklı bir inanç ve değer örgüsüne bütün kalbimle bağlanmış bir kimse olayım. Bu durumda bağlı olduğum inancın gereklerini azami ölçüde kendi hayat pratiğimde yerine getirmem veya getirmek istemem son derece tabii bulunacaktır. Örneğin beslenme rejimimde belli düzenlemeler yapmama kimse müdahale etmeyecektir. Fakat ben konuyu, kendi hayat alanımın belli bir boyutuyla sınırlı tutmayı pekâla tercih etmeyebilirim. Benim gibi düşünen ve inanan insanlarla biraraya gelip diğer canlılarla, özellikle de hayvanlarla insanları eşitleyen bakışımın diğer insanlar tarafından benimsenmesi veya onlara benimsettirilmesi için belli aşamaları olan bir eylem stratejisi oluş-

turabilirim. Bu stratejinin bir boyutu, insanların sağlıkları üzerinde etkide bulunabilecek varsayımsal yahut gerçek dış etkenlerin tehlikelerini ve tehdit potansiyellerini tesbit edebilmek için hayvanların "deneysel araç" kullanılmasını şiddetli bir biçimde karşı çıkmaya açılırken, öteki boyutu onları bağlı oldukları karşı çıkılmaz bir gereği olarak ibadet amacıyla kullananların inançlarını, kendi inanç örgümün dayandığı moraliten hareket ederek kısmen veya tamamen reddetmeye yahut mahkum etmeye gidebilir.

Eylem stratejimizin ilk boyutu, moral açıdan, modernleşmenin kaynağı olarak akla ve bilime herşeyin üstünde yer veren, bunları daha gelişmiş bir uygarlığın "dinamo"sü olarak gören, dolayısıyla seküler değerlerin dünya görüşünün şekillemesinde ve hayat tarzında belirleyici bir rol oynadığı kişileri ve grupları rahatsız edici bir görünüm arz ederken, ikinci boyutu sadece moral bakımdan değil aynı zamanda dinsel açıdan da, diyelim ki bir Müslüman için tedirginlik verici olabilir ve onun tarafından bizzat inançlarının en saf ve en dokunulmaz kaynağını meydana getiren "kutsal vahy"e yapılmış bir hakaret yahut saldırı olarak kavranabilir. Sorunun ağırlığı, işi radyasyonun insanlar üzerindeki etkilerini kobayların üzerinde yaptıkları deneylerle araştıran bir kurumu yahut kuruluşu bombalamaya, laboratuvarlarını tahrip etmeye yahut tam da "kurban bayramı" öncesinde özel mekanlarda hayvan kesiminin yasaklanmasını talep eden bir kampanya düzenlemeye vardırılması ihtimalinin yol açabileceği durumlar yahut sonuçlar tahayyül edildiğinde bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmaktadır. Bu olumsuz ihtimal gerçekleştiği oranda, devletin meşru gücünün bize karşı kullanılması kaçınılmaz hale gelebilirdi ve biz bu durumda sözkonusu müdahalenin meşru olmadığını iddia edemezdik. Ancak biz, düşüncelerimizi ve inançlarımızı yayma etkinliğini ifade özgürlüğünün her türlü müdahaleden masun olması gereken sınırları ile eylem özgürlüğünün belirttiğimiz ihtimale ulaşma-

yan, dolayısıyla başkalarına verilmiş herhangi bir zarar sözkonusu olmayacağı için devletin herhangi bir engellemede bulunmasını haksız kılan meşru alanı içinde tutarsak ne bizim, ne de örneklerdeki karşıtlarımız açısından mutlaka çözülmesi gereken bir problem çıkmayacaktır.

Bununla birlikte, Atilla Yayla'nın Amishlerin karşılaştığını belirttiği sorunların, daha farklı ve/veya nispi olarak daha az şiddetli (kimbilir belki de tersi?) olabilseler bile, bizim kurgusal örneğimiz için de sözkonusu olması muhtemeldir. Örneğin çocuklarımıza insan merkezli değil, insanlarla diğer canlıların tamamen eşitlendiği bir bakış açısının şekillendirdiği bir eğitim vermek isteyebilirdik. Bu da, devlet tarafından verildiği yahut içeriği ve biçimi onun tarafından belirlenip dikte ve empoze edildiği ölçüde, zorunlu eğitimin içeriğini ve biçimini bizim için başlı başına bir problem haline getirebilirdi. Böylece biz, en temel özgürlüklerimizden -öylesine temeldir ki buna özgürlükle birlikte hak da diyebiliriz- birinin çocuklarımıza kendi değerlerimizi ve inançlarımızı aktararak onların varlığını ve devamlılığını teminat ve garanti altına alma özgürlüğümüzü/hakkımızı kullanmadığımızı yahut daha keskin bir ifadeyle onların düpedüz ayaklar altına alınıp çiğnendiğini düşünebilirdik. Devlet bize karşı tarafsız değildir ve böyle oluşu bizim en temel haklarımızdan olan bir özgürlüğün kaybı ile sonuçlanmıştır. Gerek Yayla'nın yazısında Amish cemaati örneği, gerekse kurgusal örneğimiz bir politik meşruiyetin ve meşrulaştırmanın, çeşitlilik taşıması ve zaman içinde giderek daha da çeşitlenmesi kaçınılmaz olan unsurların "barış içinde birarada yaşamaları" bakımından ne büyük bir önem taşıdığını ve bunun da daha yüksek bir tarafsızlık düzenine ve kuralına dayanmasının ne kadar hayati bir gereklilik olduğunu sezdirmektedir. İşte liberal tarafsızlık anlayışı üstünde tesis edilen politik meşruiyet yüksek düzeydeki etik ve siyasi meşrulaştırılabilirliği ile bu tür bir sezginin gereklerine ve taleplerine

mükemmel olmasa da mümkün olan en tatmin edici cevabı vermektedir.

Pekçok kişi bu cevabın doğruluğunu ve geçerliliğini ilk bakışta olarak şüpheyle karşılayabilir. Bunun bir sebebi, liberallerin tarafsızlık üstündeki ısrarlı vurgularının onların moral bakımdan neyi onaylayıp neyi onaylamadıkları konusunda bir belirsizlik içinde oldukları şeklinde bir önyargıyı da beslemiş olmasıdır. Oysa hakiki durum, önyargıların ötesine geçildiğinde veya bu doğrultuda mütevazı da olsa belli bir fikri gayret gösterildiğinde pek de zorlanmadan kavranabilecek kadar açıktır. Liberaller, karakteristikleri gereği, spesifik, karşıt ve çelişkili ahlaki ve dini kavrayışlar konusunda devlet gücünün şu veya bu doğrultuda kullanılması taleplerine ciddi sınırlamalar getirilmesini istemektedirler. Bunun altında, elbette, liberalizmin etik ve felsefi temellerini oluşturan değerlerle, bu değerleri kendi aralarında bir taraftan iktisadi serbestliğe öte taraftan din, inanç, fikir ve ifade serbestisine açılacak şekilde birleştirip bütünleştiren son derece tutarlı bir moral kavramlar-değerler örgüsü vardır. Bunun yeterince kavranamaması yahut kavranmak istenmemesi hiç de haklı olmayan etik "belirsizlik" eleştirisini getirmektedir.

Eleştirinin niçin haklı bir zemine dayanmadığının somut bir şekilde ortaya koyulması gerekir: Bir liberal, karakteristiklerinin bir gereği olarak, devlet tarafından, örneğin pornografinin veya kürtajın yasaklanmasına, bireye cinsel tercihleri veya cinsel varoluş tarzı vb. nedeniyle sınırlamalar getirilmesine kesin bir şekilde karşı çıkmak durumundadır. Ancak bu "belli" bir liberalin pornografinin, kürtajın veya bireyin toplumda daha az rastlanır cinsel bir varoluş tarzını yaşıyor olmasını yanlış bulmadığı anlamına gelmez. O sadece devletin rakip kişisel ahlak standartlarından birini ötekine tercih ederek zorla kabul ettirmemesi gerektiği zemininde devlet müdahalesine karşı çıkmaktadır.<sup>13</sup> Öyle ki, o kendisi örneğin pornografini son derece iğrenç ve ahlaken onaylamaz bir

şey olarak görseydi ve devletin görevlerinden birinin bu tür iğrençlikleri önlemek olduğuna inansaydı bile yine de bu alandaki mutlak bir yasaklama konulmasına karşı çıkacağını düşünür ve öyle de davranır. Tabii bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir: Bir liberal, seçmeci olmayan, aşırı bir cinsel etkinlik tarzının insanları yozlaştırdığını savunup evlilik dışı ilişkinin günah olduğuna inananların bu inançlarını ve düşüncelerini yaymak için yaptıkları faaliyetlere, hayatlarını dinlerinin kendilerine emrettiği kurallara göre tanzim edenlere ve dindar insanların inançlarının gereklerini yaşamalarına devletin herhangi biçimde müdahale etmesini de çok kesin bir dille reddeder. Bunun temel sebeplerinden biri, liberallerin birey özgürlüğüne verdikleri benzersiz değerse, diğer çok esaslı bir sebebi, sadece liberal bireylerin değil, kendi anlayışları içinde özgürlüğe ne anlam verirse versinler yahut ne değer biçerse biçsinler, bir toplumdaki çeşitlilik unsurlarının herbirinin diğerlerine objektif kriterlere göre zarar vermedikçe devlet müdahalesinden serbest olmalarını sağlayan daha yüksek tarafsızlık kuralını ve düzenini tesis etmeyi “politik meşruiyet”in asli kaynağı olarak görmeleridir.

Bu bağlamda liberallerin tarafsızlık konusundaki kesin vurgularındaki samimiyeti gösteren iki somut örnek vermek istiyorum. Örneklerden ilki, düşünce ve ifade özgürlüğüyle ilgili; ikincisi ise, din ve vicdan özgürlüğü ile. Liberal perspektifte, bireyin düşünce ve ifade özgürlüğünün mutlak anlamda korunması, onun hiçbir biçimde sınırlandırılmaması ve meşru siyasi gücün müdahalesine hiçbir koşulda ve biçimde konu olmaması gerekir. Liberaller, bir toplumdaki bireylerin ezici çoğunluğunun özellikle moral bakımdan yanlış, kötü, giderek tahammül edilemez yahut iğrenç bulabileceği fikirlerin serbestçe ifade edilememesine çok güçlü etik argümanlarla karşı çıkarlar. Yine, bu fikirlerin kamusal alanda kendilerini açıkça göstermelerine engel olunmaması gerektiğini savunurlar. Bunun pratik-

teki bir tezahürüne Thomas Nagel dikkat çeker: Amerika Birleşik Devletleri’nin en güçlü gönüllü liberal organizasyonlarından Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU) dünya görüşlerinin etik dokusunu ve bunun siyasi alanda izdüşümü olan siyasi yapılanma modeline kökten karşı çıkmalarına ve onları mahkûm etmelerine rağmen, devlet tarafından, Amerikalı Nazilerin gösteri yapmalarının engellenmesini veya gösterilerine müdahale edilmesini kabul edilemez bularak reddetmektedir. Nitekim Skokie’de bir Nazi gösterisinin polis şiddeti kullanarak engellenmesini sert biçimde kınayanların başında ACLU gelmiştir. Bu örnek, liberallerin, meşru siyasi otoriteyi kullananların kendi moral, dini ve siyasi kanaatleri açısından kabul edilemez buluyorlar diye belli bir düşünceyi ve inancı ifade edenlere, o düşünceyi veya inancı kendi hayatlarında cisimleştirmek, giderek onu yaymak ve sosyal ve siyasi bakımdan etkili, siyasi iktidarı meşru yollardan elde etmeyi hedefleyenlere karşı devletin meşru gücünü kullanmasına karşı çıkmalarındaki etik saiklere gerçekten bağlı kaldıklarının ve samimi olduklarının açık bir işaretidir. Burada liberallerin tutumlarıyla ilgili olarak sürekli hatırdta tutulması gereken nokta, onların etik bakımdan kesin bir biçimde mahkûm ettikleri düşüncelere ve inançlara bağlı olanlara yönelik devlet müdahalesini karşı çıkmalarının bu tür hareketlerin güçlenmesine hizmet etmeyeceğini kuvvetli bir biçimde temellendirebilmeleridir. *Özgür bireylerden müteşekkil bir toplumda çeşitliliğin daha az arzulanır formlarının doğurabileceği dü-şünülen sakıncalar, paternalist bir otoriterizmin ve zorbalığın yollarını döşeyen serbestiyet karşıtı sözde tedbirlerle değil, bu formların fikri tezahürlerini değişik açılardan güçlü argümanlarla çürüten ve bireylerin aralarında tercihte bulunabileceği çok geniş bir alternatifler dizisini teminat ve garanti altına alan bir düşünce ve ifade özgürlüğü ortamının tesis edilmesiyle giderilebilir.* Ancak bunun başlıca koşulu, devletin meşru

müdahale alanının kesin bir şekilde sınırlanıp daha yüksek bir tarafsızlık kuralına ve düzenine tabi kılınmasıdır.

İkinci örnek, liberal perspektifte “politik meşruiyet”in daha yüksek düzeyde bir tarafsızlık kuralına uygun bir şekilde meşrulaştırılabilirliğine verilen benzersiz önemi ve değeri, sekiz yıllık zorunlu kesintisiz eğitimi vazgeçtik meşrulaştırılabilir olmalarından, ikna edicilikleri bile çok tartışmalı ve şüpheli olan gerekçelerle kanunlaştıranların ibret almaları gereken tarzda ortaya koyan son derece güncel bir düzenlemedir. Amerika Birleşik Devletleri’nde Başkan Bill Clinton’ın girişimiyle hazırlanarak yürürlüğe konulup, yine onun tarafından özel bir törenle açıklanan düzenleme, aslında bir tür yönetmelik değişikliğidir ve Amerika Birleşik Devletleri devletine ait işyerlerinde çalışanların kendi dinsel inançlarını hemen açığa vuracak giysiler giyebilmelerini, semboller kullanabilmelerini, işyeri mekânı içinde tahsis edilebilecek olan yerlerde dinlerinin kendilerine emrettiği ibadetlerini yerine getirebilmeyi mümkün kılmaktadır. Clinton, düzenlemenin kamuoyuna açıklanması vesilesiyle yaptığı konuşmada, Amerikalı olmanın temelinde, haklı olarak, dinsel özgürlük bulunduğunu belirtirken, dinsel özgürlüğü koruyup genişletmek ve dinsel özgürlüğü koruyup genişletmenin ve bireylerin Anayasa’yı zayıflatmadan vicdanlarının gereğini yapma haklarını güçlendirmek için daha çok şey yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Amerika’nın temelinde dinsel özgürlüğün bulunduğu ve Amerikan çeşitlilik tecrübesinin nihai analizde muhteşem bir başarıyı ifade etmesinin, her biri samimi bir Hıristiyan mümini olan Amerika’nın kurucu babalarının, “The Constitution” a -Amerikan Anayasası-, kendilerini başka bir özelliklerinden ziyade inançlarıyla tanımlayan birçok cemaatin “barış içinde birarada yaşamaları”nın zeminini teşkil edecek liberal tarafsızlık anlayışını büyük bir tutarlılıkla yansıtmalarından kaynaklandığı a-

şikârdır.<sup>14</sup> Nitekim, son düzenlemede dinsel tezahürlere ilişkin olarak getirilen iki sınırlamadan veya kayıttan biri devletin herhangi bir dini veya mezhebi “kayırdığı” -yani taraf(lı) olduğu- yönünde bir izlenime veya görüntüye yol açacak uygulamalar veya durumlara izin verilmemesi gerektiği şeklindedir. Her şeyden önce, Amerika tecrübesinin, değişik çeşitlilik düzlemlerinin ifadesi olan (din, mezhep, ırk, etnisite, cinsel varoluş tarzı vb.) ve yeryüzünde başka hiçbir ülkeyle karşılaştırılmayacak, neredeyse “sonsuz” diyebileceğimiz ölçüde bir çeşitlilik sergilemesiyle eşsiz olduğunu söylemek icap eder. Üstelik bu çeşitlilik, “çeşitlilik daha da çeşitlendirir” biçiminde formüle edebileceğimiz bir ilke uyarınca benzersiz bir dinamizm içeren çeşitlenme sürecinin bütün hızıyla ve karmaşıklığıyla devam etmesi nedeniyle her geçen biraz daha renklenmektedir. Fakat onu benzersiz kılan şey, çeşitliliğin son derece farklı unsurlarının “barış içinde birarada yaşamalarını” sağlamış olmasıdır. Şüphesiz bu tecrübenin insanlığın kolektif acılar galerisinde teşhir edilmesini gerektirecek kadar utanç verici tabloları olmuştur. Bununla birlikte bu tecrübe, şu anda bulunduğumuz noktadan değerlendirildiğinde geçmişin utanç verici izlenimlerini epey aşmış sorunların tortuları olarak nitelendirilmesine imkân veren iyimser bir yorumu mümkün kılmaktadır.

Ancak Amerikan çeşitlilik tecrübesinin halihazırdaki başarısı onun yeni sorunlarla karşılaşmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim çeşitliliğin çeşitlenme sürecinin bütün hızı ve karmaşıklığı ile devam etmesinin tabii bir sonucu sayılması gereken olaylar -1993 Los Angeles Afrikalı-Amerikan ayaklanması ve O. J. Simpson davası gibi- bunun bir belirtisidir. Çeşitliliğin nispi olarak Amerika’ya daha yakın tarihlerde gelmiş unsurlarından olanlar, kendilerini Amerika’yı kuran grupların devamı olanların bir üyesi saymayanlar ve gerçekten de öyle olanlar veya cinsel varoluş tarzları yüzünden ikinci sınıf insan muamelesi gördüklerine inananlar ve objektif olarak bakıl-

dığında bu inançları aslında hiç de yersiz olmayanlar, Amerika'nın birey özgürlüğünü her şeyin üstünde tutan zihniyet iklimi çerçevesinde kendileriyle aynı sorunları paylaşanlarla biraraya gelerek kendilerini daha derin bir biçimde Amerika yurttaşı hissedebilecekleri, daha doğrusu, devletin sadece Amerika'nın üstünde yükseldiği asli değerleri tesis edenlerin devamı olan veya sayılabilecek unsurlara değil -mesela WASP'lara değil- onlarda da kuvvetli bir yurttaşlık duygusu uyandırabilecek bazı uygulamalarını beklemektedirler.

Bu beklentinin karşılığı, Clinton'ın ilk Başkanlık döneminde orduyla arasında belli bir gerilim yaşanmasına sebep olan farklı cinsel varoluş tarzına sahip olanların orduda görev yapmalarında onlar lehine yeni birtakım düzenlemeler yapmak biçiminde tezahür ederken, bugün, Başkanlığının ikinci döneminde, tam da kendisinin belirttiği gibi Amerika'nın temelini oluşturan, onun özgürlük anlayışına ana rengini veren dinsel özgürlük anlayışının "devletin tarafsızlığı kaydıyla" özellikle Amerika'nın henüz oluşmuş cemaatlerine mensup vatandaşlarının bu doğrultudaki taleplerini ve özlemlerini tatmin edebilecek bir uygulamayı yürürlüğe koymak şeklinde olmuştur. Kısaca bu uygulamanın, liberal perspektifte politik meşruiyetin kaynağına, devletin tarafsızlığı ilkesinin konulmasının doğal bir neticesi olarak görülmesi gerekmektedir. Aksi halde, yani yeni çeşitlilik unsurlarının ve bu unsurlarla ilişkiye geçen ve bunun sonucunda da mevcut durumlarını yeni bir bakışla değerlerin unsurlarının taleplerine "tarafsızlık ilkesi ve anlayışı" ihlal edilmeden bir karşılık verilmediği takdirde siyasi otoritenin meşruiyeti ileride ciddi ve tehlikeli problemlere yol açabilecek şekilde aşımabilirdi.

Amerika Birleşik Devletleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin aksine, "politik meşruiyeti" dert etmemenin ne büyük belalara yol açabileceğinin farkında olan, bu nedenle de mirasçısı oldukları geleneğin politik meşruiyeti o-

nunla temellendirdiği liberal "tarafsızlık ilkesini ve anlayışını", içerdiği daha yüksek tarafsızlık kuralı ve düzeni iddiasına uygun olarak, yeni durumlara uyarlamaya ve siyasi otoritenin meşruluğunun olabildiğince çok yurttaş tarafından gönüllü olarak kabul edilmesine hayati bir önem veren siyaset adamları tarafından yönetildiği için bunda şaşkıncı olan bir yön de yoktur.

Sonuç olarak, liberalizm kaçınılmaz olan moral çatışmalarla politik meşruiyet arasındaki gerilimin en az sorunlu çözümünü, zaten sınırlı bir alana inhisar etmesi gereken meşru siyasi otoritenin, bir de tarafsızlık ilkesiyle kayıt altına alınmasında ve bu ilke aracılığıyla birey özgürlüğüne keyfi her türlü müdahale ihtimalinin ve imkânının mümkün olduğunca zayıflatılmasında bulan bir yaklaşımı içerir. Bunun etik meşrulaştırmasının nasıl temellendirilebileceğini başka yazılarda pür felsefi argümanlarla ortaya koymayı deneyeceğim.

Bununla birlikte vurgulanmaya değer bulduğum birkaç noktaya hemen kısaca temas etmek istiyorum. Bunlardan ilki, liberalizmin özellikle karşıtlarına keskin gelebilecek nispeten keskin tarafsızlığının ancak üniform ve iradedışı sosyal ve siyasi kurumlara uygulanabileceğidir. Bunun sebebi, ne kadar tarafsız biçimde oluşturulmuş olurlarsa olsunlar, insanları, onların paylaşamayacakları bir amaca hizmet etmeye zorladığımız zaman, o amacı objektif şartlar altında onlar açısından meşru kılmamızın mümkün olamamasıdır.<sup>15</sup> Liberal tarafsızlık anlayışı, bireyleri nasıl bir hayat yaşamaları gerektiği konusunda tamamen serbest bırakır. Bu bireylerin, özel hayatlarını kendi iyi anlayışlarına uygun biçimde düzenlemekte tamamen hür oldukları anlamına gelir. Ayrıca, moral veya yasal bakımdan bir yükümlülüğün sözkonusu olduğu durumlar -mesela yaşlı ebeveyne bakmak gibi- dışında, bireylerin başkalarına nasıl yardımcı olabileceklerini veya iyilikte bulunabileceklerini belirlerken kendi iyi anlayışlarını esas almak-

ta serbest bırakılmalarını gerektirir. Bu, örneğin dezavantajlı olduğu düşünülen gruplara kaynak aktarımını bir tarafsızlık ihlali meselesi haline getirebilir.

İçinde bulunduğumuz konjonktürde Türkiye'deki siyasi aktörlerin kavramasının özel bir önem taşıdığı bir husus, onun demokrasi-lerde bireylerin kendi hedeflerini ve çıkarlarını takip etmelerinin önünü açan politik etkinlik alanını da içermesidir. *Bu nedenle liberal tarafsızlık ilkesi, seçimi kazanan tarafın bakış açısına etik ve siyasi tarafsızlık için elzem olan gayrişahsi (impersonal) bakış açısının otoritesinin verilmesini gerektirmez. Tam tersine, sorunların ağırlaştığı ölçüde, birbirine karşı özellikler gösteren bütün kişisel tercihlerin ve kanaatlerin arasında dengeler kurulmasını, tarafların üstünde anlaşabilecekleri "gayrişahsi" bir bakış açısı olarak telakki edilebileceğini ima eder.* Bu demokratik mekanizmalarla çoğunluğu elde eden belli bir iyi anlayışı taraftarlarının her istediklerini niçin yapamayacaklarını, kendi iyilerini devlet aracılığıyla bütün bir topluma niçin yayamayacaklarını, bu tür bir tutumun niçin ciddi bir politik meşruiyet krizi yaratacağını da açıklar. Tabii 28 Şubat'ta başlayıp sekiz yıllık zorunlu kesintisiz eğitimin yasalaşmasına kadar yaşanan siyasi süreçteki "gayrimeşruluğun" nasıl katmerlendiğini de.

Türkiye'deki kamuoyu ve politika oluşturucuları, Türk(iye) çeşitliliğinin bu ülkede yaşayan insanlar için tahammül edilemez sorunlar çıkaran bir bela yerine, "edebiyatı"ni yapmakta büyük bir zevk aldıkları gibi bir "zenginlik ve renklilik" kaynağı olmasını, yani çeşitlilik dinamizminin değerlendirilip harekete geçirilmesini gerçekten istiyorlarsa -ki istemeleri gerekir- moral çatışmayla politik meşruiyet arasındaki ilişki üstünde biraz olsun hakiki anlamda düşünmeyi başarmak zorundadırlar. Eğer bunu başarırlarsa, Türkiye'de yaşanmış, yaşanmakta olan ve hakim zihniyet değişmediği takdirde yaşanması mukadder olan fela-

ketlerin kaynağında, büyük ölçüde, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ta kuruluşundan itibaren "politik meşruiyet" özürsü olarak doğmasının bulunduğunu bütün dehşet verici çıplaklığıyla görecektir.

Şüphesiz, devrimci kurucu ruhun bütün otoriter/totaliter rejimlerde olduğu gibi, meşruiyetini kendi değerlerinin gücünde, dolayısıyla kendi kendinde bulduğu için bunu bir eksiklik veya özür olarak algılamamasında tuhaf bulunacak ve yadırganacak bir taraf yoktur. Tuhaf bulunması ve yadırganması gereken şey, asgari bir basirete ve sağduyuya, bundan ötürü de acı tecrübelerden ders alma kabiliyetine sahip her ortalama insanın farketmeyi başara-bileceği bu özürün atlatılan bunca badireye rağmen hala farkedilememiş olması yahut -daha fenası- çok karmaşık saiklerle farkedilememiş gibi davranılmaya devam edilmesidir. Oysa Türkiye'nin çeşitliliğinin önüne çıkardığı sosyal ve siyasi meselelerin yükü altında daha fazla ezilmemesi ve iktisadi potansiyelinin başdöndürücü potansiyelini değerlendirebilmesi için "politik meşruiyet" in önemini ve değerini hakkını vererek takdir etmeye, bu alandaki eksikliğin devletin belli bir iyi anlayışının toplumun bütün bireylerine aktarmanın aracı haline getirilmesinden, yani tarafsız olmamasından, olamayışından kaynaklandığını anlamaya ihtiyacı var. Türkiye'nin, iktisadi liberalizmin tam anlamıyla pratiğe geçirilerek Türkiye'de yaşayan insanların devletle ilişkilerinin paternalist vesayetten kurtarıldığı ve böylece en temel objektif koşulunun yerine getirilmiş olacağı vatandaşlarını endoktrine etmeyi asli görevi olarak saymayan bir devlet anlayışına ihtiyacı var. Kısaca, Türkiye'nin numaralansın numaralanmasın, yeni cumhuriyet(ler)e değil, teminatını ve garantisini yeni Anayasasının ruhunda cisimleştireceği tarafsız bir "devlet" e ihtiyacı var...

## NOTLAR

1. Bu olgunun derinlemesine bir analizi



- için bakınız: Yürüşen Melih, *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, ss. 112- 176, özellikle 124-132 ve 161-172, YPK Cogito, 1996, İstanbul; Yürüşen Melih, "Refah Partisi'nin Yükselişine Çeşitlilik Perspektifinden Bakmak, *Liberal Düşünce Dergisi*, I. Cilt, Sayı 3 (Yaz 96), ss. 13-21 özellikle 14-16, Ankara.
2. Yürüşen Melih, , I. Cilt, Sayı 4 (Güz 96), "Çokkültürlülük mü Çokkültürcülük mü?", *Liberal Düşünce Dergisi*, ss. 54-68 özellikle de 54-61, Ankara; Erdoğan Mustafa, "Çeşitlilik, Çoğulculuk ve Rekabetçi Federalizm" *Liberal Düşünce Dergisi*, II. Cilt, Sayı 6 (Bahar 97). , ss. 44-54 , Ankara.
3. Bu kavramın buradakinden farklı bir değerlendirilmesi için bkz. Yürüşen Melih, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, Yapı Kredi Yayınları Cogito, ss. 216-269, İstanbul; Yürüşen Melih, "Tarafsızlık İlkesi ve Liberalizm, *Polemik*, Mart-Nisan 1994, Sayı 12, Ankara); Erdoğan Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, ss. 72-75, Siyasal Kitabevi, 1993, Ankara.
4. Friedman R. B., "On the Concept of Authority in Political Philosophy", *Authority* içinde (Editör Joseph Raz), s. 60, Base-Blackwell, 1986.
5. Nagel Thomas, "Moral Conflict and Political Legitimacy" *Authority* içinde (Ed. Joseph Raz) , s. 302, Base-Blackwell, 1986).
6. *a.g.e.*, s. 302
7. Bu nokta için bkz. "Tarafsızlık İlkesi ve Liberalizm, *Polemik*, Mart-Nisan 1994, Sayı 12, Ankara.
8. akt. Nagel T., *a. g. e.*, s. 300
9. Nagel T., *a. g. e.*, s. 301
10. R.P. Wollf, "The Conflict between Authority and Autonomy", *Authority* içinde (Edit. J. Raz), s. 25, Base-Blackwell, 1986.
11. Nagel T., *a.g.e.* s. 301.
12. Yayla Atilla, "Dini Cemaatler, Demokrasi ve Eğitim: Amish Cemaati Örneği", *Liberal Düşünce*, II. Cilt, sayı 7 (Yaz 97) ss , Ankara.
13. Nagel T., *a. g. e.*, s. 300-301.
14. Bu konudaki kapsamlı bir değerlendirme için bkz. "Çok Kültürlülük mü Çok Kültürcülük mü?", *Liberal Düşünce*, Cilt 1, sayı 3 (Yaz 1996), özellikle ss 57-61.
15. Nagel T., *a. g. e.*, s. 322.