

Çeşitlilik, Güven Duygusu ve Türkiye*

Melih YÜRÜŞEN**

Giriş: Serinkanlı Bakılması Gereken Bir Olgu Olarak Çeşitlilik

Neden böyle yaptı? Ben Yahudi olduğum için. Bir Yahudinin de gözleri yok mu? Bir Yahudinin de elleri yok mu? Uzuvarı, boyutları, duyuları, sevgileri, tutkuları yok mu? Bir Hristiyanı besleyen besin onu da beslemiyor mu? Aynı silah onu da yaralamıyor mu, aynı hastalıkları çekmiyor mu, aynı çarelerle şifa bulmuyor mu, aynı kış onu üşütmüyor mu, aynı yaz onu ısıtmıyor mu? Derimizi deldiğiniz zaman kanamıyor muyuz? Bizi gıdıkladığınız zaman gülmüyor muyuz? Bizi zehirlediğiniz zaman ölmüyor muyuz?

Venedik Taciri, W. Shakespeare

C. L. Ten “Mültikültüralizm ve Çeşitliliğin Değeri” başlıklı yazısına “mültikültürel toplumlarda çeşitlilik hayatın bir olgusudur”¹ şeklindeki bir ifadeyle başlar. Bireylerin doğal eğilimlerinin, tercihlerinin veya içine doğdukları sosyo-kültürel ortamın bir sonucu, ürünü yahut yansıması olan ve sosyolojik bakımdan anlamlı değişik hayat tarzlarına tekabül eden farklıları etik ve siyasi düşüncenin araçlarıyla analiz ederek anlamaya, onların karşımıza çıkardığı sorunları

kavramsallaştırmaya çalışan fikir adamlarının/kadınlarının sık sık, üstelik genellikle de yazılarının girişlerinde değişik biçimlerde de olsa vurgulamaya özel bir atfettikleri bir tespittir bu. Örneğin John Horton, *Liberalizm, Çokkültürcülük ve Hoşgörü* isimli kitabına ismini veren yazısının hemen başında, bütün modern liberal demokratik toplumların ayırıcı özelliklerinin çeşitlilik ve farklılık olduğunu belirtir. Etnisite, kültür ve din farklılıklarının yanı sıra bu tür toplumların üyelerini karakterize eden birçok bireysel farklılıkların sözkonusu olduğunu² vurgular.

Çeşitliliğin bir “olgu” olduğunun özellikle vurgulandığı örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir; ama burada önemli olan örneklerin çokluğu değil şüphesiz. Bu tür vurguya niçin gerek duyulduğu, başka bir ifadeyle çeşitliliğin bir “olgu” olduğunun altının niçin koyu çizgilerle ve üst üste çizildiği? Çünkü Oxford İngilizce Sözlüğü, olguyu (fact) “vuku bulmuş” ya da “yapılmış” olan şey olarak tanımlar. Bu, olgunun tanımını gereği varlığı inkar edilemeyecek bir gerçeği ifade ettiği anlamına gelir. Nitekim kavramın *Büyük Larousse Sözlük* ve Ansiklopedisi’ndeki birinci temel anlamı bunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Olgu, ilk olarak, kesin, tartışılmaz, yadsınmaz olarak kabul edilen şeydir. Mesela başkalarından ayırt edilmemizi sağlayan belli fiziksel özel-

** Felsefeci-Yazar

liklerle doğmuş olmamız bir olgudur. Sarışın veya kumralıdır, göz rengimiz mavi yahut eladır. Yine içine doğduğumuz "sphere"le ilgili ve kimliğimizin -kimi durumlarda kişiliğimizin de- biçimlenmesinde kişiden kişiye değişen şekillerde ve ölçüde ama mutlaka rol oynayan unsurlar bir olgudur. Anadilimiz, etnik kökenimiz, kendimizi içinde bulduğumuz inanç ve değerler sistemi ve bunların içine doğduğumuz mikro çevrenin makro çevre içindeki pozisyonuna bağlı olarak, bizi avantajlı yahut dezavantajlı kılacak objektif değerleri kendi irademizin ve tercihlerimizin bir ürünü olmamaları, yani verili olmaları bakımından birer olgudurlar.

Anadil ve etnik köken konusunda kolaylıkla anlaşılacak bu husus, "bizi avantajlı yahut dezavantajlı kılacak objektif değer"den söz edince biraz karmaşıklaşabilir. Fakat şu örnek bu karmaşıklığı hemen çözecektir: Benim Edirne'de doğmuş anadili Türkçe olan bir Türk olarak toplum içindeki pozisyonumla, hemen elli kilometre ötede Yunanistan'da veya Bulgaristan'da anadili Türkçe olan bir Türk olarak doğsaydım Yunan veya Bulgar toplumu içinde sözkonusu olabilecek muhtemel pozisyonum bir ve aynı değildir; bu durum da bir olgudur. Bununla birlikte, bu olgunun fiziksel özelliklerimiz gibi "kesin, tartışılmaz, yadsınmaz" türden bir olgu olmadığını belirtmek gerekir: Siyah ırktansam siyah ırktanımdır; bunu değiştirmek istesem bile değiştiremem. Ama Bulgaristan'da doğmuş anadili Türkçe olan bir Türksem kendimi içinde bulduğum pozisyon verili olsa bile, onu hiç de olduğu (bana sunulduğu) gibi kabul etmem gerekmez. Bunun niçin böyle olduğu, olgunun Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi'ndeki ikinci temel tanımdan kolayca çıkarılabilir. Bu tanıma göre, olgu, "özellikle oluşum süreci içinde ya da başka bir şeyin belirtisi olarak gözlemlenmiş olay"dır. Burada hem oluşum süreci içinde, hem de başka bir şeyin belirtisi olarak gözlemlenen olay, içine doğduğum mikro sosyo-kültürel çevrenin, tar-

ihsel ve sosyo-kültürel arkaplanın kolaylıkla anlaşılır kılabileceği etkenler nedeniyle içinde yer aldığı/kuşatıldığı makro sosyo-kültürel çevreden farklı olması ve bu farklılığın makro sosyo-kültürel çevrenin üyeleriyle mikro sosyo-kültürel çevrenin üyeleri arasındaki ilişkileri koşullara bağlı olarak, değişen ölçülerde, örtülü yahut açık bir biçimde gerilimli bir hale getirmesidir.

Çeşitlilik Gerilimi

Bu gerilim, çoğu kez, mikro sosyo-kültürel çevrenin üyelerini hayatın değişik düzenlerinde dezavantajlı kılan ve onların kendilerini makro sosyo-kültürel çevrenin üyelerine göre ikincil bir pozisyonda hissetmelerine yol açan siyasi uygulamalar ve süreçlerle, yani direkt yahut indirekt olarak ayrımcılığa maruz bırakılmaları veya bu tür uygulamaların varlığı dolayısıyla aslında kasti olmayan ama mikro sosyo-kültürel çevrenin üyelerinin makro kolektif iradenin kasıtlı bir tercihinin ürünü ya da sonucu olarak algıladığı (bazen öyle algılamayı tercih ettiği) kimi durumlarla pekişip güçlenir. Tarihsel ve sosyo-kültürel arkaplanın sürekli ve zincirleme etkileşimlerle yeniden yorumlanıp üretilmesiyle kendi kendini besleyen bu gerilim de bir olgudur ve çeşitliliğin, barış içinde birarada yaşamak için başka hiçbir şeyin olmadığı kadar anlaşılmaya muhtaç olduğunu düşündüğüm bileşenlerinin ve karmaşık dinamiklerinin bir tezahürüdür.

Çeşitliliğin bir olgu olduğunun ısrarla ve sürekli olarak vurgulanmasının ardındaki başlıca sebeplerden birisi, onun, hemen yukarıdaki örneklerden de anlaşılabilceği gibi, "olgu" kavramının iki temel anlamını da içeren, yani değerlerin ve kavramların bizzat çeşitliliğe bakışımızı belirleyecek biçimde kendi aralarında oluşturdukları belli kombinasyonlar veya ilişkiler ağıyla kendini açığa vuran devasa bir kavramsal alana ve pratik gerçekliğe sahip olmasıdır. Bu karakteristiği, çeşitliliğin bir olgu olduğunun vurgulanmasını daha da gerekli ve kaçınılmaz kılar. Çünkü

çeşitliliğin bütün insanlık durumlarını ve onlara kendi açımızdan değer biçmeye götüren, genellikle değerlerin ve kavramların kendi aralarında belli bir ilişki örgüsü oluşturdukları tüm inanç ve/veya fikir sistemlerini kapsayan, onlardan müteşekkil veya başka bir ifadeyle onların toplamı olan bir olgu olması, onun objektif bir olgu olarak objektif ve nötr bir şekilde kavranmasını inanılmaz ölçüde güçleştirir, hatta bazı inanç ve fikir sistemlerinin taraftarları için tamamen imkânsızlaştırır. Bu tür inanç ve fikir sistemlerinin taraftarları için çeşitlilik, sosyal ve kültürel bakımlardan arzulanır sonuçları olmayan, toplumsal tesanütü ve doğrunun mutlak hakimiyetini engelleyen, dolayısıyla bir toplumdaki insanların aynı pozitif amaçlar doğrultusunda motive olmasının zeminini tahrip eden arızı bir duruma tekabül eder. Tehlikelerini ancak, herhalde en uç ve en açık örneklerini teşkil ettikleri için olacak, koskoca bir yüzyılı vahşetin şahikasıyla damgalayan ırkçı-faşist ve sosyalist yönetimlerin totaliter pratikleri hatırlatıldığı zaman kavrayabildiğimiz bu çeşitlilik kavrayışı, ne yazık ki, Yugoslavya'nın parçalanma süreci içinde yaşanan insanlık facialarının bir kere daha gösterdiği gibi, son derece yaygındır ve çeşitliliğin bir "olgu" olduğunu sürekli ve ısrarlı bir şekilde belirtmenin yanısıra ve belki de ondan da çok serinkanlı bir şekilde analiz edilip değerlendirilmesi³ zorunlu olan bir olgu olduğunu vurgulamayı gerektirir.

Çeşitliliğin Doğası

C. L. Ten, çeşitliliğin çokkültürlü toplumlarda hayatın bir olgusu olduğunu belirttikten hemen sonra, bu tür bir kültürel çeşitliliğin benimsenmesi için ne tür bir tavır alınması ve nasıl bir politika izlenmesi gerektiği sorusunu sorar. Bu soruya verdiği yanıt, çok kısa ve nettir: "Onu -çeşitliliği- kutsamalıyız, korumalıyız ve cesaretlendirmeliyiz." Fakat yazısında, "kültürel çeşitliliğin güçlendirilmesi için gerekli olan politikaları tartışmayacağımı,

bunun yerine, çeşitliliğe değer vermenin muhtelif nedenleri üstünde odaklanacağımı" belirtir.⁴ Ten'in, liberal bir perspektiften hareket ederek, çeşitliliğe niçin değer vermemiz gerektiğini temellendirmeye yönelmesi, çeşitliliğin serinkanlı bir şekilde analiz edilmesi zorunlu olan bir olgu olduğu şeklindeki argümanımızın tam merkezine götürür bizi. Ten, "nasıl"dan önce "niçin" üstünde durmaktadır. Çünkü çeşitliliğin kutsanması, korunması ve cesaretlendirilmesi gereken bir olgu olduğu kendiliğinden apaçık bir doğru, yani kanıtlarını derhal sunan bir hakikat değildir. Dahası, bir liberal olarak, Ten gibi, kendimin de benzerlerini sürekli ifade ettiği ve birey özgürlüğünü garanti altına aldığına, desteklediğine ve geliştirdiğine inandığım argümanlardan sonra bile çeşitliliğin değeri konusunda önemli boşluklar, aydınlanmamış bazı alanlar, kısaca açıkça dile getirilmediği için hala yanıtını bul(a)mamış sorular kaldığına yahut kalabileceğine inanıyorum. *Bunun nedeni çeşitliliğin doğası ilgili argümanların bir şey, çeşitliliğin neden desteklenip geliştirilmesi gerektiğine dair argümanların başka bir şey olmasıdır.* Bu ayrımın net bir şekilde ortaya konulması yanıtını bulamayan soruların sayısını kayda değer bir ölçüde azaltacağı gibi, çeşitlilikten "çokkültürlülük" kavramına atlanırken yaşanan kafa karışıklığının giderilmesine de katkıda bulunacaktır.

Çeşitliliğin ne olduğunun -doğasının- doğru anlaşılabilmesi için öncelikle onun temel bileşenleri, bu bileşenler arasındaki ilişkiler ve sözkonusu ilişkilerin hangi koşullar altında ve nasıl şekillendiği analiz edilmelidir. Analizin sağlığı açısından, kendi düşüncelerimizin, inançlarımızın, değerlerimizin ve onlar üzerinde inşa ettiğimiz hayat tarzlarımızın da çeşitliliğin ele alacağımız temel bileşenleriyle açık ve/veya örtülü, doğrudan ve dolaylı ilişkileri bulunduğu, bir kavramolgu olarak çeşitlilikle ilişkimizi belirlediği, daha önemlisi bütün bunların bizatihi çeşitliliğin bir ifadesi yahut tezahürü olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Çeşitliliği ne ise o olarak anlamının başlıca -ve belki de yegane- zorunlu koşulu, sanı-yorum, onun karşısında kendimizi işte bütün bunları dikkate alabileceğimiz bir pozisyona, Humecu bir ifadeyle tarafsız ve hayırhah bir gözlemcinin pozisyonuna, yükseltmek ve ona bu pozisyonun verdiği tarafsızlık mesafesinden bakmaktır. Böyle bir pozisyon, barış içinde birarada yaşamının zeminini sağlamlaştıran değerleri, bu değerlerden türetilmiş ilkeleri ve bu ilkelere dayanan, onların pratize edilmesini sağlayacak kuralları, çeşitliliğin doğasını ve dinamiklerini “olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi” tanımamızı sağlar.

Çeşitliliği serinkanlı olarak değerlendirmekte zorlanmamızın başlıca sebebi onun asli bileşeninin -ana kaynağının- ne olduğu konusunda düşünülen köklü görüş ayrılığıdır. Birey ve topluluk dikotomisine dayanan bu görüş ayrılığı etikin ve siyaset düşüncesinin temel problematikleri bakımından belirleyici bir önem taşır. Çünkü çeşitliliğin asli unsurunun ve kaynağının birey(ler) olduğunu kabul etmek, etik ve siyaset pratiğinde bireyselliğe ve bireyselliğin hem bir ifadesi, hem de zemini olarak özgürlüğe, onun asli unsurunun ve kaynağının topluluklar olduğunu kabul edilmesi durumunda olduğundan çok daha geniş bir alan tanımayı gerektirir. Buna paralel olarak da, politik faaliyetlerin ve eylemliliğin alanını, ikincisinin çeşitliliğin değişik kategorizasyonlarına dayanarak yapabileceğinin aksine, prosedürel kurallarla kesin bir biçimde belirleyerek daraltmayı zorunlu kılar. Bunun ne kadar keskin bir dikotomi olduğunu kavrayabilmek için çeşitlilik üstünde daha somut bir biçimde odaklanmak, yani gerçek ya da kurgusal, ama mutlaka sorunun son derece çetin bir yapısı olduğunu gösteren somut örnekler vermek faydalı olacaktır.

Çeşitlilik ve Güven

Hepimiz, bireyler olarak belli bir cinsiyete, fiziki, zihinsel ve duygusal kapasiteye sahip bir

biçimde, belli bir mikro-çevre (aile) içine doğarız. Cinsiyetimiz, fiziki, zihinsel ve duygusal kapasitemiz gibi, mikro-çevremiz de verilidir. Biz erkek veya kadın olmayı, ten rengimizin beyaz olmasını, işlek bir matematik zekasına sahip olmayı seçmediğimiz gibi, bizi belli bir ırkla bağlantılı belli bir etnik gruba, belli bir ulusa, belli bir uygarlığa dahil eden nitelikleri edinmemize doğrudan aracılık eden mikro-çevreyi de seçmemişizdir. Evet hepimiz dil öğrenme kapasitesiyle doğarız; ama o kapasitenin Türkçe veya İngilizce, Maorice yahut Keltçe olarak açığa vurulması bütünüyle içine doğduğumuz mikro-çevreye bağlıdır. Bu o kadar böyledir ki, dil yetimizi hareket geçiren, veya başka bir deyişle, bu yetimizin öncelikle onun kodlarına göre şekillendiği dili konuşma tarzını ve onun imkanlarından faydalanma gücünü bile belirleyebilir ve bizi, dil yetileri aynı kodlarla şekillenmiş başkalarına göre -mesela spikerlik, seslendirme vb. mesleklerin seçiminde görülebileceği gibi- avantajlı ya da dezavantajlı kılabilir.

Çeşitliliği, “dilsel düzlemdeki” görünümünde problemlili hale getiren ve onun asli elementinin -başka alanlarda da olduğu gibi- bireylerden çok topluluklar olduğunu düşündürten anahtar sözcükler, “avantaj” ve “dezavantaj” sözcükleridir. Eğer içine doğulan mikro-çevrenin dil yetisini kendi kodlarına göre şekillendirmesine aracılık ettiği belli bir dili -anadilini- konuşma tarzı, bir kişiye, dil yetileri aynı dile göre kodlanmış olan başkaları karşısında bile belli bir üstünlük sağlıyor, mesela onun spiker yahut seslendirme sanatçısı olmasında belirleyici rol oynuyorsa, dil yetileri o belli dilden farklı bir dilin kodlarına göre şekillenmiş olanların durumlarını objektif biçimde tasvir etmek ayrı bir önem taşır. İşte böyle bir tasvir girişimi, çok yüzeysel örneklerinde bile, farklı sorunlarla yüz yüze gelinmesine neden olur.

Bunlardan ilki, ana dil farklılığının çoğunlukla etnik farklılıkla, etnik farklılıkların

ise genellikle dinsel farklılıklarla -en azından mezhep bakımından- beraber gitmesidir. Bu nokta önemlidir. Çünkü etnik ve/dinsel farklılıklar, bireylerin, başka etnik grubun ve/veya inanç sisteminin içine doğanlardan kendilerini, başka etnik grubun ve/veya inanç sisteminin içine doğanların onları kendilerinden ayırt etmelerini sağlayan kültürel farklılıkların başlıca kaynaklarını oluştururlar. Ancak burada karşımıza çıkacak ikinci sorun daha yakıcıdır. Bunun nedeni, kültürel farklılığın, bireyin içine doğduğu mikro-çevrenin ona informal yollarla aktardığı ve onun, kendisinin başkalarından “farklı olduğu bilgisini, giderek bilincini” iyice içselleştirmesini sağlayacak, bazen hiç de masum motifler taşımayan anonim -yani non-akademik ve gayri-resmi- bir tarihsel arkaplanla beslenmesidir. Başka bir ifadeyle, kolektif hafıza olarak adlandırabileceğimiz ve bunalım zamanlarında köklerini açığa vuran tarihsel arkaplanın hem kültürel farklılığın önemli bir boyutu, hem de onun algılanma biçimini belirleyen bir faktör olmasıdır. Bu nokta, Edirne'nin elli kilometre ötesinde Yunanistan veya Bulgaristan vatandaşı olarak doğmuş bir Türkün pozisyonunun, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak doğmuş bir Türkten negatif bir anlamda farklı olmasının niçin bir olgu olduğunun bir açıklamasını verir. Yunanistan veya Bulgaristan vatandaşı olarak doğmuş olan bir Türk, kendisine karşı açık yahut örtülü resmi ayrımcı politikalar uygulanmasa(ydı) bile, içinde bulunduğu makro çevreyle ilişkilerinde genellikle dezavantajlı bir pozisyonda olacaktır.

Benzerlik ve Güven

Bunun neden böyle olduğu, gerek insan doğasının özellikleri -insan psikolojisinin doğal eğilimleri- ile, gerekse moral yargıların karakterleriyle kolaylıkla açıklanabilir. Önce, Hume'un psikoloji teorisinin gayet açıklayıcı bulduğum bakış açısıyla insan psikolojisinin doğal eğilimlerinin örneğimizde nasıl işlediğini ortaya koymak istiyorum. Elbette bunun

için, Hume'un psikolojisinin anahatlarını vermek gerekir.

Hume'un psikolojisinin iki temel boyutu vardır. Bunlardan ilki, onun duygularımızın kökenlerine ilişkin analizidir. Bu analize göre, düşüncemizdeki bir kişiyle ilgili olan ve herhangi bir yönüyle hoş olan yahut olmayan bir obje, sözkonusu kişiye karşı hemen onun lehinde veya aleyhinde bir tepki uyandırır. Bu kişi, kimi zaman ve durumlarda kendimiz bile olabiliriz. Sözkonusu tepki, çağrışım ilkelinin şekillendirdiği mekanizmalarla gerek düşüncemizdeki kişiye, gerekse onunla ilişkili objeye yönelik ilgimizi, bu ilginin niteliğini ve şeklini belirler. Bu belirlemenin bizde uyandırdığı duyguyu güçlendirir.⁵ Hume'un psikoloji teorisinin ilkinin tamamlayan boyutu “sempati” duygu-kavramıyla ilgili yaklaşımdır. Sempati, Hume için, başkalarıyla ortak duyguları yaşantılama şeklindeki çok önemli bir duygusal süreci başlatan bir duyguyu ifade eder: buna duygu birliği veya duygudaşlık diyebiliriz. Tabii bu, bütün insanların birbirlerine benzediği ve bir kimsede acı veya haz yaratan şeylerin, başkalarında da aynı etkiyi doğurmasının kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez. Bunun sebebi, sempatinin ortak tavırların nedeni olmasıdır; sonucu ya da etkisi değil. Biz, kendimize benzediğini tasavvur ettiğimiz veya inandığımız insanlara sempati duyarız. Bu, haliyle, karşılıklı ve ortak çıkarlar yaratır. Fakat burada unutulmaması gereken şey, bizim bir kimseye yönelik sempatinin, o kimsenin gerçekte bize karşı ne hissettiğiyle değil, sadece o duyguyu hissetmemize yol açan şeyle ilgili olmasıdır. Birisi sizi gerçekten seviyor olabilir, ama siz, pekala, onun herhangi bir tutumundan onun sizi sevmediği, belki de sizden nefret ettiği sonucunu çıkarabilirsiniz.

Bu nokta, aşağıda çeşitlendireceğimiz örneklerin de göstereceği gibi, özellikle önemlidir ve Hume'un psikolojisinin, bu çerçevedeki temel öncülünü oluşturur. Buna göre, bizim başkalarına karşı tepkilerimiz onların

bedensel davranışlarının (yani beden dillerinin) gözlemlenmesiyle belirlenir. Biz, başka bir kimsede, kendi hayatımızda karşılaştığımız bir eyleme benzeyen bir eylemi algıladığımız zaman, kendi geçmişimizdeki benzer eylemlerle ilişkili olan ve doğrudan doğruya ondan kaynaklanmış olan hislerimizin zihnimizdeki idesini biçimlendiren fikri çağrışımlar zinciri tarafından yönlendiriliriz. Daha açık bir ifadeyle, henüz tanıştığımız birinin bize düşmanca baktığını, bizden hoşlanmadığını söyleyebilmemizin nedeni, o tür bir bakışın (düşmanca bakmak eyleminin konusu olmanın) ne demek olduğunu daha önce yaşantılamış olmamızdır. Hume'un empirist epistemolojisinin yansıması olan sempati psikolojisine göre, geçmişte yaşadığımız bir tecrübenin zihnimizde artakalan solgun izlenimi, benzer bir tecrübeyi yaşadığımız her durumda, o tecrübenin izdüşümü olan yeni izlenimle çağrışım mekanizmaları aracılığıyla kendiliğinden temasa geçer. Bu temas, o ilk tecrübeye yaşantıladığımız kendimize ilişkin duyguları yeniden yönlendirmez yahut onları yönetmez. Aksine o ilk tecrübeye yaşantılanmış duyguların çok daha kuvvetli bir biçimde tezahür etmesine neden olur. Kısaca, biz, olaylar, durumlar karşısındaki tutumları ve davranışları bizimkine benzeyen kişileri hissederiz ve onlarla birlikte hissederiz. Karşımızdakinden kendimizle ilgili bir şeye ilişkin nefret sinyali almışsak, biz de onun kendisiyle ilişkilendirebileceği bir nefret sinyali göndeririz; ve nefretin alanı büyür, karşılıklı olarak bir nefret sinerjisi yaratırız.

Sonuç olarak, başkalarıyla bir duygudaşlık içine girmemizi, yani onlarla bir empati ilişkisi kurmamızı sağlayan bir duygu olarak sempati duygusu, kendimize en çok benzeyen kimseler karşısında ve/veya konusunda en güçlü düzeye erişir. Buna karşılık, bize en az benzeyenler ya da benzer gibi görünenler karşısında ve/veya konusunda en zayıf düzeyde kalır.

Bu yaklaşım, çeşitliliğe bir olgu olarak

serinkanlı bir biçimde nasıl bakabileceğimiz konusunda muhteşem bir ufki açılım sunar bize: *Hemcinslerimizle ortak kaderimizi ne kadar anlamaya çalışır, ve gelenek, ırk, etnisite, dil ve dinle ilgili görünürdeki farklılıkları aşarak bu ortak kadere derin bir biçimde nüfuz etmek için ne kadar çok gayret gösterirsek duygudaşlık yeteneğimiz ve kapasitemiz o kadar genişleyip gelişecektir.* Fakat bunun gerçekleşmesi, çok büyük ölçüde, insan doğasından kaynaklanan bazı evrensel eğilimlerin -dışa kapalılık ve sınırlı hayırseverlik gibi- bireyi bütünüyle yönlendirmemesine ve bu eğilimlerin biçimlendirdiği alışkanlıkların aşılmasına bağlıdır. Bu ise, eğitimi ve hayalgücünden beslenen sezgiyi gerektirir. Böylece bu noktada sempati, bizde, başkalarıyla gösterdiğimiz benzerliklerden ve ortak tavırlardan değil, ona sahip olduğumuz için ortak tavırların geliştirilebileceği bir duygu olarak belirlenmektedir; daha doğrusu bu tür bir duyguya dönüşmektedir.

Sempati, bu çerçevede, ileriye dönük sonuçları çok önemli sonuçları olabilen bir hareket noktasıdır ve varlığını çok büyük ölçüde insan doğasından alan tutkuların tatminine yönelik yaşantıların ideleriyle biçimlenir. İnsanlara duyduğumuz sempati, karşımızdakinden bize yöneldiği zaman birşey meydana gelir. İnsan, işte bundan ötürü, altruist olması veya başkalarının yardımına ihtiyaç olması anlamında toplumsal bir varlık değildir; çok daha önemli bir anlamda, başkalarının sevinçlerinin ya da kederlerinin, sevgilerinin yahut nefretlerinin onun duyguları üzerinde çok güçlü bir etkiye sahip olmaları anlamında toplumsal bir varlıktır. Ortak bir moral hayatı mümkün kılan da işte duygu karşılıklığına yönelik bu kapasitedir.⁶

Kolektif Hafıza ve Güvensizlik

Hume'un etik teorisinin zeminini oluşturan psikolojisinin Aiken'den hareket ederek verdiği bu anaçizgileri, çeşitliliği bir olgu olarak serinkanlı biçimde değerlendirmekte ge-

nellikle niye yetersiz kaldığımızın teorik bakımından gayet güçlü bulduğum bir açıklamasını sunmaktadır. Ancak bu açıklamanın gücünün iyice anlaşılabilmesi için, Yunanistan veya Bulgaristan vatandaşı olan Türk örneğimizden başlayarak, çeşitliliğin değişik tezahürlerine ilişkin somut örneklere gideceğim.

Bu yaklaşımın ilk boyutu, düşüncemizdeki kişiyle ilgili olan ve herhangi bir yönüyle hoş veya hoş olmayan bir objenin sözkonusu kişiye karşı onun aleyhinde yahut lehinde olan bir tepki gösterdiğimizize işaret eder. Mesela, Batı Trakyalı bir Türk olarak kadastroyla ilgili bir problemim için Yunanistan tapu ve kadastro işleri bürokrasisine başvurduğum zaman, bürokratik süreçlerin, benim için, formel ayrıntılar konusunda en iyimser bir ifadeyle sergilenen abartılı dikkat dolayısıyla, Yunanistan vatandaşı bir Yunan için sözkonusu olabileceğinden daha yavaş ve sonuç almamı geciktirici bir şekilde işleyeceğini bilirim. Bunun nedeni bürokraside benim işimi şu veya bu şekilde sonuçlandıracak kişilerin, adımı söyleyip kimliğimi verdiğim andan itibaren, beni kendileriyle eşit bir Yunan vatandaşı olarak değil, onları Yunan kılan sosyo-kültürel koşulları yaratan tarihsel arka plan açısından Yunan devletine bağlılığı şüpheli, buna karşılık, hemen elli kilometre ötedeki Türkiye Cumhuriyetine duyduğu sevgiden ve sadakatten şüphe edilmesi yersiz olan bir Türk olarak algılamalarıdır. Üstelik, beni bürokrasideki bu kişiler açısından objektif olarak hoş olmayan bir obje kılan bu etken, işimi görenlerin subjektif bazı faktörlerle -sözgelimi içine doğdukları mikro-çevrenin Türklerle ilişkilendirdikleri bazı tatsız olayların anılarını onlara belli bir ısrarla aktarılmış olması gibi- daha da güçlenebilir.

Elbette bu durum benim için de aynı ölçüde geçerli olabilir. Büyük mübadele esnasında Doğu Karadenizden gelmiş bir Rumun torunu olan Yunan kadastro memuru, beni sadece kadastro sorununu halletmek için çalıştığı kuruma başvurmuş bir Yunanistan vatandaşı

değil, aynı zamanda, hikayesini büyüklerinden defalarca dinlediği trajik bir kopuşa yol açan bir ulusun üyesi, onun belli bir bireyde cisimleşmiş hali olarak görürken, ben de ona dramatik çağrışımları hiç de onunkinden aşağı kalmayacak olan başka acılı hikayelerin ardından bakarım. Sonuçta birbirimize karşı beslediğimiz ve ilk anda kesinlikle bireysel kişiliğimizle ilgili olmayan olumsuz duygular tavırlarımıza yansır; ama onun konumu, hissettirmekten kaçınmayabileceği gibi, daha avantajlıdır. Öyle ki, bunu şöyle veya böyle hissetmiş olmamdan dolayı kendime ilişkin bile bir tepki geliştirebilirim. Bir zamanlar efendisi olduğumuz bir topluluğun üyesinin, şimdi benim şahsımda üyesi olduğum topluluğa karşı küçültücü tavırlar (bu tavırların gerçek veya bana "öyle" geliyor olmasının hiç önemi yoktur) takınması beni incitir. İşte ben o anda bütün "azınlık" topluluğunun temsilcisiymiş gibi davranırım; kendimi bireyselliğimin belki de asıl boyutunu oluşturan, dolayısıyla bireyselliğimi karakterize eden veya edebilecek diğer bütün niteliklerinden soyarım. Artık erkek veya kadın, dindar veya ateist, işadamı ya da işçi, dürüst yahut üç kağıtçı bir esnaf olmamın hiçbir önemi yoktur. Kimliğimi oluşturan ve kendime ilişkin bilincimi teşkil eden içeriğin bütün öteki unsurlarını farkına varmadan -gayrı ihtiyari- bilincimin derinliklerine attığım o anda ben sadece ve sadece Türkümdür, karşımdaki ise sadece ve sadece Yunan; tıpkı onun için olduğu gibi.

Elbette bu noktada, Humeyen sempati teorisinin ikinci ve asıl belirleyici boyutunun gözden kaçırılmaması gerekir. Hemen hatırlanabileceği üzere, başkalarıyla empati (duygudaşlık) ilişkisi içine girebilmemizi sağlayan temel duygu olarak sempati, kendimize en çok benzeyen kimseler karşısında en yüksek düzeye erişiyordu; kendimize en az benzeyen veya benzediğini düşündüğümüz kimseler karşısında ise en alt düzeye iniyordu. Bu, bir taraftan, içine doğduğumuz mikro-çevreyle ilişkimizin niçin başka hiçbir şeyle karşılaştı-

rılamayacak ölçüde güçlü ve köklü olduğunu gösterir. Öte taraftan ise, mikro sosyo-kültürel çevremizin belli bir "isim"le tanımlanmasına neden olan karakteristiğine en az benzeyen, genellikle kolektif hafızada bunalım ve kaos anlarında hemen bir uyarı sinyali fonksiyonu gören kolektif tecrübelerle sabit olmasından ötürü, onu tehdit ettiği düşünülen başka mikro sosyo-kültürel çevre üyelerine/temsilcilerine karşı niye derin bir güvensizlik besleyecek bir bilinç donanımıyla teçhiz edildiğimizi ortaya koyar.

Benzerlik ve Duygudaşlık

Burada "benzemek" fiili üzerinde biraz durmak iyi olur sanıyorum. İlk olarak bir kimşenin veya topluluğun bir başka kimseye yahut topluluğa "benzediğini" söylediğimiz zaman kastettiğimiz şey, genellikle, sözkonusu kişilerin yahut toplulukların fiziksel özellikler bakımından belli ortaklıklar taşıdıklarıdır. Şüphesiz burada kişilerin birbirlerine benzerliği ile toplulukların onları belli bir ırksal kategori altında sınıflandırmamıza götüren benzerlikleri arasında bir ayrım vardır. Daha açık bir ifadeyle, bizim, mesela, "iki kardeşin" birbirine az veya çok benzediğini söylerken işaret ettiğimiz şeyle, Türklerin genelde Akdenizlilere özelde İtalyanlara, İspanyollara veya Yunanlara benzediğini ifade ederken dikkat çektiğimiz şey birbirinden farklıdır. Birincisinde genetik bağın açık kanıtını veren "özel" ortaklıkların azlığını veya çokluğunu vurgularız; ikincisinde ise, "genel" ortaklıkları. Örneğin iki kardeşin de gözleri "ceylan" gözü gibidir; yahut birisi "ceylan" gözlüken, diğeri ne tuhaf "badem gözlüdür". Buna karşılık Türklerle Yunanların birbirlerine benzediklerini söylerken kastettiğimiz şey, genel popülasyonun belirli fiziki nitelikler esas alınarak yapılmış kategorizasyonlarında, kriter olarak seçilen niteliklerin, iki toplumda da yaklaşık bir istatistiki dağılım göstermeleridir.

Benzemenin "somut" düzlemdeki anlamı,

"soyut" bir düzleme aktarıldığında, kişiler veya toplumlar arasındaki psikolojik yahut kültürel-manevi ortaklıklara götürür bizi. Böylece iki kardeş de son derece dürüsttür; yahut ağbi müthiş çalışkanken küçüğü inanılmaz ölçüde tembel. Aynı şekilde, Yunanlarla Türkler arasında kültürel bakımdan bir dizi benzerlik kurulabilir; mesela yakın müzik ve damak zevklerine sahip olmak gibi. Ancak, soyut düzlemdeki benzerliklerde konu, fiziki benzerliklerde sözkonusu olduğundan çok daha karmaşıktır. Bunun nedeni bireyin kimliğini veya kişiliğini oluşturan unsurların aynı mikro- sosyo-kültürel çevre içinde bile neredeyse sonsuz diyebileceğimiz dinamik bir kombinasyon çeşitliliği içinde biraraya gelmeleridir. Bu olgu, bütün öğretmenlerinin arka sıralara mahkum ettiği "kronik bir tembelin" orta yaşlara eriştiğinde nasıl olup da müthiş bir işadamı haline geldiğinin sırnı açıkladığı gibi, benzerlik kriterlerini kimliğin ve/veya kişiliğin unsurlarından herhangi biriyle sınırlandırmanın veya herhangi birine indirgemenin, niye büyük bir hata veya yanılısama yahut çoğu kez bir suiniyet ifadesi sayılması gerektiğini de açıklar. Aynı tespit, toplumlar için özellikle geçerlidir.

Şüphesiz, bu çerçevede, bizi başkalarıyla duygudaşlık ilişkisi kurmaya yönelten belirleyici bir faktör olarak sempati duygusunu harekete geçiren benzerliklerin kaynağı, öncelikle, içine doğduğumuz (mikro) sosyo-kültürel çevrenin bize ve aynı çevre içine doğmuş başkalarına kazandırdığı kültürel elementlerdir. Dil, din ve dinle bağlantılı inanç örgüleri, ahlak değerleri, o topluluğun belli bir topluluk olarak hayatini sürdürmesini sağladığı için özel bir değer taşıyan gelenekler ve geleneksel yapılar, bütün bunların varlığının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması için başka toplumlarla girişilen ve topluluğun iktisadi çıkarlarıyla da birebir ilişkisi olan çatışmalara dair anonim tarihsel arka plan, bu çatışmaların kolektif hafızada bıraktığı etkiler ve izler, onların yorumları bu

kültürel elementleri oluştururlar. Böylelikle ben Batı Trakyalı bir Türk olarak, kadastro işimle ilgilenecek Yunan memurun bana fiziksel olarak kardeşim kadar benzemesini, onunla yakın müzik ve damak zevkini paylaşıyor olmamı, hiç olmazsa o an için, hesaba katmak bir tarafa, aklıma bile getirmem. Onu sadece kurumlarına güven beslemediğim bir devletin meşru otoritesini kendisiyle ilgili alanda kullanan bir temsilcisi olarak görürüm; o da beni, bir kriz anında elli kilometre ötedeki soydaşlarının vatandaşı olduğu devlete memnuniyetle hizmet etmekten kendini alıkoyamayacak bir çeşit potansiyel “hain” olarak görür. Bunların elbette açıkça telaffuz edilmesi gerekli değildir; bir bakış, bir tavır, kısaca beden dilinin üyesi olunan topluluk hakkında besledikleri gerçek duyguları açığa vuracak herhangi bir kullanımı, onların kendilerini psikolojik bir kültürlerarası çatışmanın tarafları şeklinde algılamalarına yetecektir. O anda muhtemelen -o anla sınırlı kalsa bile- yeryüzünde, bir Türkle bir Yunandan daha az benzeyen iki varlığın olmadığını bir gerçeklik olarak yaşantılayacaklardır.

Verdiğim kurgusal örnekteki hakikat, hiç şüphesiz, Türkiye’den başlayarak değişik ülkelerdeki benzerleriyle kolayca çeşitlendirilebilir. Sözgelimi adı “Yekvart Danzikyan” olan bir Ermeni kökenli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının bürokrasiyle ilgili bir işinde, adı “Mehmet Seymen” olan bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı için sözkonusu olabileceğinden daha farklı bir muameleye tabi tutulması olasılığı hiç de düşük değildir. Sözkonusu farklılık, tıpkı Batı Trakyalı Türk kökenli Yunanistan vatandaşı için olabileceği gibi, ilgili işlemin, işleyişi zaten bezdirici olan bürokratik süreçlerde gereksiz ayrıntılarla daha tedirginlik verici ve ürpertici bir hale getirilmesinden; Ermeni kökenli Türkiye vatandaşının, kendisini incinmiş hissetmekte bazen hiç de haksız sayılmayacağı imalarla dolu bir çeşit sorgulamaya dönüştürülmesine kadar büyük bir çeşitlilik gösterebilir. Başka bir örnek,

Almanya’da yaşayan ve Kymlicka’nın ifadeyiyle, “çocukları ve torunları Almanya’yı yegane vatanları olarak tanıyan”⁷ bir Türk işçisinin, vatandaşlığı Alman “kanı” taşımaya sıkı sıkıya ilişkilendiren Federal Almanya Anayasası nedeniyle, bürokrasiyle ilişkiye geçmek mecburiyetinde kaldığı her durumda, Almanya Federal Cumhuriyeti vatandaşı ol(a)mayışının önüne çıkardığı meselelerin ağırlığını yaşaması olabilir. Bununla birlikte, onun durumunun Yunanistan vatandaşı Türk veya Türkiye vatandaşı olan Ermeni örneklerindeki kadar travmatik tedirginliklere açık olmaması çok daha mümkündür. Bunun nedeni, Almanya’da kalıcı biçimde yerleşmiş olmasına rağmen hala Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Türkün, ilişkiye geçmek durumunda kaldığı Alman Devletinin kurumlarında kendini, ayrı ayrı ülkelerde benzeri bir ilişki kurmak durumunda kalan Batı Trakyalı bir Türkün veya İstanbullu bir Ermeninin hissedebileceği kadar güvensiz hissetmesine yol açabilecek tatsız tarihsel-kültürel arka planın sözkonusu olmamasıdır. Ancak İkinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya’da, Batı, Orta ve Doğu Avrupa’da yaşayan milyonlarca Yahudi’nin Alman Devletinin sistemli yok etme politikasının kurbanı olduğunu bilen bir Yahudiysem, Almanya Federal Cumhuriyeti vatandaşı olsaydım bile, bürokratik kurumlarla ilişkilerimde kendimi bir Türkün hissedebileceğinden çok daha güvensiz hissedebilirdim.

Çeşitliliğe bir olgu olarak serinkanlı bir şekilde bakılmamasının ve görünürdeki (yüzeysel) benzerliklere fazlasıyla takılıp hemcinslerimizle “ortak kaderimize” nüfuz edilemesinin belki de başlıca sebebi işte budur: Görünürdeki benzerliklerin, kendimizi ve başkalarını ortak tarihsel tecrübelerin aynasında değerlendirmeye götürmesidir. Eğer ben, bir Yahudi olarak, bir kere, Dünya Coğrafyasının, adını üzerinde yaşayan halktan alan Almanya adlı parçasında ve henüz çok yakın bir geçmişte, Yahudilerin insanlık tari-

hinin gördüğü en sistemli, dolayısıyla en ah-lâksız soykırımı tabi tutulduğunu öğrenmişsem, vatandaşı olayım olmayayım, Almanya devletinin politikalarını artık daima büyük bir şüpheyle karşılarım. Bireyselliğimin öteki boyutlarını kolektif kimliğimin dinsel boyutu içinde erittiğim ölçüde de, Alman etnisitesine mensup olan herkese, benim için mesajı çok açık, çok uyarıcı olan, zamanın hiçbir biçimde aşındıramayacağı önyargılarla bakarım. Her Alman Nazidir az veya çok, bu tartışılmaz bir hakikattir. Ben bu duyguyu hissederim ve diğer bütün Yahudilerle birlikte hissederim. Dahası, ister Yahudilere yönelsin, ister Almanya'da halen yaşamakta olan yabancılara, her türlü şiddet eyleminde bu duygumun doğruluğunun ve doğrulandığının apaçık bir kanıtını bulurum. Önyargım gerçekten zamanın aşındıramayacağı kadar dirençlidir ve başımdan olağanüstü bir olay geçmedikçe -mesela bir uçak kazasında bir Almanın beni Yahudi olduğumu bile bile kurtarması gibi- gücünde en küçük bir eksilme bile olmayabilir.

Bireysel ve Kurumsal Güven

Bütün bu çeşitlilik örneklerinin ortak noktası, insanların barış içinde birarada yaşamalarının, birbirleriyle işbirliği yapmalarının ve gönüllü rızaya dayanan kurumsal yapılar oluşturabilmelerinin zemini olarak güven duygusunda açılmış tehlikeli gediklere ve bu gediklerin kaynağına işaret etmesidir. Güven, yani kendimin ve kendimi bağlı hissettiğim kişilerin, şeylerin özellikle fiziksel tehditler, tehlikeler ve risklerle karşı karşıya bulunma olasılığının düşük olduğu objektif koşullarda yaşıyor olmam nedeniyle kendi değerime, şansıma inanç duymamdan kaynaklanan cesaret duygusu ve bunun aksini ifade eden güvensizlik, Patricia White'in belirttiği gibi,⁸ gerek kişiler için duyulsun, gerekse kurumlar için beslenilsin öğrenilen bir şeydir.

Mesela ben, Amerika'da hakkında bir cinayet davası açılan siyah bir sanık olsaydım, tamamen beyazlardan oluşan bir jüriye "güven"

duyamayacağımı, duymamam gerektiğini düşünebilir(d)im. Böyle düşünmekte de pek haksız sayılmazdım. Bunun nedeni, sadece "beyazlardan" müteşekkil jürilerin "siyah" sanıklar karşısında, özellikle dava konusu olan suçun mağdurunun "beyaz" olması durumunda, adil kararlar alamayabildiklerinden (tersi de aynı ölçüde geçerli) veya ırksal, dinsel ve etnik topluluklara ilişkin önyargılarla gölgelenen davaların varlığından haberdar olmamdır: Beyaz polislerin bir siyahı öldüresiye dövmelerine rağmen açılan davanın beyaz polislerin lehine sonuçlanması -ki bu, Los Angeles'ta siyah-ırkçı bir ayaklanmaya yol açmıştı- (jüri ağırlıklı olarak beyaz); ünlü zenci basketbol yıldızı ve film oyuncusu Simpson'un eşini ve sevgilisini öldürmekle suçlandığı davada aksini düşündüren kanıtlara rağmen beraat etmesi (jüri ağırlıklı olarak siyah); İngiliz çocuk bakıcısı genç kızın neredeyse ömür boyu hapis cezasının eşliğine gelmesi (jüri ağırlıklı olarak İrlanda kökenli Katolik) örneklerinde olduğu gibi.

Bununla birlikte, tamamen beyazlardan oluşan jüriye güvenemiyor olmam hiç de Amerikan hukuk düzenine güven duymadığım anlamına gelmez. Başka bir deyişle, suçsuzsam, eğer bütün kuşkuların benim üstümde odaklanmasına yol açan korkunç bir talihsizlik veya komplo davanın seyrini etkilemiyorsa, sonucun benim lehime olacağını düşünmem için de hiçbir neden yoktur. Amerika Birleşik Devletleri gibi, son derece zengin ve dolayısıyla müthiş karmaşık bir çeşitlilik dokusuna ve sonsuz bir çeşitlenme dinamiğine sahip bir ülkede, kendilerini birbirinden çok farklı ve hatta son derece karşıt değerler üstünde inşaa ettikleri hayat tarzlarıyla ifade eden çeşitlilik unsurlarını birarada tutan şeyin, belki de herşeyden önce Amerikan hukuk sistemi olduğunu en azından sezgisel düzeyde bilirim. Bu da bir Amerikalı "siyah" olarak, bir "beyaz" sanık olsaydım da duymam gereken "ihtiyatlı bir güvensizlikle", prosedürel adalet ilkelerini kendinde cisimleştirmiş olan

Amerikan adaletine büyük bir güven beslemeye devam etmem için yeterlidir. Kaldı ki, "jüri"nin sadece "beyaz"lardan oluşmayacağı, sadece "beyazlardan" oluşsa bile onların derimin rengini değil, kendilerine sunulan deliller çerçevesinde sanığın olayla ilişkisini yargılayan "kurul"lar oldukları, dolayısıyla başlıca özellikleri belki de benim gibi sade insanlar olmak olan kurul üyelerinin tıpkı benim onların yerinde olsaydım yapabileceğim gibi "vicdanlarının" sesini dinlemekten başka bir yapmayacakları bir bilgi olarak vardır bende. Sonuçta, kendimi içinde bulduğum kuruma güvenirim ve muhtemel yanlışlıkların, beyaz polisler tarafından dövülen siyah genç adam, Simpson ve İngiliz çocuk bakıcısı genç kız davalarında olduğu gibi, hukuki süreçler içinde düzeltilebileceğine inanırım.

Kimilerinin, fazla "Hollywood" koktuğunu iddia edebilecekleri, ancak Tocqueville'in Amerikan adalet sistemi içinde jürinin "kişilere adaleti uygulamayı, yani onlara kendisinin yargılanmak istediği şartlarda komşusunu yargılamayı öğrettiği"⁹ şeklindeki açıklamasını bilenler için hiç de böyle olmayan için bu örnek, güven duygusunun iki yüzü bulunduğunu ortaya koymak bakımından epey açıklayıcıdır. Birincisi bizler birer birey olarak ilişkiye geçtiğimiz insanlara kendi kişisel tarihimiz içinde belli bir anlamı olan değişik kriterlere dayanarak güven veya güvensizlik duyarız. Bir siyah sanık olarak bir dava çerçevesinde ilişkiye geçtiğim jüri üyeleri arasından "beyaz" olanlara duyacağım güven veya güvensizlik gibi. İkincisi, bizler bireyler olarak, belli ilkelerin ürünü olan belli kurallar çerçevesinde belli hedefler doğrultusunda biraraya geldiğimiz ve işbirliği yaptığımız yapılara (kurumlara) güven veya güvensizlik duyarız. Bir siyah sanık olarak içinde yargılanmakta olduğum adalet sistemine duyabileceğim güven gibi. Kısaca güvenimiz kişilere veya kurumlara yöneliktir. Ama burada akla hemen, White'ın dikkat çektiği bir soru, gerek kişilere ve kurumlara duyulan güveni,

gerekse onların rasyonel ve patolojik formlarını birbirlerinden ayırt etmenin mümkün olup olmadığı¹⁰ sorusu gelir. Bu sorunun ve türevlerinin yanıtları, çeşitliliğe bir olgu olarak serinkanlı bakabilmemiz konusunda yardımcı olduğunu düşündüğüm Humeyen çerçevenden hareket ederek büyük ölçüde açıklayabileceğimiz, çok önemli implikasyonlar ve ipuçları içerir. Ancak bu implikasyonların ve ipuçlarının iyi anlaşılabilmesi için kendisinden hareket edebileceğimiz teknik bir "güven" tanımına ihtiyaç vardır.

Bireysel ve Kurumsal Güvenin Önemi

Bu ihtiyacı, Diego Gambetta'nın, güven ve işbirliği konusundaki çalışmalardan faydalanarak yaptığı "güven tanımı" karşılayabilir, sanıyorum. Diego'nun tanımına göre, "güven (ya da simetrik olarak güvensizlik), bir failin, başka bir failin veya failer grubunun gerçekleştireceği belli bir eyleme, hem bu tür bir eylemi ve hem de o eylemin, failin bizzat kendi eylemini etkileyeceği bağlamı gözleyip kontrol edebilmesinden önce (hatta onu gözleyip kontrol edebilme kapasitesinden bağımsız olarak), onun aracılığıyla değer biçtiği subjektif ihtimalin belli bir seviyesidir... Biz herhangi bir kimseye güvendiğimiz yahut onu güvenilmeye değer bulduğumuz zaman, örtülü olarak, onun bize bir eylemi faydalı bir şekilde yahut en azından zarar vermeden gerçekleştirme ihtimalinin, bizim onunla işbirliğine gitmemizi düşünmemize yetecek ölçüde yüksek olduğunu kastederiz."¹¹

Diego'nun tanımında, güven, başka insanlara onların belli şekillerde davranacaklarına veya davranmayacaklarına dair kanaatleri içeren bir güvenlik formu olarak belirir. Bu, herşeyden önce, güvenin belli kriterler çerçevesinde ve/veya nispi olarak kısa yahut uzun olabilen bir zaman kesiti içinde doğrudan veya dolaylı tecrübeler aracılığıyla kazanılan veya kaybedilen bir duygu olduğu anlamına gelir. Örneğin kendisiyle daha önce hiç yolculuk etmediğim bir sürücünün "ehliyetinden" ilk

anda herhangi bir şüpheye kapılmam yer-
sizdir. Ancak onun bir sürücü olarak asla yap-
maması gereken bir hatayı üst üste birkaç
tekrarladığını farkedersem ona başlangıçta
duyduğum kaçınılmaz güven sarsılmaya baş-
lar. Bu hataları daha başka vahim hatalar ta-
kip ederse güvenim iyiden iyiye azalır ve be-
lirgin bir tedirginlik duygusuna kapılırım. Sü-
rücünün bu konuda bazı sabıkaları olduğunu
bir biçimde öğrenmem ise, beni kendime göre,
sürücüyü uyarmaktan yolculuğumu belli bir
noktada sona erdirmeye varacak bir yelpaze
içinde, bazı tedbirler almaya yöneltir. Yine bir
kimseyi, herhangi bir nedenle kendime yakın
bulabilir, onunla bir dostluk ilişkisi içine gir-
meye yönelebilirim. O da bana karşı aynı yak-
ınlık duygularını beslediğini gösteren türden
davranışlar sergileyebilir. Bu karşılıklı yak-
ınlık duygusunun ve bağlılığının devamlılığı
yahut başka bir ifadeyle istikrarı aramızda bir
güven ilişkisinin doğması anlamına gelecektir:
Birbirimizin mahrem alanlarına açılmayı da
içeren bir güven ilişkisi. Ancak bu ilişkinin
belli bir anında sadece onun bildiğini bildiğim
benimle ilgili mahrem bir bilginin, aramda
onunla olduğu türden bir ilişki olmayan biri
tarafından bana aktarılması durumunda dost-
luk ilişkimiz de belki hiçbir biçimde onarı-
lamayacak bir yara alabileceği gibi, ona duy-
duğum güven de tam bir güvensizliğe dönü-
şecektir.

Bu örneklerin ortaya koyduğu ve başka a-
lanlardaki örneklerle kolaylıkla zenginleştir-
ilebileceği gibi, herhangi bir kimseye (özel-
likle de onun kanaatlerine, yeteneklerine, be-
cerilerine, onu belli biçimde davranmaya yö-
nelten motiflere ve iyiniyetine) veya herhangi
bir şeye (bir araca, bir teçhizatın bir parçasının
işlerliğine yahut etkinliğine) o kimsenin veya
şeyin daha çok yahut daha az risk ögesini ifade
etmesi anlamında güven duyarız¹² Hayatın
hangi alanında olursa olsun söz konusu risk
büyüdüğü ölçüde, o alanda bireyler arasında,
 tarafları gerçek anlamda tatmin edecek, olum-
lu etkilerini gerek onlar üstünde doğrudan

doğruya, gerekse başkaları üstünde dolaylı o-
larak, gösterebilecek ilişkiler imkansızlaşır.
Varolan ilişkiler ise zehirlenir, işbirliği yap-
manın ve birlikte birşeyler başarmanın koşul-
ları ortadan kalkar.

Belli amaçları gerçekleştirmek ve ihti-
yaçları karşılamak üzere organize edilmiş ku-
ruluşlara ve kurumlara duyulan güven de, te-
mel olarak, sözkonusu kuruluşun yahut kuru-
mun o amaçlar doğrultusundaki fonksiyonla-
rını, ondan faydalananlara veya faydalanacağı
düşünülenlere gerçekten faydalı olacak yahut
en azından onlara herhangi bir zarar vermeye-
cek biçimde yerine getirebilme olasılığının
yüksekliğiyle birebir bağlantılıdır. Bu çer-
çevede, bir bankanın yılsonu bilançosu, bir
şirketin karlılığının yatırım sermayesine oranı
vb. etkenler, onlara duyulan ve piyasa eko-
nomisinde borsada kote edilen hisse senet-
lerinin gördükleri taleple neredeyse objektif
biçimde cisimleşen kurumsal güveni ortaya
koyar. Örneğin biz, tasarrufumuzu, rakiple-
rinden net beş puan fazla faiz veren A bankası
yerine, bu tür bir avantaj vaat etmeyen C ban-
kasında değerlendirmeyi veya borsada ya-
tırımcısına son bir yıldır astronomik bir getiri
sağlayan bir şirketin hisseleri yerine, yatı-
rımcısına sözkonusu şirketin hisse senetlerinin
bir yılda kazandırdığını ancak beş yılda ka-
zandırabilmiş bir şirketin hisse senetlerine
yatırım yapmayı pekala tercih edebiliriz. İşte,
bu tercihimizin sebebi, o alandaki etkinlerle
ilgili bilgimizin biçimlendirdiği belli “güven
kriterleri”nden hareket ederek veya o güven
kriterlerini kendi subjektif koşullarımızın
gerekli kıldığı daha tedbirli bir yorumunu
seçerek (bu, A bankasının veya hisse senet-
lerinin getirisi nedeniyle borsanın yıldızı olan
bir kuruluşun aslında objektif olarak pekala
güvenilebilir olabileceğini de açıklar) daha az
kazanç getirecek bankayı veya şirketi “güvene
layık/ güvenilebilir” bulmamızdır.

Güvenilebilirlik

Banka tasarrufu veya hisse senedi örnek-

leri, kurumsal güvenin, belli bir kurumun veya kuruluşun kendi etkinlik alanlarında sergiledikleri performansın, o alanla ilgili objektif kriterler ışığında, rasyonel bir biçimde değerlendirilmesiyle yakından bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer ben, uzun yıllar boyunca çalışıp biriktirdiğim bir tasarrufun, Türkiye örneğinde olduğu gibi, istikrarlı olmayan ve krizlere açık bir ekonomik ortamın ani fırtınalarla kaybolup gitmesini istemiyorsam, onu değerlendirdiğim bankayı veya şirketi iktisaden anlamlı kriterlere göre seçmek durumundayımdır. Hele birikimim benim için hayati bir önem taşıyorsa (yani hiçbir riski göze alamayacak bir pozisyondaysam), genel iktisadi parametreleri dikkatle takip etmek, tasarrufumu bir yatırım aracı olarak değerlendirdiğim kuruluşla ilgili haberleri izlemeye ayrı bir gayret sarfetmek, o haberler ışığında sözkonusu kuruluşun durumunu aynı iktisadi kriterler ışığında yeniden ve sürekli olarak gözden geçirmek görevimi hiçbir biçimde aksatmamam gerekir. Birikimimi ancak böyle koruyabilir, yatırımlarımı ancak bu şekilde doğru yönlendirebilirim. Şüphesiz, bu çerçevede, kurumsal güveni, o güveni yaratan bireylerden yalıtılamam. Ortada zamana yayılan istikrarlı bir performansın göstergesi olan ve objektif kriterlerle doğrulanmış bir başarı varsa, bu başarıyı onu gerçekleştiren kişilerden ayrı düşünmem. Micro-soft'un hisse senetlerini portföyüme dahil ettiğim zaman, başta Bill Gates olmak üzere, bu kurumsal başarıyı tesis etmiş olan kişilere duyduğum güveni de deklare etmiş olurum. Buna karşılık, daha önce başında bulunduğu birkaç kuruluşun batmasında ciddi sorumluluğu bulunduğu rivayet edilen bir üst düzey yöneticisinin, portföyümün önemli bir bölümünü teşkil eden hisse senetlerinin kendisine ait olduğunu kuruluşun, her nasılsa başına getirilmesi, beni, en azından sözkonusu kuruluşu çok daha dikkatli izlemeye yöneltebilir; yöneltmelidir de.

Burada “-malı” emir kipinin, bizi, çeşitliliğe bir olgu olarak niye serinkanlı bir bi-

çimde bakılmadığına ilişkin sorunun belki de en keskin dönemecine getirdiğini düşünüyorum. Bu keskin dönemeci aldığımız zaman, önümüzde, onun çok daha duru, yani kavramsal belirsizliklerle ve çarpıtmalarla kafa karıştırmayan, bir indirgemenin ziyade bir sadeleştirme izlerini taşıyan görüntüsünün belireceğini ümit ediyorum. Bu, sanıyorum, çeşitliliğin içerdiği doğal dinamikleri, birey özgürlüğüne dair evrenselleşebilir bir değerler ve ilkeler bütününden hareket ederek olduğu gibi kavrayan “klasik” liberal perspektifle, sözde çeşitlilikçi, kolektivist “çokkültürlülükçü” bakış açısı arasındaki derin uçurumun ve bu uçurumu gizleyen sinsi tuzakların farkına varmamıza da yardım edecektir. Ancak bunun için güven kavramının zeminini ve bileşenlerini oluşturan unsurların kısa bir genel değerlendirmesini yapmak ve kurumsal güven konusunda atladığımız can alıcı bir noktaya bu değerlendirme ışığında bakmak gerekir.

Güvenilebilirlik Kriterleri ve Tecrübe

Bir “güven” analizinin ortaya koyduğu ilk hakikat, onun tamamen kişisel tecrübemizin bir ürünü olduğudur. Güvenin öğrenildiği şekildeki vurgu tamamen insan tecrübesine dayanır, bu tecrübeyle doğrulanır. Alman kanı taşımam, doğrudan ve tek başına Almanlara güvenmenin bilgisini sunmaz bana. Bu, Kymlicka'nın “çokkültürcülük” eksenli kültür tanımından hareket edersek, belli bir bölgede yoğunlaşmaya eğilimli ve ortak bir dile dayanan belli bir toplum kültürünün (societal cultur), insani etkinliklerin bütün görünümlelerini tamamen kapsayacak tarzda, yani sosyal, eğitimsel, dini, eğlenceyle ilgili, cinsel, ekonomik düzlemlerde üyelerine gerek kamusal, mahrem alanlarda anlamlı hayat tarzları sunmasıyla¹³ ilgilidir. Ben, doğal üyesi olduğum kültürün, hayatın bütün tezahürlerine ve etkinlik alanlarına ilişkin bana kazandırdığı güvenlik kodlarına sahip olmanın güveniyle hareket ederken, bu güven duygusunun, genel olarak

Almanya'da, özel olarak Almanların yoğunlaştıkları her yerde, eğer bir yabancı, mesela Slav ırkının mensubu bir Rus olsaydım asla kazanamayacağım bir kaynağı olduğu bilgisini de kültürel kendiliğindenlik içinde edinirim: Bu kaynak "kan"ımdır. Nitekim bu ırkçı kültürel bakış, Almanya Anayasası'na yansımıştır. Mesela, bütün hayatlarını adil Nehri bölgesinde sürdürmüş, dolayısıyla Rus kültürünün yoğun etkilerini taşıyan ve tek kelime Almanca bile bilmeyen Alman azınlık üyeleri otomatik olarak Almanya vatandaşı olma hakkını kazanırlarken, Alman resmi söyleminde hala "misafir" olarak telaffuz edilseler bile, Almanya'daki pozisyonlarının geçici olmadığını artık bütün tarafların örtülü veya açık biçimde kabul ettiği ve Kymlicka'ya göre Alman kültürü tarafından tamamen asimile edilmiş olan Türklerin, vatandaşlık hakkını kazanmalarının önünde büyük engeller çıkarılır.¹⁴ Bu durumda, Alman kanı taşımayan birinin, diğer bütün şartlara haiz olsa bile, Almanya vatandaşı olması ve olmayı başarır da, kendini "etnik" Almanlarla eşit bir Almanya vatandaşı olarak hissetmesi son derece güçtür. Fakat bu onun, örneğin, Almanya'nın hukuk sistemine güvensizlik duymasını gerektirmez; tıpkı jüriye tamamen beyazlardan oluştuğu için güvenmediği halde, Amerikan hukuk sistemine güvenen siyah sanık gibi.

Şüphesiz, "güven" duygusunun veya varlıkları bu duygunun tesis edilmesine bağlı ilişki biçimlerinin dayandıkları ilkeleri çözümlerken, her toplum kültüründe kendini değişik şekillerde açığa vurabilecek -kan bağı, insanlığın asıl köklerinin uzandığı pre-historik çağlarda hayatta ve ayakta kalabilmenin yegane dayanışma kodu olduğuna göre- içeriği bakımından evrensel, formu bakımından subjektif bir unsura, bu biçimde özel bir vurguda bulunmanın pek de anlamlı olmadığı düşünülebilir. İşte benim taşıdığı benzersiz değere dikkat çekmek istediğim nokta tam da buradadır: Belli bir toplum kültürünün üyesi olmaktan değil, sadece ve sadece insan do-

ğasından kaynaklanan, dolayısıyla bütün insanların başvurabileceği adalet ve özgürlük ilkelerine dair rasyonalitenin, açıklığın ve objektivitenin standartlarıyla yakından bağlantılı bir "güven" duygusunun var olduğudur.

Bu duygu gerek özü, gerek formu bakımından, belli güvenilebilirlik kriterlerine göre yatırımlarını orada değerlendirmeyi uygun ve doğru bulduğum bir bankaya veya şirkete duyduğum güven duygusunun aynıdır. Bunun nedeni güvenilebilirlik kriterlerinin niteliğinde gizlidir. Dünyada yaşayan 600 dilden hangisini konuşuyor veya 5000 etnik gruptan¹⁵ hangisine mensup olursak olalım, dışında kalmamızın her geçen gün biraz daha imkansızlaştığı bir dünyada bu tür iktisadi etkinliklere girdiğimiz an, objektif güvenilebilirlik kriterlerinden beslenecek bir güven duygusuna büyük önem ve değer veririz. Güvenimizin temeli ve sağlamlığı kriterlerin nötralitesinden ve objektifliğinden kaynaklanır. Aynı husus, başkalarıyla belirli faaliyetlerde bulunmak için biraraya geldiğimiz ve belli kurallar çerçevesinde ilişkiye geçtiğimiz alanlar için de geçerlidir. Bununla birlikte, etik değer biçme ve/veya siyasi süreçlerle (yasa yapımı gibi) ilgili alanlarda, bireylerin güven gereksinimlerini tatmin edebilecek güvenilebilirlik kriterlerinin konusu kurallar olduğu için, sözkonusu kriterlerin güvenilebilirliği kurallara sıkı sıkıya bağlıdır. Kurallarsa belirli bir değerler örgüsünden çıkarılan ilkelere dayanır; daha doğrusu o ilkeler, uyulmaması halinde uymayana belli bir yaptırım getirilmesini meşru kılan kurallarda ifadelerini bulurlar.

Çeşitliliğin bir olgu olarak serinkanlı bir şekilde değerlendirilemeyişinin belli başlı nedenleri işte belki de tam burada düğümlenir: Birincisi, görünürdeki benzerliklere saptandığımız ölçüde, "kuralların", bireylerin başkalarıyla ve kurumlarla hayatın değişik alanlardaki ilişkilerini güven duygusunu tatmin edecek objektif güvenilebilirlik kriterlerinin testlerinden geçebilmeye elverişli olup

olmadıklarından ziyade, onları hangi anonim-kolektif kimliğin temsilcileri veya üyeleri tarafından şekillendirilip uygulandığı üzerinde yoğunlaşırız. Bu da çeşitliliğin, aralarında özellikle tarihsel tecrübelerin kolektif hafızaya kazdığı gerilimler bulunan unsurları tarafından sorunlar kadar imkanlar ve fırsatlar da yaratabilecek bir olgu olarak değil, sadece bir problem gibi kavranması sonucunu doğurabilir (Ulus-devletlerdeki özellikle komşu bir ulus-devletle bağları bulunan "ulusal" azınlık sorunları büyük ölçüde buradan kaynaklanır; Batı Trakyalı Türk veya durumu Batı Trakyalı Türke tamamen benzememekle birlikte İstanbullu Ermeni örneklerinde olduğu gibi).

İkincisi, ve etik ve siyasi düzlemdeki sonuçları birey özgürlükleri bakımından çok daha belirleyici olanı, kendisinden kuralların çıkarıldığı değerler örgüsünün çeşitliliğin bütün tezahürlerinin, ister tek tek bireyler olarak olsun, ister bireylerin içine doğdukları verili topluluklar (etnik-dilsel topluluklar ve dinsel cemaatler gibi) veya onların varoluş tarzlarının yahut tercihlerinin ürünü olan gruplar (cinsel varoluş tarzlarını kültürel bakımdan anlamlı bir farklılık yaratacak şekilde yaşamayı tercih eden bireylerden oluşan topluluklar gibi) olarak olsun, özgürlüklerini veya özgürlüklerini eşit ve aynı şekilde kullanma haklarını garanti altına almaya ne ölçüde elverişli olduğudur.

Bu nokta, üstünde birbirlerinden farklı hayat tarzlarının bina edildiği inanç ve düşünce yapılarının kavram-değerler örgüsüne, bu örgülerden çıkarılacak ilkelere belli bir etik değer biçmeyi, yani onu yargılamayı ve bu yargılama sonunda onu mahkum etmeyi getirebildiği için farklı inanç ve düşünce yapılarına bağlananların rakipleriyle aralarındaki keskin karşıtlıkları kesin biçimde ortaya koyduğu için, amiyane tabirle, dananın kuyruğunun koptuğu yerdir. Bu da doğrudan doğruya kendimizi koruma doğrultusundaki doğal güdümüzle, dolayısıyla güven duygumuzla ilgilidir. Çünkü biz bir değerler örgüsünü

yargılayıp ona değer biçerken, kendi düşünce ve değerler örgümüne göre şekillenmiş olan güvenilebilirlik kriterlerine göre, yargılamamızın konusu olan değerler örgüsüne dayandırılmış kuralların belirleyici olduğu iktisadi ve siyasi bir sistemde yaşasaydık kendi durumumuzun ne olabilecek "idiğini" tasavvur ve tahayyul ederek yargımızı şekillendiririz. Mesela birey özgürlüğünü herşeyin üstünde tutan bir liberal olarak, faşist veya sosyalist değerler örgüsünden çıkarılmış ilkelere dayanan kuralların belirleyici olduğu bir iktisadi ve siyasi yapılanmanın, benim için, yaşadığım ülkeyi değerlerim doğrultusunda onurlu bir biçimde yaşamamı imkansız kılan karanlık bir ortam haline getirebileceğini hayalgücümün sınırları içinde bir gerçeklik olarak yaşantılayabilirim. Faşist veya sosyalist bir siyasi yapılanma içinde ne kadar korkunç, ne kadar uğursuz ve lanetli bir kadere mahkum edilebileceğimi. Bu, benim belli bir değerler örgüsünü sonuçlarına göre yargıladığım anlamına gelmez. Sadece, etik olarak zaten bütün ruhumla mahkum ettiğim bir değerler örgüsü taraftarlarının, demokratik yollarla da olsa, siyasi gücü ele geçirme ve kuralların kendisinden hareket ederek biçimlendirilmesi ihtimaline karşı neden teyakkuz halinde bulunmam gerektiğinin imgesel bir kanıtını sunar bana. Kendimi güvende hissetmemi sağlayacak değerler bütününe siyasi yapılanmanın şekillenmesinde belirleyici olması için gayret göstermemin niçin hayati bir değer ve önem taşıdığını canlı biçimde hatırlatır.

Bu örnek, Norman Barry'nin ifadesiyle, "insanlara kendi farklı iyi anlayışlarını izlemek üzere geniş bir tercih özgürlüğü bırakan ve (...) çoğulculuğu onaylayan bir kültürel geleneğin içinde gelişen"¹⁶ klasik liberal pozisyon açısından bile, çeşitliliğin aslında içinde ne kadar büyük gerilimler barındıran bir olgu olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Ancak bu, klasik liberalizmin üstünde yükseldiği birey özgürlüğü merkezli kavramsal değer örgüsü nedeniyle serinkanlı bir çe-

şitlilik kavrayışına en elverişli fikri yapı olduğu doğrultusundaki iddiamı zayıflatmaz veya geçersizleştirmez. Yalnızca çeşitlilikten ne kadar heyecan duyarsak duyalım, eğer ilişkilerimizde, hayatla ilgili tasavvurlarımızda ve eylemlerimizde belli etik değerlerden hareket etmek durumundaysak, kendi etik değerlerimize tamamen zıt değerleri benimseyenlere, onların bu değerler üstünde yükselen hayat tarzlarına, eylemlerine vb. kendimizinkilerle aynı değeri biçemeyeceğimizi, yani onların formel ilişkilerde her insanın doğal olarak hak ettiği insan kişiliğine saygı dışında, saygıyadeğer olmak bakımından bizimle aynı saygıyı hak ettiklerini düşünemeyeceğizi, yani bu anlamda kendimizi onlarla eşitleyemeyeceğimizi gösterir. Ben anayasasında vatandaşlık bağını “kan”la ilişkilendiren bir kültürü kendi değerlerim açısından mahkum etme hakkını kendimde bulurum. Elbette bu, benim ırkçılığın serbestçe savunulmasını, beyazların siyahlardan daha zeki, siyahların bedensel kapasite bakımından beyazlardan daha üstün oldukları, ırklararası evliliklerin beyaz ırkı yozlaştırdığı şeklindeki düşüncelerin serbest ifadesinin yasaklanmasını savunmam demek değildir. Evet ben bir ırkçının tahammülü çok zor bir etik kötülüğü temsil ettiğini düşünürüm, ırkçı bir hareketin yükselme ihtimali karşısında, tıpkı başka kolektivist-totaliter hareketler karşısında olmam gerektiği kadar uyanık olmam gerektiğine inanırım. Ancak ilkem özgürlüktür. Bu özgürlük, kurumsal güvenin kaynağını, birey özgürlüğü eksenli değerler örgüsünden çıkarılmış ilkelere dayanan kurallara göre şekillenmiş ve o kurallarla sıkı sıkıya kayıtlanıp sınırlanmış bir devlet kavrayışında bulur ve bu kavrayışın pratikteki tezahürü, sınırlı ve tarafsız liberal devlet tarafından garanti altına alınır. Bunun doğal bir sonucu olarak da, mevcut çeşitlilik unsurlarının hesap edilemez ve kestirilemez dinamiklerinin, sürekli kendi kendini besleyen bir çeşitlenme süreci içinde, yeni çeşitlilik kombinasyonları ve formları doğurmaları mümkün olur.

Sanıyorum artık, çeşitliliğin doğasını daha objektif bir biçimde kavrayabildiğimiz bir noktadayız. İşte bu noktada, “klasik” liberal perspektifin çeşitlilik karşısında coşkulu çığlıklar atmadan,- Galston’un liberal toplumlar her hayat tarzına aynı biçimde yakınlık duymaz,ama onlar bireylerin zevkleri, yetenekleri ve hayat planları karşısında olağanüstü ölçüde duyarlıdır.¹⁷ derken kastettiği anlamda-, çeşitliliği başka hiçbir düşünce örgüsünün koruyup destekleyemeyeceği bir şekilde ve ölçüde desteklediğini söyleyebiliriz. Şüphesiz çeşitliliği daha adıyla kutsadığı düşünülen “mültikültüralizm” ve onun gerek komüniteryen, gerek yeni sol (Amerika’da Amerikan liberalizmiyle -yani soluyla- ilişkili siyasî doğruculuk hareketi) değerlerle ilişkili muhtelif versiyonları düşünüldüğünde, bu, ilk bakışta, pek de ikna edici gibi gelmeyebilir. Ancak ikna edicilik bir şey, doğruluk başka bir şeydir. Kaldı ki, (klasik) liberal perspektifin çeşitlilik konusundaki pozisyonu, onun birey eksenli değerler örgüsünün, çeşitliliğin en temel bileşeninin birey olması hakikatiyle kendiliğinden örtüştüğü göz önüne alındığında, hem doğru, hem de ikna edicidir. Bundan ötürü de çeşitliliğin bütün unsurları için, klasik liberal değerlerle aşılınmış olması dolayısıyla çok inandırıcı gibi görünen semiliberal mültikültürel bir bakışın (mesela Kymlicka’nın bakışının) olabileceğinden bile güven vericidir. Ama onun güvenilebilirliğini daha da pekiştiren nokta, hemen yukarda belirttiğim gibi, onun birey özgürlüğü eksenli değerler örgüsünün, sınırlı ve tarafsız devlet anlayışını kaçınılmaz kılması ve liberal devleti pratikte karakterize eden temel unsurların onun sınırlılığı ve tarafsızlığı olmasıdır. Yazımın, bu son bölümünde Türkiye’nin yakıcı çeşitlilik problemlerini liberal kurumsal “güven”in başlıca kaynağını oluşturan bu pratik açısından ele alacağım. Ve onun gerek Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı bireylere, grup veya topluluk eksenli, yani kolektivist çokkültürcü alternatiflerine göre, hakiki bir çokkültürlülüğü ve pür bir kişiliğe saygıyı garanti eden, sadece ve sadece

zarar ilkesiyle sınırlandırılmış, müthiş bir özgürlük alanı sunduğunu ortaya koymayı deneyeceğim.

Cumhuriyetin Yetmişbeşinci Yılında Türk(ie) Çeşitliliği İçin Liberal “Güven” Perspektifi

Türkiye, kendine özgü bir çeşitlilik tecrübesine sahip olan ve bu tecrübenin Türklerin kolektif hafızasında farklı inançları, farklı dilleri ve etnik kökenleri, kısaca farklı kültürleri olan insanlarla barış içinde nasıl birarada yaşanacağına dair gelenekselleşmiş bir bilgi olarak “belli bir biçimiyle” yer ettiğini düşünmemiz için ikna edici nedenler bulunan bir ülke. Liberal ilkeler üstünde temellenmeyen “dinsel hoşgörü formları” arasında Türklerin gurur duymakta sonuna kadar haklı oldukları Osmanlı İmparatorluğu’nun “millet sistemi”nin de dikkat çekici bir model olarak bulunması ve grup-topluluk eksenli mültikültürel yaklaşımların, neredeyse yarım milenyum (beş yüzyıl) boyunca farklı dinsel toplulukların, Kymlicka’nın deyişiyle bir “teokrasiler federasyonu”¹⁸ olan Osmanlı İmparatorluğunun siyasi yapısı içinde barış içinde birarada tutularak (Pax Ottomana) istikrarlı biçiminde yönetilmiş olmalarına özel bir anlam atfetmeleribu tecrübenin derinliğini göstermesi bakımından anlamlı ve çok değerli. Üstelik bu tecrübe, günümüz Türk(ie) çeşitliliğinin geçmişteki çeşitlilikten farklılığını ve liberal perspektifin Türk(ie) çeşitliliğinin bütün tezahürlerinin barış içinde birarada yaşamalarının en etkili formülünü içerdiğini anlamamız için bir çıkış noktası teşkil ettiği için de çok değerli ve önemlidir.

Osmanlı Türkleri, bilindiği gibi, özellikle onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda imparatorluklarının sınırlarını bütün Ortadoğu’yu, Kuzey Afrika’yı, Balkanları, Orta ve Doğu Avrupa’nın bir kısmını içine alacak şekilde fetihler yoluyla genişletmişlerdi. Bu, İmparatorluğun egemenlik alanı içinde farklı dinlerden ve mezheplerden çok sayıda topluluğun bu-

lunması demektir. Bunların sürekli güç kullanımıyla birarada tutulmamasının imkansız olduğu emperyal bir vizyona ve basirete sahip bir yönetimin hemen kavrayabileceği bir gerçektir. Fakat bunun modeli ne olacaktı? Osmanlı İmparatorluğu’nun içinde vücut bulduğu dünya, hayatın sadece dinle anlamlandırıldığı, dinsel kavrayışın ahlakın ve hukukun kurallarını belirlediği, seküler kaynakları son derece sınırlı bir dünyaydı. O dünyada belli bir bölgede yoğunlaşmış ve ortak bir dile sahip olmaları bakımından gelecekteki ulusların tohumları sayılabilecek etnik topluluklar vardı, ama onlar için de tabi oldukları kuralların ve kanunların kaynağı ilahiydi. Böylece İmparatorluk siyasi yönetimi, güvenin tesisinde çok önemli olan doğal basiretin gereğini yerine getirdi ve her bir dinsel grubun kendini diğerleri karşısında eşitsiz bir durumda hissetmeyeceği bir tür dinsel kendi kendini yönetim (self-government) yapılanmasına gitti. Bir başka deyişle, üç müslüman olmayan azınlık (Yunan Ortodokslar, Ermeni Ortodokslar ve Yahudiler) kendi kendilerini yönetmeleri merkez tarafından kabul edilen ve idari olarak tanınan topluluklar olarak beliriyordu. Bu toplulukların herbirine, genellikle etnik ve dinsel temelli çeşitli yerel idari birimler bağlanmıştı. Her millet, bir bakıma, statüsü, Baş Hahama ve iki Ortodoks Patrikine denk düşen kilise lideri tarafından yönetiliyordu¹⁹ Bu yapı, dikkat edilebileceği gibi, İmparatorluğun egemenlik alanına giren toplulukların hayatlarında, girmedikleri döneme göre herhangi bir farklılık yaratmayı kesinlikle önleyici bir nitelik gösteriyordu. Mevcut dinsel statükoyu tahkim edip güçlendirmeye de son derece elverişliydi ve zaten bunun amaçlandığı da çok açıktı. Osmanlı İmparatorluğu, bu modeliyle, bütün ilgilerini kolektif kültürel kimlik üzerinde odaklaştıran mültikültüralistlerin bile düşlerinin ötesine geçen siyasi uygulamaları cisimlendiriyordu. Bütün dini toplulukların gelenekleri ve pratikleri saygıyla karşılanıp korunuyordu; din değiştirmek -Müslüman olmayı tercih etmeniz bile- yasaklanıyordu ve

“dönme”lere her grubun kendi gelenekleri içinde uygun cezalar, üstelik bu yaptırımların arkasında muazzam bir gücün bulunduğu bilgisinden alınan gücün güveniyle, eksiksiz uygulanıyordu. Dinsel gruplar arasındaki evlilikler üzerinde ciddi sınırlamalar vardı. Müslüman olmayanların hayatları, bir vergi (cizye) karşılığında askere alınmamaları ve güvenlikleri devletin Türklere ve devşirmelere dayanan savunma güçleri tarafından sağlanması dolayısıyla savaş tehlikesinden uzaktı ve imparatorluk öncesi döneme göre daha da garanti altındaydı. Toplu ibadet özgürlüğü, kiliselerin ve manastırların bütün mülkiyetleri, mesela aynı dönemlerde Fransa’da yaşayan bir Protestanın hayal bile edemeyeceği biçimde, güvence altına alınmıştı ve kiliseler kendi okullarını kurabiliyorlardı. Ne Müslüman Hristiyan, ne de Hristiyan Yahudi’ye baskı yapabiliyordu; yapmak ne kelime böyle bir şey denmeye bile kalkışılmıyordu. Baskı her grubun kendi heretikleri kendi kuralları içinde sözkonusuydu. Ayrıca Müslüman olmayan toplulukların bulunduğu bölgelerde devletin tanımadığı başka kiliselerin (mesela Katolik veya Protestan kiliselerinin) kurulması engelleniyordu.

Kymlicka, Osmanlı sisteminin, genel olarak, insancıl, grup farklılıklarına karşı hoşgörülü, çarpıcı biçimde istikrarlı olduğunu belirtir. Osmanlı imparatorluğu, belki de tarihte hiçbir imparatorluğun olmadığı kadar farklı biçimde farklılıklar esas alınarak yönetiliyordu ve dikkat çekicidir ki “ bu poli-etnik ve çokdinli toplum işliyordu. Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler yan yana dua edip birlikte çalışıyor, farklı kültürlerini zenginleştiriyorlardı.”²¹ Burada hemen sormak gerekir: insanların kendileri için hayatı anlamlı kılan ve onlara birlikte yaşamalarının belli başlı kurallarını veren değerler sisteminin kaynağı olduğunu bildikleri dinsel-geleneksel yapıları böylesine koruma altına alan bir siyasi güce güvenmelerinden, ona, siyasi yapının üstünde kurulduğu altın dengeyi tahrip edici

dinamikleri -mesela ulusçuluğun- etkileri kendini gösterinceye kadar bağlı kalmalarından daha doğal ne olabilirdi? Osmanlı toplumu, bir toplum olarak işleyecekti elbet, işlememesi mümkün olmadığı için işleyecekti. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu, eğer devlet, Peter Simpson’un yaptığı şekilde, toplulukların karşılıklı savunma için biraraya gelmelerini ifade eden bir ittifak, ve bundan ötürü de yalnızca savunma konularıyla sınırlı bir ittifak²² olarak tanımlanırsa, devlet olarak tam da bu tanımın içeriğiyle örtüşen bir siyasi yapılanma teşkil etmişti. Simpson’un tanımı belli bir biçimde yorumladığında, o neredeyse liberal bir devlet olarak bile tasavvur edilebilirdi. Çünkü devletin tanıdığı bütün dinkültürel toplulukların, topluluk olarak varlıkları tam anlamıyla garantiye alınıyor ve varlıklarını devam ettirme için gerekli gördükleri geleneksel pratikleri, bu pratikler ne olursa olsun, uygulamalarına hiçbir müdahalede bulunulmuyordu.

Ancak, hiç şüphesiz, dinsel çeşitlilik unsurlarının devlet tarafından kabul edilip tanınması, yani egemen olunan alan içindeki toplulukların güçle sağlanmış itaatlerini gönüllü itaate dönüştürmek için onların güvenlerini kazanmaya yönelik gerçekten övgüyü ve övünmeyi hak eden basiretli bir siyasi tercihte bulunmaları, bir devleti liberal değerlerle ilişkilendirmemize yetmeyeceği gibi, onun çeşitlilik tecrübesinden asıl çıkarmamız gereken dersleri çıkarmanın garantisini de veremeyebilir; tıpkı Türk(eye) çeşitliliğini ve onun barış içinde birarada yaşatabilecek en etkili formülü bir türlü anlayamamızın gösterdiği gibi.

Türk(eye) Çeşitliliği ve Güvensizlik Tecrübesi

Osmanlı İmparatorluğu’nun egemenlik alanı içindeki dinsel toplulukları kabul etmeye ve tanımaya yönelik sistemi, ulusçuluk dalgalarının yükselmeye başlamasıyla birlikte çatırdamaya başladı ve onun trajik çöküşüyle

noktalanacak sürecin önünü açtı. Bu süreci böylesine trajik kılan başlıca faktör, imparatorluğun devamı ve doğal mirasçısı olacak olan devletin, Türkiye Cumhuriyeti'nin, kuruluşundan başlayarak sancılarını yaşayacağı bir tür "çeşitlilik" dolayısıyla "özgürlük" korkusu üstünde yapılanmasına yol açmış olmasıdır. Bu korkunun kaynağı imparatorluğun çöküş süreci içinde yaşanan ve kolektif hafızaya kazanan feci olaylardır. İmparatorluk yöneticileri, başta anılarını saygıyla anma ve onları hakiki yüzleri ve insani dramlarıyla tanıma zamanının çoktan gelip çattığı çöküş döneminin aziz Padişah-Halifeleri olmak üzere, çöküşü önlemek, en azından geciktirerek muhtemel zararları en aza indirmek konusunda gerçekten olağanüstü gayret göstermişlerdir. Bu gayretlerin başında, Kymlicka'nın da dikkatini çektiği gibi, İmparatorluğu teokratik yönetim modelini, İmparatorluktaki değişik ulusal grupların biraraya geldikleri seküler bir liberal demokratik özyönetim modeline doğru dönüştürmeye yönelik teşebbüsler geliyordu. "Liberal reformcular, milletler sistemini, ulusal azınlıklara, -diğerlerinin onlar üzerindeki güçlerini sınırlarken üyelerinin sivil ve siyasi haklarını anayasal olarak saygı duyma temelinde-, dışsal korumalar sağlayan bir federal kurumlar sisteminin temeli olarak kullanmayı arzu ediyorlardı"²³ Ancak bu arzu ve onun doğrultusundaki bütün girişimler, etkilerini gelecekteki devletin yapılanmasında yoğun biçimde hissettirecek köklü ayrışmaların da zeminini hazırlayarak, yıkıcı bir başarısızlıkla sonuçlandı.

Günümüz Türkiye'si, işte bu yıkıcı başarısızlığın nedenleri konusunda son derece açık, kesin ve mutlak yargıları cisimlendiren bir düşünceler bütünü üstünde inşaa edildi. Devletin bütün politikaları bu düşünceler bütünü çevresinde ve çerçevesinde aynı yıkımın bir daha asla tekrarlanmaması yegane hedef alınarak belirlendi. Etnik, dinsel, kültürel çeşitlilik bir devletin içbarışı ve istikrarı açısından tahripkârdı, bunun böyle olduğu biz-

zat yaşanan ve anıları her Balkan göçmeni Türk gruplarıyla sürekli tazelenen tecrübelerle sabitti. Hem çağın ruhu da uygundu buna; Türkiye Cumhuriyeti kurucularının düşüncelerinin şekillendiği dönemlerde bir biçimde haberdar olabilecekleri veya etkilenebilecekleri modern dünyanın entelektüel gündemi de. Mesela bireysellik ve özgürlük savunuyla modern liberalizmin başlangıcına yerleştirilebilecek olan John Stuart Mill "Temsili Hükümet Üstüne Düşünceler" adlı çağın siyaset düşüncesini derinden etkilemiş eserinde, farklı ulusal grupların birarada bulunduğu bir ülkede, özgür kurumların oluşturulmasının neredeyse imkansız denecek ölçüde güç olduğunu belirtir. Mill'e göre, "insanlar arasında -onların ortak tecrübelerin eseri olan- bir duygu yakınlığı olmaksızın, özellikle farklı dillerde yazıp konuşuyorlarsa, temsili hükümetin işlemesi için gerekli olan birleşik kamuoyu varolamaz."²⁴

Aslolanın tecrübi bilgi olduğu bir geleceğin siyasetteki yansıması ve yankısı sayılabileceğimiz bu düşüncelerinin (Humeyen sempati teorisini hatırlayalım) doğal bir sonucu olarak Mill, özgür kurumlarının zorunlu bir koşulunu, yönetimlerin sınırlarının genellikle birbirine benzeyen ulusal toplulukları biraraya getirecek şekilde belirlenmesinde bulur.²⁵ Mill, ayrıca, birey özgürlüğünü özerklikle kopmaz bir şekilde ilişkilendirmesinin doğal bir tezahürü olarak etnik farklılarla belirginleşen küçük kültür topluluklarının uygarlığı ve ileri bir kültür seviyesini temsil eden ulusların içinde erimelerinin gerekli ve doğru olduğunu savunur. Bu nedenle de "hiç kimsenin", mesela "bir Breton veya Fransa'nın Navarre Bölgesinde yaşayan bir Basklı için medeni ve kültürlü bir halkın genel duygularına ve fikirlerine kazanılmasının, onun dünyanın genel akışına katılmaksızın veya onunla ilgilenmeksizin, geçmiş zamanların yarı-vahşi anılarıyla, kendi daracık zihinsel yörüngesi etrafında dönerek, kendi kayalıkları üstünde somurtmasından...daha az

faydalı olduğunu ileri süremeyeceğini” belirtir.²⁷ Bretonlar veya Basklılar için geçerli olan “Britanya” ulusunun üyeleri olarak Galliler veya İskoçlar için de geçerlidir. Bu tür küçük etnik-kültürel topluluklar için Engels de farklı bir yorum getirmez. Engels’e göre, “Avrupa’da hiçbir ülke yoktur ki, şu veya bu köşesinde daha sonra tarihi gelişimin aracı haline gelmiş olan ulus tarafından bastırılarak köleştirilmiş olan daha önceki bir nüfusun kalıntıları, bir veya birkaç halk parçacığı bulunmasın. Tarihin yolculuğunun ayakları altında acımasızca ezilen bu ulus artıkları, Hegel’in ifade ettiği gibi, bu etnik çöplük, daima fanatik karşı-devrimci standartların taşıyıcısı haline dönüşürler ve, sadece büyük tarihi devrime karşı bizatihi bir protesto olmaktan ibaret olan tüm varlıkları, onların ulusal karakteri tamamen veya büyük ölçüde kazanıncaya kadar öylece kalırlar.”²⁸

Türkiye Cumhuriyeti kurucularının, başta Mustafa Kemal olmak üzere, çeşitliliğin etnik tezahürleriyle ilgili görüşlerinin biçimlenmesinde, yetkin bir ifadesini J. S. Mill’den aktardığımız pasajlarda bulan düşüncelerin değişik versiyonlarının etkili olmadığını ileri sürmek pek mümkün değildir. Çağ, multi-kültüralistlerin bireyci liberalizmle enternasyonalist sosyalistleri azımlık kültürlerini reddetmeye²⁹ götürdüğünü belirtmekte hiç de haksız olmadıkları bir çağdır ve belki de en ayırıcı niteliklerinden birisi budur. Şüphesiz buna kurucuların birinci elden yaşadıkları ve/veya tanıdığı oldukları müthiş çöküşün kolektif bilince temel bir benzerlik ögesi olarak kazanacak dehşeti de eklendiğinde, yeni Türk devletinin mirasçısı olduğu imparatorluktan farklı temeller üstünde bina edilmesi kaçınılmazdı. Başka bir ifadeyle, İmparatorluğun yükselme dönemindeki yöneticileri, nasıl ki devletin varlığını ve sürekliliğini garanti altına alacak olan basiretli siyasi tercihlerini doğrudan doğruya onun içinde vücut bulduğu koşullardan ve gerçeklerden -yani olgulardan- çıkarmışlarsa, Türkiye Cumhuriyeti’nin, Kuru-

cuları da yeni devletin yapılanması konusunda öyle yapacaklardı.

Böylece birincilerin, imparatorluğun varlığının ve sürekliliğinin garantisini, onun çok-dinli poli-etnik yapısına uygun olarak “farklılıkları” tanımaya dayanan siyasi bir yapılanmada bulmaları ne kadar isabetliyse, ikincilerin, yeni devletin varlık teminatını “benzerliği” esas alan bir değerler örgüsüne -ulusçuluğa- dayandırmaları da o kadar isabetlidir. Dolayısıyla bunda, pek de yadırganması ve şaşılması gereken bir taraf, tercihlerinin siyasi bir basiretsizlik şeklinde yorumlanabilecek vahim bir siyasi ve tarihi yanlışlığa tekabül ettiği şeklinde düşünmemizi haklı kılacak bir neden yoktur.

Bütün bunların ışığı altında, Cumhuriyetin kurucularının (hatta bir spekülasyon olarak cumhuriyet tesis edilmeyip İmparatorluk meşrutisi bir monarşi olarak varlığını devam ettirseydi Padişah-Halife’nin de) Türkiye’nin bir ulus -devlet olarak inşaa edilmesinden başka türlü bir tercihte bulunmalarının “eşyanın tabiatına aykırı olduğu” rahatlıkla söylenebilir. Ancak günümüz Türkiyesinin genel görünümüne dikkatle bakıldığında, bu görüntüde, Türkiye Cumhuriyeti’nin içinde vücut bulduğu koşullarla çelişen gerçekten şaşırtıcı, yadırgatıcı ve düşündürücü bir tuhaflığı fark etmemek de elde değildir. Bu da, doğuşu esnasında, vatandaşlarına muhteşem bir vatandaşlık duygusu vermek için bütün koşullara sahip gibi görünen bir devletin, kuruluşunun üstünden yetmiş beş yıl geçmiş olmasına rağmen, vatandaşlarına bu duyguyu vermekte ancak kısmi bir başarı göstermiş olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti’yle vatandaşlarının hiç de azımsanmayacak bir bölümü arasında ciddi problemler vardır. Genel Seçimlere katılan seçmenlerin yüzde yirmibirinin oyunu alarak ülkenin en büyük siyasi gücü haline gelen bir partinin -RP’nin- kapatılması, üniversite öğrencilerine kılık kıyafet dayatılması, düşünce ve ifade özgürlüğünün vahim sınırlamalara tabi olması vb. örnekler devletle vatandaşların

arasındaki problemlerin mahiyetini ve ciddiyetini ortaya koymak için olduğu kadar, kısmi başarının aslında niçin bir tür başarısızlık sayılması gerektiğini açıklamak için de yeterlidir. Bu durum, akla ister istemez şöyle bir soruyu getirebilir: Türkiye'nin bir ulus-devlet olarak inşası "eşyanın tabiatına" uygun olduğu ve yeni devlet vatandaşlarına güçlü bir vatandaşlık duygusu vermek için gerekli potansiyele sahip olduğu halde, hangi faktörler galebe çalmıştır da, bunlarda tam bir başarı sağlanamamıştır?

Söz konusu başarısızlığın temel nedeni, Türkiye Cumhuriyeti'ni, vatandaşlarına hayat tarzı empoze eden ideolojik bir devlet haline dönüştürenlerin çeşitlilik, özgürlük ve güven arasındaki ilişkiyi asla kavramamış, kavrayamamış ve belki de daha doğru bir ifadeyle kavramak istememiş olmalarıdır. Bunun ne kadar belirleyici olduğunu anlamak için, değerler örgüsü onu kaçınılmaz olarak ideolojik devlete değil tarafsız devlete götüren liberal perspektifte bu ilişkinin nasıl tesis edildiğine bakmak gerekir.

Liberal Kurumsal Güvenin Kaynağı: Tarafsız Devlet

Liberal etik ve siyaset düşüncesinde, kurumsal güven, devlet gücünü kullanan yönetimin meşruiyetinin dayanağı, yönetimin etkinlik alanının kapsamı ve bu kapsamın iktidarın mutlaklaştırılmasına -dolayısıyla yozlaşmasına- yol açacak tarzda bir yayılma gösterip göstermediğiyle ilgilidir. Bütün bunlar da, bir devletin etkinliklerinin, birey-vatandaşla devlet arasındaki ilişkilerde belirleyici bir rol oynaması nedeniyle, hayati bir önem taşıyan ve belli bir iyi anlayışının siyasi yapılanmaya yansımalarının sonucu olan karakteristiği ile yakından bağlantılıdır. Devletin meşru otoritesi kötüye kullanıldığı zaman, birey özgürlüklerini ve haklarını başka hiçbir şeyin olamayacağı kadar tehdit ettiği için bu noktalar, son derece hayati bir önem taşırlar ve yapısal olarak, "güven" kavramıyla kopmaz bir iç içelik gösterirler.

Bu genel çerçeveye, siyasi güvenin herşeyden önce, devletin fonksiyonlarını, dolayısıyla yayılım belirleyecek kuralların dayandığı ilkelere kendisinden çıkarıldığı değerler örgüsüyle kopmaz bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Söz konusu ilişki, bireyin ve birey özgürlüğü çevresinde son derece tutarlı bir ilişkiler ağı oluşturan değerler örgüsü (özgürlük, özerklik, prosedürel adalet, hoşgörü) çevresinde biçimlenir. Bu değerler örgüsü, siyasi yapılanmanın bireyin özgürlüğünü tehdit etmemesi için "sınırlı" olmasını ve bireyin kendi hayat tarzını biçimlendirirken takip ettiği iyi anlayışları karşısında "tarafsız" kalmasını gerektirir. Burada devletin sınırlı olmasıyla tarafsızlığı arasında birebir bir ilişki vardır. Nitekim Simpson komüniteryen bir bakış açısıyla liberal devleti, iyi hayatın veya mutluluğun ne olduğuyla, bu tür unsurları empoze etmekle ilgilenmeyen minimal bir devlet olarak tanımlar. Daha doğrusu, liberal devlet, minimal olmak durumundadır. Bunun nedeni devletin, üyelerine iyi hayatın ne olduğuna veya mutluluğun kaynaklarına ilişkin anlamlı bir inançlar ve değerler örgüsü sunan ve varlıklarını devam ettirmek için onlara bu inançları ve değerleri empoze etmek durumunda olan topluluklara müdahale etmesini önlemektir.³⁰ Bunun en iyi yolu ise, devletin temel olarak iç ve dış güvenlikle ilgili askeri bir fenomen, ama saldırıdan ziyade savunma amaçlı askeri fenomen olarak, minimal bir devlet olmasıdır.

Simpson'un komüniteryen bir çizgiden hareket ederek tasvir ettiği minimal liberal devlet, bir moral birim değildir ve iyi hayatın ne olması gerektiği konusunda herhangi bir vizyon sunmaz.³¹ Liberal devletin nasıl olması gerektiğine ilişkin bu tespit doğrudur. Vatandaşlarına iyi hayata ilişkin herhangi bir tavsiye empoze etmeyen bir siyasi yapılanmanın onun "güven"ini kazanmasından daha doğal ne olabilir? Çünkü bu, onun hangi inancı paylaşırlarsa paylaşsınlar, veya hangi ortak değerler bütünü etrafında biraraya gelerek bir topluluk oluşturmuş olsunlar, vatandaşlarının

oluşturduğu bütün topluluklar karşısında eşit mesafede ve tarafsız olması demektir.

Ancak, kuşkusuz, Simpson'un topluluk eksenli minimal liberal devlet anlayışı, bir iç gerilime sahiptir. Bu da, topluluğun kendi varlığını sürdürmek için kendi değerler örgüsünü, her yeni üyesine, kendini var eden geleneksel yapı içinde biçimlenmiş yollarla aktarmak zorunda olmasıdır. Aksi halde topluluk hayatini koruyamaz. Osmanlı İmparatorluğu topluluklara bu otonomi tanıdığı için onların bağlılığını kazanmıştı. Bununla birlikte, liberal değerler örgüsü birey özgürlüğünü eksen aldığı için, bireyin hayatını kendi dilediği doğrultuda sürdürmesini, bireyin gerektiğinde ve gerekli gördüğünde topluluktan ayrılabilmesini, topluluğun buna engel olmak istemesinin önüne geçilmesini gerektirir. Atilla Yayla'nın Amerika'daki Amish Cemaati örneğinde kapsamlı bir biçimde ele aldığı sorun³² "Supreme Court"un bulduğu bir tür ara formülle çözümlenmesine rağmen, liberal devletin tarafsızlığının birey eksenli olmasından ötürü yarattığı bazı problemler doğurmaktadır. Bu problemler, özellikle, Kukathas'ın dikkat çektiği gibi Avustralya ve Yeni Zelanda Aborijinal topluluklarında (Maoriler gibi) da daha değişik görünümlere bürünmektedir. Genellikle Amerika Yerlileri gibi kendilerine ayrılmış rezerv alanlarında yaşayan bu topluluklar, farklı bir dünya kavrayışına göre organize olmuş bir hayat tarzına sahip olmalarından dolayı, dışında kalmalarının hergeçen gün biraz daha zorlaştığı bir dünyanın yoğun baskısı altında, kendilerini bir Maori ya da Pakeha yapan bu kavrayışı kaybetme gibi bir olguyla karşı karşıya bulunmaktadır. Çokkültürcülüğün kültürel relativizme dayalı bakış açısının belki de en ufuk açıcı tartışmaları bu küçük kültür toplulukları konusunda şekillenmektedir. Çokkültürcü perspektiften ziyade liberal çokkültürlülük taraftarı olarak niteleyebileceğimiz Avustralyalı siyaset düşünce adamı Chandran Kukathas, bu toplulukların merkezi yönetimle ilişkilerinde, bireysel

örgütlenme özgürlüğünün yasal ve meşru zeminine sahip olan kültürel topluluklar tanımlanmasını esas alarak, grup haklarının önemini özellikle minimize ederken, birey özgürlüklerini çokkültürcü perspektif içinde erittiği için, bir semi-liberal siyaset teorisyeni olarak niteleyebileceğimiz Will Kymlicka, bu toplulukları grup çıkarlarına vurguda bulunarak, bu çıkarları seçim ve eşitlik üstündeki liberal tasavvurlar temelinde ele almayı arzulamaktadır. Tahmin edilebileceği gibi, ilk yaklaşım grup haklarında dış korumaya çok daha az ihtiyaç duyulmasını gerektirirken, ikincisi onun tersiyle sonuçlanmaktadır.³³

Bu örnekler, çeşitlilik, özgürlük ve güven ilişkisinin tesis edilmesinde karşılabilecek güçlükler konusunda bir fikir vermektedir. Bu güçlüklerden bazılarını bütün tarafları memnun edebilecek şekilde çözmek gerçekten imkansız denebilecek ölçüde güç olabilir. Ama bu da doğal bir durumdur. Çünkü çeşitlilik, kendini dünyanın her yerinde aynı biçimde gösteren bir fenomen değildir. Bu yüzden, bireysel alanda ahlaki relativizmle ilişkilendirilmesine, Galston'un "temel bir moral yargının tarafsız olmaktan başka herşey olduğunu, çünkü kürtaja izin verilmesini tarafsız biçimde yorumlanamayacağını"³⁴ söyleyerek haklı olarak itiraz ettiği liberal perspektifin; çeşitlilik, özgürlük ve güven ilişkisinin tesisini vatandaşlarının iyi anlayışı karşısında tarafsız kalan bir devlet anlayışına ve pratiğine dayandırmasının çeşitliliğin bütün tezahürleri için aynı oranda tatmin edici olacağını ileri sürmek pek doğru olmayabilir. Bununla birlikte, *onun siyaset pratiğinde doğal sonucu olan tarafsız devlet anlayışının, çeşitliliğin unsurları açısından bütün kolektivist alternatiflerine göre mukayese kabul etmez bir üstünlüğü vardır. Liberal devlet, çeşitliliğin tezahürleri karşısındaki tarafsızlığıyla onların temel özgürlük haklarını garanti altına alır ve böylece çeşitlilik unsurlarının siyasi otoriteye rıza temelinde güven duyması sağlanarak onlara güçlü bir vatandaşlık duygusu*

kazandırılır. Bu çok önemlidir: çünkü bu duygunun kazanılmasıyla vatandaşlar birbirlerini etnik, dinsel, değer ve düşünce farklılıklarının ötesine geçerek, yani içine doğdukları çevrenin onlara verdiği kolektif kimlik(ler)le değil, birer birey olarak değerlendirirler. Vatandaşlararası ilişkilerde kolektif-verili- kimlikler değil, seçilmiş kimlikler ve kişilik nitelikleri belirleyici bir rol oynamaya başlar. Bu şüphesiz, verili kimliklerin cumhuriyetçi idealde olduğu gibi silikleştirilip önemsizleştirilmesi anlamına gelmez; sadece devletin verili kimlikler karşısında, güveni zedeleyecek şekilde tavır almaktan imtina ettiği anlamına gelir. Liberal tarafsızlık ilkesinin doğal bir sonucudur bu.

Genel Çizgileriyle Tarafsızlık Kriterleri

Elbette bu noktada tarafsızlıkla neyin kastedildiğini açıklamak gerekir. Bundan dolayı tarafsızlığın değişik düzlemlerdeki tezahürlerine Galston'un kategorizasyonundan³⁵ kalkarak temas etmek istiyorum. Bunlardan ilki fırsatlar konusundaki tarafsızlıktır. Mesela biz belli bir etnik grubun üyesi olmamızın önümüzdeki bazı kapıları kapattığını yaşıntılıyorsak burada *fırsat tarafsızlığı* yok demektir. Bir başka tarafsızlık kriteri, *sonuç tarafsızlığı*dır. Bu tarafsızlık kriterine göre, bir devletin tarafsız ve etkinlerinin meşrulaştırılabilir olması için, bu etkinliklerin ilkelerinin, kurumlarının ve uygulamalarının belli bir hayat tarzının tercih edildiğine veya diğerlerinin hayat tarzlarını yaşamalarını güçleştirdiğine dair izlenim vermemelidir. Birbiriyle ilişkili iki tarafsızlık kriteri ise, *amaç tarafsızlığı* ve *prosedür tarafsızlığı*dır. *Amaç tarafsızlığı*, devlet politikalarının herhangi bir hayat tarzına veya iyi anlayışına diğerleri üstünde bir destek vermek için gayret gösterilmemesine dayanır. *Prosedürel tarafsızlıkta* ise, devlet politikalarının iyi hayata dair herhangi bir iyi anlayışının varsayımsal asli üstünlüğüne başvurulmaksızın meşrulaştırılması gerekliliği esas alınır.

Cumhuriyet'in Yetmişbeşinci Yılında Liberal-Demokrat Talep: İdeolojik Değil Tarafsız Devlet

Sanıyorum bu tarafsızlık kriterleri, Türkiye'nin karşı karşıya bulunduğu problemin doğasını, yani çeşitlilik-özgürlük ve güven ilişkisinin tesisinde neyin eksik olduğunu anlamamız bakımından kayda değer ipuçları veriyor. Türkiye, bütün tarafsızlık kriterleri bakımından az veya çok, şu veya bu biçimde sorunlu bir yapılanma arz etmekte, bu kriterlere göre yapılacak bir değerlendirmede tam anlamıyla sınıfta kalmaktadır. Evet Türkiye'de dininiz, inanç sisteminiz, etnik kökeniniz ne olursa olsun işadami olmanızın önüne herhangi bir engel çıkarılmaz. Bununla birlikte bir devlet kuruluşunda çalışmak istediğinizde bu unsurun özellikle gayrı-müslim Türkiye vatandaşları için göz önüne alınmadığını söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Devletin faaliyetleri, sonuç tarafsızlığı kriteri olarak alınarak değerlendirildiği zaman ortaya çıkan manzara da iç açıcı değildir. Devlet, faaliyetlerinde belli bir hayat tarzının diğerlerine tercih edildiğine dair bir izlenim vermektan kaçınmak bir tarafa, açıkça ve bütün gücüyle belli bir değerler örgüsünü desteklemek, onu iyi yahut makbul vatandaş olmanın mihenk taşı kılmak için seferber olmuş gibidir. Cumhuriyet devrimlerinin köleştirilmeye çalışıldığı yıllarda, tek parti istibdatı esnasında ve demokrasinin darbelerle yarandığı olağanüstü dönemlerde bu seferberlik çok daha keskin bir hal almıştır. Devletin kültür politikalarının tezahürleri bunun çok açık bir örneğidir: Klasik Batı Müziği, Opera ve Bale devletin özel himayesindedir. Şüphesiz burada önemli olan, sadece bu sanat alanlarına destek verilmesi değil, desteğin temellendiriliş biçimidir. Bu da Türkiye'de devletin etkinliklerinin amaçları bakımından tarafsız olmamasından kaynaklanmaktadır. Amaçlarda zaten açıkça beyan edilen taraflılık, prosedürel tarafsızlığı da kaçınılmaz olarak etkilemektedir. Bunun en son örneği, sekiz yıllık

eğitim konusundaki kararlar ve üniversitelerdeki türban yasağında cisimleşen kılık kıyafet tartışmaları oluşturmaktadır. Sözkonusu kararların ve uygulamaların ardındaki saikler onlarda neyin yanlış olduğunu çok açık biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü bu kararların alınmasında, belli bir grubu "çağdaşlığı" veya "çağdaş hayat tarzını" belli bir şekilde kavramaya götüren "iyi" anlayışları belirleyici olmuştur. Türkiye'nin ideolojik bir devlet olduğunu gösteren kanıtların en vurucu örneklerinin büyük ölçüde prosedürel tarafsızlığa aykırı düşen örnekler olması tesadüf değildir.

Derinlemesine ele almadığımız, farklı alanlardan örneklerle biraz olsun zenginleştirme teşebbüsünde bile bulunmadığımız halde bu tablo, Türkiye'nin yaşadığı sıkıntuların hakiki nedenini bütün çıplaklığıyla gözler önüne ortaya koymaktadır. Türkiye, ancak mutlak anlamda ideolojik bir devletin olabileceği ölçüde taraflı, dolayısıyla da totaliter bir siyasi yapılanma sergilemektedir. Bunun yarattığı tahribat sanıldığından çok fazladır. Mesela, geçen yıl yayımlanan ve içinde küçük lokantaların bile bulunduğu boykot edilecek şirketler listesi iktisadi etkinliklerin bile taraflı devlet politikalarının konusu olabileceğini hiçbir tereddüte yer vermeyecek bir netlikle göstermiştir. Ayrıca devletin iktisadi yayılım alanının, ancak çöken Doğu Bloku ülkeleriyle karşılaştırılabilecek ölçüde büyük olmasında, sözde sermaye birikiminin yetersizliğine bağlanan vulgar iktisadi gerekçelerin değil, devletin ideolojik karakterinin belirleyici olduğunu düşünmemiz için ikna edici nedenler bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye kuruluşunun yetmiş beşinci yılını büyük bir krizle karşılıyor. Bu krizin, belki de tarihin en kapsamlı mübadele antlaşması ve göç politikalarından sonra bile varılmaya devam eden "verili" çeşitlilikten kaynaklandığını düşünmüyorum. Yine bunu, Cumhuriyetin Kurucularının Türkiye'nin bir ulus-devlet olarak inşaa etmelerinden doğan

stratejik bir tarihi yanlışın tezahürleri gibi tasavvur etmiyorum. Evet, bana göre, islami bağlılıkların "public" alanda daha fazla görünürlük kazanmalarından, bedelini çok ağır ödediğimiz ayrılıkçı etnik teröre kadar birçok sorunun kaynağı ne Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'yla karşılaştırıldığında solgun bir tablo gibi kalan çeşitliliği, ne de Türkiye'nin "Türk" çoğunluğu eksen alan bir ulus-devlet olarak yapılanmasına karar verilmesi. Şüphesiz, sorunların bunlarla yakın bağlantısı var; fakat bunlar, daha sonraki bir aşamayla ilişkili: Türkiye'nin ulus-devleti, siyasi meşruiyetin kaynağı olarak rızanın ve rızadan kaynaklanan güvenin önemini gerektiği ölçüde takdir edemeyen bir "ulusçuluk" anlayışı üzerinde bina edilmiş olmasıyla. Hayata ilişkin ilişkin belli bir iyi anlayışını ve seküler bir inanç sistemini içermesiyle bu ulusçuluk anlayışı, aynı zamanda, belli bir modernleşme modeli şeklinde tasavvur edilmişti veya böyle edilmeye elverişliydi. Sonuç: Türkiye'nin ideolojik bir devlet olarak yapılanması ve devletin, liberal anlayışa tamamen karşıt biçimde, sözkonusu ideolojiyi aktarmanın bir aracı haline gelmesidir. Türkiye'nin değişik dinamiklerden beslenen ve birbirlerini besleyen çeşitliliği işte bu nedenle bir sorun -dolayısıyla- korku konusu olarak kavranmıştır ve tam da kavrandığı gibi bir sorun olarak belirmiştir.

Oysa devlet olarak, tarafsızlık kriterlerinden çok parlak olmasa da, geçer not alabilecek bir Türkiye'nin görünümü, bugünkünden çok farklı olabilirdi; hala da olabilir. Yeter ki, bu tarafsızlık kriterlerinin etik ve siyasi düzlemlerdeki anlamları ve gerektirdikleri iyi anlaşılın, anlaşılmaya çalışılsın. Osmanlı imparatorluğu'nu tam beş yüz yıl ayakta tutan basiretli siyasi tercih, farklı değerlerden, ilkelerden ve kurallardan kalkılarak ideolojik devleti, mümkün olan en fazla sayıda vatandaşını onun otoritesini gönüllü rıza temelinde tanıyacağı, bundan dolayı da ona çok daha samimi biçimde güven duyabileceği tarafsız devlete

dönüştürme kararında bir kere daha tecelli etsin. Cumhuriyetin yetmiş beşinci yılı, boş övgülerin ve sövgülerin ötesinde bir şeyler yapmak isteyenlere, bu doğrultuda altın bir fırsat sunuyor.

NOTLAR

1. C. L.Ten , “Multiculturalism and Value of Diversity”, *Multicultural Citizens:The Philosophy and Cultural Identity*, Chandran Kukathas (Ed.), Sydney:The Centre of Independent Studies, 1993, s. 7
2. John Horton , “Liberalism, Multiculturalism and Toleration”, *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, John Horton (Ed.), New York: St. Martin Press, 1995, s. 1
3. Çeşitliliğin bu kitapta daha sınırlı bir şekilde temas edilen başka bir analizi için bkz. Melih Yürüşen, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlâkî ve Siyasî Hoşgörü*, İstanbul:YKY Yayınları, Eylül 1996, ss. 112-177, özellikle de124-132 ve161-174.
4. Ten , *a.g.y.*, s. 7
5. Henry A. Aiken, “Introduction”, *Hume’s Moral and Political Philosophy*, New York: Haffner Press, 1948, ss. xiv-xxix.
6. Aiken, *a.g.e.*, ss.xiv-xxiv
7. Will Kymlicka , *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 17.
8. Patricia White , “Trust and Toleration: Some Issues for Education in a Multicultural Democratic Society”, *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, s. 70.
9. Alexis de Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal-Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları, 1994, s. 111
10. White, *a.g.e.*, s. 70
11. Akt. White, *a.g.e.*, s. 71.
12. White, *a.g.e.*, s. 72.
13. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 76.
14. Kymlicka, *a.g.e.*, s. 23
15. Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995, s. 4.
16. Norman Barry, *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, çev. Mustafa Erdoğan, Ankara: LDT Yayınları, 1997, s. 47.
17. William A. Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, 1992, s. 302.
18. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s.156
19. Kymlicka, *a.g.e.*, s. 156.
21. Kymlicka, *a.g.e.*, s.157.
22. Peter Simpson , “Liberalism, State, and Community”, *Critical Review*, Volume 8, Number 2, s. 159.
23. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s.157
24. J. S. Mill, *Considerations on Reprasantative Government*, akt. Van Dyke, “Ethnic Communities in Political Theory”, *The Rights of Minorities*, s. 35.
25. van Dyke, *a.g.e.*, s. 35.
26. Yürüşen, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, ss. 133-156
27. Kymlicka, *The Rights of Minorities*, s. 5.
28. F. Engels, *The Russian Menace to Europe*, akt. Kymlicka, *a.g.e.*, s. 5
29. Kymlicka , *a.g.e.*, s. 5
30. Simpson, *a.g.y.*, s. 167
31. Simpson, *a.g.y.*, s. 161.
32. Atilla Yayla, “Dinî Cemaatler, Demokrasi ve Eğitim”, *Liberal Düşünce*, Yaz 97, Sayı 7, ss. 9-18.
33. Kukathas, “Are There Any Cultural Rights?”, *The Rights of Minorties Cultures*, s. 241.
34. Galston, *Liberal Purposes*, s. 275
35. Galston , *a.g.e.*, s. 100-101.

*Bu makale, yazarın LDT tarafından yayınlanan Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm adlı kitabının açılış yazısıdır.