

Liberal Demokrasilerde Kültürel Çoğulculuk, Kamusal Alan ve Hukuk Sorunsalı

Neşet TOKU*

*Liberalizm ve demokrasinin aynı şey olup olmadığına dair teorik tartışmalar, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapıldıysa da, bu iki siyasi doktrin ideallerinin günümüzde içiçe geçtiği inkâr edilemez bir gerçektir. Demokrasi, Antikçağ'dan beri bilinmekte idiysen de moderniteyle yaratılan demokrasi, liberal demokrasidir. Liberal demokrasi; evrensel insan hakları temeline dayanan, siyasal erkin anayasayla sınırlandırıldığı, çoğunluk ilkesi çerçevesinde halk egemenliğini içeren, hukuk devleti modelidir (Meyer, 2005: 6). On yedinci yüzyıla birlikte siyasi tarih sahnesine çıkan bu yeni demokratik modelin şanssızlığı, adının nerdeyse doğumundan iki yüz yıl sonra konulabilmiş olmasıdır. Belki de en önemli şanssızlık, modelin adının endüstrileşmenin gerçekleştiği sömürü döneminde, *laissez faire* denilen ekonomik liberalizmin, siyasal liberalizmi gölgede bıraktığı bir dönemde tespit edilmesidir. Konulan adın kabulü ve sistemin yerleşmesi ise hayli zaman almıştır. Öyle ki, mesela anayasal çerçevede kurulan *Amerika Birleşik Devletleri*, klasik ve sözcüğün tam anlamıyla liberal demokrasinin ilk temel örneği olmasına rağmen, Amerikalılar hiçbir zaman ürettikleri politikaya *libera-**

lizm adını vermemişlerdir (Sartori, 1993: 400-405). Tüm bu şanssızlıklar bir kenara, bugünkü Batılı demokrasilerin hemen hemen hepsi, adına sosyal devlet, refah devleti ve saire de dense şüphesiz liberal demokratik modelden kaynaklanırlar.

Liberal demokrasinin temel unsurları şu şekilde sıralanabilir: **1- Bireycilik:** Bireycilik, devlet veya herhangi bir toplumsal grup ya da kolektif bir organ karşısında bireyin önceliğine ve üstünlüğüne duyulan inançtır. Bu çerçevede birey, bütün siyasî teorilerin ve toplumsal açıklamaların merkezinde yer alır. Bir siyasî teori ileri sürülecekse ya da toplumsal bir açıklama yapılacaksa bu bireye yönelik olmalıdır. Bireyler eşit ahlakî değerde, ayrı ve biricik şahsiyetlerdir. Liberal demokrasinin hedefi, her bireyin kendi yetenekleri ölçüsünde yapabileceğini en iyisini yaparak, kendi tanımladığı "iyi" yönünde yaşayabileceği bir toplum inşa etmektir. Bunun anlamı, liberal demokrasinin, bireylerin kendilerini ilgilendiren ahlakî kararlarını yine kendilerinin almasını mümkün kılan bir kurallar bütünü oluşturma noktasında, *nötr* pozisyonda bulduğudur. **2- Negatif Özgürlük:** Liberal demokrasi açısından bireyin özgür olması demek, diğer insanlar tarafından

Neşet Toku

yapılabilecek keyfi müdahalelere maruz kalmamak, onlardan kaynaklanabilecek keyfi baskılardan uzak olmak demektir. Birey için müdahalenin olmadığı alan ne kadar genişse özgürlük alanı da o kadar geniştir. Müdahale edilmeyen alanla ilgili olarak tasvir edilen ilke ne olursa olsun; ister doğal hukuk, ister yarar ilkesi, ister sosyal bir sözleşmenin yaptırımı veya insanların kendi inançlarını açıklama ve doğru çıkarma yönünde aradıkları başka herhangi bir prensip; özgürlük, daima "*bir şeyden* (devletten) *özgürlük*"tür (Berlin, 2002: 169-178). Yani, başkalarının (toplumun ya da devletin) keyfi müdahalelerinden ve baskılarından özgürlüktür. **3- Akılcılık:** Liberal demokrasi, dünyanın rasyonel bir yapısı olduğunu ve bunun bireyler tarafından eleştirel akılla keşfedilebileceğini kabul eder. Buna göre bireyler, kendileri için neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verebilecek niteliğe sahiptirler ve bunu kendi akıllarıyla pekalâ yapabilirler. Bu konuda devletin rehberliğine ihtiyaç yoktur. Bireylerin özgürlüğü, zaten onların rasyonel bir varlık olmalarıyla doğrudan alakalıdır. Söz konusu rasyonellik bazen kurucu-kurgulayıcı akıl, bazen de keşfedici akıl şeklinde değerlendirilse de liberal demokrasi için toplumsal ve siyasal hayatın kriteri akıldan başka bir şey değildir. Bunun anlamı siyasal sistemin *laiklik* ekseninde inşa edileceğidir. Çoğulcu ve çok kültürlü bir toplumsal yapıda başka bir alternatif mümkün görünmemektedir. **4- Eşitlik:** Liberal demokrasi açısından bireyciliğin doğal uzantısı, bireylerin ahlakî değer anlamında hukukî ve siyasî eşitliğidir. Ancak bireyler; aynı seviyedeki ailelere, aynı yeteneklere,

aynı şansa ve aynı derecede çalışma isteğine sahip olmadıklarından sosyal statü ve ekonomik açıdan eşit olmayabilirler. Liberal demokraside fırsat eşitliği ve liyakat önemsenmekle birlikte, spontane bir biçimde gelişen sosyal statü ve ekonomik eşitsizlik doğal karşılanmaktadır. **5- Hoşgörü:** Liberal demokrasi, mutabık olunmayan konularda muhalife tahammül anlamında hoşgörünün hem bireysel özgürlüğün hem de toplumsal refahın garantisi olduğunu ileri sürer. Ahlakî ve kültürel çeşitliliğin fiilen var olduğu bir toplumda, barış içerisinde yaşamın ön şartı elbette hoşgörülü olmaktır. Şüphesiz, ahlakî ve kültürel tek-biçimlilik dayatmaları, özgürlükle de eşitlikle de bağdaştırılmaz. Bireysel özgürlük ve eşitlik, elbette farklılıkların kabulüyle mümkündür. **6- Rızaya Dayalı Yönetim:** Liberal demokrasi açısından toplumsal ilişkiler ve siyasal otorite, daima bireylerin rızasına ve gönüllü sözleşmelerine dayalıdır. Yönetilenlerin rızasına muhalif bir siyasî otoriteden, meşru otorite şeklinde söz edilemez. Her türlü sosyal organizasyonun kökeninde, kendi öz çıkarlarını izlemeyi amaçlayan, bireylerin gönüllü olarak katıldıkları sözleşmeler yatmaktadır. Bu anlamda her türlü yönetim, "aşağıdan" (bireylerin rızasından) gelir ve meşruiyetini de yalnızca oradan alır. Rıza yoksa kuşkusuz meşruiyet de liberal demokrasi de yoktur. **7- Anayasacılık:** Liberal demokrasi, devleti bir toplumda düzeni ve istikrarı sağlamanın teminatı olarak görmekle birlikte, iktidarın hükümet edenleri yozlaştıracağı gerçeğinden hareketle, onun bireylere karşı bir diktatörlüğe dönüşebilme riski taşıdığını da benimser. Bu nedenle

(* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi)

de sınırlı yönetimden yanadır. Bu hedefe ise yönetim gücünün bölünmesi, yani kuvvetlerin ayrılması ve aralarında bir dengenin kurulması ve devletle birey arasındaki ilişkileri tanımlayan bir haklar beyannamesi içeren kodifiye edilmiş ya da "yazılı" bir anayasanın oluşturulmasıyla ulaşılabileceğine inanır (Heywood, 2006: 61-62). 8-Serbest Piyasa Ekonomisi: Genellikle karşıtları tarafından "*laissez faire kapitalizmi*" olarak adlandırılıp, ahlakî zeminde kınanmaya çalışılan serbest piyasa ekonomisinin temel özelliği; ekonomik işleyişin *arz-talep dengesi* ve *rekabet* çerçevesinde gerçekleşmesini savunmasıdır. Bu yaklaşıma göre, ekonomide asılan, üretim araçlarının özel sahipliği çerçevesindeki iş bölümüdür. Serbest piyasa ekonomisinde herkes özgürdür ve bireyler, diğerleriyle işbirliğine girip girmemekte serbesttir. Devletin görevi, bu kendiliğinden işleyen düzeni koruyarak bireylere yardımcı olmaktır. Devlet, tüketiciyi korumaya yönelik olmak üzere, rekabeti engelleyen tekelleşme ve kartelleşmeye müdahalenin ötesinde, ekonomiye karışmaz. Çünkü bunun ötesi totalitarizmden başka bir şey olmayacaktır.

Geleneksel *aristokrasiye* karşı yürütülen mücadelenin sonucunda inşa edilen *liberal demokrasinin*, yerini aldığı aristokratik yönetimden asıl farkı, şüphesiz *eşitlik* ekseninde gerçekleştirilen bir siyasal örgütlenme olmasıdır. Meşruiyetini, Katolik din anlayışından alan "*ancient regîme*" hiyerarşik bir modeli ifade ediyordu. Toplum; *aristokratlar, rahipler ve köylülerden* ibaretti. Bir başka ifadeyle savaşanlar, dua edenler ve çalışanlardan. Yönetme hakkı, tanrısal bir bağış olarak

aristokratlara aitti ve rahipler tarafından da destekleniyordu. Sistemi savunanlara göre, insanlar doğadan ya da yaratılıştan eşitsizlerdi ve bu nedenle de köylülerin yönetimle işi olamazdı. Doğası aşağı olan köylüler, üstün olan aristokratlara, hem tanrısal-doğal takdirden ötürü, hem de kendi menfaatleri öyle gerektirdiği için itaat etmeli ve tabi olmalıydılar. Çünkü egemen inanca göre köylüler, yani doğadan düşkün olanlar, kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilecek durumda değillerdi. Bu çerçevede devlet, yönetici anlamındaydı ve devletin kapsamında yönetilenlere yer yoktu. 14. Louis'nin "*devlet benim*" sözü, bu yönetim anlayışının doğal bir yansımasıdır. *Eşitlik* düşüncesinin kökeninde elbette ki *akılcılık, sekülerleşme ve kapitalizm* anlayışı yatmaktadır. *Doğal hukuk* teorilerinin ve *ticarî kapitalizmin* yaygınlık kazanmaya yüz tuttuğu bu dönemde, gelişen orta sınıf, aristokrasiye karşı *özgürlük* taleplerini de seslendirmeye başlayacaktır. Avrupa'nın tüccar sınıfı ilk etapta, belki Amerikan devrimcileri gibi "*bütün insanlar eşit ve özgür yaratılmışlardır*" demiyordu, ama sağladığı ekonomik yarar için de olsa artık kişisel özgürlük istiyordu.

Tarıma dayalı ekonominin, ticarî ekonomiye dönüşmesi, Ortaçağın feodal, kırsal hayatının yerine, büyük şehirlerin kurulmasını sağlamıştır. Ticaretin gelişmesinden önce de Avrupa'da bir çeşit şehir vardı, fakat bunlar aslında kırsal kasabalardan ibaret olup, yönetim merkezleri değillerdi. İnsanlar daha çok kırsal alanlardaki malikânelerde ve malikânelerin kapsadığı köylerde yaşıyorlardı. Kralın sarayı şehirde bulunduğu için, zaman

zaman buraya gidilir gelinirdi, fakat buralar büyük yerleşim alanlarını oluşturmazdı. Oysaki ticaretin gelişmesiyle kurulan şehirler, büyük yerleşim merkezlerine dönüştü. Öyle ki insanlar, şehirlerde hayata yeniden başlamak için köylerini ve malikânelerini terk ettiler. Şehirler yeni iş imkânı demektir. Aynı zamanda yönetim merkezlerine de dönüşen bu şehirler, artık yepyeni bir hayat tarzını ifade ediyordu. Bir anlamda şehir, feodal kısıtlamalardan kurtulmak, serbestleşmek ve özgürleşmek demektir. Şehirde zenginliğin ölçüsü de değişti. Feodalitede zenginliğin ölçüsü yalnızca toprak sahipliği idi. O da feodal beyler ve kilise arasında paylaşılmıştı. Ticaretin yaygınlaşmasıyla hem yeni bir servet çeşidi, "para sahipliği" hem de yeni zenginler ve yeni bir sınıf, *burjuva* ortaya çıktı. Servet ve zenginlikte kendisini feodalitenin soylularına eşitlediğini düşünen bu yeni sınıf, şüphesiz yönetime katılma hususunda da *eşitlik* talep edecektir. Bu talep, hayatı tanzim eden dinî düşüncenin yerini, elbette *rasyonel* ve *seküler* düşüncenin alması demektir. Ortaçağda Kilise, insanın bütün eylemleri için bir tek doğrudan ve yanlıştan bahsediyordu. Doğruyu da yanlış da belirleyen Katolik öğretiydi. Dinî hayat, dünyevî hayat şeklinde bir ayrım yoktu. Halkın genel inancı da böyleydi. Öte yandan, her ne kadar Kilise böyle diyor idiyse de dediği başka, yaptığı başkaydı. Mesela, piskoposlar ve krallar faize karşı yasalar çıkarırlardı ama kendi yasalarını kendileri bozmaktan da geri durmazlardı. Borç verdikleri insanlar, aldıkları miktara karşılık istenilen faizi ödemedikleri takdirde, manevi cezayla tehdit edilir; hatta faizler biz-

zat Papa'nın marifetiyle tahsil edilirdi. Dolayısıyla, Kilisenin statik doğru ve yanlışları, *burjuvanın* değişken ticarî hayatının önünde büyük bir engeldi ve değişmesi gerekiyordu. Mesela faizsiz bir ticarî hayat *burjuva* için düşünülemezdi. Burjuvayla Kilise çatışınca kaybeden yavaş yavaş da olsa Kilise oldu. Zamanla Kilise öğretisinin belirlediği hayat gitti ve yerine ticarî ilişkilerin belirlediği hayat geldi. Artık hayatı din tanzim etmeyecek, rasyonel ve seküler yasalar tanzim edecekti (Huberman, 1991: 11-53). Bu da hayatın dünyevî ve dinî, yani kamusal ve özel diye ikiye ayrılması anlamını taşıyordu. Ortaçağda da iktidarın kamusal temsiliyeti söz konusuydu, fakat feodal hiyerarşinin hangi basamağında olursa olsun, bir feodal lordun statüsü, "özel" ya da "kamusal" diye bir ayrım bilmezdi. Ancak yine de bu statüye sahip bir kişi, statüsünü kamusal olarak temsil ederdi. Yani, kendisini ebedi, "aşkın-muteal" bir iktidarın cismanî taşıyıcısı olarak gösterir ve sunar. Kamusal ve özel alan tartışmaları, ticarî toplumun, bir başka ifadeyle burjuva toplumunun özgül bir aşamasında ortaya çıkmıştır. Burjuva kamusal alandaki temsiliyet (*representation*) anlayışıyla; mesela seçmenlerin temsil edilmesiyle, Ortaçağdaki "temsili kamusal alan" (*representative*) arasında hiçbir ilişki yoktur. Ortaçağdaki "temsili kamusal alan" doğrudan bir yöneticinin somut varlığına bağlıydı. Kral ve soylu lordlar, mülkün vekilleri olarak fonksiyon icra etmek yerine, mülkün kendisi (sahibi) olarak onu sunarlardı (*re-present*). Yani feodal otorite, kutsal iktidarını "*halk için*" değil, "*halkın önünde*" temsil ederdi. Ortaçağın bu

temsili kamusal alan uygulaması, ticarî toplumun gelişmesiyle çözülecektir. İşte bu çözümlenin anlamı, kamusal ve özel ikileminin ortaya çıkması ve siyasî otoritenin de artık "halkın önünde" değil, "halk için" var olması biçimini alacaktır. Temsili kamusal alanın çözülmesi, uzun bir kutuplaşma süreci içerisinde gerçekleşti. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, feodal otoriteler bir yandan özel unsurlar, diğer yandan da kamusal unsurlar olarak bölünmüştü. Aynı şekilde, Kilisenin konumu da Reform hareketleri sonucu değişmişti. Kilisenin temsil ettiği kutsal otorite, yani din, bireylerin vicdanlarına ait özel bir konu haline geldi. Böylece din özgürlük denilen şey, bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk anımı oluşturdu. Kilisenin kendisi de diğer kamusal ve hukukî kurumlar arasında, onlardan yalnızca biri şeklinde varlığını sürdürdü. Kralın otoritesindeki özel ve kamusal kutuplaşması, ilkin kamusal bütçenin, bir yönetici olarak kralın özel masraflarından ayrılmasıyla açığa çıktı. Kamusal otoritenin kurumları; bürokrasi, ordu ve kısmen hukukî organlar, kralın özelleşmiş saray alanından bağımsızlıklarını beyan ettiler. Buna paralel bir biçimde feodal hiyerarşi de dönüştü. Aristokratlar, kamusal otorite organlarını, parlamento ve hukukî kurumları oluştururken; ticaretle uğraşan kesimler; loncaları, kentsel korpoasyonları, özerk bir özel alan olarak devletten ayrı duran burjuva toplumu alanını geliştirdiler. Feodalitenin temsili kamusal alanı, yerini *ulus-devlet*lerle birlikte ortaya çıkan "kamusal otorite"nin yeni alanına bıraktı. Kamu, artık otorite bahşedilmiş bir kralın "temsili" sarayına işaret etmiyor-

du. Bunun yerine, yurttaşlar tarafından düzenlenmiş bir alana, otoritenin yasal kullanımını üzerinde tekel bahşedilmiş bir aygıt ve onun gövdesini oluşturan özel bireylere (herkese) işaret ediyordu. Böylelikle devlete karşı konumlanan toplum, bir yandan devletle apaçık bir zıtlık içindeymiş gibi dururken; öte yandan gelişmekte olan serbest piyasa ekonomisinin şafağındaki hayatın üretimiyle kendisi kamusal ilgi gerektiren bir mesele olmaya başlamıştır. Bu çerçevede kurulan *burjuva kamusal alanı*, kamusal otoriteye karşı kullanılmak üzere resmi bir biçimde düzenlenmiş, bir başka ifadeyle kamusal bir gövde olarak toplanmış özel bireylerin alanıdır. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi, eşitliğin gereği olarak, siyasî otoritenin garantisi altındadır. Sonuç itibarıyla burjuva kamusu, devlet muamelelerinin kamusal kılıması gereğini dayatan ilkeyle kralın iktidarının temel ilkesine, denetim ilkesiyle karşı koymayı ifade eder. Denetim ilkesi, mevcut iktidarın sadece meşruiyet zeminini değiştirmek için değil; aynı zamanda doğasını değiştirmek için de bir araçtır. Bu yönde atılacak nihai adım, siyasî otoritenin "*kamu erki*"ne dönüşmesi olacaktır. Nihai noktada yurttaşlar, bu kamusal alan aracılığıyla siyasal otoriteyi, "rasyonel" bir otorite haline dönüştürecek ve burjuva toplumunun ihtiyaçlarını devlete iletebileceklerdir. Bu tür bir rasyonelliğin ölçüsü de serbest piyasa ekonomisine dayanan toplumun ihtiyaçlarına uygun düşen "*ortak yarar*"dır (general interest). On dokuzuncu yüzyıl boyunca istikrar kazanacak olan burjuva-kapitalist kamusal alanı; kamusal topluluk adı altında bir araya toplanmış özel şahısların,

kamu erkini, kamu önünde meşru kılmaya zorlamaya yöneldikleri bir forum olarak kamu erkinden de kopacaktır. Neticede; publicum kamusala, privaticum özele, devletin uyruğu (compatriot) yurttaş ise onun (devletin) sözleşme ortağına dönüşecektir (Habermas, 1997: 57-91).

Bu açıdan bakıldığında kamusal alan; içinde özel-bireylere ait olandan ayrı, bütün yurttaşlar için müşterek bir dünyayı ifade eder. Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri muayyen bir mekânla ya da organik hayatın genel durumunu oluşturan doğayla aynı şey değildir. Kamusal alan; insan eseri bir dünyada, birlikte yaşayanlar arasında cereyan eden meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle de ilintilidir. Şeylerden oluşma bu dünya, çevresinde oturanlar tarafından müşterek sahiplenilen bir masa gibidir. Masadaki her şey gibi, bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar, hem de ayırır. Kamusal alanın gerçekliği, müşterek dünyanın kendini sunduğu ve haklarında hiçbir ölçüm ve paydanın belirlenmediği, aynı anda sayısız perspektif ve veçhenin mevcudiyetine dayanır. Çünkü müşterek dünya, herkesin bir araya toplandığı bir yer olmakla birlikte orada bulunanlar bu dünyada farklı konumlar işgal etmektedirler ve bireylerin birbirlerine göre konumu iki nesnenin konumlanışından daha az tesadüfî değildir. Başkalarının görülenler ve duyulanlar, bu dünyadaki anlamlarını herkesin farklı bir konumda duyuyor ve görüyor olmasından alır. Müşterek bir dünyanın şartları altında gerçekliği temin eden şeyse esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut "ortak doğa" değil, konum farklılıklarına

ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bir kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır. Müşterek dünya olarak kamusal alanın hakiki ve güvenilir bir yoldan var olabileceği yegâne form; şeylerin çevresinde toplananların, kimliklerini değiştirmeden bütün yönleriyle ve herkes tarafından kabul edildiği, farklılık içerisinde aynılığı görebildikleri yerdir. Yalnızca bir tek yanıyla görülme-ye başlandığında ve kendisini yalnızca bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, müşterek dünyanın sonu gelmiş demektir (Arendt, 1994: 74-85).

Özetlemek gerekirse; Katolik gele- nekten keskin bir kopuşu ifade eden modernitenin siyasal formasyonu liberal demokrasilerde; hayatın, kamusal ve özel alan şeklinde ikiye ayrılmasının gerçek nedeni, ekonomik dönüşüm ve rasyonelleşme sonucu dinden bağımsız hale gelen etik, değersel çeşitliliktir. Bu ayrım; nihayetinde Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmalara yönelik bir çözümü ifade eder. Bu çözüm, belli dinsel azınlıklara özel haklar tanıyan değil, kilise ve devleti ayıran ve herkesin birey olarak dinsel özgürlüğünü sağlamlaştıran bir çözüm olmuştur. Böyle bir çözümde dinsel azınlıklar, bireysel ibadet özgürlükleri teminat altına alınarak dolaylı yoldan korunmuş ve insanlar, devletin ayrımcılığı ya da onaylamaması gibi bir korkuya kapılmaksızın *eşitlik* temelinde diğer insanlarla bir araya gelebilmişlerdir.

Ne var ki bu durum *eşitlik* meselesinin yalnızca bir boyutunu oluşturmaktadır. Geleneğe karşı inşa edilen modern sistemin istikrarını hedefleyen liberal demokrasi teorisyenleri,

kiliseyle devletin ayrılmasına dayanan dinsel hoşgörünün, etnik-kültürel farklılıklarla baş etmek için de bir model oluşturduğunu düşünmüşlerdir. Bu anlayışa göre, dinî inançlar gibi etnik kimlikler de insanların özel hayatlarında ifade etmekte özgür oldukları, ancak devleti ilgilendirmeyen bir şeydir. Devlet insanların kültürel bağlılıklarını ifade etmelerine karşı çıkmaz ise de bu gibi ifadeleri beslemez de. Devletin tavrı daha çok “*iyi niyetli ihmâl*”dir. Devlet, dinî inanç farklılıklarını istikrar için nasıl iyi niyetle görmezden geliyorsa (böyle bir şey nasıl mümkün oluyorsa) etnik-kültürel farklılıkları da aynı şekilde iyi niyetle görmezden gelecektir. Şüphesiz böyle bir yaklaşım tarzı; zımnen etnik-kültürel veya dinsel ya da ideolojik bir toplumsal homojeniteyi öngörmektedir. Oysaki realite hiç de böyle değildir. Bugün çoğu ülke; etnik-kültürel veya dinsel ya da ideolojik bakımdan hayli çeşitlilik göstermektedir. En son verilere göre; dünyadaki iki yüze yakın bağımsız devlet, bünyesinde altı yüz çeşit dili ve beş bin çeşit etnik grubu barındırmaktadır. Çok az ülkede, yurttaşların aynı dili konuştukları, aynı inanç ya da ideolojiyi paylaştıkları ve aynı etnik gruba ait oldukları söylenebilir. Tabiatıyla bu çeşitlilik önemli ve potansiyel olarak ayrılıkçı bir dizi sorunu da beraberinde getirmektedir. Azınlıklar ve dil hakları, bölgesel-yerel özerklik, siyasi temsil, eğitim-öğretim müfredatının belirlenmesi, göç ve vatandaşlığa kabul politikaları gibi meselelerde, hatta ulusal marş ya da resmi tatiller gibi sembollerde dahi sıklıkla bir takım problemler yaşanmaktadır. Bu meselelere ahlakî olarak savunulabilir ve siyasi ola-

rak geçerli cevaplar bulmak, günümüz liberal demokrasilerinin karşısına dikilen en ciddi problemdir. Bu problemlerin, liberal demokrasilerin inşasında, geleneksel aristokraziye karşı ileri sürülen “*insan hakları öğretisi*” çerçevesinde çözülemediği de açıktır. Resmi dil nasıl tespit edilecektir? Etnik gruplar, kamu ya da özel okullarında anadilde eğitim yapabilirler mi? Yönetmelik veya idarî birimler etnik yapılar çerçevesinde yerleştirilebilirler mi? Siyasi mevkiler etnik oran ilkesine göre dağıtılabılır mı? Azınlıkların entegrasyon sorumlulukları ne kadardır? Liberal demokrasilerin meşruiyet zeminini oluşturan “*insan hakları öğretisi*” bu sorunlara çözüm üretmek bir tarafa, genellikle bu sorunları görmezden gelmektedir. Şöyle ki: Herkesin yurttaşlığa hakkı olması, her yurttaşın eşit haklardan faydalandığı anlamına gelmez. Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı olması, her bireyin bunları özgürce yaşayabildiğini göstermez. İfade özgürlüğünün varlığı, uygun dil politikasının ne olacağına ilişkin bir şey söylemez. Seçme ve seçilme hakkı, politik sınırların nasıl çizilmesi gerektiğini anlatmaz. Herkesin yönetime katılma hakkının olması, bunun realite edilebilir olduğuna delil teşkil etmez. Herkesin eğitim hakkına sahip olması, her dille eğitim yapılabileceğini ifade etmez. Görünen o ki bu sorunlar, her devlet içerisinde, çoğullukçu-egemen karar alma süreçlerine terk edilmiştir. Netice ise kültürel azınlıkların, egemen-çoğunluğun insafına bırakılması nedeniyle etnik-kültürel çatışmaların şiddetlenmesinden başka bir şey değildir. Bu sorunlara hakkaniyetli bir çözüm bulmak için

besbelli ki liberal “*insan hakları öğretisi*”ne eklenmesi gereken hususlar vardır (Kymlicka, 1998: 25-31). Hukuk düzeni, kültürel bir veri olarak düşünülmedikçe, hukuk kuralları toplumsal verilere göre şekillenmedikçe, rasyonel hukuk idcalleri bu veriler ışığında tanzim edilmedikçe, söz konusu kültürel-hukukî düzenin yaratılması pek de mümkün gözükmemektedir. **Hukuk**, evrensel bir özgürlük ilkesi (*universal principle of right*) gereğince, bireyin iradesinin ve eylemlerinin, diğer bütün bireylerin iradeleri ve eylemleriyle birlikte bulunmasını sağlayan kuralların bütünü (Kant, 1952: 3) olmadıkça; barış içerisinde bir arada yaşamının imkanı bulunabilir mi?

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (çev., B. S. Şencer). İstanbul: İletişim Yay.
- Berlin, I. (2002). “*Two Concepts of Liberty*”, *Liberty*. Oxford: Oxford Uni. Press.
- Habermas, J.(1997). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. (çev., T. Bora – M. Sancar). İstanbul: İletişim Yay.
- Heywood, A. (2006). *Siyaset*. (çev., Ed. B. Kalkan). Ankara: Liberte Yay.
- Huberman, L. (1991). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. (çev., M. Belge) İstanbul: İletişim Yay.
- Kant, I. (1952). *The Science of Right*. (trans., by. W. Hastie). London: Great Boks of the Western World.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık*. (çev., A. Yılmaz). İstanbul: Ayrintı Yay.
- Meyer, T. (2005). *Sosyal Demokrasinin Geleceği*. (çev., O. B. Kuila, vd.). İstanbul: SODEV Yay.
- Sartori, G. (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. (çev., T. Karamustafaoğlu – M.Turhan). Ankara: T.D.V.