

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HAZIRLAYAN

Ayşe Kadioğlu Vatandaşlığın Dönüşümü

ÜYELİK TEN HAKLARA



KATKILAR

W. Rogers Brubaker • James Donald
Ayşe Kadioğlu • E. Fuat Keyman
Will Kymlicka • Wayne Norman
Adrian Oldfield • Bryan S. Turner



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Hazırlayan: Ayşe Kadioğlu
**Vatandaşlığın Dönüşümü:
Üyelikten Haklara**



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara
Hazırlayan: Ayşe Kadioğlu

© Derleme: Ayşe Kadioğlu, 2005
© Bu derlemede yer alan makalelerin
yayım hakları yazarlarına aittir.
© Metis Yayınları, 2006

İlk Basım: Nisan 2008
İkinci Basım: Kasım 2012

Yayıma Hazırlayan: Duygu Gürkan, Semih Sökmen
Kapak Resmi: Pınar Kazma

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-670-1

HAZIRLAYAN

Ayşe Kadioğlu **Vatandaşlığın** **Dönüşümü**

ÜYELİK TEN HAKLARA

KATKILAR:

W. Rogers Brubaker, James Donald
Ayşe Kadioğlu, E. Fuat Keyman
Will Kymlicka, Wayne Norman
Adrian Oldfield, Bryan Turner

Çeviren: Can Cemgil



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Dünya vatandaşı ve iyi insan Mehmet'e,

Bu kitapta yer alan makaleler, yazıldıkları dilde ilk kez şu kaynaklarda yayımlanmıştır:

Ayşe Kadioğlu, Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması, Türkiye Örneği: "Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience", *Citizenship Studies*, 11/3, 2007, s. 283-99; Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi: "Citizenship and Individuation in Turkey: The Triumph of Will Over Reason", *CEMOTİ* 25, s. 23-42, 1998.

W. Rogers Brubaker, Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihse Analiz: "Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis", *International Sociology*, 5/4, s. 379-407, Aralık 1990.

Adrian Oldfield, Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?: "Citizenship: An Unnatural Practice", Bryan Turner ve Peter Hamilton'ın hazırladığı *Citizenship: Critical Concepts* içinde, Cilt 1, Londra, New York: Routledge, 1994.

Bryan Turner, Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları: "Outline of a Theory of Citizenship", Chantal Mouffe'un hazırladığı *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* içinde, Londra, New York: Verso, 1992.

James Donald, Vatandaş ve Kent Aylığı: "The Citizen and the Man About Town", S. Hall ve P. Du Gay'in hazırladığı *Questions of Cultural Identity* içinde, Londra: Sage Publications, 1992.

Will Kymlicka ve Wayne Norman, Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme: "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", Ronald Beiner'in hazırladığı *Theorizing Citizenship* içinde Albany: State University of New York Press, 1995.

Makaleler yazarların izniyle bu derlemeye dahil edilmiştir. Yazarlara ve ilk kez yayımlayanlara, izinleri için teşekkür ederiz.

İçindekiler

Sunuş 11

Giriş 13

I. Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları

Ayşe Kadioğlu 21

**II. Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması:
Türkiye Örneği**

Ayşe Kadioğlu 31

**III. Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık
ve Ulus-Devlet:
Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Analiz**

W. Rogers Brubaker 55

IV. Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?

Adrian Oldfield 92

V. Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları

Bryan Turner 107

VI. Vatandaş ve Kent Aylağı

James Donald 140

VII. Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi

Ayşe Kadioğlu 168

**VIII. Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki
Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme**

Will Kymlicka ve Wayne Norman 185

IX. Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık

E. Fuat Keyman 218

Yazarlar hakkında 245

Kaynaklar 247

Sunuş

GÜNÜMÜZDE, iyi insan olmak ile iyi vatandaş olmak arasındaki Aristocu ilişkinin giderek daha sorunlu bir hale geldiğini gözlemlemek mümkün. Antik Yunan'da vatandaşlık erdemli olmak ile ilintili bir olguydu. Vatandaş olmak herkesin harcında yoktu. Vatandaş olmak, topluma karşı yüklenilen vazifelere işaret ediyordu ve bu vazifeleri idrak etmemiş olanlara *idiot*, yani "budala" deniliyordu. Aristo'nun iyi insan ile iyi vatandaş arasında kurduğu sıkı bağ, birey ile devlet arasında bir çatışma olmadığını öngördüğü için, sivil toplumun gelişmesinin de önünde bir engel oluşturmaktaydı. Modern toplumlarda iyi insan ile iyi vatandaş olmak arasındaki bağ, ulusal kimlik ile harmanlandı. Bunun sonucunda iyi insan olmak ile ulusal çıkarlara ve bayrak, marş, ant gibi ulusal simgelere saygı duymak arasında sıkı bir ilişki kuruldu. Geç modern toplumlarda demokratikleşme sürecinin en önemli aşaması, iyi insan olmak ile iyi vatandaş olmak ve ulusal kimliğe sahip çıkmak arasındaki sıkı ilişkinin sorgulanmaya başlaması oldu. Bu durum, ulusal sınırlar içinde yaşayan azınlıkların ulusal kimlik içinde eritilen kimliklerini de daha fazla görünür hale getirdi.

Bundan yirmi yıl önce demokratikleşme ile daha ziyade devletin yasama, yürütme ve yargı ile ilişkili kurumlarını ve seçim sistemini ilgilendiren süreçler kastedilirdi. Oy verecek olan kitlenin, yani *demos*'un ya da "halkın" ulusal kimlik etrafında tanımlanmış olması pek de sorgulanmazdı. Oysa günümüzde demokratikleşme ile *demos*'un bizatihi kendisinin tanımı hedefleniyor. Bu tanımın içine ulusal kimliğe haiz olmayan "vatandaşların" da katılması için çaba gösteriliyor. Bu durum, bugün "vatandaşlık" etrafında dönen tartışmaları siyasetin parametrelerini belirleyen tartışmalar haline getiriyor. "Vatandaşlık" meseleleri siyaset biliminde son yıllarda en fazla tartışılan meseleler haline geldi. Hatta "Vatandaşlık Çalışmaları" bir alt çalışma alanı olarak telaffuz edilmeye başlandı. Bu kitapta

"Vatandaşlık Çalışmaları"na giriş oluşturacak, temel nitelikte bazı makalelere yer vermeyi amaçladım. Makaleleri Can Cemgil itinayla Türkçeleştirdi. Ece Özkan ve Nalan Soyank benim daha önce İngilizce olarak yazmış olduğum makaleleri Türkçe olarak yeniden yazmama temel oluşturan ilk metinleri hazırladılar. "Vatandaşlık Çalışmaları"nın en önemli yazarları olarak kabul ettiğim Rogers Brubaker, James Donald, Bryan Turner ve Will Kymlicka-Wayne Norman, makalelerinin kitapta yer alması konusunda son derece yardımcı ve kolaylaştırıcı bir tavır gösterdiler. Benim bu alan içinde çalışmalar yapmama baştan beri destek veren meslektaşım ve sevgili dostum E. Fuat Keyman uzun zamandır tartıştığı "Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık" konusunda bir makaleyi bu kitap için kaleme aldı. Kitaba katkısı olan herkese teşekkür borçluyum.

Bu kitap siyasetin yeni parametrelerini anlamaya yardımcı olmayı amaçlıyor. Sevgili Hrant Dink 19 Ocak 2007'de öldürüldükten sonra Türkiye'de binlerce insan "Hepimiz Ermeniyiz," diyerek onun cenazesinde yer aldı. Oysa bundan çok kısa bir süre sonra, "ulusal" simgeler eşliğinde Türklükle gurur duymaya vurgu yapan Cumhuriyet mitinglerini izledik. Uzun zamandır bu kadar çok bayrağı bir arada görmemiştik. Bir yandan ulusal kimliğe yapılan vurgu artarken, öte yandan iyi insan olmak ile ulusal bir kimliğe sahip olmak arasındaki bağ gevşemeye yüz tuttu. Siyaset *demos*'u, yani "halk"ı Türkler ya da Türkleşmek durumunda olanlar şeklinde algılayanlar ile *demos* ile ulusal kimlik arasındaki bağı gevşetmek için uğraş verenler arasındaki bir gerilime kilitlendi. Bu gerilim modern siyasetin sol ve sağ eksenli bölünmelerini dikine kesti. Milliyetçiler ve çokkültürlülüğe değer verenler solcu da olabiliyorlar sağcı da. Artık siyasal bölünme sol ve sağın ötesinde bir yerde ve vatandaşlık meseleleri etrafında şekilleniyor. İyi insan olmak için ille de ulusal bir kimliğe ait olmak gerekmiyor. Vatandaşlık, ulusal kimliğin, ulusal aidiyet ve üyeliklerin ötesinde haklar temelinde yeniden tanımlanmaya çalışılıyor. Hak sahibi olmak ile ulusal kimlik arasındaki bağın kırılması bugün demokratikleşmenin en temel meselesi olarak karşımızda duruyor.

Ayşe Kadioğlu

Giriş

Ayşe Kadioğlu

"NERELİSİN?" sorusuna verilen cevap çoğu kez elimizde bulunan pasaport ya da nüfus cüzdanıyla sınırlanıyor. Oysa bu soruya birkaç kimliğe atıfla cevap vermek mümkün. Günümüz siyasal düşüncülerinden Tarık Ramazan, bu soruya bir söyleşide şöyle cevap vermiş: "Milliyet olarak İsviçreliyim, din olarak Müslümanım, belki olarak da Mısırlıyım."¹ Kimliklerin ortalığa saçıldığı günümüzde siyaset bilimcileri bekleyen en önemli sorular, bunların nasıl bir arada tutulabileceğiyle ilgili. Kimlikler yokmuş gibi davranmak ise ciddi bir uyumsuzluk belirtisi.

Türkiye'de vatandaşlık konusunda yapılan bütün tartışmalarda, söz dönüp dolaşıp Türkiye'deki vatandaşlık anlayışının ne denli kapsayıcı ve dolayısıyla da demokratik olduğuna gelir. Buna göre Türkiye'de vatandaşlık hem Türkleri, hem Kürtleri, hem Ermenileri, hem Yahudileri hem de daha birçok dilsel ve dinsel farklılığı olan grubu kapsar ve bu nedenle de demokratik bir yapıya sahiptir. Konuya bu açıdan bakanlar eninde sonunda taşı gediğine koymanın muzaffer edasıyla o göz yaşartıcı soruyu sorarlar: "Aslında hepimiz Türk değil miyiz?", "Hepimizin kalbi bu memleket sevgisiyle çarpıyor mu?", "Kimlikler üzerinde bu denli durmaya ne gerek var?" Oysa bu türden kapsayıcı bir vatandaşlık anlayışı aynı zamanda farklılığı *kendi içinde eritmek* anlamına da gelmektedir ve bu nedenle aslında bu anlayışın demokratikliği de şüphe götürür. Günümüzde demokrasinin gereklerinden biri farklılığı tanımaya açık olmaktır. Ulus-devletlerin kuruluş döneminde, ulusal egemen-

1. *Guardian*, 4 Ekim 2005.

lik, halkın siyasete katılımının önünü açan bir olgu olarak ortaya çıkmıştı. Oysa günümüzde ulusal kategoriler üzerinden yapılan siyaset, farklı kimlikleri temsil etmediği oranda, halkın siyasete katılımının önünde bir engel olarak belirlemektedir. Siyasal katılımı artırmanın yollarından biri vatandaşlık kavramını ulus-devletin zincirlerinden kurtarmaktır. Zaten bugün Batı ülkelerindeki üniversitelerde, siyaset bilimi kürsülerinde yapılan birçok çalışma dönüp dolaşıp vatandaşlık olgusu ile halleşmeye çalışıyor.

Türkiye'de milliyetçi gruplar, Kürt kökenli bir vatandaşın ne tür kimlik talepleri olabileceğini anlamamakta direniyorlar. Çünkü onlara göre, Kürt kökenli de olsa Türk kökenli de olsa herkes vatan daştır. Eğer vatandaş olmaya dair evrakları (nüfus cüzdanı, pasaport) da varsa, ortalıkta şikâyet edecek bir durum olmamalıdır. Konuya bu şekilde yaklaşan herkesin düştüğü ortak bir yanılgı var. O da şu: vatandaşlığı bir kulübün üyeliği gibi görmekte ısrar etmeleri. Modern siyasette bu kulübün adı ulus-devlet. Bu kulübe üye olarak kabul edilmişseniz eğer, başka bir şikâyetiniz olmaması gerektiği zannediliyor. Oysa Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı da olsalar, insanların silinip yok olmasını istemedikleri başka kimlikleri de olabiliyor. Örneğin Kürtlük, Çerkezlik, Ermenilik, Yahudilik, Alevilik böyle kimlikler. Evet, bu kimliklerinin farkında olan herkes kuşkusuz Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olabilir; ancak, bu kimliklere ilişkin "farklılıklara" ne olacak? İşte bugün vatandaşlık tartışmalarının ana ekseninde bu soru var.

Vatandaşlık literatüründe bu soru etrafında dönen tartışmalar "azınlık hakları" üzerinden yapılıyor. Türkiye'de var olan farklı kimliklerin bazıları "azınlık" ifadesinden hoşlanmadıkları için, Türkiye'de bu kimliklere ilişkin tartışmalar kilitleniyor ve yapılamıyor. Türkiye'de üst-kimlik, alt-kimlik ifadelerinin kafaları karıştırmaması ve vatandaşlık tartışmalarının bir sağırklar diyaloguna dönüşmemesi için, öncelikle "azınlık" kavramını sadece gayrimüslimleri ilgilendiren bir olgu olarak ele almayı aşmak gerekiyor. Azınlık olarak telakki edilmenin bazı kimlikleri "gücendirmesi" Türkiye'ye özgü bir özellik. Kuruculuk öylesine mitleşmiş ki, herkes azınlık değil, kurucu olmak istiyor.

Azınlık hakları, hukuki anlamda vatandaş olan ve dolayısıyla her düzeyde seçme ve seçilme hakkı olan insanların, "farklı" olma-

ya dair haklarını içeriyor. Vatandaşlık literatüründe bu haklara, "çokkültürlülük hakları" da deniliyor. Bu alanda son derece yetkin çalışmalarıyla bilinen Will Kymlicka ve Wayne Norman'ın bu kitabın yedinci bölümünde yer alan makalelerinde belirttikleri gibi, çokkültürlülük hakları, kendi kendini yönetme isteğinden ziyade, bir yandan farklılıkları muhafaza ederken, bir yandan da toplum ile daha fazla kaynaşmaya yönelik haklar. Hükümetlerin bu haklara duyarlı olmaları demek, kültürel farklılığa karşı hoşgörülü olmaktan bir adım öteye gitmek ve kültürel farklılığı davet etmek anlamına geliyor. Farklı dilleri öğrenmeye ve öğretmeye açık olmak, farklı kimliklerin yoğunlaştığı yerlerde trafik ve yol işaretlerini birkaç dilde tasarlamak, geleneksel kostümlerin giyilmesine engel olmamak, farklı dinsel ritüellere şüpheyle yaklaşmamak, çokkültürlü haklar içinde düşünülebilecek gelişmeler. Elbette ki bu haklar sonsuz değil. Grupların, cemaatlerin birey üzerinde tahakküm kurduğu noktalarda bu hakların da sınırlarına ulaşıyor. Çokkültürlülük hakları dünyanın birçok yerinde uygulanıyor, ve ilginçtir, bu uygulamalar zannedildiği gibi ülkeleri bölmüyor.

Bugün Türkiye'de üst-kimlik, alt-kimlik kavramlarından anlamlı bir tartışma çıkarabilmek için iki önemli açılımın yapılması gerekli:

Birincisi, vatandaşlık olgusunun bir kulübe (ulus-devlet) üyelik değil de, bir haklar dizisi olarak görülmesi son derece önemli. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak, onunla gelen evraklara sahip olmaktan öte, onunla birlikte gelen haklara da sahip olmayı gerektiriyor. Bugün Türkiye'de bu hakların içinde azınlık haklarını ya da çokkültürlülüğe dair hakları da saymak gerekiyor. İnsanların, üyelik anlamında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına sahip olmalarının bizatihi bir hak olarak görülmesi bugün artık köhnemiş bir anlayışı temsil ediyor ve yetersiz kalıyor. İnsanlar "farklı" olmayı da sahip oldukları haklar içinde görmek istiyorlar. Bugün vatandaşlık kavramının ulus-devletten kopmasıyla kastedilen bu durumdur. Üst-kimlik, alt-kimlik ifadeleriyle yapılan tartışmalar, bu değişime ve farklılıkları tanımaya dairdir. Bu açıdan bakınca ve dilsel, dinsel farklılıkların yok olmayacağı düşüncesiyle yola çıkınca, onları "kapsayarak" bütünlüğü sağlamak boşa kürek çekmek gibi görünüyor. Farklılıkların tanıdığı ortamlarda ise parçalanmadan ziyade,

birlik ve beraberliği ahenkli bir şekilde temin etmek mümkün olabilir. Farklılığı tanımak kültürel zenginlik, farklılığı kapsayarak zaptu rapt altına almaya çalışmak ise kültürel çoraklık getirir.

İkinci olarak, son derece bilinçli bir "hatırlama" eylemine girişmek gerekiyor. Türkiye'de Türk kimliğinin inşası süresince bu topraklarda yaşayan farklı kimliklerin dışlanması ya da özümseyilmesi süreçlerine eşlik eden son derece ciddi bir "unutma/unutturma" dönemi yaşanmıştır. Farklı kimlikler yokmuş gibi davranmak, bu ülkede siyasal kültürün en önemli özelliklerinden biridir. İşte bu unutkanlık, bugün, vatandaşlık tartışmalarına da yansımakta ve "Hangi kimlikler, farklı kimlik de ne demekmiş, herkes Türk vatandaşı değil mi?" türünden tepkiler ortaya çıkmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti topraklarının zengin kültürel çeşitliliğini yok saymak üzerinden inşa edilen ulusal kimlik anlayışı, günümüz koşullarında ahenkli ve demokratik bir bütünlüğü sağlamaktan giderek uzaklaşıyor.

Bugün vatandaşlık tartışmaları bu iki temel açılımın yapılabilmesi için, yani vatandaşlığın bir kulüp üyeliği gibi değil de, bir haklar dizisi olarak düşünülmesi ve geçmişe yönelik bir hatırlama eylemine gidilmesi doğrultusunda sınırları zorluyor. Vatandaşlık odaklı tartışmalar özellikle 1990'ların başlarından bu yana artan bir hızla sürüyor. İlk başlarda daha ziyade modern vatandaşlık kavramının kurgulanış sürecine duyulan ilgi, daha sonra yerini farklı vatandaşlık anlayışlarının oluşturulması çabalarına bıraktı.

Vatandaşlık kavramı kimilerine göre yasal bir evrak ile, kimilerine göre de haklar ile tanımlanabilir. Vatandaşlık konusundaki tartışmalara girmeden önce bu kavrama atfedilen tanımların ne olduklarını bilmek önemli. Elinizdeki kitabın ilk bölümünde, vatandaşlık kavramına atfedilen farklı anlamları özetlemeye çalışarak, vatandaşlık çalışmalarına giriş oluşturabilecek bu kitaba kavramsal bir netlik getirerek başlamayı amaçladım.

İkinci bölümde, benim kaleme aldığım ve Türkiye'de vatandaşlığın ulustan arındırılmasına dair yasal ve sivil toplum temelli dönüşümlere işaret eden bir makale var. Türkiye'de ulusal bir aidiyetin ötesinde vatandaşlık konusunun ele alınması için öncelikle ulusal kimliğin özelliklerini irdelemek gerekir. Türkiye'de ulusal kimliğin kuruluşuna dair çalışmaların bazıları bu kimliğin "dışlayıcı" özelliklerine, kimileri de "özümseyici" yani farklılıkları bastıran,

Türkleştirmeye ağırlık veren yönüne vurgu yapmaktadırlar. Türkiye'de var olan yerleşik ulusal kimliğin ırkçı açılımlarının olup olmadığı günümüzde hâlâ tartışılmaktadır. Bu tartışmalar, tarihsel bir arkaplan eşliğinde yapıldığı zaman, tarih dışı bir ulusal kimlik kurgulaması saptamaya çalışmak yerine, ulusal kimliğin kurgulanış sürecinin zaman içinde dışlayıcılık ve özümseyicilik arasındaki geliş gidişlerinin saptanması öne çıkmaktadır. Bu bölümde, ilk olarak ulusal kimliğin kurgulanış sürecinin temel özellikleri ele alınıyor. İkinci olarak inşa edilen vatandaşlık olgusunun çözülmesini gündeme getiren yasal düzenlemeler ve sivil toplum kuruluşlarının bu yöndeki eylemleri ele alınıyor ve Türkiye'de vatandaşlık olgusunun ulustan arındırılması yönündeki dönüşüme ışık tutulmaya çalışılıyor.

Kitabın üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerinde modern vatandaşlık olgusunun tasnif edilmesine yönelik analizleri barındıran üç kilit makaleye yer verilmiştir. Bunlardan ilki Rogers Brubaker tarafından kaleme alınmıştır. Brubaker bu makalesinde farklı milliyetçilikleri farklı vatandaşlık kavramlarıyla ilişkilendiriyor. Özellikle Fransız ve Alman milliyetçilikleri arasındaki farklılıklara ağırlık verdiği bu makalesinde Brubaker, Almanya'da milliyetçilik ideolojisinin ulus-devlet olgusundan yarım yüzyıl kadar önce çıkmasının Alman vatandaşlık olgusu üzerindeki etkisini değerlendirmektedir. Almanya'da 2000 yılına kadar geçerli olan ve vatandaşlığı kan bağı ile ilişkilendiren yaklaşımın tarihsel kökenleri Nasyonal Sosyalizmden çok daha gerilerde, Almanya'nın ulus-devletleşme sürecinde aranmalıdır.

Vatandaşlık olgusu, ulus-devletleşme süreci ve milliyetçilik ile ilişkilendirilerek tasnif edilmenin dışında, Liberal ve Cumhuriyetçi kuramsal yaklaşımlara atıfla da tasnif edilmektedir. Kitabın dördüncü bölümünde yer verilen ve Adrian Oldfield tarafından kaleme alınan makalede bu iki temel kuramsal yaklaşımın vatandaşlık olgusu üzerindeki izlerine ışık tutuluyor. Beşinci bölümde ise Bryan Turner'ın etken ve edilgen vatandaş ile özel alana müdahaleyi içeren vatandaşlık anlayışlarına işaret eden vatandaşlık kuramına yer verilmektedir.

Kitabın altıncı ve sekizinci bölümünde vatandaşlık olgusunu üyelikten öte ve haklar temelli bir olgu olarak düşünmeye temel

oluşturacak iki kilit makaleye yer verilmiştir. Altıncı bölümdeki makale, vatandaşlığı üyelik dışı bir olgu olarak ele almayı en açık bir biçimde dile getirmiş ilk çalışmadır ve James Donald tarafından kaleme alınmıştır. Sekizinci bölümde ise çokkültürlülüğe dair haklara ilişkin çalışmalarla bilinen Will Kymlicka ve Wayne Norman'ın makalesine yer verilmiştir. Vatandaşlık olgusunu bir kulüp üyeliğinin dışında haklar temelli düşünmek için, özellikle çokkültürlülüğe ilişkin haklara vurgu yapmak gerekiyor. Bu nedenle, bu hakların neleri içerdiği, özel temsil haklarından ve kendi kendini yönetmeye ilişkin haklardan nasıl ayrıldığı önemli. Kymlicka ve Norman'ın makalesi Türkiye'de vatandaşlığa ilişkin demokratik bir açılıma işaret eden "çokkültürlü anayasal vatandaşlık" olgusuna yaptığı katkı nedeniyle önem taşıyor.

Yedinci bölümde ise, dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerdeki makalelerde dile getirilen teorik yaklaşımların Türkiye özelinde ele alındığı bir makale bulunmaktadır. Benim kaleme aldığım bu makale önceki üç bölümde anahatları çizilen temel teorik yaklaşımlar ışığında Türkiye'deki vatandaşlık tartışmasının sınırlarını çizmeye çalışmaktadır. Kitabın dokuzuncu bölümünde E. Fuat Keyman tarafından kaleme alınan makale ise, Türkiye özelinde "çokkültürlü anayasal vatandaşlık" olgusu üzerine odaklanmaktadır.

Avrupa Birliği süreçleri şüphesiz Türkiye'de vatandaşlık nosyonunun demokratikleşmesi yönünde önemli aşamaların kaydedilmesini cesaretlendirmiştir. Ancak bu açılımlar beraberinde milliyetçi reflekslerin körüklenmesini de getirmiştir. Günümüzde, siyasal katılım konusu, halkın, yani *demos*'un kimlerden oluştuğu tartışmasını içermektedir. Bu tanımın ulusal bir kimlik ile özdeşleşmesini aşmak ve farklı dilsel, dinsel özelliklere açık bir vatandaşlık tahayyül edebilmek, içinde bulunduğumuz dönemin dinamiklerinin zorladığı en önemli açılımlardan biri olmaya adaydır. Öyle ki farklılıkların özel alana havale edilmesiyle ulaşılmış olan modern vatandaşlık kavramı, bu farklılıkları kamusal alanda tanımak suretiyle yeniden kurgulanmaktadır. Vatandaşlık, ulus-devletin ötesinde evrensel bir olgu olarak yeniden tanımlandıkça, ulusal vatandaş siyasal bir aktör olarak önemini yitirmektedir. Bu dönüşüme duyulan tepki günümüzde kabaran milliyetçi dalgaların tetikleyicisidir. Bugün gerek Türkiye'de, gerekse başka coğrafyalarda, ulusal mec-

lislerde alınan yasal reformlara ilişkin çeşitli kararlar, o ülke vatandaşlarınca talep edilmeden ve örneğin AB gibi ulus-üstü, bölgesel önemi olan kurumsal birimler öyle uygun gördüğü için alınmaktadır. Bu durumda ulusal vatandaşlar, zeminin ayaklarının altından hızla kaydığını hissettikleri oranda milliyetçi akımlara rağbet etmektedirler.

Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları

Ayşe Kadioğlu

Evrensel bir insan hakkı olarak vatandaşlık bir sadakat sertifikası değildir, olmamalıdır. Vatandaşlığın ulusa bir sadakat sertifikası olarak görüldüğü yerlerde, zorbalık yönetimi vardır.

URI DAVIS (1997: 27)

İÇİNDE BULUNDUĞUMUZ dönemin birçok siyasal geriliminin temelinde vatandaşlık kavramının tanımı yatıyor. Vatandaşlık meseleleri siyasetin değişen ekseninin ipuçlarını barındırır. Bu meseleler, modern siyasete egemen olan "sol" ve "sağ" siyaset temelindeki bölünmeleri aşmaktadır. Siyaset devletin ekonomiye müdahale edip etmeyeceği konusunun ötesinde, dinsel ve etnik kimliklerin var olma mücadelesi etrafında bölünmeye yüz tutmuştur. Günümüzün temel siyasal bölünmeleri ve ittifaklarının temelinde vatandaşlık meseleleri vardır.

Literatürde, vatandaşlık kavramının dört farklı şekilde kullanıldığını tespit etmek mümkün:

1. Ulusal kimlik veya milliyet olarak tanımlanan vatandaşlık,
2. Evraklar temelinde tanımlanan vatandaşlık,
3. Haklar temelinde tanımlanan vatandaşlık,
4. Görev ve sorumluluklar temelinde tanımlanan vatandaşlık.

Aşağıda bu dört farklı vatandaşlık tanımlaması irdelenecektir:

1. *Ulusal kimlik veya milliyet olarak tanımlanan vatandaşlık:* Modern toplumlarda insanlar, var olabilmek için ulusal kimliklere tutunmak zorunda kalmışlardır. Modern siyaset, insanların ancak bir ulus-devletin üyesi olarak var olabilecekleri temelinde şekillenmiştir. Hatta öyle ki vatandaş kavramı ulusal kimlik veya milliyet ile eşanlamlı bir olgu olarak algılanmaktadır.

Vatandaşlık olgusunun ulusal kimlik veya milliyet ile eşanlamlı olarak algılanmasının kökleri Fransız Devrimi'ne kadar gider. Bu dönemde, ulus olgusu devletin egemenliğinin kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. 1789 ile 1815 yılları arasında egemenlik olgusu, geleneğin, ilahi gücün ve doğal hukukun yerine geçerek, iktidar yetkisinin temelinde yer almaya başlamıştır. 1789'da İnsan Hakları Beyanname'sinde egemenlik ilkesinin temel dayanağının "ulus " olduğu dile getirilmiştir (Heater 1990: 237-8). İşte bu dönemde, Üçüncü Meclis'te ifadesini bulan halk uluslaşmaya yüz tutmuştur. Bu dönemde kaleme alınmış "Üçüncü Meclis Nedir?" başlıklı makalenin yazarı, Fransız Devrimi'nin kuramcılarından Abbeé Sieyes (1748-1836), "ulus iradesi"nden "hukukun kendisi" olarak söz etmiştir (Heater 1990: 238). Böylece ulusal kimlik veya milliyet, egemenliğin temel kaynağı haline gelmiştir. Derek Heater'a göre:

Ulusal egemenlik kavramı, Aydınlanma'nın yeşermekte olan kozmopolitliğine darbe vurmuştur. Halk egemenliği ve milliyetçilik olgularının eşzamanlı olarak ortaya çıkmaları tarihsel bir kazadır. Bunlar modern siyasal ideolojilerin Siamlı ikizleri olmuş ve tüm dünyada siyasal düzenin doğal durumu olarak kabul edilmişlerdir (Heater 1990: 238).

İnsanlığın tüm anlamının devletten kaynaklandığı fikri G. W. F. Hegel'e (1770-1831) aitti. Hegel'in tanrısallaştırdığı devlet ile milliyetçiliğin birleşmesi hukuki anlamda vatandaşlığı olmayan bireylerin tam olarak insan olmadığı düşüncesine yol açtı. Bireylerin ancak ve ancak bir ulus-devletin üyesi olarak var olabilecekleri kanısı yaygınlaşmaya başladı.

İşte bu dönemde ortaya çıkan vatandaş (*citoyen*) kavramı, ulusal bir kimlik bilincine sahip ve ulusa karşı sorumluluklarının bilincinde olan kişiler için kullanılmaya başladı. Bu haliyle vatandaşlık kavramı halk kavramından daha değerli ve bilinçli bir olguya işaret etmeye başladı. Avrupa tarihinde kalabalıklara işaret eden "halk"

ile ulusal bir bilinci simgeleyen "vatandaşlık" kavramı arasındaki fark, Türkiye bağlamında en veciz bir şekilde 1949-57 yılları arasında İstanbul Valiliği ve Belediye Başkanlığı yapan Fahrettin Kerim Gökay'ın ünlü cümlesinde ifade bulmuştur: "Halk plajlara akın etti, vatandaş denize giremiyor."

Halk salt hukuksal anlamda bir varlığa işaret ederken, vatandaşlık ulusal bir bilince işaret etmeye başlamıştı. Öyle ki, ulus-devletlerin temel amacı sınırları içinde bulunan halkı eğitim yoluyla vatandaş haline getirmeye çalışmak oldu. Eugene Weber, Fransa bağlamında vatandaşlığın ulusal bir aidiyet olarak evrilmesini anlatırken "köylülerin Fransızlaşması" ifadesini kullanır (Weber 1976). Aslında köylüler Fransızlaşmadan önce "halk" olmuşlardı.

Fransız Devrimi ile halk ve ulus kavramları arasında bir bağ oluştu. Milliyetçilik, halkların kendi kaderini tayin etmesi ilkesi ve halk egemenliği nosyonu ile birlikte evrildi. Halk zamanla ulus haline geldi. Öyle ki, ünlü İngiliz muhafazakâr Benjamin Disraeli, halktan "parçalanmış uluslar" diye söz edebildi.

On sekizinci yüzyıl düşünürü Immanuel Kant (1724-1804) insan olabilmenin koşulunun kendi kaderini tayin etmek olduğunu söyleyerek, ulusların da bağımsız ve özgür varlıklar olarak algılanmalarının önünü açtı. Bu düşünce milliyetçilik ideolojisine ciddi bir ivme kazandırdı. Ulusal egemenlik düşüncesi, ulusları oluşturan kişilerin gücünün kaynağı haline geldi. Milliyetçilik ve halk egemenliği nosyonları birleşti ve ulusun egemenliği olgusu ortaya çıktı. Vatandaşlık da böylelikle ulus-devlete üyeliğe dair bir olgu haline geldi. Ulus-devlet bu aşamada siyasal katılımın artmasının öncüsü oldu. Ne garip ki bugün geldiğimiz noktada, ulus-devlet tam tersine siyasal katılımın önünde bir engel oluşturmaktadır. Siyasal katılımın artması için ise ulustan arındırılmış bir devlet önkoşul olmaya başlamıştır.

Uluslararası ilişkilerde herhangi bir insan grubunun "halk" olarak tanımlanması, onların kendi kaderini tayin etme hakkını getirdi. Hatta uluslararası hukuksal konvansiyonlarda "halk" ve "ulus" kelimeleri karıştırılarak kullanılmaya başladı. Birleşmiş Milletler'in sömürge ülkeleri ve insanlarına bağımsızlık hakkını veren 1960 tarihli bildirgesi, bir halk ya da ulus olarak tanınan insanları egemenlik ve ulusal toprakların savunma hakkıyla donattı. Ancak ay-

nı topraklar üzerinde iki ya da üç ulusal topluluk bulunduğunda genellikle sorun, etnik temizlik ya da soykırım gibi yöntemlerle çözülmeye çalışıldı. Dünyadaki zorba yönetimler, genelde, belli bir ulusal ya da dinsel kimliğin devleti ele geçirip kendisinden farklı olanları dışlaması veya kendisine benzetmeye çalışmasıyla ortaya çıktı. Ulus ve halk kavramlarının bu şekilde birbirine karışması, çokkültürlü toplumların var olabilmesinin önüne bir engel olarak çıkmaya başladı.

Günümüzde, vatandaşlık olgusunun ulusal kimlik ve milliyet ile eş tutulmasının arkaplanında yukarıda sözü edilen ve Fransız Devrimi sonrasına dair gelişmeler var. Modernist milliyetçiliğin en önemli kuramcılarından Ernest Gellner'in (1983: 1) sözünü ettiği "ulusal birim ile siyasal birim arasındaki örtüşme" (ulus-devlet) vatandaşlık olgusunun milliyet olgusu ile eşanlamlı bir şekilde evrilmesine neden oldu. Böylece gündelik dilde "milliyet" sözcüğü hem ulusal kimlik ve aidiyete hem de vatandaşlığa ilişkin bir kavram olarak algılanmaya başladı.

2. Evraklar temelinde tanımlanan vatandaşlık: Vatandaşlık ifadesi zaman zaman kişilerin hukuki konumunu belirleyen birtakım evraklara istinaden kullanılmaktadır. Bu evraklar nüfus cüzdanı gibi vatandaşlık evrakları veya pasaportlardır. Ancak her vatandaşlık evrağının sahibine, bu evrağa sahip olan diğer kişiler ile tamamen aynı hakları vermediği durumlar da gözlenmektedir. Örneğin Britanya'ya bağlı topraklarda oturan veya Britanya denizaşırı ülke vatandaşları olan kişilerin Britanya pasaportları vardır. Ancak bu pasaportlar onlara Britanya'da ikamet etme hakkı vermemektedir. Fransman'ın (1989: 139) ifadesiyle "bir ülkede ikamet etme hakkı, vatandaşlığa dair en temel hak" olduğuna göre, bu durumda pasaport olarak ortaya çıkan evrağın bu hak ile herhangi bir ilişkisi olmadığı gözlenmektedir. Bu da pasaportların vatandaşlıkla ilişkili olmayıp, sadece seyahat evrağı olarak verildiğini gösterir. Britanya'da ikamet etme hakkı olan kişilere verilen pasaportlar bu pasaportlardan farklı olup, üzerinde "Britanya Vatandaşlık Pasaportu" yazmaktadır. Kısacası her pasaport vatandaşlığa ilişkin bir belge değildir.

Vatandaşlığı evrak temelinde ele almanın getirdiği sorunlara temel oluşturan bir başka örnek ise Batı Sıria'da bulunan Filistinlilerle-

rin hukuki durumuyla ilgilidir. 1988 yılında, Ürdün kraliyetinin *fakk al-irtibat* adı verilen kararıyla Ürdün'den ayrılan Batı Şeria'da bulunan Filistinlilerin, 1995'ten bu yana beş yıl süresi olan Ürdün pasaportları ve yeşil renkli Ürdün kimlik kartları vardır. Ancak Ürdün devleti tarafından verilmiş olmalarına rağmen bu pasaportlar ve kimlik kartları, bu kişilere Ürdün'de ikamet etme veya sivil, siyasi, sosyal haklardan yararlanma hakkı vermemektedir. Ürdün'de ikamet etme hakkı olan Ürdünlülerin kimlik kartları Batı Şeria'daki Filistinlilerinkinden sarı renkli olmalarıyla ayrılmaktadır. Sarı renkli kartlar sahiplerine Ürdün'de ikamet etmenin yanı sıra sivil, siyasi ve sosyal haklardan yararlanma hakkı vermektedir. Bu durumda Batı Şeria'daki Filistinliler kimlik kartı ve pasaportu olan, ancak devleti olmayan kişiler haline gelmektedir. Görüldüğü gibi vatandaşlığa dair evraklar beraberinde her zaman hakları getirmeyebilmektedir.

Vatandaşlığa dair kimlik kartları, üzerlerinde bulunan bilgilerin içeriği nedeniyle zaman zaman ayrımcı pratiklere temel oluşturur. Örneğin, Avrupa Birliği politikaları temelinde çok yakınlardaki değişiklikten önce Yunanistan'da vatandaşlığa dair kimlik kartlarının üzerinde dinsel bağlılıklara ilişkin bilgi hanesi yer almaktaydı. Yunanistan'da Ortodoks Hristiyanlık ile Yunanlı olmak arasında düz bir ilişki kurulduğu herkesin bildiği bir olgu. Sonuçta, vatandaşlık kimlik kartlarında din hanesinde Ortodoks Hristiyan değil de, örneğin İslam yazdığı durumlarda, bu farklılık ayrımcılık için pratikte bir temel oluşturabiliyordu. Vatandaşlık kartlarından din hanesinin kaldırılması 2000 yılında Yunanistan'da son derece büyük tartışmaların yaşanmasına neden oldu. Ortodoks Kilisesi, vatandaşlık ile din arasında doğrudan bir bağ kurarak, Yunanlı olmak ile Ortodoks Hristiyan olmanın ayrılamayacağını savundu ve toplumu bu doğrultuda etkilemeyi amaçlayan bir politika yürüttü. Yunanistan'da 2001 yılının mart ayında, ülkenin en yüksek idari mahkemesi, din hanesinin vatandaşlık kimlik kartlarında yer almasının Anayasa'ya uygun olmadığı konusunda bir karar verene dek bu gerilimli tartışma gündemden düşmedi. Türkiye'nin Avrupa Birliği ile bütünleşme süreçleri çerçevesinde, Türkiye'de de gündeme gelmeye aday bir konudur bu. İlginç olan, bu konunun, diğer bütün konular gibi, Türkiye'nin henüz Avrupa Birliği'ne üyelik süreci sürmekteyken gündeme gele-

cek olması. Oysa bu mesele Yunanistan'da tartışıldığı sırada Yunanistan uzun zamandır zaten Avrupa Birliği üyesiydi. Böylece tartışma bir Avrupa Birliği'ne üyelik koşulu gibi bir çerçeve içinde ele alınmamıştı.

3. Haklar temelinde tanımlanan vatandaşlık: Vatandaşlık çalışmalarının en temel eserlerinden kabul edilen T. H. Marshall'ın yazılarında (1950, 1977) modern vatandaşlığın sivil, siyasal ve sosyal haklar içerdiğinden söz edilir. Sivil haklar, 18. yüzyılda mutlakçı devletler karşısında bireyin kazandığı hukuki haklar ve mahkemelere ilişkindir. Siyasal hakların gelişmesi ise 19. yüzyılda modern parlamenter sistemlerin gelişmesiyle olmuştur. Modern vatandaşlığın sosyal haklara, yani refah devleti politikalarına dair olan boyutu ise 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Modern vatandaşlığın gelişimi, her yerde aynı silsileyle olmasa da, sivil, siyasal ve sosyal hakların evrilmesi süreçleri içinde izlenebilir.

Modern vatandaşlık haklarının hangilerinin daha önce ortaya çıktığı, ulus-devletleşme güzergâhlarının farklılıkları hakkında ipuçları barındırır. Bazı yerlerde sivil haklar sosyal haklardan önce ortaya çıkmış ve vatandaşlığın tanımlanmasında çok daha etkili olmuştur. Böyle durumlarda diğer hakların öne çıkmadığı gözlemlenebilir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyal vatandaşlık hakları vatandaşlık tanımının içinde pek yer almaz. ABD vatandaşlarının devlet ile "kontrat" veya "sadaka" temelli bir ilişki kurmalarını olağan bir durumdur. (Fraser ve diğ. 1994). Buna göre, ya devlete yaşamları boyunca belli ödemeler yaptıkları için bir süre sonra devletten yardım almaya başlarlar (kontrat ilişkisi) ya da devlet onların durumunu yardıma muhtaç bulur ve kendi belirlediği bir çerçevede yardım yapıp yapmayacağına karar verir (sadaka ilişkisi). Bu durumda vatandaşların sosyal "hak"ları yoktur. Bunun sonucu olarak sosyal programlardan yararlananların, vatandaşlık onurunu hak etmeyen, tembel parazitler oldukları düşüncesi yaygınlaşır (Levin 1987: 30-5).

Birçok durumda, bir ülkede ikamet etme hakkı olan vatandaşların hepsinin sivil, siyasal ve sosyal haklardan aynı oranda yararlanmadıklarını tesbit etmek mümkündür. Hatta bazı durumlarda, ikamet etmek ve vatandaşlık belgesinin verilmesi, sosyal haklardan

yararlanmama koşuluna bağlanmıştır. Örneğin, her ne kadar Almanya'da Yeni Vatandaşlık Yasası (1 Ocak 2000) vatandaşlığın tanımını kan bağından toprak prensibine doğru çekerek kolaylaştırmış bile olsa, eski yasalarda da var olan ve vatandaş olabilmek için sosyal yardım almıyor olmayı gerekli gören yaklaşım sürmektedir.¹

Bir ülkede ikamet hakkı olan vatandaşların sivil, siyasal ve sosyal haklardan yararlanırken aralarında oluşan farklılıklar, "birinci sınıf vatandaşlık" ve "ikinci sınıf vatandaşlık" gibi ayrımların ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Aslında böyle farklı vatandaşlıklar için Arapçada farklı iki kavram kullanılıyor (Davis 1997). Buna göre *cinsiyye* kelimesi Arapçada pasaport vatandaşlığı anlamına gelmekte ve temelde bir kişinin bir ülkede ikamet etme hakkına işaret etmektedir. Demokratik vatandaşlık anlamına gelen *muwatana* kelimesiyle de ikamet etmeye ek olarak, sivil, siyasal ve sosyal haklara işaret edilmektedir. Uri Davis, Marshall'ın tanımladığı ve evrimini anlattığı sivil, siyasal ve sosyal haklara ek olarak, bir ülkenin su ve toprak benzeri kaynaklarından pay sahibi olabilme haklarına işaret eder (Davis 1997: 3, 6). Bu durumda *muwatana* birinci sınıf, *cinsiyye* ise ikinci sınıf bir vatandaşlığı temsil eder.

Cinsiyye ve *muwatana* kavramlarını açmak için İsrail'den bir örnek verilebilir. İsrail'de 1948'deki kitlesel sürgünlerden artakalan ve İsrail'in egemenliği altındaki topraklarda yaşamaya devam eden Filistinliler, 1952'de çıkan İsrail Vatandaşlık Yasası ve devamındaki düzenlemeler sonrasında İsrail vatandaşı oldular. Böylece İsrail'de yaşayan Yahudi vatandaşlar ile aynı *cinsiyye*'ye, yani İsrail'de ikamet etme hakkına sahip oldular. Ancak bu durum onların İsrail'deki Yahudi vatandaşlar ile aynı *muwatana*, yani demokratik vatandaşlık haklarından yararlanmasını getirmedi. İsrail'de, Yahudi olmayan bu İsrail vatandaşları, sivil ve siyasal haklara sahipler, ancak eğitim, sosyal güvenlik gibi sosyal haklardan yararlanamıyorlar. Yahudi ve Yahudi-olmayan vatandaşlar arasındaki eşitlik devletin su ve toprak benzeri kaynaklarından pay alma konusunda da bozuldu. Filistinliler böyle kaynaklardan pay alamıyorlar (Davis 1997: 54). Özetle, yalnızca Yahudi İsrail vatandaşları tam anlamıyla *muwatana*, ya

1. Deutsche Botschaft Ankara, <http://www.ankara.diplo.de/Vertretung/ankara/tr/01/stag.html>. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

da "birinci sınıf vatandaş" konumunda yer alıyorlar. Davis'in ifadesiyle, İsrail devleti 1948 sonrası topraklarında yaşamaya devam eden Filistinlilere, *cinsiyee*, yani ikamet etme hakkı (ayrıca yarı *mu-vatana*, yani sivil ve siyasal haklar) vererek kendisini "Ortadoğu'nun tek demokrasisi" olarak göstermeye ve "*apartheid* benzeri yasal düzenlemelerini" ve "kendi içine dönük sömürgeciliğini" böylelikle gözlerden saklamaya çalıştı (Davis 1997: 59). İsrail örneği, vatandaşlığın bir evrak düzeyinde verilmesinin aynı haklardan yararlanmayı mümkün kılmadığının açık göstergelerinden biri. Demek ki vatandaşlığı sadece bir evrak olarak ele almak yeterli değil. Vatandaş olarak addedilen kişilerin hangi haklardan yararlandığını da dikkate almak gerekiyor.

4. *Görev ve sorumluluklar temelinde tanımlanan vatandaşlık:* Bazı ulus-devletleşme süreçlerinde, vatandaşlık daha ziyade görevlere vurgu yapılarak tanımlanmıştır. Vatandaşlık denilince akla bir dizi görevler gelir. Özellikle, haklara vurgu yapan liberal geleneğin zayıf olduğu ve bunun yerine cumhuriyetçi bir geleneğin öne çıktığı bağlamlarda, vatandaşlık kavramı ile birtakım görevlere işaret edilir. Böyle bağlamlarda toplum'un birey'e ontolojik bir önceliği vardır ve toplumsal yarar, bireysel haklardan daha önemli kabul edilir. Vatandaşlığa ilişkin görevler en açık bir şekilde milli eğitim müfredatı içindeki vatandaşlık eğitiminde izlenebilir.

Türkiye'de 1908'den bu yana, vatandaşlık eğitimini kapsamlı bir şekilde araştıran Füsun Üstel (2004), Türkiye'de görevlerle ezilmiş bir vatandaşın ortaya çıkmasının tarihini gözler önüne sermiştir. Bu görevler yalnızca askerlik yapmak gibi ulus-devleti koruyup kollamaya dair görevler olmayıp, vatandaşların boş vakitlerinde ne yapmaları gerektiğiyle ilgili yaptırımlar da içermektedir. Devlet kadın ve erkek vatandaşlarından belli davranışlar beklemektedir. Vatandaşların hangi dili konuşacakları, nasıl giyinmeleri gerektiği konusunda da bir eğitimden geçtiklerini gözlemlemek mümkündür. Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık eğitiminin genel özelliği katılım ve haklar söyleminden ziyade, edilgen, itaatkâr, görevlere önem veren vatandaşlar yaratmaya çalışmasıdır.

Vatandaşlık konusunda ortaya çıkan tartışmalarda, yukarıda sözü edilen farklı vatandaşlık kavramlarının hepsinin aynı tartışma için-

de ortaya çıktığını izlemek mümkün. Bu durum, tartışmaların taraflarının birbirlerini anlamamasına yol açmaktadır. Bu nedenle vatandaşlık kavramının farklı tanımlarından haberdar olmak son derece önemli. Örneğin vatandaşlığı sadece hukuki bir konum, bir evrak temelinde tanımlanabilecek bir olgu olarak görenler, Türkiye'de Ermenilerin ya da Kürtlerin "vatandaş olduklarını, daha ne istediklerini anlayamadıklarını," söyleyebilmektedirler. Oysa vatandaşlık, aynı zamanda haklara dair bir kavramdır. Bu haklar içinde, azınlık hakları ya da çokkültürlülüğe dair haklar da vardır.

Pasaport ya da kimlik kartı gibi evrakların vatandaşlık için yeterli sayıldığı durumlarda, vatandaşlığın haklar boyutu silik kalmaktadır. Bu durumda birçok ülkede vatandaşlık evrağı olan ancak haklardan yararlanamayan, Davis'in (1997: 7-8) ifadesiyle "gerçeküstü Orwellyan bir kategori olan 'sahte vatandaşlar', ya da 'kısmi vatandaşlar'" veya Türkiye'de kullanılan bir ifadeyle "sözde vatandaşlar" ortaya çıkabilmektedir.

Vatandaşlık kavramının demokratikleşmesi onun ulus kategorisinin dışında ele alınabilmesiyle mümkündür. Aslında ulustan arındırılmış, toprak temelli (*territorial*) vatandaşlık anlayışı, Lozan Antlaşması (1923) içinde yer alıyordu. İkinci Bölüm, Madde 30'a göre: "El değiştiren toprakların üzerinde yaşayanlar otomatik olarak (*ipso facto*) bu toprakların geçtiği devletlerin vatandaşı olacaklardır" (Davis 1997: 18).

Bu durumda Lozan'a göre, bir ülkede vatandaşların kimlerden oluştuğu sorusunun cevabı toprak temelli verilmekte ve Osmanlı Devleti'nden kopan topraklar üzerinde yaşayan herkesin, o toprakları ele geçiren devletlerin vatandaşı olacağı söylenmektedir. Oysa uygulamada bu ilkeye sadık kalınmamıştır ve birçok yerde vatandaşlık ile ulusal kimlik arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Ortadoğu'da Lozan'da tesis edilen bu ilkedен ayrılmanın sonucunda, "farklı" kabul edilen kişilerin tehcir ve katliamı gündeme gelmiştir. Bugün vatandaşlığın demokratikleşmesiyle kastedilen, Lozan'dakine benzer şekilde, toprak temelli bir vatandaşlık anlayışını yeniden uyandırmaktır.

"Demokrasinin derinleşmesi", artık seçim sistemleri ve kurumların ötesinde demokrasinin öznesi olan *demos*'un kimlerden oluştuğu sorusunu gündeminimize taşımaktadır. (Anagnostou 2005). De-

mos ile ulusal kimlikler (*ethnos*) arasındaki bağın kırılması, ya da başka bir ifadeyle, vatandaşlığın ulusal kimlikten kopması demokratikleşmenin derinleşmesinin en önemli süreçleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle vatandaşlık konusu bugün genelde tüm sosyal bilim disiplinleri içinde ve özellikle de siyaset bilimi içinde en fazla önem atfedilen, üzerinde en çok çalışılan konu olarak ortaya çıkıyor.

Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği¹

Ayşe Kadioğlu

GÜNÜMÜZDE, küreselleşme süreçlerinin artan önemiyle, vatandaşlık kavramı giderek ulus-devletten kopuyor. Ulus-devlet, bir zamanlar halkların kendi kaderlerine yön vermelerini sağlayan bir varlık iken günümüzde siyasal katılımın artmasının önünde bir engel haline gelmeye başlamıştır. Günümüzde, vatandaşlığın ulustan arındırılması (*denationalization of citizenship*), siyasal katılımı genişletmek için bir gereklilik halini almıştır. Milliyetçilik, ilk ortaya çıktığı dönemde (yani Fransız Devrimi sırasında) siyasal katılıma verdiği canlılığı ve dinamizmi kaybetmiştir. Ulus-devlet, siyasal katılımı kolaylaştıran bir varlık olmak yerine, ona engel olan bir varlığa dönüşmüştür. Dolayısıyla vatandaşlığın demokratikleşme süreci, giderek onun ulustan arındırılmasıyla bağlantılı bir hale gelmiştir.

1999 yılındaki Helsinki Zirvesi'nde Türkiye resmen Avrupa Birliği'ne aday oldu. Bu zirveden beri, vatandaşlık kavramının demokratikleşmesine yönelik gelişmeler ivme kazandı. Bu gelişmeler ge-

1. Bu makalenin orijinali İngilizce olarak yazıldı ve yayımlandı (Kadioğlu 2007). Ece Özkan'ın Türkçeleştirdiği metin üzerinde detaylı bir şekilde çalışarak ve bazı oluşumları günümüze kadar getirerek metne son halini verdim. Çalışma- ma temel oluşturan metni hazırladığı için Ece Özkan'a teşekkür ederim. Bu makaleye öncülük eden bildiri, konuk akademisyen olarak bir dönem geçirdiğim Oxford Üniversitesi, St. Antony's Koleji'nde yazıldı ve sunuldu. Bu dönemde Oxford'da verimli ve rahat bir dönem geçirmeme katkıda bulunan Kalypso Nicolaidis, Celia Kerslake, Othon Anastasakis, Philip Robins, Kerem Öktem, Gökhan Yücel ve Julia Adams'a teşekkür borçluyum.

rek parlamentodan geçen yasalarla gerekse sivil toplum kuruluşlarının öncülük ettiği çeşitli girişim ve eylemlerle gündeme gelmektedir. Bu makalede, vatandaşlık kavramını ulustan arındırarak demokratikleştirmeye yönelik yasalar ve sivil toplum girişimlerinin bazıları gündeme getirilecektir.

İlk bölümde sunulan teorik çerçeve, makaledeki tezleri uluslararası vatandaşlık (*post-national citizenship*) ve ulustan arındırılmış vatandaşlık (*denationalized citizenship*) odaklı tartışmalar içinde konumlandırıyor. Böylece Türkiye'de vatandaşlık olgusunu, yalnızca Türk ulusal kimliğine bağlı olmaksızın tasavvur etmek mümkün hale gelmektedir. Makalenin ikinci bölümü, Türk vatandaşlığının, Türk ulus-devletinin oluşumuna giden yolda, ulusal bir kimliğe üyelik olarak evrilmesinin izlerini sürüyor. Türk ulusal kimliği, Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Kürtler, Araplar, Aleviler, Çerkezler, Gürcüler, Lazlar, vb. toplulukların temsil ettiği çeşitli etnik, dinsel ve dille ilişkili farklılıkların dışlanması ve özümsemesi yoluyla oluşmuştur. Bu Türkiye'ye özgü değildir: Aslında bütün modern ulusal kimlikler sürekli olarak bazı "ötekiler" in tanımlanması ve yeniden üretilmesiyle gündeme gelmiştir. Bu bölüm Türk ulusal kimliğini ayırıştırmaya yarayan "ötekiler" in portresini çiziyor. Makalenin üçüncü bölümü ise, vatandaşlığın ulustan arındırılma sürecinin göstergeleri olabilecek, Avrupa Birliği'ne katılım sürecine ilişkin belli başlı yasal reformlar ile bazı sivil toplum girişimlerine yer veriyor.

Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Kavramsal Bir Giriş

İnsanlar modern siyasette var olabilmek için kendilerini ulusal kimlikleri kucaklar bir durumda buluyorlar. Modern vatandaşlık kavramı, ulusal kimliklerle ilişkili bir şekilde evrilmiştir. Modern vatandaşlık kavramı, genellikle ulus-devlete üyelik, sadakat ve bağlılık olarak algılanırken, "ulusal kimlik" veya "milliyet" ifadeleriyle de eşanlamli kullanılmaktadır.

Türkiye'de vatandaşlık meselelerinin temelinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına sahip gayrimüslim ve Türk kimliği dışın-

dakilerin dillendirdiği eşitsizlikler yer almaktadır. Kâğıt üzerinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaş olmak, her zaman için beraberinde eşit haklar getirmemektedir. Bu tür eşitsizliklerin esas nedeni, vatandaşlığın son kertede ulusal kimlik/milliyet kavramı ile ilişkilendirilmesinde yatmaktadır.

1990'larda Vatandaşlık Çalışmaları sosyal bilimlerde *de facto* bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde vatandaşlık "yalnızca yasal bir konum olarak değil, aynı zamanda siyasal, sosyal tanınma ve ekonomik dağılıma" işaret eden bir kavram olarak belirlemeye başlamıştır (Işın ve Turner 2003: 1-2). Vatandaşlığın ulustan arındırılması olgusu da böyle bir vatandaşlık tanımından hareket etmektedir. Bu olgu, bu makalede, gayrimüslim olan ve Türk kökenli olmayan yasal Türk vatandaşlarının, Türkiye'de siyasal alanda, kendi farklı dinsel, dilsel ve kültürel varlıkları hakkında meşru taleplerde bulunmalarını mümkün kılan süreçlere istinaden kullanılmıştır. Farklılık taleplerinin meşru bir zeminde dile getirilmesi, "yetki verilmiş ancak tanınmamış" (*authorized yet unrecognized*) bu vatandaşların da eşit haklardan yararlanmasını mümkün kılmaktadır (Sassen 2003b: 283-5).

Ulustan arındırılma kavramı esasen, Saskia Sassen tarafından ulusal kimliğin dönüşümünün altını çizmek için kullanılıyor (Sassen 2003a ve b). Sassen'in savına göre *ulustan arındırılma* ve *ulus-sonrası* olguları, her ne kadar birbirlerini dışlamasa da, iki farklı yürüngeyi temsil eder. Ulustan arındırma olgusu, "özellikle küreselleşmenin ve başka dinamiklerin etkisiyle, ulusal olanın –kendi içinde yaşanan– dönüşümüyle ilgilidir" (Sassen 2003b: 286). Ulus-sonrası olgusu ise ulusal alanın dışında konumlanan "Avrupa vatandaşlığı" ya da "kent vatandaşlığı" gibi yeni vatandaşlık biçimlerini gündeme getirmektedir.² Kısaca tanımlarsak, ulustan arındırma, her ne kadar yeni biçimleri gündeme getirse de, halen ulusal olanın içinde gerçekleşen bir dönüşüme işaret eder. Ulustan arındırma, ulus-sonrasından farklı olarak, "küresel olguları ulusal alanın dahilinde ve ulusal kurumsal kanallar yoluyla" (Sassen 2003b: 287-8) mümkün kılarak, ulusal alan içinde ve ulus-sonrasına geçmeden demokratikleşmeyi gündeme getirmektedir. Türkiye'de va-

2. Ulus-sonrası vatandaşlığı için bkz. Yasemin Nuhoğlu Soysal (1994). Hollanda'daki kent vatandaşlığı PISA Benhabib (2004) tarafından vurgulanmıştır.

tandaşlık olgusunu çalışırken, ulus-sonrası yerine, ulustan arındırma olgusuna başvurmak çok daha anlamlı görünüyor.

Türk vatandaşı tanımı nötr değildir; dinsel (Sünni İslam), dilsel (Türkçe) ve kültürel özelliklere sahiptir. Vatandaşlığın ulustan arındırılması, Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Kürtler, Araplar, Aleviler, Çerkezler, Gürcüler, Lazlar, vb. gibi kimliklerin farklılıklarını yok etmeden hayata geçirmek istedikleri siyasal ve sosyal katılım taleplerini kapsamaktadır. Yasal olarak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan gayrimüslimler ve Türk dışındaki kimlikler çoğunlukla Türkçe konuşabilmekte, ancak Türkçe dışında Yunanca, Ermenice, Kürtçe ve Arapça gibi dilleri de kullandıkları diller arasında saymaktadırlar. Yasal olarak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmalarına rağmen, "farklı" olmaya dair haklardan (örneğin Türkçeden başka bir dilde eğitim gibi) mahrum kalabilmektedirler.

Türkiye'de sivil, siyasal ve sosyal haklar, çoğunlukla aşağıdan gelen etkin ve kitlesel taleplerden önce ya da zaman zaman bu talepler bastırıldıktan sonra, 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla yukarıdan verilmiştir. Vatandaşlık hakları, halkın talebiyle aşağıdan elde edilmiş haklar değil, Cumhuriyet seçkinlerinin yukarıdan sundukları haklardır. Türk vatandaşlığının ortaya çıkışı, yerel bir burjuvazinin oluşması ve şehirleşme süreçlerinden önce gelir (Kadioğlu 1999). Türk vatandaşı, henüz birey olmadan ve "şehir havası özgürleştirir" (Kadioğlu Böl. VII; Heater 1990: 21) fikrini içselleştirmeden önce vatandaş olmuştur.³ Türk vatandaşlığı kavramı, Avrupa'daki benzerleriyle karşılaştırıldığında, şehir olgusuyla bağlantısının eksikliği görülmektedir. Bunun yerine, ulusal birliğin tesis edilmesi, Türkiye'de vatandaşlık olgusunun varlık sebebi olarak belirmektedir. Bu yüzden, vatandaşlık "haklar"ından ziyade ulusal birliği oluşturmaya yönelik "görevlere" vurgu yapılmıştır (Üstel 2004). Türk milliyetçiliğinin temel kaynakları dinsel öğelerden (1919-23) seküler öğelere (1924-29) doğru evrilmiş ve daha sonra da etno-kültürel motifler (1929-38) öne çıkmaya başlamıştır (Yıldız 2001). Va-

3. Engin Işın ve Bora Işyar, Osmanlı İmparatorluğu'nda vatandaşlık ile şehir arasındaki bağa bir kanıt olarak "medeniye" kavramı üzerinde durarak, modern Türk vatandaşlığında kentsel boyutun eksikliğini vurgulayan bu görüşü eleştiriyorlar (Işın ve Işyar 2006). PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tandaşlığa ilişkin uygulamalar da sırasıyla bu öğelere bağlı bir evrim geçirmiştir (Kadıoğlu 2005: 111).

Günümüzde küreselleşme süreçlerinin artan etkisiyle birlikte, vatandaşlık kavramının, Yunan şehir-devletlerindeki benzeyen katılımcı mahiyetine vurgu yapılmak suretiyle yenilenmesine tanık oluyoruz. Vatandaşlığın ulustan arındırılması, onun katılımcı özelliklerinin de ortaya çıkmasına yol açacaktır. Vatandaşlığın demokratikleşmesi, ulusal bir toplumda ayrımcılığa ve zorunluluğa dayalı bir üyelikten, haklar ve katılım bazlı bir kavramsallaştırmaya geçişi içerir. Türkiye'de ulusal kimlik ve birlik yüceltilen kavramlardır. Türkiye bağlamında, vatandaşlığın demokratikleşmesi için, Avrupa vatandaşlığı ve kent vatandaşlığı gibi olguları içeren ulus-sonrası vatandaşlık yerine, ulus olgusu ile gönüllülük üzerinden bağ kurmaya yönelik süreçlere ağırlık verilmesi anlamlı görünüyor. Bu süreçler son kertede ulus ve devlet olgularını birbirinden ayrı tahayyül etmeyi mümkün kılmaktadır. Vatandaşlık ulustan arındırıldıkça, Türk olmayan unsurlar da kendilerini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak görecektir, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına özgü haklardan yararlanacak, ancak aynı zamanda Türk kimliği tarafından yutulmadan, farklılıklarını da vurgulayarak var olabileceklerdir. Demokratikleşme süreci de buna bağlı olarak vatandaşlık ulusal kimliğin ötesinde bir bağ olmaya başladıktan sonra derinleşecektir.

Türk Ulusal Kimliğinin "Ötekileri"

Türkçülük akımına ilişkin öncü çalışmalardan biri, Türk milliyetçiliğinin önemli düşünürlerinden Yusuf Akçura tarafından kaleme alınmıştır. Kahire'de *Türk* adlı bir gazetede yayımlanan makalenin adı "Üç Tarz-ı Siyaset"ti⁴ (Akçura 1987 [1904]). Bu makalede Ak-

4. Akçura'nın tarihi önemi olan bu makalesi, basıldığı dönemde kimi eleştirilere neden olmuştur. Ali Kemal ve Ahmet Ferit'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına neden olacağını tahmin ettikleri bir hareket olarak gördükleri Türkçülüğe yönelik eleştirileri de aynı gazetede yayımlanmıştır. Ancak dağılma, Türkçülüğün dolayısıyla değil, imparatorluğun içindeki gayrimüslim ve Müslümanlara ilişkin çeşitli başka milliyetçiliklerden kaynaklanmıştır. Bu milliyetçiliklerin çıkışı, Osmanlılık vizyonunun, imparatorluğu bir arada tutmak açısından kıyafet-sizliğine işaret eder. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

çura, yayılan etnik ayaklanmaları bastırmak ve imparatorluğun birliğini güvenceye almak için, Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının yetersizliğine ve Türkçülüğün gerekliliğine işaret eder. Akçura'nın makalesi, Türkçülük akımının Türklerin ortak kültürel özelliklerini tasvir çabasının ötesine geçen siyasal bir proje olarak ortaya çıkışının sinyallerini vermesi nedeniyle önemlidir. Böylece Türkçülük akımı, modern ulus-devlete yönelik, siyasal bir proje olarak ortaya çıkmaktadır.

Yusuf Akçura'nın makalesinin yayımlandığı yıl olan 1904, aynı zamanda Rus-Japon Savaşına sahne olmuştu. Bu savaş Japonya'ya zafer, şan ve şeref getirmiş, sarı ırkın ikinci sınıf bir ırk olduğuna dair iddiaların çürütülmesini sağlamıştı.⁵ Oldukça güçlü olduğu kabul edilen Ruslar karşısında zafer kazanan Japonlar, Türk milliyetçiliğini de tetiklemişlerdi (Yıldız 2001: 72, 76). Ardından gelen yıllarda ise 1904'te henüz olgunlaşmamış olan milliyetçi resmin biçim ve rengi belirmeye başladı. Balkan Savaşlarının (1912-13) başlamasıyla birlikte bu resim giderek ayrıntılandı ve netleşti. Türk ulusal kimliğinin "ötekileri" de bu dönemde ortaya çıkmaya başladı. 20. yüzyılın başında Türk ulusal kimliğinin "ötekilerini" üç grup altında tanımlamak mümkündür.

Birinci "ötekiler" grubunun içinde imparatorluk içinde yaşayan *gayrimüslimler*, yani Hristiyan ve Musevi gruplar bulunmaktadır. Bu grupta bulunan Ermeniler, Rumlar ve Museviler, Lozan Antlaşması'nda azınlık olarak kabul edilmişlerdir. Türk ulusal kimliği, özellikle 1924'te hilafetin ortadan kaldırılmasına kadar olan dönemde, henüz Müslüman öğelerden kendisini kopartmamış olduğu için, imparatorluk içinde bulunan gayrimüslimler, "ötekiler" olarak görülmüşlerdir. Osmanlı İmparatorluğu içindeki gayrimüslimlere dair gerilimler, Batılılaşma reformlarıyla birlikte ortaya çıktı. Bu reformlar ilk olarak Lale Devri'nde (1718-1830) askeri kurumlarda ve şehir planlamasına ilişkin düzenlemelerle başlamıştır. Bu dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri anlamda çöküşü kabul edilmiş

5. Bu tarz ırkçı iddialar 19. yüzyılın sonları Avrupası'nda zaten sıklıkla görülmekteydi. Irkları sınıflandıran öncü eserlerden biri Kont Joseph Arthur de Gobineau'nun (1816-82) *Essai sur l'inegalite des races humaines* (1853-55) adlı çalışmasıdır.

ve Batı örnek alınarak, devletin muhafazasını sağlamaya yönelik reformlar ivme kazanmıştır. Dönemin sonunda, kavramları ve kurumları ile Batı, Osmanlı reformcuları için bir model haline gelmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın başında Batılılaşma reformları askeri alandan başka alanlara da kaymaya başlamıştı. Tanzimat Fermanı ile 1839'da gündeme gelen reformlar vilayet yönetimi, eğitim ve yargıya ilişkin konularda esaslı düzenlemeler içeriyordu. Müslüman ve gayrimüslim halkın eşitliği (*müsavat*) ile ilgili olan reformlar ise 1856 Islahat Fermanı ile gündeme gelmiştir. Niyazi Berkes'e göre 1856 Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı ile netlik kazanan modernist eğilimi sürdürmeye yönelik somut reformlar içeriyordu (Berkes 1998: 152-3).⁶ Islahat Fermanı, gayrimüslimlere askerlik hizmeti yükümlülüğünü, hükümet mevkilerinde yer almayı ve okullara girişi de içeren tam bir eşitlik taahhüt etti (Shaw ve diğ. 1994: 100). Bu gibi düzenlemelerin etkileri vatandaşların günlük yaşamlarında da hissedildiğinden, toplumda hoşnutsuzluklara yol açtı. Gayrimüslimlere ilişkin reformlar dış güçlerin teşvikiyle gündeme gelmişti. Uygulamada ne zaman sorun çıkarsa, dış güçler yardıma çağrılıyordu. Shaw ve Shaw'a göre (1994: 128) bu durum Müslümanların, gayrimüslimleri dış güçlerin maşası olarak görmelerine neden oluyordu. Islahat Fermanı'nın bu tür düzenlemeleri, imparatorluk içindeki Müslümanlar (*millet-i hâkime*) ile gayrimüslimler (*millet-i mahkûme*) arasındaki kopuşa ivme kazandırmaktaydı.

6. Berkes Tanzimat ve Cumhuriyet reformları arasındaki bir sürekliliğe işaret ediyor. Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki süreklilik ya da kırılma meselesi tarihçiler arasında tartışma konusu olmuştur. Tartışılan bu mesele, Türkiye'de vatandaşlığın evrimini kavramak açısından önemlidir. "Kırılma" savı, Cumhuriyetçi reformların Osmanlı tebaası üzerindeki özgürleştirici etkisine fazla ağırlık vermektedir. "Süreklilik" savı ise, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Türkiye Cumhuriyeti'nde, "tepeden" modernizasyona bağlı olarak, evrensel haklara dayanan bir vatandaşlık görüşünün evrilmesinin imkânsızlığına işaret etmektedir. Işın ve İşyar (2006) süreklilik/kırılma tartışmasının vatandaşlık için önemine değinirken, "kırılma" yaklaşımının temsilcileri olan Ünsal (1998) ve Aybay'ın (1998) vatandaşlık için bir önkoşul olarak Cumhuriyet rejiminin gerekliliğine yaptıkları vurguya atıfta bulunuyor. Diğer yandan Keyder (1998), Kasaba (1998) ve Kadıoğlu'nun (1995) yaklaşımları, "yukarıdan" evrim geçiren vatandaşlık bağlamında Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir sürekliliğin altını çizmektedir. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Reform yasaları, altlarındaki zeminin giderek kayganlaştığını hisseden ve imtiyazlı konumlarını kaybetmekten korkan Müslümanlar arasında isyanlara yol açtı.⁷ İstanbul'da, Islahat Fermanı'ndan kısa bir süre sonra, 1859'da, yeni düzenlemelere itiraz eden ve İslami hukuku öne çıkaran bir darbe girişiminde bulunuldu.⁸ 19. yüzyılda ortaya çıkan bu tür tepkiler, imparatorluk içindeki Hristiyanlık karşıtı potansiyelin bir göstergesidir. Bu Hristiyanlık karşıtı potansiyeli harekete geçiren güç İslam temelliydi ve henüz laik ve etnik bir Türklüğe ilişkin öğelerle donatılmamıştı. Bu potansiyel, 20. yüzyıl başlarında, imparatorluk bölündükçe daha fazla görünür hale geldi.

Hristiyanlık karşıtı öğeler, 1914'te, Balkan Savaşları sonrasında çeşitli uygulamalara dönüşmeye başladı. Osmanlı İmparatorluğu, Ruslara, Avusturyalılara ve Yunanlılara toprak kaybettikçe, bu topraklarda yaşayan Müslümanlar imparatorluğun merkezine doğru göç etmeye başladı. Bu göçler Balkan Savaşları sırasında öyle arttı ki, Bulgar orduları İstanbul'a doğru ilerledikçe yaklaşık 250,000 Müslüman göçmen de İstanbul'a gelmişti (Aktar 2005: 120). İttihat ve Terakki Cemiyeti etrafında örgütlenen Jön Türklerin milliyetçi görüşünün katılaşması, İstanbul'a yeni gelen Müslümanların varlığıyla birleşince, imparatorluğun batısındaki sahil kasabalarında yaşayan Rumlar arasında huzursuzluklar baş gösterdi. Aslında, Türk-Yunan nüfus mübadelesine ilişkin ilk fikirler 1914'te, Balkan Savaşları sonunda gündeme gelmiştir (Aktar 2005: 119-22).

Birinci Dünya Savaşı'nın çıkışı, imparatorluk içindeki gayrimüslimlere yönelik gerici eylemlere ivme kazandırdı. Savaş yıllarındaki en önemli uygulamalar arasında 1915 Ermeni sürgünü ve katliamı bulunmaktadır. Türkiye'nin tarihsel belleğinde tamamen gözardı edilen ve ders kitaplarında bahsi geçmeyen bu dönem, Türkiye'de ancak yakın zamanda tartışılmaya başladı. Birinci Dünya Savaşı sırasında pek çok Rum, imparatorluk topraklarını terk etmiş

7. Islahat Fermanı aralarında İngiltere, Fransa, Avusturya ve Osmanlı devletinden temsilcilerin olduğu bir komisyon tarafından hazırlandı. Komisyon tarafından altı çizilen Müslüman ve gayrimüslimlerin eşitliği konusu, bu durumdan "İmtiyaz Fermanı" diye söz eden Jön Türklerin çeşitli yazılarında belirtildiği üzere Müslüman nüfus içinde tepkilere neden olmuştur.

8. Bahsi geçen darbe girişimi, *Kudat-ı vakıf* kitabında da değeriştir.

ve geride bıraktıkları evler savaş süresince kısmen harap edilmiştir. Kurtuluş Savaşı'nın başlangıcı, Anadolu Rumları ve Yunan topraklarındaki Müslümanları içeren büyük bir nüfus mübadelesini harekete geçirmiştir. 1922-24 yılları arasında, yaklaşık 1,200,000 Rum ve 400,000 Müslüman bu mübadelenin içinde yer almıştır (Aktar 2005: 125).

1923'te Türk ve Yunan delegeler arasında imzalanan Lozan Antlaşması içindeki nüfus mübadelesiyle ilgili maddeler uyarınca, mübadele "zorunlu" bir hale getirilmiştir. Antlaşmaların ardındaki ortak düşünce homojen nüfus yapısına sahip ulus-devletler (Türk ve Yunan) yaratmaktır. Bunun sonucunda aslında sadece Türkçe dilini bilen Karamanlı Rumlar ile sadece Yunanca bilen Giritli Müslümanlar da yaşadıkları yerlerden ayrılmak zorunda bırakıldılar. Çağlar Keyder'e göre hem Yunanistan hem de Türkiye'deki yasa koyucuların gözünde etnik homojenlik, halkların kendi kendisini yönetmesi ilkesinden daha ağır basıyordu (Keyder 2005: 57). Gayrimüslimlerin ihracı yoluyla Anadolu'nun Türkleştirilmesi, 1923'ten sonraki zorunlu nüfus mübadelesiyle resmi bir hale gelmiştir. Buna göre 1913'te, bugün Türkiye'yi oluşturan topraklar üzerindeki her beş kişiden biri gayrimüslimdi. 1923'ün sonunda ise bu oran kırk kişide bire inmiştir (Keyder 1989: 67).

Türk ulusal kimliğinin, gayrimüslimler dışındaki ikinci "ötekiler" grubunu ise, dilleri ve ait oldukları dinsel mezhepleri nedeniyle *Türk olmayan Müslümanlar* oluşturuyordu. Bunlar arasında Kürtler, Araplar, Balkan ve Kafkas kökenliler, yani Boşnaklar, Arnavutlar, Çerkezler ve Gürcüler sayılabilir. Alevi Kürtler, Alevi Araplar ve hatta Alevi Türkmenler de, İslam'la Sünni Müslümanlardan farklı bir ilişki kurdulari için Türk ulusal kimliğinin "ötekileri" olarak görülmüştür. Gayrimüslim gruplara yönelik politikalar genellikle "dışlama", yani tehcir ve kıyım ağırlıklı olmuş, ancak özümsemeye –asimilasyona– itirazı olmayanlar da Türkleştirme sürecine katılmışlardır. Türk olmayan Müslüman gruplara yönelik politikalar da ise son derece baskın bir özümseme, yani Türkleştirme eğilimi tesbit etmek mümkün. Özellikle 1924'te hilafetin ortadan kaldırılması sonrasında, İslamın bu gruplar üzerindeki birleştirici etkisi yitirilmiş ve Türkleştirme politikaları ağırlıklı olarak ortaya çıkmıştır. Türkleştirme politikalarıyla bu grupların kendi dillerini, isimlerini

ve geleneksel kıyafetlerini kullanmalarına yasaklar getirilmiştir.

Osmanlı devleti idaresindeki ana gerilimlerden biri, bazı yörelerde ortaya çıkan feodal eğilimler ve merkezi devlet yönetiminin bunları bastırmadaki kararlılığıydı. Devlet bu baskıyı yalnız askeri yollarla değil, aynı zamanda dinsel pratikleri devlet kontrolü altında tutmaya çalışarak kurmuştur. Merkezi devletten bazı özerklikler elde etmeye çalışan yerel isyanların çoğu, dinsel tema ve simgelelere başvuruyordu.⁹ Osmanlı yöneticileri bu tür feodal eğilimleri bastırmak için katı bir Sünni İslam görüşüne başvurdu. Bu nedenle din, özellikle merkezi despotik sisteme karşı yerel ayaklanmaların artmasıyla, merkezi devlet yönetimini emniyet altına almak için bir araç olarak kullanılmaktaydı.

On altıncı yüzyıl sonlarında Osmanlı merkezi sisteminde yer alan dinsel otoriteler, kendilerini merkezi devlet sisteminden bağımsız ilan etmeye başlamıştı. Bazı analizler, Osmanlı İmparatorluğu'nda teokratik bir yapı ve dinsel dogmalardan kaynaklanan bir despotizmin varlığını kabul eden analizlerin tersine, Sultanların mutlak otoritesini sınırlayanın aslında İslam hukuku olduğunu savunmaktadır. Buna göre, örneğin Osmanlı sistemindeki "adalet" kavramı, İslami düşüncenin varlığı ve etkisinden dolayı harekete geçirilmiştir (Özek 1986: 369). Böylelikle merkezi devlet yapısı ve yöneticilerin "adaletsiz söylem" in öznelere olarak anılmalarına karşı olarak, "adalet söylemi" de İslam diniyle ilişkilendirilmeye başlamıştı (Mardin 1991).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında laikleşmeye yönelik çeşitli düzenlemeler, çevrede bulunan etnik, kültürel ve dinsel farklılıklar paha-

9. Bu isyanların ilkinde 1519'da Yozgatlı Şeyh Celal önderlik etmiştir. İsyân, merkezi vergilendirme sistemine ve resmi vergi tahsildarları arasındaki yozlaşmaya karşı, dinsel öğelere başvurarak harekete geçmişti. İlk in imparatorluğun Alevi-Türkmen kesimi arasında başlayıp, daha sonra Sünni gruplara da sıçramıştır. Hemen bastırılmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi yönetime karşı olan ve dinsel öğeler içeren sonraki girişimler de *Celali isyanları* olarak adlandırılmıştır.

10. Cumhuriyet seçkinleri tarafından tepeden indirilen Cumhuriyet reformlarının doğası, Osmanlı'daki merkezi devlet sisteminin özelliklerini taşımaktadır. Aslında Türk modernizasyon projesinin ayırt edici bir özelliği olarak "milletini arayan bir devlet"ten söz edilebilir (Kadioğlu 1995). Şerif Mardin'in (1991: 196) sözleriyle: "Mustafa Kemal hipotez halinde bir varlığı, Türk milletini, ele aldı ve onun içine hayat zerketti".

sına devlet idaresinde bir merkezileşme sürecini ateşlemiştir.¹⁰ Meşruiyetlerini Hilafet'ten alan Kürt halkı liderleri, Hilafetin kaldırılması sonrasında kendilerini toplumun ve siyasetin dışına itilmiş buldular (Yeğen 1996). Bu noktadan sonra dinsel mahiyette Kürt ayaklanmaları çıkmaya başladı ve her ikisi de merkezi devletin "adaletsiz söylem"ine muhalefeti temsil ettiğinden, Kürt talepleri ile çevredeki dinsel talepler arasında ortak bir zemin oluştu.

Türkiye Cumhuriyeti'nde Hilafet'in yürürlükten kaldırılmasından sonra Türk ulusal kimliğinin oluşumu, Türk olmayan Müslümanlara karşı güdülen asimilasyon uygulamalarının hayata geçirilmesiyle başladı. Bu uygulamaların içinde, örneğin Kürt dilinin, Kürtçe adların ve geleneksel kostümlerin kullanımına getirilen kısıtlamalar ile tarih kitapları ve günlük dil kullanımında "Kürt" ya da "Kürdistan" ifadelerinin sınırlandırılması vardır. Bu uygulamalar merkeze karşı pek çok Kürt ayaklanmasını harekete geçirmiştir. Asimilasyon uygulamaları Türk dilinin kullanımını empoze eden ulusal kampanyalar haline dönüşmüştür. Örneğin Ocak 1928'de İstanbul Hukuk Fakültesi öğrenci birliği tarafından başlatılan "Vatandaş, Türkçe Konuş!" kampanyası bunlardan biridir. Buna göre, sinema, restoran ve otel gibi halka açık yerlerde Türkçe dışındaki diller yasaklanmıştı. "Vatandaş, Türkçe Konuş!" yazılı afişler toplu taşıma araçlarına asıldı. Bu uygulamalar aynı zamanda, isimlerin Türkçeleştirilmesine yönelik yasalarla da ivme kazanmıştır. Eğitim ve ekonomi alanlarında da, örneğin azınlık okullarında Türkçe derslerinin ve sermaye piyasasında Türkçe kullanımının zorunlu kılınması gibi Türkleşmeye yönelik tedbirler alınmıştır (Yıldız 2001: 281, 286).

Türk ulusal kimliğinin üçüncü "ötekisi" ise Tanıl Bora'nın veciz ifadesiyle söylersek *mazisi*, yani kendi geçmişidir (Bora 1996). Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenen çeşitli reformlar, Osmanlı geçmişiinden koparak yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzünü Batı'ya dönmesini hedefliyordu. Özellikle laikliğe ilişkin politikalarda, "harf ve şapka devrimleri"nde izlenebilecek bu eğilim, ülkenin geri kalmış olmasının nedeni olarak İslamın görülmesinden güç alır. Cumhuriyet Türkiye'sindeki Batıcı eğilimleri Osmanlı'daki Batıcılıktan ayıran en önemli nokta, Batılılaşmanın Osmanlı'da olduğu gibi sadece düzenin devamını mümkün kılmak için değil, daha bütüncül bir şekilde benimsenmiş olmasıdır. Cumhuriyet Türkiye'si'n-

de Batılılaşma, düzenin devamını mümkün kılan bir araç olmaktan çıkıp bizatihi bir amaç haline gelmiştir. Bundan dolayıdır ki, ülkede geçmiş hatırlatan her şey "gericilik" simgesi olarak, dolayısıyla da olumsuzlanarak algılanır. Kadınların "eski" zamanları hatırlatan giysileri eleştirilir. İstikamet hep Batı'dır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları temel haklar gibi konulardaki fikirleri söz konusu olduğunda Batılı dostlarından oldukça önemli farklılıklar sergileseler de, görüntüde Batılı olmayı çok ama çok önemserler. Alafrangalık iyilik, ecnebiye benzemek güzellik olarak kabul edilir. Türkiye'yi muasır medeniyetler seviyesine çıkarma arzusu öylesine güçlüdür ki, bununla uyumsuzluk yaratacağı düşünülen, geçmişe dair herhangi bir imge belleklerden silinmeye çalışılır. İşte tam bu noktada "yeni Türkler" in siyasal kültürümüzün en önemli ögesi olan "unutma" ile olan ilişkileri başlar (Bisbee 1951).

Unutmak, Türkiye Cumhuriyeti'nde amaçlanan Batılılaşmanın bir tezahürüdür. Batılı olmaya engel oluşturan özellikleri unutma eylemi, eğitim sisteminde her gün yeniden üretilir. Tasvip edilmeyen bir geçmiş unutmamanın zirveye çıktığı anlardan biri 1928'de yapılan harf devrimidir. Bu devrim ile, Feroz Ahmad'ın ifadesiyle, "bir gecede bütün bir millet okuyamaz-yazamaz kılınmıştır" (Ahmad 1993: 35). Türkiye'de insanlar özel bir çabayla Osmanlıca öğrenmedikçe, geçmişlerine ilişkin hiçbir literatürü okuyamazlar. Zaten 1923 öncesini hatırlamaya pek de gerek yoktur. Cumhuriyet öncesi neredeyse bir tür cahiliye devri olarak görülmektedir. Kanımca gayrimüslimlerin ve Türk olmayan kesimin Türkiye'de resmi tarih kitaplarından dışlanabilmeleri, Cumhuriyet tarihi boyunca inşa edilen bu "unutma" eylemiyle yakından ilişkilidir.

Sonuç olarak, Türkiye'de ilk ve orta öğretim müfredatı unutmamanın yeniden üretilmesi için bir araç haline geldi. Unutmak "yeni Türk"leri, üzerinde bulundukları çokkültürlü coğrafya konusunda bilgisiz hale getirdi. Kültür zengini toprakların –ki süregiden homojenleştirme politikaları nedeniyle kısırlaştırmıştır– diğer sakinlerine yapılan zulümler karşısındaki resmi inkâr retoriğine elverişli ortamı hazırlayan da bu olmuştur. Türkiye'de insanlar ne kadar çok unutulursa o kadar çok ileriye gideceklerini sanıyorlar. Bu unutma eyleminin boş bıraktığı bellekler ise ulusal andlar, marşlar ve gü-rültülü sloganlarla dolduruluyor.

İslam'ın geri kalmışlığın nedeni olduğu kanısı, Türkiye'deki "yeni ve Batılı" ile "eski ve geri kalmış" simgeler arasında şiddetli bir gerilime yol açtı. Başlarını örtmeyi seçen kadınlar hep Türkiye'yi geriye götürmekle suçlandılar. Üniversiteye girişleri engellendi. Nitekim 2003'te meydana gelen sıradışı bir hukuki davada, başörtüsü takan bir kadın, davanın sanığı olmasına rağmen Türkiye'deki bir mahkeme salonuna alınmamıştır (Kadıoğlu 2006). Böylelikle "geri kalmışlık" simgelerini açıkça benimseyen kadınların, Türkiye Cumhuriyeti'nin tam vatandaşı olamayacakları ve bu anlamda konumlarının azınlıklarla benzerlik gösterdiği açığa çıkmıştır. Türkiye'deki "azınlık" konumunu irdelediği bir makalesinde Fatma Müge Göçek de, Türkiye'de başını örten kadınların konumu ile Kürt, Alevi, Ermeni, Rum ve Yahudilerin konumu arasındaki benzerliklere işaret etmektedir (Göçek 2006).¹¹

Türkiye'de Batı ile olan ilişkilerde, "Batı'ya rağmen Batılılaşma" denilebilecek bir özellik vardır. Türk seçkinleri bir yandan bu topraklarda yaşamış olan Hristiyan halkları unutmaya çalışırken, bir yandan da evlerini Noel ağacıyla süsleyebilmekteler. Hatta Anadolu insanlarından ziyade Batılılarla daha rahat dostluk kurabildiklerini söyleyebilmekteler. Özetle, tarih kapalı bir şışede muhafaza edilemiyor ve resmi retoriğe rağmen insanların zihinlerine sızmayı başarıyor. Türkler bir yandan kendilerini yeterince Batılı bulmadıkları için beğenmiyor, bir yandan da kendileriyle gurur duyuyorlar. Kanımca, kendini beğenmediği halde kendisiyle gurur duymak, Türklerin en önemli özelliklerinden biri olarak öne çıkıyor.

11. 1923 Lozan Antlaşması'na göre, "azınlık" konumu yasal olarak gayrimüslimlere verilmiştir; uygulamada ise tüm gayrimüslimler değil, yalnızca Rum, Ermeni ve Yahudiler azınlık olarak kabul edilmiştir. Göçek'e göre Kürtlerin ve Alevilerin azınlık konumunun dışında bırakılması, Lozan Antlaşması'nın önemli bir kusuruydu (Göçek, 2006: 66).
 12. DFD Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Vatandaşlığın Ulustan Arındırılmasına ve Haklarla İlişkileştirilmesine Yönelik Yasal Reformlar ve Sivil Toplum Gırışimleri

Vatandaşlığın demokratikleştirilmesine yönelik süreçler ülkelere göre farklılıklar gösteriyor. Örneğin Almanya'da, Avrupa Birliği Antlaşması (Maastricht) bu sürece ivme kazandırmıştı. Soya dayanan Alman vatandaşlığı (*jus sanguinis*) kavramı, 1989'da Schleswig-Holstein eyalet meclisinin önerisiyle değiştirilmeye çalışıldı ve bu doğrultuda bir yasa tasarısı eyalet meclisinde kabul edildi. Buna göre bazı ülke vatandaşlarına (karşılıklılık prensibi temelinde Danimarka, İrlanda, Hollanda, Norveç, İsveç ve İsviçre bu ülkeler arasındaydı) yerel ve mahalli seçimlerde seçme ve seçilme hakkı verilmesi öngörülüyordu. Hristiyan Demokrat Partisi (CDU/CSU) bu değişime karşı çıkmış ve eyalet meclisinin kabul ettiği yasanın Anayasa'ya aykırı olduğu iddiasıyla Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştu. Alman Anayasa Mahkemesi Ekim 1990'da yasanın aleyhinde hüküm vermiştir. Mahkemenin iddiasına göre, Schleswig-Holstein eyalet meclisi tarafından kabul edilen yasa anayasaya aykırıdır, çünkü "Devlet tüm gücünü (*Staatsgewalt*) halktan alır," ve "Yabancılar halk değildir" (alıntılayan Benhabib 2004: 203-4). Ancak ilginçtir ki, 1993'te Avrupa Birliği Antlaşması ile Avrupa vatandaşlığı gündeme gelmiştir. Buna göre, antlaşmaya taraf olan tüm ülkelerin vatandaşlarına, evsahibi ülkenin ikamet şartlarını yerine getirdikleri takdirde yerel ve bölgesel seçimlerde seçme ve seçilme hakları verilmiştir. Böylelikle Anayasa Mahkemesi'nin Schleswig-Holstein eyalet meclisinin kabul ettiği yasayla ilgili verdiği olumsuz karar tarihe karışmıştır. Özetle, uluslararası bir antlaşma, "halk" tanımının içinde yabancıların da olabileceğini öngörmüş ve kararları ulusal düzeyde bağlayıcı olan Anayasa Mahkemesi'nin bu konudaki kararını geçersiz kılmıştır. Bu gelişme, günümüzde AB üyeliği ile demokratikleşme arasındaki ilişkinin sadece Türkiye açısından önemli olmadığına da bir kanıttır.

AB üyeliği ile gelen yaptırımlar, Almanya'da ulus-sonrası vatandaşlık olgusunun ortaya çıkmasını sağlamış ve böylece vatandaşlığın tanımlanmasına ilişkin önemli değişikliklerin gündeme

gelmesine neden olmuştur. 2000 yılında kabul edilen Yeni Vatandaşlık Yasası ile vatandaşlık olgusu tanımlanırken, Almanya'da o zamana kadar egemen olan soy ve kan bağına dayalı vatandaşlık tanımından uzaklaşma yoluna gidilmiştir. Açıktır ki vatandaşlığa alınmayı şu ya da bu yönde kolaylaştırmak, toplumda ayrımcılığın kendiliğinden sona erdiği ya da ereceği anlamına gelmez. Ancak yine de vatandaşlığın tecrit etmeyi, dışlamayı kolaylaştıran bir unsur olmaktan uzaklaştırılmış olması demokratikleşme yönünde önemli bir adım olmuştur.

Türkiye'de ise egemen olan ayrımcılık türü, vatandaşlığa yasal anlamda kabul edilmeyi zorlaştırmaktan farklı bir şekilde evrilmiştir. Türkiye'de daha ziyade vatandaşlığa kabul edilen kişileri Türkleştirmeye yönelik politikalar uygulanmıştır. Bu durumda, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan, ancak kendilerini Türk olmanın ötesinde "farklı" dinsel ya da dile ilişkin bağlarla tanımlayan unsurlar, oy vermek gibi siyasal haklara sahip olsalar bile, "farklı" olmaya dair haklardan mahrum olmaktadır. Oysa siyasal, sosyal ve ekonomik hayata katılım, oy verme hakkından fazlasını içerir. Farklı olmaya dair olan haklar, kişinin anadilini kullanmasına bir engel olmaması, geleneksel kostümlerin ve gündelik dinsel pratiklerin özgür bırakılması, engellenmemesiyle ilgilidir. Türkiye'de vatandaşlığın ulustan arındırılması, Almanya'dakinden farklı olarak, oy vermeye ilişkin bir siyasal katılımı garantiye almak için ille de vatandaşlığa kabulün kolaylaştırılmasıyla ilgili yasalar içermez. Bunun yerine, zaten yasal olarak "vatandaş" olan ancak farklı dinsel bağlılıkları olan, farklı dilleri konuşan unsurların, bu farklılıklarını korumaya yönelik azınlık haklarını içerir. Bu tür azınlık haklarından literatürde "çokkültürlülük" hakları olarak söz edilir.

Çokkültürlülük hakları "kendi kendini yönetmekten ziyade, toplumla bütünleşmeyi teşvik etmeye yönelik" haklardır (Kymlicka ve Norman 1995; bu kitapta s. 212). Bu haklar kültürel farklılıkları yalnızca hoşgörmeye değil, aynı zamanda cesaretlendirmeye dair düzenlemelerdir (Kymlicka ve Norman 1995; bu kitapta s. 214): Genellikle, okullarda iki dilli eğitim, sokak işaretlerinin iki dilde yazılması ve geleneksel kostümlerin ve farklı dinsel pratiklerin engellenmemesi gibi konuları içermektedir. Çokkültürlü bir yapı içindeki her kültürel grup, içinde bulunduğu toplumun bir parçası ol-

maya çabalarırken, aynı zamanda da dinsel ve dilsel farklılıklarını da ortadan kaldırmamaya ve hatta muhafaza etmeye çalışır. Kimilerine göre bu tür farklılıkların yaygın kültür içinde açıkça yer alması, ulusal aidiyet temelinde tanımlanan vatandaşlık kavramına ciddi bir meydan okumayı içermektedir. Farklı gruplara dair özelliklerin egemen kültüre farklılıklarının muhafazası yoluyla entegrasyonuna yönelik girişimler, vatandaşlık literatüründe "farklılaştırılmış vatandaşlık" kavramıyla ifade ediliyor (Young 1989, 1990; Kymlicka ve Norman 1995, bu kitapta s. 208-17). Vatandaşlığın ulustan arındırılması da, farklılaştırılmış vatandaşlığa doğru bir evrilmeyi içermektedir.

Türkiye'de vatandaşlığın millileşmesi, dinsel, etnik ve dilsel farklılıkların silinmesi anlamına gelmektedir. Çeşitli dışlayıcı ve özümseyici homojenleştirme politikalarının sonucunda Türkiye Cumhuriyeti zaman zaman, Türklerin Cumhuriyeti olarak tanımlanmıştır. Bu Cumhuriyet diğer dinsel ve etnik grupların varlığını, onları "unutma" noktasına varana kadar yok saymıştır. Farklılıklara ilişkin hakların gündeme gelebilmesi için, her şeyden önce farklılıkların yok sayılmaması ve *tanınması* gerekir. Bu tanımanın gerçekleşebilmesi, Türk ulusal kimliğinin oluşumuna uzun süre eşlik eden "unutma" sürecinin geriye çevrilmesine bağlıdır.

Türkiye'de vatandaşlığın ulustan arındırılmasına ivme kazandırmayı mümkün kılacak iki önemli süreç var: İlki, vatandaşlığı yalnızca üyesi olduğu toplumda pasaport ve ulusal seçimlerde oy verme haklarına sahip bir birey olarak değil, aynı zamanda dinsel, dilsel ve kültürel farklılıklara da ilişkin bir kavram olarak ele almaya yönelik süreç. Vatandaşlık, ulusun bir üyesi olmanın üstünde ve ötesinde birtakım haklar içerir. Bu haklar, ülkenin çoğunluğundan farklı olabilmeye ilişkin hakları da gündeme getirmelidir. İkincisi ise, Türk ulusal kimliğinin oluşumu sırasında hayata geçirilen dışlama ve/veya özümsemeye ilişkin politikaların öncesinde Türkiye topraklarını zenginleştiren geçmiş kimlikleri "hatırlamak" için girişilen bilinçli çabaları içeren bir süreçtir. Aşağıda, TBMM'nin son yıllarda kabul ettiği ve "farklılığı" tanımaya ilişkin bazı yasal reformlar ile sivil toplum kuruluşlarının geçmişi hatırlamaya yönelik bilinçli birtakım çabalarına yer verilecek. Bu yasal reformlar ve sivil toplum girişimleri, Türkiye'de vatandaşlığın ulustan arındırıl-

rak çokkültürlülüğe ve haklara ilişkin bir olgu olarak yeniden tanımlanmasını içeriyor.

Türkiye'de farklı dinsel ve etnik kimliklerin tanınmasına yönelik reformlardan bazıları AB'ye katılım çerçevesi içinde gündeme gelmiştir. Türkiye, Aralık 1999'daki Helsinki Zirvesi'nde resmi olarak aday ülke haline geldikten sonra Milli Program (Mart 2001) içinde adı geçen reformları gerçekleştirme çabaları hız kazanmıştır. 2001 ve 2004'te TBMM'de kabul edilen anayasal düzenlemelerin yanı sıra diğer yasalarla ilgili düzenlemeleri içeren çeşitli "reform paketleri" gündeme gelmiştir.¹²

2001 yılında mecliste kabul edilen anayasal düzenlemeler oldukça geniş kapsamlı olup 1982 Anayasası'nın 34 maddesini kapsamaktadır. Örneğin 1982 Anayasası'nın "Temel Hak ve Hürriyetlerin Sınırlanması" başlıklı 13. maddesi yeniden düzenlenmiş ve temel hak ve özgürlükleri sınırlama sebepleri olarak gösterilen "Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü, ulusal egemenlik, Cumhuriyet, milli güvenlik, kamu düzeni, genel asayiş, kamu yararı, genel ahlak ve genel sağlık gerekçeleri" madde metninden çıkarılmıştır. Böylece temel hak ve özgürlüklerin kapsamı genişlemektedir (Oran 2004: 95).

Bir başka düzenleme (26. madde) kişilerin günlük hayatta kendilerini ifade edebilmesi için kullanılan "diller"in kapsamını genişletmiştir. İfade özgürlüğü, 28. maddede yer alan "Kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dilde yayın yapılamaz," fıkrasının çıkarılmasıyla daha fazla genişletilmiştir (Oran 2004: 96).

2004 yılında gündeme gelen anayasal reformlar kapsamında, uluslararası antlaşmaların imzalanmasına ilişkin 90. maddenin son fıkrasına bir ek yapılmıştır. Buna göre, "Usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası antlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı bölümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası antlaşma hükümleri esas alınır." Bu ek yoluyla, bir yasa ile uluslararası antlaşma çeliştiğinde hangisine öncelik verileceğine dair sorun giderilmektedir.

12. Bu metinde yer alan anayasal ve başka yasalara dair değişikliklere ilişkin bilgiler için yararlanılan iki temel kaynak için bkz. Oran (2004: 94-111) ve Özbudun ve Yazıcı (2004).
 13. Özgür, "Siz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Böylece Lozan ile çelişen yasa hükümlerini aşabilmek mümkün olabilecektir.

Bu anayasal düzenlemelere ilaveten, başka yasalarla ilgili olarak da çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Örneğin Birinci AB Uyum Paketi ile (6 Şubat 2002), Türk Ceza Kanunu'nun 312. maddesine eklenen bir fıkayla "halkın bir kısmını aşağılayıcı ve insan onurunu zedeleyecek bir şekilde tahkir" etmek yasaklanmıştır. Bu ek azınlıklara yönelik aşağılayıcı ifadeler için yargı yolunu açabilecektir (Oran 2004: 98). İkinci AB Uyum Paketi ise (26 Mart 2002) Basın Yasası'nda "yasak" dillerde radyo ve televizyon yayını yapılmasının önündeki engelleri kaldırmıştır. Üçüncü AB Uyum Paketi (3 Ağustos 2002) ile Yabancı Dilde Eğitim ve Öğretim Yasası'nda farklı dillerde eğitim ve öğretimin önündeki engelin kaldırılmasına gidilmiştir. Bu yasal düzenlemeler ifade özgürlüğünün alanını genişletmiştir. Dördüncü Uyum Paketi (2 Ocak 2003) ile Vakıflar Kanunu değiştirilmiş ve gayrimüslim vakıflarının gayrimenkul edinimleri kolaylaştırılmıştır. Daha sonraları, İmar Yasası'nda değişiklik yapılarak her din ve inanıştan ibadet yerlerinin yapılması mümkün kılınmıştır (Altıncı Uyum Paketi, 19 Haziran 2003). Ayrıca Nüfus Kanunu değiştirilerek, çocuklara isim konmasına ilişkin kısıtlamalar kaldırılmıştır (Oran 2004: 99).

Yukarıda belirtilen yasal düzenlemelerin hepsi, vatandaşlığın ulustan arındırılması doğrultusunda değişikliklere işaret etmektedir. Bu düzenlemeler ile azınlıkların, ille de Türkleşmeden toplumsal hayata katılımları amaçlanmaktadır. Bu düzenlemeler, ulus olgusuna üyeliğin üstünde ve ötesinde olan ve insan haklarını kucaklayan bir vatandaşlık kavramının oluşmasına işaret etmektedir. Yine de bu yasal değişikliklerin "uygulanması" sırasında karşılaşılan çeşitli sorunlar vardır. Uygulama sırasında karşılaşılan sıkıntılar, meclis üyelerini, dil eğitimi, azınlık dillerinde radyo ve televizyon yayıncılığı ve gayrimüslim vakıflarının mülkiyet hakları konusunda yeni yasalar çıkartmaya zorlamaktadır. 2002-2005 yılları arasındaki dönemde, "meclis üyeleri" ile "bürokratlar" arasında yeni düzenlemelerin uygulanmasına ilişkin gerilimler gündeme gelmiştir. Bürokratik kurumlar, zaman zaman, meclisten geçen yasal düzenlemelerin uygulanmasını ertelemek amacıyla bunları kendine göre yorumlamış ve kendi mevzuatlarına bağlamıştır. Yine de söz ko-

nusu yasal reformlar vatandaşlığın ulustan arındırılması olanağına bir temel oluşturmaktadır.

Meclisten geçen bu yasal düzenlemelerin yanı sıra, birçok sivil girişim de vatandaşlığın ulustan arındırılarak, haklar temelinde yeniden kurgulanması sürecine katkıda bulunmaktadır. Buna göre çeşitli yayınlar, sergi ve konferanslar yoluyla Türkiye'deki çokkültürlü yapıya ve azınlık haklarına dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Türkiye'de unutturulmuş bir geçmişi aydınlatmaya çalışan önemli bir kitap 2004'te basıldı. Fethiye Çetin, anneannesinin bir Ermeni olduğunu öğrendikten sonra onun hakkında bir kitap yazmıştı. *Anneannem* adlı bu kitap, Türkiye'de epeyce ilgi çekti (Çetin 2004). Yine 2004'te basılan bir başka kitap, Takuhi Tovmasyan'ın *Sofranız Şen Olsun* adlı yemek-anı kitabı, yemek tariflerinin yanı sıra, 1915 sürgününe ve iki Ermeni aileye ait foto-biyografiler de içermektedir. Benim bu çalışmada da sıklıkla atıfta bulunduğum, Baskın Oran'ın *Türkiye'de Azınlıklar* adlı kitabı da yine 2004'te yayımlanmıştır. Bu kitap Türkiye'deki azınlıkları anlamaya yönelik bilgiler içeren akademik bir kitap olmanın ötesinde, Türkiye'de vatandaşlığın ulustan arındırılmasıyla demokratikleşme arasında kurduğu ilişki nedeniyle de son derece önemlidir. Oran'a göre, Türkiye'de demokratikleşme sürecinin önünü 1982 Anayasası tıkamaktadır. AB sürecinde getirilmiş bunca yasal düzenlemeye rağmen hâlâ değişmemiş olan bir Anayasa maddesi demokratikleşmenin, çokkültürlü bir toplumsal yaşamın önünde bir engel oluşturmaktadır. Bu madde "Türkiye devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür. Dili Türkçedir," şeklinde ifade edilen Anayasa'nın 3/1'inci maddesidir. Oran, kitabında bu maddenin temsil ettiği tekçi yaklaşımdan söz etmekte ve maddeden "milletiyle" ifadesinin çıkarılmasını önermektedir. Çünkü "milletin bölünmez bütünlüğü"nden söz eden bir yasa alt-kimlikleri reddetmektedir ve böyle bir yasayla çokkültürlülük hayata geçirilememektedir. Oran ayrıca, madde-deki "Dili Türkçedir" ifadesinin de "Resmi dili Türkçedir" şeklinde değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Böylece, toplumsal hayatta Türkçe'nin dışındaki dillere de yaşam hakkı tanınmaktadır. Ancak Anayasa'nın 4. maddesine göre, 3. maddesindeki hükümler değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif dahi edilemez. Zaten gerek Baskın Oran, gerekse de söz konusu kitabı temel oluşturan Azınlıklar

Raporu'nun diğer yazarı olan İbrahim Kaboğlu, yazdıkları nedeniyle mahkemelik olmuş, ancak beraat etmişlerdir. Oran'ın söz konusu kitapta açıkça telaffuz ettiği bir başka konu da Türklük yerine "Türkiyelilik" kavramının kullanılmasının demokratikleşme adına önemlidir (Oran 2004: 116). Oran'ın önerileri ve *Türk* yerine *Türkiyeli* ifadesini gündeme getirmesi, 2004'te basın ve medyada geniş yer bulmuştur. Bu öneriler vatandaşlığın ulustan arındırılması açısından son derece önemli bir tartışmanın yapılmasında etkili olmuştur. Bu nedenle Oran'ın kitabı, Türkiye'de demokratikleşmenin derinleşmesine ivme kazandırması açısından son derece önemli bir katkı yapmıştır.

2005 yılında ise İstanbul'da gerçekleştiren iki ayrı sergi, dikkatleri, geçmişte Türkiye topraklarındaki çokkültürlü yaşama ve azınlıklara karşı yapılan ayrımcılığa çekmeyi başarmıştır. Ocak 2005'te İstanbul Karşı Sanat Galerisi'nde açılan bu sergilerden biri Ermenilerin, 20. yüzyılın başında yakınlarına gönderdikleri ve Anadolu toprakları üzerindeki yaşamlarını yansıtan 800 kartpostaldan oluşmaktadır. Bu kartpostallardan en eskisinin üzerindeki tarih 1914' tür. Serginin başlığı *Sireli Yegpayris*, yani Ermenice olarak "Sevgili Kardeşim" aynı zamanda sergiden seçme malzemelerin toplandığı ve sergiyi düzenleyen Osman Köker'in hazırladığı kitabın da başlığıydı. İstanbul'da aynı galeride düzenlenen ikinci sergi ise özellikle Beyoğlu'ndaki Rum dükkânlarına yapılan yağmaların yaşandığı 6-7 Eylül (1955) Olayları'nın ellinci yıldönümünde açıldı. Türkiye'deki resmi tarih kitaplarında yer almayan olayları yansıtan bu sergi, askeri bir yargıcın (Fahri Çoker) anılarından ve kişisel dosyasında tuttuğu fotoğraflardan hareketle gerçekleştirildi. Çoker bu belgeleri, ölümüne kadar gizli kalması şartıyla Tarih Vakfı'na vermişti. İstanbul sokaklarındaki korkunç vandalizmin fotoğraflarını içeren bu sergiye açılış gününde milliyetçi gruplar tarafından saldırı düzenlendi, bazı resimler duvardan indirilerek çerçeveleri kırıldı, resimlere yumurta atıldı.¹³

13. Tarih Vakfı, 6-7 Eylül Olayları ile ilgili yeni bir tarihsel araştırma kitabı yayımlamakla kalmamış (Güven 2005) aynı zamanda aylık olarak çıkardığı *Toplumsal Tarih* dergisinin Eylül 2005 sayısının geniş bir kısmını bu olaylara ayırmıştır.

Çokkültürlü geçmişi kavramaya ilişkin bir çaba içeren akademik konferanslardan belki de en önemlisi, bir erteleme ve bir iptalin ardından, 24-25 Eylül 2005'te İstanbul'da düzenlendi. "İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları" başlıklı konferans Boğaziçi, Sabancı ve İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin işbirliğiyle düzenlenmişti.¹⁴ Konferansın ayırt edici özelliği ise resmi inkâr söylemine eleştirel bir bakış açısı sunmaya cesaret etmesiydi. Bu konferansla, Türkiye'de Ermeni sorunu ile ilgili olarak resmi görüşün dışında ne tür görüşlerin olduğunun altı çizilmiştir. Konferansın gerçekleştiği İstanbul Bilgi Üniversitesi kampüsünün girişinde milliyetçi protestocular katılımcılara yumurta atarak, sloganlar ve İstiklal Marşı eşliğinde konferansı engellemeye çalıştılar. Konferans, Türkiye'de demokratikleşmeyi, vatandaşlığın ulustan arındırılmasını ve bu doğrultuda Türkiye ve AB arasındaki siyasal, kültürel ve ekonomik köprülerin inşasını destekleyenler ile içe dönük, ulusal aidiyetlere vurgu yapanlar arasındaki gerilimi gözler önüne sermiştir. Bu gerilim bugün Türkiye'de siyasal alandaki en önemli bölünmeye işaret etmektedir. Türkiye'de 2007 yılı, vatandaşlığa ilişkin olaylar ve tartışmalar açısından özel bir öneme sahipti. 19 Ocak 2007'de *Agos* gazetesi genel yayın yönetmeni Hrant Dink, İstanbul'daki ofisinin önünde öldürüldü. Hrant Dink sadece Ermenilerin değil, tüm azınlıkların ve Türkiye'de yaşayan Kürt kökenli vatandaşların sorunla-

14. Konferans esasen mayısta gerçekleştirilmek üzere planlanmıştı. Ancak, Adalet Bakanı'nın bir konuşmasında toplantıyı düzenleyenleri ve katılımcıları "Türk milletini arkadan hançerlemek"le suçlaması, toplantının ertelenmesine neden oldu. Bakanın talihsiz sözcük seçimi, Kasım 1918 Almanyası'nın dinamiklerini ve *Dolchtosslegende*'yi anımsatmaktadır (*Dolchtosslegende* hükümetin Versay Antlaşması'nı imzalamak suretiyle yenilgiyi kabul ettiği 1918 Almanyası'nda yaygın hale gelen bir inanıştır. Bu inanışa göre Alman ordusu, hükümeti Antlaşmayı imzalaması için kandıran Yahudiler ve Komünistler tarafından "arkadan hançerlenmiştir.") Bu konuşma, toplantıyı düzenleyenlerin ve katılımcıların güvenliği konusunda şüphelere yol açtığı için konferans ertelenmişti. İkinci engel ise toplantının ikinci kez başlama tarihinden hemen önceki gün (23 Eylül) gündeme geldi. Başbakan ve Dışişleri Bakanı'nın konferansı destekleyen görüşlerine rağmen, bu kez de konferans İstanbul İdari Mahkemesi'nde çıkan bir karar sonucu iptal edildi. Konferansı düzenleyenler bu engel ile başa çıkmayı başardılar ve Türkiye sınırları içinde türünün ilk örneği olması itibarıyla tarihsel önemi olan konferans nihayet 24-25 Eylül 2005'te gerçekleştirildi.

ıyla ilgiliydi. Cenazesinde Türkiye'de demokratikleşmenin devamından yana tavır koyanlar büyük kalabalıklar halinde yürüdü. Hrant Dink'in cenazesine 100,000'in üzerinde insan katıldı. Türkiye'de gayrimüslimleri hedef alan olaylar 2007 yılı boyunca devam etti. Nisan 2007'de Malatya'da gayrimüslimlere yönelik cinayetler işlendi. Aralık 2007'de İzmir'de Katolik bir rahip bıçaklandı ve kiliselere yönelik başka tehdit ve şiddet eylemleri gündeme geldi. Bu eylemler gayrimüslimleri, AB başta olmak üzere Türkiye'yi bölme-ye çalıştığı varsayılan dış güçlerin maşası olarak görenlerin, artık alenen şiddete başvurmaya yöneldiklerinin işaretleri oldu.

Yukarıda sözü edilen tüm yasal düzenlemelere rağmen Şubat 2007'de parti kongresinde Kürtçe konuştukları için 13 siyasetçi mahkûm edildi. Mayıs 2007'de Sur Belediye Başkanı farklı dillerde (İngilizce, Kürtçe ve Süryanice) belediye hizmeti verdiği için görevden alındı. Türkiye'de dış güçlerle işbirliği içinde olduğu varsayılan sivil toplum kuruluşları, yazar ve aydınlar 2007'de zor bir dönem geçirdiler, çeşitli tehditlerle baş etmek, korumalarla gezmek zorunda kaldılar. Türkiye'de devlet, 1970'lerden bu yana gayrimüslim vakıflarının mallarına el koyuyor. 2007 yılında bir azınlık vakfı (Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı) Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde açtığı davayı kazanarak Türkiye'yi, el koyduğu mülkler iade edilmediği takdirde 890,000 euro tazminat ödemeye mahkûm etti (Minority Rights Group International, 2007: 28). Bütün bunlar vatandaşlığın ulustan arındırılması yönündeki gelişmelerin varlığına, AB'nin bu süreç içinde oynadığı role, ancak bu gelişmelere ülke içindeki ulusalçı güçler tarafından gösterilen tepkilerin de önemine işaret ediyor. Türkiye'de, bir yanda demokratikleşmenin derinleşmesi yönünde reformlar yapılıyor, öte yandan bu reformlara ulusalçı tepkiler gündeme geliyor. Siyasetin yeni eksenini de bu bölünmeler etrafında oluşturuyor gibi görünüyor.

Sonuç

Türkiye'de, AB'ye katılım sürecinde gündeme gelen yasal düzenlemelerle, farklı dillerin ve dinlerin yaşatılmasının önündeki engellerin kaldırılması yönünde adımlar atılmaya başlamıştır. Bu düzenlemeler çokkültürlü bir geçmişi hatırlamaya yönelik sivil toplum girişimleriyle birleşince ülkeyi önemli bir kavşağa getirmiştir. Bu kavşakta bir yol demokrasinin derinleşmesi yönüne gitmektedir. Demokratikleşme, genellikle, siyasal sistemlerin işleyişine ilişkindir. Kısaca söylersek, demokratikleşme tartışmaları genellikle seçim sistemlerine, siyasal partilere ve devletin kurumlarına atıfta bulunarak yapılır. Demokrasinin öznesi olan *demos*'un ne olduğu üzerine bir tartışma içermez. Demokrasinin derinleşmesiyle kastedilen ise, *demos* kavramının bizatihi kendisinin tartışmaya açılmasıdır. Demokrasinin derinleşmesiyle, *demos*'un içinde kimler bulunduğu üzerine bir tartışma açılmakta ve *demos*, ulusun ya da *ethnos*'un ötesinde tanımlanmaya çalışılmaktadır. *Demos* kavramını ulus kavramının ötesinde tanımlamak azınlık konularını tartışmaya açmakla mümkün olmaktadır.

Türkiye'nin bulunduğu kavşakta, bir yanda *demos*'u ulusun ötesine taşıyarak ya da vatandaşlığı ulustan arındırarak çokkültürlü bir topluma doğru evrilmeyi, öte yanda ise ulusal kimliği yücelterek, içe kapanmayı savunanlar vardır. Bu iki yol, bugün Türkiye siyasetinin temel gerilimleridir. Bu kavşağa doğru gidiş, özellikle 1999 Helsinki Zirvesi'nden bu yana ivme kazanmıştır ve bugün Türkiye bu kavşakta beklemektedir. Yukarıda söz konusu edilen yasal düzenlemeler ve sivil toplum girişimlerini Türkiye'de vatandaşlığın ulustan arındırılması süreçlerinin öncüsü olarak görmek mümkün. Ancak bu sürecin, milliyetçi tepkilerle geri çevrilmesi de pekâlâ mümkün.

Avrupa Birliği süreçleri, üye devletlerin vatandaşları için yerel ve bölgesel düzeyde vatandaşlığın ulustan arındırılmasına yol açmıştır. Türkiye'nin AB'ye katılım sürecinin de, özellikle azınlık haklarının tanınması ve genişletilmesi yoluyla, aynı etkiyi yapmaya devam etmesi olanaklıdır. Yeter ki milliyetçi bir ters tepkiyle bu sürecin önü kesilmesin. Türkiye henüz AB üyesi bir ülke olmadığı-

dan, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, diğer AB ülkelerine seyahat edebilmek için vizeye ihtiyaç duymaktalar. Öte yandan Türkiye'de vatandaşlık ile ulusal kimlik arasında güçlü bir bağ olduğu çok açık. Bu duruma, merkezi devlet yapısının egemenliğini de ekleyince, Türkiye'de Avrupa vatandaşlığı ve kent vatandaşlığı gibi ulus-sonrasına ilişkin düzenlemelerden söz etmek epeyce zorlaşıyor. Bu durumda Türkiye'de vatandaşlığın demokratikleşmesi ulus-sonrasına ilişkin düzenlemeleri değil, ancak ulusal'ın kendi içindeki dönüşümünü içeriyor. Yasal reformlar ve sivil toplum girişimleri ulus ile daha ziyade gönüllü bir bağ kurulmasını teşvik etmektedir. Bu da, Türkiye'de vatandaşlık kavramını ulusa üyeliğe değil de haklara ilişkin bir kavram olarak ele almanın önünü açabilir. Yine de tüm bu olasılıklar Türkiye ile AB arasındaki kırılgan bir ilişkiye dayanmaktadır.

Vatandaşlığın ulustan arındırılması, Türkiye'nin dile ilişkin, dinsel ve kültürel zeminini zenginleştirebilir. Bununla birlikte, AB yetkilileri ve üye devletlerin liderleri Türkiye'nin AB üyeliğine çeşitli engeller çıkarttıkça, ülkedeki milliyetçi siyaset palazlanacaktır. Bugün, vatandaşlığın ulustan arındırılması için çaba gösteren sivil toplum kuruluşları ile tepkisel milliyetçi gruplar arasındaki ayrım, toplumdaki en önemli siyasal bölünmeyi temsil etmektedir. Bu ayrım, seçimler için yarışan siyasal partilerin söylemlerine de yansımaktadır. Vatandaşlık kavramını yeniden tanımlama çevresinde dönen tartışmalar, Türkiye'nin gelecekteki siyasal zemininin temel taşlarını oluşturuyor.

Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme

William Rogers Brubaker

VATANDAŞLIK ve ulusluk son dönemlerde Avrupa siyaseti içinde yoğun bir şekilde tartışmalı hale geldi. Uzun süredir rafa kalkmış olan bu konuların yeniden canlanması son çeyrek yüzyıldaki göçlerin artan hacmini ve etno-kültürel çeşitliliğini yansıtmaktadır. Avrupa'ya gelen bu "yeni göç"ün demografik mirası, göçmenlerin kökenlerinin büyük ölçüde ve eşi görülmemiş biçimde çeşitlilik göstermesi,¹ siyasal mirası ise vatandaşlık ve ulusluk hakkındaki yoğunlaşan tartışmalardır.

Bu makale ortaya çıkmakta ve şekillenmekte olan Avrupa'nın vatandaşlık ve ulusluk siyasetini tarihsel ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele alıyor. Makale, genel olarak göçün ulus-devleti kar-

1. Avrupa'da sanayileşmeye, başka yerlerde de olduğu gibi, kitlesel göçler ve birçok durumda devlet sınırları arasında gerçekleşen göçler eşlik etti. Bu yüzden, hiçbir Avrupa ülkesi "klasik" bir göç ülkesi değildir ama Avrupa'nın önemli miktarda uluslararası emek göçü tecrübesi vardır ve bu göçlerden çoğunun sonu yerleşime varmıştır. Geç 19. yüzyılda Güney ve Doğu Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne gerçekleşen göç dalgasını tasvir etmek için kullanılan "yeni göç" ifadesini, Avrupa bağlamında yeni olan göçün sadece mevcudiyetini değil, büyüklüğünü ve kaynaklarını göstermek için kullanıyorum. Avrupa'ya gelen göçmenler büyük ve giderek artan bir oranda Üçüncü Dünya ülkelerinden (çoğunlukla eski sömürgelerden) geliyor. Hindistan alt kıtası ve Karayipler Britanya'ya en fazla göç veren yerler olarak İrlanda'nın yerine geçtiler; Fransa'daki yabancı nüfusun yarısı Afrika veya Asya'dan (asıl olarak Kuzey Afrika'dan) geliyor; Türkler, Almanya'daki en büyük yabancı işçi nüfusunu oluşturarak 1970'lerde İtalyanlara ait olan yeri aldılar.

şı karşıya bıraktığı zorluklarla başlıyor. Ulus-devlet üyeliğine dair bir ideal tip modeli inşa ederek, günümüz göçmenlerinin üyelik statüsünün siyasal açıdan anormalliğine ilişkin çeşitli boyutlara dikkat çekiyor. Daha sonra, vatandaşlığa kabul sorununa odaklanarak, Avrupa vatandaşlık hukukundaki ve vatandaşlığa kabul uygulamalarındaki büyük farklılaşmayı çözümlüyor. Bir sonraki adımda ise, bu farklılaşmanın çarpıcı bir örneğini inceliyor – göçmenleri vatandaşlara dönüştürme konusundaki Fransız istekliliği ile Batı Alman gönülsüzlüğü. Göçmenler bakımından *genişlemeci* Fransız vatandaşlık siyaseti devlet merkezli, asimilasyoncu ve kendine dair temelde siyasal olan bir ulusal anlayışı yansıtırken, *kısıtlayıcı* Alman siyaseti devletten önce gelen ve bağımsız bir etno-kültürel ulusluk anlayışını yansıtır. Bu makale, bu ulusluk geleneklerinin kökenini ve gelişimini çözümlemekte ve bunların, Fransa ve Almanya'da vatandaşlık hukukunun gelişimini ve dolayısıyla göçmenlerin vatandaşlık statülerini ve olanaklarını nasıl şekillendirdiğini göstererek sona ermektedir.

Ulus-Devlette Vatandaşlık: Bir Üyelik Modeli²

Ulus-devlet çağında vatandaşlıkla ilgili tartışmalar, uluslukla ilgili tartışmalardır; bir ulus-devlete ait olmanın ne anlama geldiği ve ne anlama gelmesi gerektiğiyle ilgili tartışmalardır bunlar. Kurumsal ve sosyal psikolojik bir gerçeklik olarak ulus-devlet, siyasal ve sosyal üyeliği düzenlemenin ve yaşamının kendine özgü bir yoludur. Fakat ulus-devlet aynı zamanda bir fikirdir, bir idealdir. Siyasal ve sosyal üyeliği tanımlamanın ve değerlendirmenin özgün bir yoludur. İdeal tipte bir üyelik modeli olarak ulus-devlet, altı üyelik normuyla tanımlanabilir. Bu modele göre ulus-devlet üyeliği *eşitlikçi, kutsal, milli, demokratik, tek* ve *sosyal açıdan önemli* olmalıdır.³ Av-

2. Bu ve sonraki bölüm Brubaker 1989b'de yer alan bilgilerden esinleniyor ve bunları geliştiriyor.

3. Bu şema bazı bakımlardan T. H. Marshall'ın (1950: 10 vd.) vatandaşlığın medeni, siyasal ve sosyal unsurlarına ilişkin ayrımına tekabül ediyor. Eşitlikçi üyelik normu Marshall'ın modelindeki medeni unsura, demokratik üyelik normu siyasal unsura ve sosyal açıdan önemlilik normu sosyal unsura tekabül ediyor.

rupa ulus-devletinin klasik çağından miras alınan bu normlar, milliyet, vatandaşlık, göç, askerlik hizmeti, refah devleti, vatanseverlik, ulusal kimlik ve üyelikle ilgili diğer konulara şekil vermeye devam ediyor. Bu normları özetlemenin amacı onlara onay vermek değil. Sadece, bugün göç ve vatandaşlık siyasetinin karşı karşıya olduğu, veri olarak alınmış fikir ve ideallerin arka planını göstermek istiyorum.

Ulus-devlet üyeliği, ideal tip modeline göre, *eşitlikçi* olmalıdır. Bir tek tam üyelik statüsü olmalıdır, başka bir şey değil (çocuklar ve vatandaşlığa kabul edilmeyi bekleyenler gibi geçiş durumunda olanlar hariç). Temel ve kalıcı üyelik statüsü sınıflandırmaları ka-

Fakat bu asli örtüşme sadece kısmi bir nitelik taşımaktadır. Marshall'ın şemasındaki hiçbir şey kutsal, ulusal ve tek üyelik normlarına tekabül etmez.

Bu kısmi mütakabiliyet tarihsel etkenlerle açıklanabilir. Marshall, genel olarak Avrupa'ya (ve daha sonra bütün küreye) ait bir sürecin özel olarak İngiliz biçimini incelemiştir. Bu süreç, ulus çapında vatandaşlığın kurucusu olan medeni, siyasal ve sosyal hakların gelişim süreciydi. Marshall'ın analizi İngiltere özelini incelemek için ayrıntılı olarak şekillendirilmişti ve son dönemlerde İngiltere-merkezciliği nedeniyle eleştiri de aldı. Fakat üç katmanlı temel ayırım, genel Avrupa deneyimi üzerine şekillendirilmişti. Bu yüzden bu şema İngiltere dışındaki bağlamlarda da verimli bir şekilde kullanıldı (Bendix 1977; Schmid 1986; Schmitter 1979; Parsons 1965; Turner 1986b). Avrupa'da ve başka yerlerde medeni, siyasal ve sosyal hakların gelişmesi ve kurumsallaşmasıyla ulus-devletliğin inşası arasındaki iç bağıntı dikkate alındığında, Marshall'ın vatandaşlık modeli ile burada özetlenen ulus-devlet üyeliği modelinin örtüşmesi şaşırtıcı gelmemelidir.

Bu örtüşmenin eksik olması da öyle. Çünkü Marshall'ın modeline temel oluşturan İngiltere'de vatandaşlığın inşası kendine özgü bir biçim aldı. Bu kendine özgü İngiltere'nin jeopolitik konumundan, devlet otoritesi ve ulusal topluluğun erken bir tarihte aynı zamana tesadüf etmesinden, siyasal gelişmenin meşhur aşamalılığından, sürekli bir emperyal gelenekten ve Büyük Britanya'nın ulus-üstü niteliğinden kaynaklanır. İngiltere ilk ulusal devlet olmuş olabilir, fakat Fransa ilk paradigmatic ulus-devlet oldu ve öyle de kaldı; ne İngiltere ne de Britanya *a la française* (Fransız tarzı) bir ulus-devlet oldular. İngiltere'de vatandaşlığın inşası veri olarak kabul edilen bir ulusal topluluk bağlamında gerçekleşti ve dolayısıyla Kıta'da olduğu gibi ideolojik olarak yüklü, rekabet halindeki ulus-devlet inşasına bağlı değildi. Britanya deneyiminde ve dolayısıyla Marshall'ın modelinde ulus-devletin rakip inşasıyla bağlantılı üyelik normları (yani kutsallık, teklik ve millilik ilkeleri) bulunmuyordu.

Vatandaşlık ve üyelik hakkındaki diğer genel tartışmalar için bkz. Gallissot 1986; Balibar 1988; Leca 1983; Riedel 1972; Salmond 1901, 1902; Walzer 1983: Bölüm 2, 1970 ve Lochak 1988. Vatandaşlık ve üyelik sorunlarıyla bağlantılı olarak ulus-devlete ilişkin genel tartışmalar için bkz. Sayad 1984; Zolberg 1981; Young 1976: 70-3; Gellner 1983: 1-7, 53-8.

bul edilemez. Bu norm büyük ölçüde üniter, aracısız, ayrımsız ve (biçimsel olarak) eşitlikçi bir devlet üyeliği anlayışını, çoğul, ayrışmış, temelde eşitsiz olan ve tüzel kurumların aracılık ettiği eski rejimin devlet üyeliği anlayışının karşısına koyan Fransız Devrimi'nden türemiştir.⁴

İkincisi, üyelik *kutsal* olmalıdır. Vatandaşlar, devlet için fedakârlıkta bulunmalı, yani etimolojik olarak "kutsal eylemler" ifa etmelidir. Gerekirse onun için ölmeye hazır olmalıdır (Walzer 1970a; Contamine 1986). Kişisel avantaj sağlamaya yönelik hesaplar yapmak gibi, üyeliğe karşı cismani tavırlar takınmak çok büyük münasebetsizliktir. Sosyal ve siyasal üyeliğin kutsallaştırılması kesinlikle Fransız Devrimi'nden çok daha eskilere gider. Fakat siyasal ve sosyal üyeliğin kutsallığına dair modern demokratik ulusal ve (kutsallıkla birlikte kulağa ne kadar çelişkili gelse de) seküler anlayış, tıpkı devlet üyeliğinin temelde eşitlikçi olduğuna dair modern anlayış gibi Fransız Devrimi'ne dayanır.⁵

Üçüncüsü, devlet üyeliği *ulus üyeliğine dayanmalıdır*. Siyasal cemaat aynı zamanda bir kültürel topluluk; bir dil, âdetler ve karakter cemaatidir.⁶ Bir ulus-devlet ancak bu şekilde bir ulusun meşru temsilcisi ve gerçek ifadesi olabilir. Devletin üyeliğine talip olanlar ulusun üyesi olmalıdır veya ulusun üyeliğine geçmelidir. Doğumla veya yetiştirilmeyle olmadıysa, böyle bir ulus üyeliği asimilasyonla kazanılmalıdır.⁷ Bu norm, ulus-devlet modelinin eşitlikçi ve kut-

4. Şüphesiz üniter vatandaşlık ilkesi, sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımlarının önemli olduğu devrimci uygulamaları epey geride bırakmıştır. Ancak bu durum, daha sonra Devrim'in mit ve gizemindeki merkezi konumuyla bu tür ayrımların meşruiyetini baltalayan ilkenin önemini zayıflatmaz.

5. Devrim yeni bir siyasal kutsallaştırma tarzı ortaya çıkardı. Devrim sırasında icat edilen (ve sonrasında siyasal ve sosyal bir örgütlenme biçimi olarak evrenselleşen) ulus-devlet, aynı zamanda hem kendini kutsaldan *özgürleştirdi*, hem de kutsalı kendi *içine aldı*. Kutsal karşısında *aşkın* ve *dışsal* bir meşruiyet kaynağı olarak tam özerklik kazanıp, aynı zamanda kutsallığı *içkin* bir meşruiyet kaynağına dönüştürerek dinsel duyguları kendine mal etti.

6. Şüphesiz Fransa'da bu kültürel cemaat, Almanya'ya veya çok daha farklı bir örnek alacak olursak Amerika Birleşik Devletleri'ne kıyasla farklı bir biçimde tasavvur ve inşa edilmektedir.

7. Etno-kültürel cemaat içinde asimile olma talebi elbette oldukça farklı yorumlara açıktır. İlgili asimilasyon *alanları* ve aynı zamanda verili bir alanda talep edilen asimilasyon *eşiği* önemli ölçüde farklılık gösterebilir.

sallaştırıcı unsurlarının aksine, doğrudan Fransız Devrimi'nden değil, bu devrimin harekete geçirdiği 19. yüzyıl milliyetçi hareketlerinden türemiştir.

Dördüncüsü, üyelik *demokratik* olmalıdır. Tam üyelik, yönetim işine önemli bir katılım sağlamalıdır. Ve üyeliğin kendisi açık olmalıdır. Üye olmayan uzun süreli sakinlerden oluşan bir nüfus demokratik üyelik anlayışını ihlal edeceğinden, devlet üye olmayan sakinlerin üye olmaları için bazı araçlar sunmalıdır. Uzun vadede sakinlik/yerleşiklik ve üyelik örtüşmelidir. Ulus fikri gibi demokrasi fikri de dolaylı olarak Fransız Devrimi'nden ve doğrudan 19. yüzyılın demokrasi hareketlerinden türemiştir.

Beşincisi, devlet üyeliği *tek* olmalıdır, yani kapsamlı ve karşılıklı olarak dışlayıcı olmalıdır. Her kişi tek ve sadece tek bir devlete ait olmalıdır. Devletlerarası ilişkilerin düzenliliği, her biri insan nüfusunun bir bölümünün kendisine ait olduğunu iddia eden, bu nüfus için özel sorumluluklar taşıyan ve ondan özel talepleri olan devletlerle "dolu" bir dünyada bu normun en azından yaklaşık olarak gerçekleştirilmesini gerektirir. Devletsizlik, Hannah Arendt'in (1973: 290-302) çarpıcı bir şekilde gösterdiği gibi, insan hakları dediğimiz hakların bile çoğu zaman sadece belirli devletler tarafından zorla uygulanabildiği bir dünyada tam bir felaket olurdu. Çifte (veya çoklu) vatandaşlık ise uzun zamandır hem devletler hem de bireyler için arzu edilmez bir şey olarak görülmektedir. Bunun yol açtığı ihtilafları, sorunları ve muğlaklıkları düzenlemek ve hafifletmek için hukuki teknikler bulunmaktadır. Ancak bu teknikler çifte vatandaşlığın merkezi siyasal sorununu, yani bölünmüş bağlılık sorununu çözmeye yetmemektedir.⁸

8. Modern bağlılık fikri, feodal dönemde koşulsuz ve mutlak sadakat anlamına gelen efendiye sadakat fikrinden türer. "Feodal kuram ve pratikte bir adamın birden fazla efendisi olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Fakat *efendiye* sadakati (*ligeantia*) aralarından yalnızca birine gösterebilir. İki efendisi olabilir fakat iki sadakati olamaz. Bu feodalizmin temel bir kuralıdır... Efendilerinden birine borçlu olduğu sadakat şartsız değildir; daima onun sadece efendisi değil, sadık olduğu efendisinin, sadece sadakat değil, bağlılık borçlu olduğu efendisinin sahipliğine tâbidir. Eğer iki efendi arasında düşmanlık veya savaş çıkarsa, tabi olanlar, sadakat besledikleri efendiyi takip etmelidir" (Salmond 1902: 51).

"Devletsizlik ve çift uyrukluluğun tamamen yok edilmesi" 1930 Lahey Milletler Cemiyeti Meclisi'nin açılış metninde açıkça belirtilen bir hedefti. Aslında

Son olarak, üyelik sosyal olarak *önemli* olmalıdır. Esenlikli bir topluluk içinde ifade edilmelidir. Üyelik önemli ayrıcalıklar gerektirmelidir. Yukarıda bahsedilen kutsallaştırılmış ödevlerin yanı sıra, üyeleri, üye olmayanlardan önemli ölçüde ve açık bir biçimde ayıran bir statü tanımlamalıdır.⁹ Üyelik nesnel olarak değerli, öznel olarak da değer atfedilen bir şey olmalıdır. Kıymet vermeye değer ve gerçekten kıymet verilen bir şey olmalıdır.

Göç ve Üyeliğin Anormallikleri

Bu üyelik modeli ardında büyük bir iz bırakmıştır. Modelden bariz sapmalar ise aslında göç olgusundan oldukça bağımsız bir şekilde gerçekleşmiştir. Örneğin devlet üyeliğinin kutsallıktan çıkmasının, göç ve uygun durumlarda vatandaşlığa kabul pratiklerinden ziyade, bürokratik refah devletinin duygusal mesafesiyle (Walzer 1970b: 204; Kelly 1979: 22) ve nükleer çağda vatandaş ordularının geçmişte kalmasıyla yakından ilgisi vardır (van Doorn 1975). Ve eğer bugün vatandaşlık sağlıklı bir şekilde demokratik değilse, bu, vatandaş olmayanların oy verme sürecinden dışlanmasıyla ziyade, çoğu vatandaşın egemenliğin uygulanmasına katılımının epey azalmış olmasıyla ilgilidir.

Yine de savaş sonrası göç, ulus-devlet modelinde var olan sapmaları şiddetlendirdi ve yeni sapmalar üretti. Bunlar arasında kısmi

uluslararası işbirliği devletsizlik vakalarının azaltılmasında başarılı oldu. Çift uyrukluğa engelleme çabaları ise çok daha az başarılı oldu – fakat bu çabaların tekrar ortaya çıkışı, çifte üyeliğin anormal kaldığını göstermektedir.

9. Bu ilke Rousseau tarafından açıkça ifade edilmiştir. Rousseau, retorik bir şekilde, "eğer ülkeleri onlar için yabancılar için olduğundan daha fazla bir şey değilse, ülkeleri vatandaşlara sadece kimseden esirgeyemeyeceği şeyler veriyorsa," vatandaşların ülkelerini sevmelerinin nasıl beklenebileceğini sorar (1755: 252). Bununla birlikte, ancak refah devletinin gelişimiyle ve üye olmayan sakinlerden esirgenen ve devlet tarafından sağlanan yardımların artmasıyla bu ilke özel bir önem kazanmıştır. Prensipte refah devletleri kapalı sistemlerdir ve "topluluğun üyesi olanları olmayanlardan ayıran sınırlar" varsayarlar (Freeman 1986: 52; ayrıca bkz. Walzer 1983: 31). Refah devleti kuramında bu sınırlar vatandaş olanlarla vatandaş olmayanlar arasında çizilir; ancak pratikte kuşkusuz başka bir yerde çizilmektedir (Brubaker 1989d: 155vd.).

üyelik statülerinin artması (Brubaker 1989b: 16-20, 1989d: 160-2; Hammar 1990), vatandaşlığın azalan değeri (Schuck 1989), verdiği maddi avantajların hesaplı kullanılması sonucunda vatandaşlığın kutsallıktan arınması (Sayad 1982: 28 vd.; Brubaker 1990a: 319-26; Schuck ve Smith 1985: 95, 109-12), kültürel ulus üyeliği olmadan devlete tam üyeliğe yönelik artan talepler ve bu durumun örnekleri (Minces 1985; Centre de Relations Internationales / Uluslararası İlişkiler Merkezi 1984; Griotterary 1984), çifte vatandaşlık sahibi kişilerin hızla artan sayısı (Hammar 1989; Brubaker 1989c: 115-7; Costa Lascoux 1988: 108-16) ve uzun süredir sakin olan çok sayıda insanın oy verme sürecinden dışlanması (Oriol 1985: 138-43, 149-51; Balibar 1984) sayılabilir. Üyeliğin örgütlenmesindeki bu eğilim ulus-devlet modelinin her ögesinden sapma anlamına gelir; bunların hepsi de Kuzeybatı Avrupa'ya yönelik savaş sonrası göçün beklenmedik yaygınlığıyla ortaya çıkmıştır.¹⁰

Beklenmedik – çünkü bugünün yerleşimcileri dünün geçici sakinleriydi; kendilerini saran toplumdan ayrı ve onların gözünde görünmez olan, (evsahibi toplum için) sadece iş alanında var olan geçici göçmen işçilerdi. Tanım itibarıyla ne tamamen geçici emek göçü, ne de kalıcı yerleşim amacını taşıyan belirli ve kabul edilmiş göç başa çıkılmaz sorunlar yaratmaktadır. Fakat hem göçmenler hem de göç alan ülke tarafından sadece kısmen ve gecikmeyle kabul edilen geçici sakinlerin kademeli olarak yerleşimcilere dönüşmesi karmaşık ve nazik üyelik sorunları yaratmaktadır.¹¹

Göç eden durumundan göçmene dönüşenlerin üyelik statüsü, potansiyel olarak kalıcı statülerinin idare, yasama ve hukuk açısından yavaş yavaş kabul edilmesiyle birlikte programsız bir şekilde gelişti (Miller 1986). Bu yavaş yavaş dahil edilme süreci, vatandaş-

10. İç göçü alternatif bir şekilde "dünya çapında sosyal örgütlenmenin hâkim normundan bir sapma" olarak değerlendiren ve sözü geçen normun da "insan nüfusunun kendi kendini içsel olarak yenilediği örtük veya açık olarak kabul edilen, bir toprak parçasına yerleşmiş, kendini yeniden üreten kültürel ve siyasal bir sistem olarak toplum modelinde" ifade edildiğini savunan bir yaklaşım için bkz. Zolberg 1981: 6. Göçün, modern sosyal ve siyasal dünyanın kurucu kategorileriyle çeliştiğine ilişkin abartılı fakat ilham verici bir tez için bkz. Sayad 1984: 190.

11. Yerleşim süreciyle ilişkili olarak bkz. Piore 1979: 59vd. Üyelik sorunları konusunda bkz. Walzer 1983: Bölüm 2; Brubaker 1989b: 14-22; Carens 1989.

lığa kabulle gerçekleştirilen "topyekûn" dönüşümle tezat oluşturur. Paradoksal bir biçimde, bu yavaş yavaş dahil etme süreci ne kadar ileri giderse, vatandaşlığa kabul etme eğilimi de o ölçüde zayıflıyor. Göç edenlerin haklarının programsız bir şekilde genişletilmesi bu nedenle tam üyelik yolunu açmaktan ziyade tıkıyor; göç edenden göçmene dönüşen çok sayıda kişiyi ara bir statüde kısıtıyor. Bu ara statü tam üyeliğin getirdiği birçok ayrıcalık ve yükümlülüğü içeriyor, fakat bunların içinde simgesel ve pratik açıdan en önemli ikisini, yani oy verme hakkını ve askerlik hizmetini hariç tutuyor.

Göç de, 1968-72 yılları arasında oldukça yüksek oranlarla doruk noktasına ulaşan hacmi itibariyle ve 1950'lerin komşu ülkelerden gelen göçmenlerinin, yerlerini geç 1960'ların ve erken 1970'lerin coğrafi ve kültürel açıdan daha uzak haleflerine (ve geç 1970'ler ve 1980'lerde Üçüncü Dünya mültecilerine) bırakmasından dolayı, köken itibariyle beklenmedik bir şeydi. Yukarıda taslağı çizilen üyelik normlarının yarattığı arkaplan koşulları altında, savaş sonrasında göçün üç açıdan beklenmedik bir özellik taşıması (kalıcılığı, hacmi ve etno-kültürel heterojenliği açısından beklenmedik olması) günümüzün giderek yerleşen ve kendini giderek daha çok ifade eden göçmen nüfusu karşısında, Avrupa'nın derin siyasal kararsızlığını açıklamaya katkıda bulunacaktır.

Elbette herkes bu kararsızlığı paylaşmıyor. Milliyetçiler devlet üyeliğinin ulus üyeliğini gerektirdiğini vurgulayarak klasik ulus-devlet modelinin bütün olarak geçerliliğini savunuyorlar. Ulus-sonrası çoğulcular ise bu modelin herhangi bir şekilde geçerli olduğunu kabul etmiyor ve ortaya çıkmakta olan çokkültürlü ulus-sonrası toplumu yansıtacak yeni siyasal üyelik biçimlerini savunuyor. Milliyetçiler, göçmenlerden ya katı bir şekilde asimilasyon şartıyla vatandaşlığa geçmelerini ya da ülkeyi terk etmelerini talep ediyorlar; çoğulcular ise göçmenler için kutsal karakterinden arınmış ve milliyetten bağımsız bir tam vatandaşlık talep ediyorlar. Her iki konum da detaylandırılmamış. Yeni milliyetçiler ulus-devlete sosyal ve siyasal zamanda donmuş bir şey olarak bakıyor; onlarınki üyelik normlarının ortaya çıktığı ve cevap verdiği özgün bağlamları gözardı eden son derece anakronistik bir yorum. Ulus-sonrası çoğulcular ise ulus-devleti tarihin çöplüğüne atma konusundaki acelecilikleriyle, değişen ekonomik, askeri ve demografik bağlamları hesaba

katarak yeniden yorumlandığında, üyeliğin hâlâ ömrü olabilecek normatif bir geleneğin zenginliğini ve karmaşıklığını taşıdığını görmüyorlar.

Vatandaşlığa Kabul

Öyleyse, çağdaş vatandaşlık ve sosyal üyelik siyasetinin ideolojik perde arkası bu şekildedir. Bununla birlikte, yukarıda özetlenen fikir ve idealler, iç gerilim ve çelişkilerle birer muammaya dönüşmektedir. Ayrıca ulus-devletliğin normatif ve kurumsal inşasında tarihsel zaman ile siyasal mekân açısından önemli farklılıklar vardır. Bu gerilimler, çelişkiler ve farklılıklar makalenin geri kalanının odağını oluşturacak.

Ulus-devletten bir soyutlama düzeyinde, somut ulus-devletlik sorunlarının ötesinde söz ettiğimizde, bu iç gerilimleri, tarihsel ve ulusal farklılıkları pas geçebiliriz. Ancak gerilimler ve farklılıklar, somut üyelik sorunları söz konusu olduğunda kaçınılmazdır. Vatandaşlığa kabul meselesini ele alalım. Yukarıda özetlenen üyelik normlarının farklı yönleri işaret ettiği daha ilk bakışta açıkça görülür. Eşitlikçi ve demokratik üyelik normları uzun süredir oturma izni olanların tam vatandaşlığa kabul edilmesini gerektirir. Ancak tek, kutsal ve ulusal üyelik normları, kabul için öne sürülen bir dizi az çok kısıtlayıcı önkoşulu haklı çıkartmak amacıyla kullanılabilir.¹² Son kertede bunlar göçmenlerin geniş çapta vatandaş olarak dahil edilmesini engellemek için yeterince caydırıcı olabilir.

Öyleyse yukarıda geliştirilen üyelik modeli, üyeliğe kabul sorunuyla ilgili bir tezler matrisi sağlar, fakat bu soruya tek bir yanıt sunmaz. Bu normatif kararsızlık kurumsal çeşitlilikte kendini gösterir. Bu durum öncelikle ikinci nesil göçmenlerin vatandaşlığa kabulüne getirilen özel koşullar olmasından –ya da bu koşulların olmayışından– bellidir. Bir kutupta Amerika Birleşik Devletleri, Ka-

12. Bunlar arasında önceki vatandaşlıktan feragat etmek, sadakat yemini gibi bir kutsal eylemi yerine getirmek, kutsal askerlik hizmetini yerine getirmek, iyi bir karaktere sahip olduğunu göstermek ve ulusal topluluğun dil ve gelenekleri içinde az çok bütünüyle asimile olmak sayılabilir.

nada ve çoğu Latin Amerika ülkesi gibi geleneksel göç ülkeleri kendi topraklarında doğan herkesi koşulsuz olarak vatandaş kabul eder. Diğer kutupta, Almanya ve İsviçre'nin ikinci nesil göçmenler için hiçbir özel düzenlemesi yoktur. İkisinin ortasındaki örneklerde bazı doğum ve/veya ikamet kombinasyonları neredeyse kendiliğinden veya beyanla vatandaşlık kazanılması için yeterlidir. Örneğin Fransa'da ve Hollanda'da ülke topraklarında doğan ve burada belirli bir süre ikamet eden kişiler çoğunlukla vatandaşlığı seçer. İsveç'te ve Belçika'da ülke topraklarında yetişen kişiler, orada doğmamış olsalar bile sadece beyanla vatandaşlık elde ederler.

Bu koşullardan ve diğer bazı özel koşullardan¹³ yararlanmayan göçmenler ve onların soyundan olanlar sadece vatandaşlığa geçiş (*naturalization*) yoluyla vatandaş olabilirler. Bir kutupta vatandaşlığa geçiş tamamen devletin ihtiyari bir karardır. Aday, çoğu zaman muğlak bir şekilde belirtilmiş bazı koşulları yerine getirmelidir; bunun yanında devlet, vatandaşlık vermenin kendi çıkarına olup olmadığına karar vermek zorundadır. Olumsuz bir kararın gerekçelendirilmesi gerekmez ve bu karara itiraz edilemez. Tamamen ihtiyari ve düşük bir göç hacmine göre düzenlenmiş böyle bir sistemde vatandaşlığa geçiş anormal ve nadir bir olaydır; dikkatli incelemelerden sonra hak eden bazı bireylere devletin bahsettiği bir ayrıcalıktır. Devlet vatandaşlığa geçişi teşvik etmez; hatta yüksek bir ücret ve şaşırtıcı derecede karmaşık bir prosedür dayatarak cesaret kırar.

Diğer kutuptaysa, açıkça belirtilmiş bazı koşulları yerine getiren tüm adaylar vatandaşlığa geçirilir. Kitlesele göçe göre düzenlenmiş bu sistemde vatandaşlığa geçiş beklenen bir şeydir, anormal olan bu konudaki başarısızlıktır. Vatandaşlığa geçiş, devlet tarafından aktif bir şekilde teşvik edilir. Prosedür basittir, çoğu başvuruya ilgili incelemeler formalite icabı yapılır ve ücretler düşüktür.

Kabaca bakıldığında, vatandaşlığa geçiş sistemleri Amerika Birleşik Devletleri'nde, Kanada'da (daha büyük ölçüde) ve İsveç'te (şaşırtıcı bir derecede) ikinci kutba yaklaşırken, İsviçre'deki ve özellikle Almanya'daki sistemler ilk kutba yaklaşıyor. Bu durum, ülke-

13. Bunlar arasında vatandaşların eşleri veya eski sömürgelerin vatandaşları için belirlenen özel koşullar sayılabilir (Brubaker 1989c: 113-5).

lerin kayıtlarından belli oluyor. Almanya'yı taban olarak alırsak, yabancı sakinler Fransa'da dört kat, Amerika Birleşik Devletleri'nde on kat, İsveç'te on beş kat ve Kanada'da yirmi katın üzerinde oranlarda vatandaşlığa geçiyorlar (Brubaker 1989c: 117-20).

Öyleyse Avrupa'nın savaş sonrası göçmenlerinin vatandaş olarak dahil edilme ölçüsünde büyük farklar bulunmaktadır. Bu farklar göç literatüründe çoğunlukla gözardı edilmiştir.¹⁴ Bu literatüre hâkim olan sosyo-ekonomik bakış açısından bakıldığında, vatandaşlık az öneme sahiptir. Yaşam fırsatlarının bir belirleyeni olarak asıl önemli olanın göçmenlerin emek piyasasında, konut piyasasında ve eğitim sisteminde zayıf bir konumda bulunmaları nedeniyle sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan marjinalleşmeleri olduğu ileri sürülür (ki ben de bu fikre tamamen katılıyorum). Bu zayıf konum kısmen etno-kültürel azınlık statüsünden kaynaklanır, ama resmi vatandaşlık statüsünden büyük ölçüde bağımsızdır. Amerika Birleşik Devletleri ve Britanya deneyimlerinde açıkça görülmektedir ki, tam resmi vatandaşlığa sahip olmak çeşitli şekillerde dezavantajlı etno-kültürel azınlıkların oluşmasını engelleyememektedir.

Bununla birlikte, "yaşam fırsatları" perspektifinden bakıldığında bile resmi üyelik statüsü önemlidir ve aslında giderek de önem kazanmaktadır. Birinci ve Üçüncü Dünya arasındaki demografik ve ekonomik uçurumun giderek derinleşmesinin ve aynı zamanda karşılıklı olarak teşvik edici bir işlev gören ulaşım, iletişim ve göç bağlantıları yoluyla bu iki dünya arasındaki uzaklığın kısılmasının bir sonucu olarak, dünyanın daha müreffeh ve huzurlu topraklarına girebilme talebi bugün her zamankinden daha fazladır (Zolberg 1983). Bu koşullar altında, devletin –kusursuz olmasa bile– topraklarına kabul ve topraklarında ikamet konusu (dolaylı olarak da, sermaye piyasaları ve yardım kurumlarına erişim konusu) üzerindeki kontrolü hiçbir zaman bu kadar önemli olmamıştı. Bununla birlikte, bu açıdan kilit önemde olan statü vatandaşlık değil, vatandaşlarınkiyle tamamen aynı medeni ve sosyo-ekonomik hakların yanında normal olarak geri alınamaz ikamet hakları getiren "ayrıcalıklı",

14. Buna istisna olarak Brubaker 1989a; Hammar 1990; Schmitter 1979; Noiriel 1988; de Wenden 1987, 1988 gösterilebilir. Sonraki paragraflarda Brubaker 1989d: 146-7'deki malzemedan yararlanılmıştır.

"yerleşmiş" veya "kalıcı" oturma izni içeren konumdur (Schuck 1989; Brubaker 1989d). Öyleyse yaşam fırsatları açısından belirleyici uçurum, vatandaş olmayıp ayrıcalıklı oturma izni bulunan kişiler ile ülke topraklarının içinde veya dışında uzun süreli ikamet hakları olmayan kişiler arasındadır. Tam vatandaşlık, sınırdışı edilmeye karşı tam koruma ve kamu hizmetinde istihdama tam erişim de sağlamaktadır, fakat bunun yaşam koşullarına yaptığı marjinal katkı nadiren belirleyici olmaktadır.

Fakat vatandaşlık statüsü göçmenlerin yaşam fırsatları için nihai bir belirleyen değilse de, en azından o devlet içindeki konumları ve daha geniş anlamda savaş sonrası dönemin göç ülkelerindeki siyasetin genel karakteri için kilit bir belirleyen olarak kalır. Bu demek değildir ki, vatandaş olmayan göçmenler siyasal açıdan dilsizdir (Miller 1989). Ayrıca burada genel oy hakkına mucizevi erdemler yüklemek gibi bir durum da söz konusu değildir. Tam siyasal haklara sahip olmak, özellikle siyasal kaynaklardan yoksun olan bir grubun etkin bir şekilde bu hakları kullanmasını güvence altına alamaz. Söz konusu olan, sadece apaçık bir olguyu, yani göçmenlerin resmi vatandaşlıktan dışlanmalarının veya kendilerini dışlanmalarının, nüfusun önemli bir bölümünün ve işçi sınıfının çok daha büyük bir bölümünün oy hakkından mahrum bırakılmasına denk geldiği ve oy hakkından mahrum bırakılan grupların siyasal süreçlerde pek etkili olmadığı gerçeğini hatırlatmaktır. Savaş sonrası dönemdeki göçmenlerin vatandaş olarak dahil edilme süreçlerindeki muazzam uluslararası farklılıklar işte bu yüzden, bugüne kadar gördüğünden daha fazla ilgiyi hak etmektedir.

Ulusluk Gelenekleri ve Vatandaşlık Siyaseti

Yukarıda özetlenen ulus-devlet üyeliği modeli göçmenlerin vatandaşlığa kabul edilmeleri açısından belirsizlikler taşımaktadır. Fakat daha önemlisi, genel biçimiyle bu model hiçbir sosyo-politik gerçekliğe tekabül etmemektedir. Ulus-devlet, sosyolojik muhayyilenin bir uydurmasıdır. Var olan şey, özgün tarihsel koşullarda oluşmuş, bugün dahi ayırt edilen tarihsel kökenlerin damgasını taşıyan ve sonuç olarak göçmenleri vatandaş olarak kabul etme konusunda

eşit olmayan eğilimlere sahip özgün ulus-devletlerdir.

Bu, benim emsal oluşturan¹⁵ Fransa ve Almanya çiftine ilişkin geliştirmek istediğim bir tezdır. Fransız ulusluk ve vatandaşlık anlayışları, Fransa'nın monarşik gebeliğinin, Devrimci doğumunun ve Cumhuriyetçi zirvesinin damgasını taşımaktadır. Bu gelenekte ulus, devletin kurumsal ve topraksal çerçevesiyle ilişkili olarak tasavvur edilmiştir. Ortak kültürün değil, siyasal birliğin ulusluğu oluşturduğu düşünülmüştür. Devrimci ve Cumhuriyetçi ulusluk ve vatandaşlık tanımları (militan bir şekilde üniter, evrenselci ve seküler) eski rejimde zaten var olan siyasal bir ulusluk algısını pekiştirmiştir. Siyasal birlikle oluştuğu bu durumda kuşkusuz ulusluk temel olarak kültürel birlik gayretinde *ifade* bulmaktadır. Siyasal olarak dahil etmek, idealde etnik çevreler ve göçmenler açısından kültürel asimilasyonu beraberinde getirmiştir. Evrenselci vatandaşlık teorisi ve pratiği okulların, ordunun ve merkezi idarenin asimile edici işleyişine duyulan güvene dayanmıştır.

Eğer Fransız ulusluk anlayışı evrenselci, akılcı ve devlet merkezciyse, Alman anlayışı tikelci, organik, farklılaşmacı ve *Volk* merkezlidir. Milli hisler ulus-devletten önce geliştiği için, Alman ulus fikri aslında siyasal bir fikir değildi ve soyut vatandaşlık fikriyle ilişkili değildi. Bu siyasal öncesi Alman ulusu, bir devlet arayışında olan bu ulus, evrensel siyasal değerlerin bir taşıyıcısı olarak değil, organik, kültürel, dilsel veya ırksal bir topluluk olarak, indirgenemez bir *Volksgemeinschaft* olarak tasavvur edilmişti. Bu anlayışta ulusluk, etno-kültürel birlik ile oluşur ve siyasal birlikte ifade bulur. Her ne kadar ulusun kendisini algılayışına ilişkin bu etno-kültürel yaklaşımın üzeri Bismarck döneminde daha devlet merkezli bir yaklaşımla örtüldüyse de, bu anlayış etkili olmaya devam etti ve hatta Federal Alman Cumhuriyeti Anayasasının bazı maddelerinde ifade edildi.¹⁶

15. Birkaç nedenle emsal oluşturlar – özellikle de gerek iki ülkedeki göçmen nüfusun karşılaştırılabilir boyutu ve yapısı, gerekse Avrupa'da devlet ve ulus kurmanın tarihsel merkezi olarak kaçınılmaz konumları nedeniyle.

16. *Grundgesetz* veya Temel Yasa'nın, yani Federal Cumhuriyet Anayasasının önsözü "tüm Alman halkı"na (*das gesamte deutsche Volk*) hitap ederken, Madde 116 "Alman" hukuki statüsünü şöyle tanımlıyor: *Grundgesetz*'in gözünde... Alman vatandaşlığına sahip olan yahut Alman *Volkszugehörigkeit* mültecisi

Beklenebileceği üzere, vatandaşlık göçmenlerin erişimine (vatandaşlığın siyasal açıdan tanımlandığı) Fransa'da, (üyeliğin etno-kültürel açıdan tanımlandığı) Almanya'da olduğundan daha fazla açık.¹⁷ Göçmenler Fransa'da, Almanya'da olduğundan on kat daha yüksek bir oranda vatandaşlığa geçiyor (veya doğrudan vatandaş olarak tanımlanıyor).¹⁸ Fransa ve Almanya'da vatandaşlık politikaları ve siyaseti geç 19. yüzyıldan bu yana çarpıcı bir şekilde farklılaştı ve gerek birbirine yaklaşan göç politikalarına gerekse benzer seviyedeki göçmen nüfuslarına rağmen böyle kaldı.

Savaş sonrası dönemde göç, şüphesiz hem Fransa'nın hem de Almanya'nın kendini algılayışı için önemli bir zorluk oluşturdu. Fransız asimilasyon geleneği hem göçmenlerin asimile *edilmemesi gerektiğini* savunan çokkültürcü solun hem de göçmenlerin asimile *edilemeyeceğini* savunan dışlayıcı sağın itirazlarıyla karşılaştı. Almanya'da ise mevcut muhafazakâr hükümet bile ülkeye göç eden çok sayıda Türk'ün artık kalıcı göçmenler haline geldiğini kabul etmek zorunda kaldı ve ikinci kuşak göçmenlerin vatandaşlığa geçişinin kamu yararına olduğunu ilan etti.

veya sürgünü olarak ya da böyle bir kişinin eşi veya soyundan birisi olarak 31 Aralık 1937'de varolduğu şekliyle Alman Devletinın topraklarına kabul edilen... herkes Almandır. (Alman *Volkszugehörigkeit* kriteri Alman Halkının bir üyesi olmak, 1953 tarihli Sürgün Edilmiş Kişiler ve Mülteciler Yasasında belirtildiği şekliyle "soy, dil, yetiştirme ve kültür"ü kapsar.) Bu şekilde tarif edilen Almanların, Alman vatandaşlarınınkinden neredeyse hiç ayırt edilemez hakları ve ödevleri vardır. Alman vatandaşlığının tanımının kendisi de Batı Alman topraklarını aşan, büyük ölçüde aşırı kapsayıcı bir tanımdır, çünkü neredeyse tüm Demokratik Alman Cumhuriyeti vatandaşlarını kapsar. Hiçbir zaman ayrı bir Batı Alman vatandaşlığı olmamış; vatandaşlık yasasında Federal Almanya daima Alman İmparatorluğunun ve dolayısıyla tek bir Alman vatandaşlığının devamlı varlığına ilişkin hukuki kurguyu sürdürmüştür. Tek bir Alman vatandaşlığına ilişkin bu ısrar, Alman birleşmesini başlatan 1989 yaz ve güz göçü için merkezi bir konumdaydı (Brubaker 1990b).

17. "Göçmenler" ifadesiyle göçmen işçileri ve onların soyundan gelenleri kastediyorum, Demokratik Alman Cumhuriyeti'nden gelen yeniden yerleşimcileri veya Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nden gelen etnik Almanları değil. Beklenebileceği gibi, etno-kültürel üyelik anlayışı dikkate alındığında, Batı Almanya'ya göçen bu *Alman* göçmenler hukuken vatandaş (Doğu Alman yeniden yerleşimcileri) veya yarı-vatandaş (Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliğinden gelen etnik Almanlar) olarak tanımlanmıştır (Brubaker 1989c: 117-20; 1990a: 154-60).

18. Mesele sadece Fransa'nın Almanya'dan farklı olarak daha liberal vatandaşlık koşullarına ve siyasal kültüre sahip olması değildir; çünkü Fransa'nın va-

Yine de yürürlükteki ulusluk anlayışları, vatandaşlık siyasetine şekil vermeye devam ediyor. Fransa'da aşırı sağın baskısı altında merkez sağ tarafından girilen daha kısıtlayıcı bir vatandaşlık siyaseti kampanyası güçlü bir direnişle karşılaştı ve bu direniş sonuçta Jacques Chirac hükümetinin Aralık 1986'da vatandaşlık yasası reform taslağını meclis gündeminden geri çekmesine yol açtı. Önerilen reformun eleştirmenleri arasında reform taslağını "Cumhuriyetçi gelenek ve ilkelere karşı" diye tanımlayan saygın Danıştay kurumu da bulunuyordu. Hükümet tarafından mesele hakkında araştırma yapması için tayin edilen komisyon ise vatandaşlığa erişimi kısıtlamak yerine genişletmeyi önerdi (Commission de la Nationalité 1988; Brubaker 1990a: Bölüm 8). Almanya'da, yabancı işçiler ve aileleri için vatandaşlığa erişimi serbestleştirme önerileri, Almanya'nın bir göç ülkesi olmadığı ve olamayacağı itirazı temelinde tekrar tekrar başarısızlıkla sonuçlandı. Fakat yürürlükteki ulusluk anlayışı, Doğu Almanlar ve Doğu Avrupa ile Sovyetler Birliği'nden gelen etnik Almanlar için vatandaşlık iddialarını sürdürdü; hem de bu olağanüstü açık vatandaşlık tanımı –nüfusa oranla– 1989 yılın-

tandaşığa alma oranları Federal Alman Cumhuriyeti'ndeki oranlardan 4-5 kat daha fazlayken, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada veya İsveç'e kıyasla düşüktür (Brubaker 1989c: 117-20; 1990a: 154-60). Burada daha önemli olan husus şudur ki, Fransız vatandaşlığına geçmek için başka yollar varken, Alman vatandaşlığı için bu söz konusu değildir. Eğer ebeveyninin en azından biri Fransa'da doğmuşsa (bağımsızlıklarından önce Cezayir ve diğer sömürge ve topraklar da buna dahil) Fransa'da doğan bir çocuğa Fransız vatandaşlığı atfedilmektedir. Bu, 1963'ten bu yana Cezayirli ebeveynlerden doğan yaklaşık 400.000 çocuğun büyük çoğunluğunun Fransız vatandaşı olduğu anlamına gelir. Dahası, son beş yıldır Fransa'da ikamet etmeleri ve hüküm giymemiş olmaları koşuluyla Fransa'da yabancı ebeveynlerden doğmuş tüm çocuklar 18 yaşında otomatik olarak vatandaşlığa hak kazanırlar. Buna göre 1973'ten bu yana yaklaşık 250.000 kişi Fransız olmuştur; ayrıca 18 yaşın altındaki 1,2 milyon yabancı nüfusun yaklaşık üçte ikisi Fransa'da doğmuştur ve dolayısıyla 18 yaşında Fransız olacaklardır. Federal Alman Cumhuriyeti'nde bununla karşılaştırılabilecek koşullar yoktur. Bu nedenle, eski *Gastarbeiter*'in (misafir işçi) ve onların ailelerinin büyük bir çoğunluğunun Federal Almanya'da doğmuş veya orada 10 yıldan fazla bir süre yaşamış olmasına rağmen, sadece çok küçük bir bölümü Alman vatandaşlığına hak kazanmıştır. Almanya'da yaşayan 1,4 milyon Türk'ten sadece yılda yaklaşık 1.000'i vatandaşlığa alınmaktadır. Bu rakam on katı kadar yükselse ve yılda 10.000'e çıksa bile, Almanya'da her yıl doğan 25-30,000 yeni Türk vatandaşına denk gelmekten uzak kalacaktır.

da Amerika Birleşik Devletleri'ne yapılan yasal göçün beş katı kadar bir akışa neden olduğu halde (Brubaker 1990a: Bölüm 9).

Öyleyse, retorik seviyesindeki bazı örtüşmelere rağmen, Fransa ve Almanya'da göçmenler için vatandaşlık siyaseti ve politikaları çarpıcı bir şekilde farklıdır. Benim savıma göre Fransa ve Almanya politikalarını uyumlu hale getirme baskılarına direndi, çünkü ulus-devletliğe giden farklı tarihsel yollara dayanan ayrı ulusal kendilik algılamalarıyla şekillenmişlerdi.

Sonraki dört kısım bu geleneklerin Clifford Geertz'in (1971: 19) deyimiyle "özet ve genel" bir tarihini sunuyor. Bunu yaparken sırasıyla (1) bu geleneklerin erken modern Avrupa'nın siyasal ve kültürel coğrafyasındaki köklerini; (2) Devrimci dönemde Fransız ulusunun kendini algılayış biçiminin billurlaşmasını; (3) Devrim'e ve Napolyoncu tahakküme karşı Alman ulusal kendilik anlayışının gelişimini ve (4) 19. yüzyılda Fransız ulus-devletinin pekişmesi ve Alman ulus-devletinin kurulmasını ele alıyorum. Son kısımlarda, bu geleneklerin Fransa ve Almanya'da keskin bir farklılık gösteren vatandaşlık hukukunun gelişimi üzerindeki etkisi özetleniyor.¹⁹

19. Sonraki dört kısmın eski bir versiyonu Brubaker 1989e: 15-27'de bulunmaktadır. Alman ve Fransız ulusluk anlayışları ve milliyetçilik biçimlerinin karşılaştırılmasına ilişkin burada geliştirdiğim yaklaşım, temel hatları erken 19. yüzyılda bulunan geleneksel bir yaklaşımdır (Brubaker 1990a: 43n.; Kohn 1944, 1967; Rothfels 1956; Schieder 1985; Szücs 1981). Bununla birlikte son zamanlarda özellikle modern dünyaya giden bir Alman "*Sonderweg*"ine (özel yol) işaret eden, Almanya'yla ilgili iki kutuplu karşılaştırmalar geniş bir cephede eleştiriye maruz kaldılar. Bu tür değerlendirmelerin, 1933-45 felaketini açıklayabilecek hataları bulmak için (jeolojik ve ahlaki açıdan) dikkatle incelenen Alman gelişmesini, idealleştirilmiş bir "Batı" versiyonunun, yani İngiliz, Fransız ve Amerikan gelişmelerinin karşısına koyarak ele aldığı savunuluyor (özellikle bkz. Blackbourn ve Eley 1984). Bu teze göre, ancak böyle bir suçlama ve idealleştirme penceresinden bakarak 19. yüzyıl Alman burjuvazisi "kahraman" Fransız burjuvazisi yanında "miskin", Alman parti sistemi İngiliz standartları yanında derin şekilde sorunlu, "Alman özgürlük anlayışı" Anglo-Amerikan anlayışa kıyasla tehlikeli derecede özgürlük karşıtı, Alman siyasal kültürü de genel "Batı" siyasal kültürüne kıyasla kaçınılmaz şekilde otoriter görünür.

Alman ve Fransız ulusluk anlayışları ve milliyetçilik biçimlerine ilişkin karşılaştırmalar bu suçlamalardan kurtulamamıştır (Berdahl 1972; Breuilly 1982: 65-83). Fransız ve Alman vatandaşlık ve ulusluk geleneklerini evrenselcilik ve tikelcilik, kozmopolitanizm ve etnosantrizm, Aydınlanma rasyonalizmi ve romantik irrasyonelizm gibi hazır kavramsal çiftlerle nitelemek, nitelemeden karikatür-

Devlet İnşası ve Ulusluğun Coğrafyası

Fransız Devrimi sırasında icat edilen ulus-devlet, yüzyıllar boyu süren devlet inşası geleneğinin ve gelişen toprak temelli devletlerin mekânsal ve kurumsal çerçevesi *içinde* ulus bilincinin aşamalı olarak gelişiminin mirasçısıydı. Bismarckçı yarı ulus-devlet de uzun devlet inşası ve ulusal bilinç geleneklerini miras aldı; fakat biri Prusyalı biri Alman olan bu iki gelenek, topraksal çerçeve, sosyal temel ve siyasal ilham bakımından köklü farklara sahipti ve hatta uyumsuzluk içindeydi. Prusya'nın devlet inşa geleneği sadece ulus-altı ve Polonya'daki ayrılımlar sonucunda ulus-üstü bir gelenek değildi; aynı zamanda prensipte ulus karşıtıydı. Alman ulus bilinci ise mevcut devletlerin topraksal ve kurumsal çerçeveleri *dışında* ve (ulus bilinci siyasallaştığında) bu çerçevelere *karşı* gelişti.

Bu demek değildir ki ulusal bilincin Almanya'da hiçbir siyasal-kurumsal temeli yoktu. Ortaçağın ve erken modern dönemin İmparatorluğu (16. yüzyılda muğlak bir şekilde söylenegeldiği haliyle Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu) Alman ulusal bilincinin kurumsal öncülüdür. Bu açıdan Fransa'daki Capetian monarşisiyle benzerlik taşır. Fakat Fransa'da ulus ile krallık arasındaki ilerici kavramsal kaynaşmaya, Almanya'da ulus ile ulus-üstü İmparatorluk arasındaki kavramsal farklılaşma tekabül eder. Ulus bilinci konusundaki birleştirici işleviyle Fransız monarşisinin erken pekişmesine ve giderek artan devletliğine, İmparatorluğun on üçüncü yüzyıldaki çözülmesi ve bunu izleyen "devlet olmama" durumu tekabül eder. İmparatorluk giderek köhneyen kurumlarıyla 19. yüzyıla kadar varlığını sürdürdü, fakat merkezi bürokratik bir idarenin birleştirici gücünden yoksun olarak devlete sıkıca bağlı bir ulus bilinci şekillendirmeyi başaramadı. Alman ulus bilinci asla tamamen kültürel, tamamen apolitik olmadı. Fakat etkin siyasal örgütlenmenin anısı ve beklentisiyle bir bağı olsa da, altı yüzyıldır gerçeklik-

rize etmeye kaymak demektir. Benim burada kullandığım Fransız siyasal ve Alman etno-kültürel ulusluk tanımlarındaki basitleştirici karşıtlık, daha incelikli bir analizin yerine geçmeyi değil, böyle bir analiz önermeyi amaçlamaktadır. Sonuçta zorunlu olan bu ayrımı, eleştiriye açık, rutin ve kayıtsız statüsünden kurtararak ona analitik ve açıklayıcı gücünü geri kazandırmaya çalıştım.

ten çok uzaktı. Fransa'daki siyasal-topraksal ulusluk anlayışı, monarşinin erken dönemde ulus çapındaki erişimini yansıtırken, Almanya'daki etno-kültürel ulusluk anlayışı, ulus-üstü imparatorluk ile çok sayıdaki egemen ve yarı egemen ulus-altı siyasal birim arasında geliştirdi.

Üyelik veya "kimlik" algısının ortaçağ veya erken modern dönem Almanya'sında her şeyden önce etno-kültürel olduğunu iddia etmiyorum. Anakronik "kimlik" bahsinin bir anlam ifade ettiği kadarıyla, Avrupa çapındaki nüfusun büyük çoğunluğunun öznel "kimliği" kuşkusuz en azından 18. yüzyılın sonuna kadar bir yandan yerel, diğer yandan dinsel. Mesele yapısal; sosyal-psikolojik değil. Orta Avrupa'nın siyasal ve kültürel coğrafyası etno-kültürel bir Almanya tasavvur etmeyi mümkün kıldı. Bu Almanya tasavvurunun genişliği ne İmparatorluğun ulus-üstü taleplerine ne de etkin siyasal otoritenin ulus-altı genişliğine tekabül ediyordu. Ulus-üstü İmparatorluk, ulus-altı *Kleinstaaterei*²⁰ ve etno-kültürel ulus arasındaki bu üçlü ilişkinin bir sonucu olarak, siyasal ve kültürel üyelik bilinci (bu tür yerelüstü grup bilincini taşıyan tabakalarda) Almanya'da Fransa'da olduğundan daha büyük çeşitlilik arzeden birimler açısından daha fazla dağılmış ve farklılaşmıştı. Bu birimlerin her biri kendi ayrı referans noktalarına sahipti. Fransa'daki devlet inşası modellerinin karmaşıklığını yadsımadan, ulus ve devletin farklılaşması, dolayısıyla da etno-kültürel bir ulusluk anlayışının gelişimi için yapısal bir alanın Almanya'da bulunduğunu, ama Fransa'da bulunmadığını söyleyebiliriz.

Öyleyse Fransız Devrimi'nden önce bile, Fransa ve Almanya'da ulus farklı bir biçimde tasavvur edilmişti. Bu fark 18. yüzyılın ikinci yarısında ilk kez ulusluk fikrine ilişkin özbilinçli ve ayrıntılı bir kuramsal yaklaşım getirildiğinde daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmıştı. Fransa'da reformist filozofların yazıları ve kent kamuoyundaki tartışmalar, ulusu, eski rejim toplumunun çeşitli ayrıcalıklı sosyal tabakalarının ve kurumlarının polemik seviyesinde bir karşıtı olarak tasavvur ederek bu şekilde ulus kavramına eleştirel bir anlam ve yeni bir dinamik siyasal önem yüklediler. Dahası, ca-

20. Almanya'da siyasal otoritenin bölünmüşlüğüne vurgulayan küçültücü bir ifade.

hiers de doléance (Şikâyet Defterleri), Devrim öncesi dönemde nüfusun çoğunluğunun ulus fikrine büyük bir siyasal anlam yüklediğini göstermektedir (Godechot 1971: 494). Devrim öncesi Fransa'da ulusluğun siyasallaşmasına, geç 18. yüzyılda Almanya'da ulusluğun eşi görülmedik bir biçimde siyaset dışına çıkarılması tekabül etmiştir. Dönemin serpilten *Bildungsbürgertum*'unun²¹ yazılarında, Alman ulusu azalan bir sıklıkla imparatorluğun geleneksel siyasal bağlamında ve artan bir sıklıkla apolitik etno-kültürel bir varlık olarak tasavvur ediliyordu. Schiller'in 1801'de söylediği gibi, Alman ulusu eski imparatorluğun çözülmenin son aşamasına geldiği bir dönemde "içe dönük bir İmparatorluk" olarak (Conze 1985: 29-30) veya Friedrich Meinecke'nin daha sonraki formülasyonu ile bir *Kultur-nation* olarak tasavvur ediliyordu. Bu *bildungsbürgerlich* ulusluk anlayışı hiçbir zaman sadece kültürel olmadıysa da, söz konusu anlayışın siyasal boyutu geç 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın ilk yıllarında çok derinlere gömülmüş bir haldeydi (Meinecke 1919: Bölüm 2). Öyleyse 18. yüzyılın ikinci yarısında Fransa ve Almanya'da ulusluk fikrinin geliştirilmesi, Fransa'da geniş bir burjuva tabakasının işiyken, Almanya'da daha dar ve sadece eğitilmiş bir tabakanın işiydi. Daha da önemlisi, Fransa'da bu girişim tüm ulusu kaplayan bir devlette reform yapmaya yönelmişti, oysa Almanya'da tamamen kültürel, hatta özellikle de edebi bir ulusal ruh (*Nationalgeist*) ile özdeşleşmişti.

Devrimci Billurlaşma

Fransız siyasal ve Alman etno-kültürel ulus inşaları arasındaki zıtlığı nihai olarak sabitleyen ise Devrimci çağ oldu. Geç 18. yüzyılda Fransa'daki ulus kuramcıları mevcut devlette reform yapılması çağrısında bulundular. Reform başarısız olunca, radikalleşen üçüncü sınıf kendisini Milli Meclis olarak tayin ederek ulusun egemenliğini ilan etti.²² Bu egemen ulusa üyelik, vatandaşlığın siyasal-hu-

21. Kelime kültürlü orta sınıflar için, *Bildung* (eğitim ve terbiye) ile kurulan ve *standisch* birliğinin bilincinde olan burjuvazi için kullanılır.

22. 26 Ağustos 1789 tarihli Haklar Bildirgesi'nin 3. Maddesi "tüm egemenlik ilkesini ulusa" atfederken, 1791 Anayasası çok daha kategorikti: "Egemenlik bir

kuki biçiminde tasavvur edildi ve kurumsallaştırıldı. Milliyet, etno-kültürel ve hatta hukuki açıdan tanımlanmış, vatandaşlıktan ayrı bir özellik olarak Devrimci anayasalarda bulunmamaktadır. Vatandaşlığın milliyet üzerindeki hâkimiyeti veya siyasal ulusluk anlayışının etno-kültürel anlayış üzerindeki hâkimiyeti belki de en iyi şekilde Tallien'in 1795 baharına ilişkin gözlemlerinde ifade edilmiştir: "Fransa'daki tek yabancılar, kötü vatandaşlardır."²³ Üyelik için gerekli nitelikler elbette Devrimci dönem boyunca tartışıldı, fakat bu tür tartışmalar etno-kültürel bir eksenden ziyade siyasal bir eksen üzerinde gerçekleşti.

Yeni ulus-devletin ülke sınırları sorunu da aynı eksen üzerinde tartışıldı. Hanedanlık temelinde örgütlenmiş ve etno-kültürel açıdan iç içe geçmiş bir Avrupa için, kendi kaderini tayin ilkesi engin bir yıkıcı potansiyele gebedi (Kedourie 1985) ve bu ilkeye 1791-93 yılları arasındaki toprak kazanımlarını meşrulaştırmak ve hatta geriye dönük olarak Fransa'nın 17. yüzyılda Alsace üzerindeki haklarını yeniden yorumlamak için başvuruldu (Soboul 1960: 63; Godechot 1983: 69). Fakat devrimci kendi kaderini tayin hakkı doktrinindeki "kendi" ifadesinin işaret ettiği kolektif yapı 19. yüzyılın Romantik bakış açısıyla değil, 18. yüzyılın kozmopolit ve akılcı bakış açısıyla tasavvur edildi.²⁴ Kendi kaderini tayin ilkesinin anla-

[ve] bölünmezdir... Ulusa aittir" (Bölüm III, Madde I). Bununla birlikte siyasal otoritenin millileştirilmesi anayasal alanla sınırlı değildi. Aslında "'kraliyetle ilgili' her şey ... milli olmuştur: milli meclis, milli jandarma, milli muhafızlar, milli ordu, milli eğitim, ...milli alanlar, ...milli borç" (Godechot 1971: 495).

23. "*Il n'y a d'étranger en France que les mauvais citoyens*" (Azimi 1988: 702). Azimi'nin belirttiği gibi, Tallien'in yorumu Devrim'in yabancılara karşı tutumunun temsilcisi olarak kabul edilemese de, ulusluğa ilişkin bütünüyle siyasal tanımının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

24. Meinecke'nin belirttiği gibi, ulusun kendi kaderini tayin hakkı, tarihsel ve siyasal anlamda, yani "ulusun tarihsel olarak gelişmiş kişiliği"ne vurgu yapan, güçlü bir etnik unsura sahip olan uluslara; veya rasyonel-siyasal anlamda, yani Ulus'un, "İnsanlığın bir alt kategorisi olarak, [ayırıcı] bir içeriği olmaksızın soyut bir şekilde inşa edildiği" varsayımına dayalı uluslara uygulanabilir. Meinecke açık tercihinin ilkinden yana olduğunu belirtir ve ikincisini "derin zayıflıkları ve hatalarıyla" ve "tamamen biçimsel ulusal egemenlik doktrini" nedeniyle eleştirir (1919: 34). Bu, Simmel'in (1950: 81) 19. yüzyıl *Einzigkeit* (biriciklik) olarak bireysellik anlayışı ile 18. yüzyıl *Einzelheit* (birlik) olarak bireysellik anlayışı arasında yaptığı ayrımı tekabül eder aşağı yukarı.

mı, Devrimcilerin anladığı şekliyle, evrensel özgürlük ve dolayısıyla (başka nasıl olabilirdi ki?) Fransa'ya dahil olma arzusunu gerçekleştirmekti. Etno-kültürel kimliğin siyasal düzleme yansıtılmasına kesinlikle izin vermemekti.

Radikal olsa da kısa süren devrimin asimilasyoncu dil politikası bile, ulusu etno-dilsel bir varlık olarak tasarlayan bir yaklaşımdan ziyade siyasal düşüncelerle belirlendi. Dilsel çeşitlilik, gericiliğe yol açmakla suçlanıyor; dil birliği ise Cumhuriyetçi vatandaşlık için vazgeçilmez bir şey olarak savunuluyordu.²⁵ Bu kısa ömürlü asimilasyoncu siyaset çok büyük sonuçlar doğurmadı. Aslında Devrimci dönemde ve Napolyon döneminde gerçekleşen böyle bir dil birliği daha çok ordunun, okulların ve Napolyoncu yönetim mekanizmasının dolaylı asimilasyoncu işleyişinden kaynaklanıyordu (Kohn 1967: 90-3). Yine de gerek Fransız geleneğinde asimilasyonun ideolojik ve pratik önemi gerekse son yirmi yılda asimilasyon kavramının edindiği kötü şöhret daha genel bir gözlemi haklı çıkarıyor. Asimilasyon, yani benzeştirmeye yönelik bilinçli politika, "doğal" etno-dilsel sınırların ulusal sınırlardan ve (idealde) devlet sınırlarından önce geldiğini ve onları belirlediğini varsayan tüm "organik" vatandaşlık anlayışlarıyla uyumsuzluk içindedir. Ütopya'nın tüm vatandaşlarını Ütopyaca konuşturmak başka, tüm Ütopyaca konuşanları Ütopya'nın vatandaşları yapmak ise bambaşka bir şeydir. Kabaca, ilki Fransız, ikincisi de Alman ulusluk modelini temsil etmektedir. Gerek Hukuksal (vatandaşlığa geçişte olduğu gibi) gerekse kültürel olarak, asimilasyon, siyasal bir üyelik anlayışını ve Fransızların Roma'dan aldığı bir gelenek olan, devletin ya-

25. Barère'nin Ocak 1794'te Kamu Güvenliği Komitesi'ne verdiği rapor şöyleydi: "Federalizm ve hurafe aşağı Bretonca konuşur; başka ülkeye göç ve Cumhuriyet'e duyulan nefret Almanca konuşur; karşı devrim İtalyanca konuşur ve fanatizm Baskça konuşur." Abbé Grégoire'nin "Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française" (Yerel Lehçeleri Yok Etmenin Gerekliliği ve Yolları, ve Fransız Dilinin Kullanımının Evrenselleştirilmesi Üzerine Rapor) başlıklı raporuna göre, ancak tüm vatandaşlar aynı dili konuştuğunda, tüm vatandaşlar "düşüncelerini engelsiz olarak ifade edebilir," ve devlet makamlarına eşit erişim fırsatından yararlanabilir. Her iki rapor da de Certeau ve diğ. 1975: 291-317'de yeniden basılmıştır; alıntılar s. 295 ve 302'den yapılmıştır.

bancıları vatandaşa, köylüleri –ya da göçmen işçileri– Fransız'a dönüştürebileceği inancını varsayar.²⁶

Eğer Fransız ulus-devleti 1789'da icat edildiyse, Fransız milliyetçiliği de savaşın bir ürünüdür.²⁷ Savaşın patlak vermesinden önce milliyetçilik, ne "ulusa ait olan her şey için kör ve tek bir tercih" olarak ne de "teba milliyetler lehine bir talep olarak" mevcuttu.²⁸ Ancak 1792'den itibaren, yeni düzen kendini içeriden ve dışarıdan düşmanlar tarafından kuşatılmış hissettiğinde, 1789-91'in gösterişli kardeşlikçi kozmopolitanlığını ve pasifliğini aşarak²⁹ ve "*patrie en danger*" (vatan tehlikede) doktriniyle gerekçelendirilen, ülke toprakları içindeki yabancılara yönelik dışlayıcı bir milliyetçiliğin unsurları (Azimi 1988) ve ülke dışındakilere yönelik önceleri misyoner ve haçlı zihniyetine dayalı olan, sonrasında ise sadece emperyalist, "en üstün benim"ci, yayılmacı ve saldırgan bir milliyetçilik gelişti.³⁰ Ortaya çıkan bu iç ve dış milliyetçiliğin etno-kültürel değil, baştan başa siyasal-ideolojik bir karakteri vardı. Fakat daha sonra Napolyon döneminde etno-kültürel saiklerin önemli bir rol oynadığı Alman karşı milliyetçiliğinin doğuşuna katkıda bulundu. Kendisi de siyasal milliyetçilikle hareket eden devrimci yayılma bu şekilde etno-kültürel milliyetçiliği doğurdu. Bunun karşılığında "mukaddes özgürlük mücadelesi", kutsal bir etno-ulusal direniş savaşının gerçeğini değilse de mitini ortaya çıkardı.

26. Weber (1976) asimilasyon üzerine zengin bir malzeme içerir, fakat 1870-1914 arası döneme odaklanır. Asimilasyon konusunda Fransız toplumunun Alman toplumuna kıyasla daha güçlü olan eğiliminin tarihsel kökenleri için bkz. von Thadden (1987).

27. 20 Eylül 1792'de Valmy'de, Avrupa'nın en iyi eğitilmiş birlikleri olan Prusya piyadelerinin ateşi altında, ayakta kalmıyandan oluşan Fransız ordusu "Vive la Nation" nidalarıyla direndi. Valmy'nin kendisinin büyük bir askeri önemi yoktu, fakat kendisi de savaşta olan Goethe'nin meşhur ifadesi sayesinde (*d'aujourd'hui et de ce lieu date une ère nouvelle dans l'histoire du monde* – bugün burada dünya tarihinin yeni bir çağı başlamaktadır) bu olay seferberlik halindeki ulusa başvurulması sonucunda savaşın dönüşüme uğramasını simgeler hale geldi (Furet ve Richet 1965; 175: Soboul 1960: 58).

28. Godechot şu sonuca varır: "Dolayısıyla Devrimin ilk yıllarında Fransız milliyetçiliğinden bahsetmek saçmadır: vatanseverlik tamamen farklı bir şeydir" (1971: 498).

29. "Fransız ulusu tüm fetih savaşlarından feragat ediyor ve bir daha asla gücünü herhangi bir halkın özgürlüğüne karşı kullanmayacak... Yabancılar, ebe-

Almanya'da Romantizm ve Reform

Alman ulusluk geleneği devrimci dönemde her ikisi de Fransa'nın Almanya'yı işgalinin gölgesinde gerçekleşen Romantik hareketin ve Prusya reform hareketinin etkisiyle oluştu (Kohn 1967). Romantik hareket, merkezi olarak uluslukla ilgili olmasa da, etno-kültürel ulusluk anlayışının pekişmesi, takdir edilmesi ve sonuçta yeniden siyasallaştırılmasına yönelik düşünce ve değerlendirme modelleri sundu. Diğer yandan Prusyalı reformcular radikal derecede farklı bir ulusluk anlayışına başvurarak Prusya devletini yukarıdan aşağıya doğru "millileştirme"yi ve dolayısıyla elim 1806 yenilgisinin ardından devleti yeniden oluşturmayı amaçlıyordu.

Alman romantizminin estetik ve sosyal-tarihsel dili, etno-kültürel ulusluk anlayışının geliştirilme amacıyla mükemmel bir uyum içindeydi. Bireyselliğin, *Einzigkeit* veya biriciklik olarak, *Einzelheit* veya salt teklik karşısında yüceltilmesi; yüzeyselliğin karşısında derinlik ve içe dönüklüğün, kuru akılcılık karşısında duygunun, bilinçli ve yapay inşa karşısında bilinçsiz ve organik gelişmenin, kozmopolit kültürün ruhsuzluğu ve yapaylığı karşısında geleneksel köklü halk kültürünün canlılığı ve içtenliğinin yüceltilmesi gibi tüm bu temalar kolaylıkla estetik ve kültürel eleştiri alanından sosyal felsefe alanına aktarılabilirdi. Gerek romantizmin sosyal ve siyasal düşüncesinde gerekse onun temel kategori ve değerlerinin sıra-

veynlerinin mirasçısı olabilirler, ister yabancı ister Fransız olsunlar. Fransızlarla aynı şekilde sözleşme yapabilir, Fransa'da mal edinebilir ve mallarını elden çıkarabilirler... Bedenleri, malları, işleri, dinsel ibadetleri kanunun koruması altındadır" (Bölüm VI, 1791 Anayasası).

30. Bu misyoner milliyetçiliğin çelişkileri açıktır: "Büyük Ulus yalnızca 1789'da monarşiye karşı zafer kazanan ulus değildir; iç ve dış düşmanlarına karşı zafer kazanan ve tüm Avrupa'da ezilen vatanseverleri kurtaracak olan ulustur... Büyük Ulus ifadesi kurtarıcı ve özgürleştirici ulusa, 1789'un "büyük ilkelerini" yayan ulusa, ezilen halkların özgürlüklerini kazanmasına yardım etmek zorunda olan ulusa,... [fakat aynı zamanda] yüksek sesle beyan edilen bu ilkelere rağmen, diğer halkların iradesini hiçe sayarak tahakküm altına alan, ezen, ilhak eden ulusa aittir" (Godechot 1971: 499-500). İç milliyetçilik üzerine bkz. Azimi 1988; Nora 1988; Brubaker 1990a: 106-13).

yet ettiği daha geniş ve kalıcı sosyal ve siyasal düşünce bütününde, uluslar ayırt edici bir *Volksgeist* ile ve bu ruhun dilde, âdetlerde, hukukta, kültürde ve devlette sınırsız bir şekilde dallanıp budaklanan ifadeleriyle birleşmiş, tarihsel olarak köklü, organik olarak gelişmiş şahsiyetler olarak tasavvur edildi. Devlete yapılan vurguya rağmen,³¹ romantik ulusluk anlayışı esas itibariyle etno-kültürelirdi. *Volksgeist* ulusluğu kurarken, devlet ulusluğu sadece ifade eder.

Romantizmin sosyal ve siyasal düşüncesi pratik siyasetin gerçekliklerinden tamamen uzaktı. Tersine, Prusyalı reformcular dönemin yeni başlamış etno-kültürel milliyetçiliğinden etkilenmemişti. Fransız zaferi ve Prusya'nın çöküşüyle dehşete düşmüş bir halde, Prusya devletini yeniden oluşturmak için bir Prusya ulusu yaratmak istiyorlardı. Bu yüzden Hardenberg 1807 yılında III. Friedrich Wilhelm'e şöyle yazdı: "Fransızların aşağıdan yukarıya doğru yaptıklarını biz yukarıdan aşağıya doğru yapmalıyız" (Pinson 1966: 33). Romantikler ve reformcular ulus ile devlet arasındaki ilişkiyi tamamen farklı şekillerde anlıyorlardı. Romantikler yarı estetik bir şekilde devleti ulusun ve onun kurucusu olan *Volksgeist*'in ifadesi olarak görürken, reformcular tamamen siyasal bir açıdan ulusu (seferber olmuş ve birleşik *Staatsvolk*) devletin kasti ve yapay bir ürünü olarak tasarlıyorlardı.

Etno-ulusal ve devlet-ulusal ideolojiler ve programlar arasındaki karakteristik ikilik ve gerilim işte böyle ortaya çıktı ve bu ikilik o günden beri Alman siyasetinin gündeminden hiç düşmedi. Bu durum, bu düşünceler için bir çıkış noktası sağlayan şu kaba zıtlığı yeniden formüle etmenin bir yolunu sunar: ulusluk konusunda Fransızların siyasal, Almanlarınsa etno-kültürel anlayışları arasındaki zıtlık. Aslında her iki ülkede ulusluk geleneklerinin siyasal ve kültürel unsurları vardır. Siyasal birliğin, ulusluğun kurucusu, kültürel birliğin ise ulusluğun ifadesi olarak anlaşıldığı Fransa'da bu unsurlar yakından ilişkilidir. Tersine Alman geleneğinde ulusluğun siyasal ve etno-kültürel boyutları arasında hep bir gerilim olmuş ve bu

31. Romantik siyaset düşüncesinde devletin yüceltilmesi –örneğin Adam Müller'in "İnsan devletin dışında hayal edilemez... Devlet tüm insan kaygılarının bütünüdür," şeklindeki iddiası (Kohn 1967: 188'den alıntılanmıştır)– bir yandan şekilsiz ve küreselleşen bir devlet anlayışını, diğer yandan *Volksgeist*'in nihai ve kusursuz ifadesine sadece devlette ulaşabileceği fikrini yansıtır.

da rekabet halindeki ulusluk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Böyle bir anlayış, Fransız anlayışına tamamen zıttır: Bu görüşte, etno-kültürel birlik ulusluğun kurucusuyken, siyasal birlik ulusluğun ifadesidir. Bu etno-kültürel ulusluk anlayışı hiçbir zaman tek anlayış olmasa da, erken 19. yüzyıl Almanyası'nda kök salmış ve o zamandan bu yana siyasal sömürüye yaygın bir şekilde açık olagelmıştır. Esasen etno-kültürel bir ulusluk anlayışı, kültürel ulusluğun, siyasal ulusluğun rakibi olmaktan ziyade bir parçası olarak tasavvur edildiği Fransa'da hiçbir zaman kök salmamıştır.

On Dokuzuncu Yüzyılda Ulusluk ve Milliyetçilik

On dokuzuncu yüzyıl³² Fransız ulus-devletinin pekişmesine ve Alman ulus-devletinin inşasına tanık olmuştur. Yüzyılın sonunda bu iki ulus-devletin sosyal yapısında ve siyasal tarzında göze çarpan benzerlikler bulunuyordu. Yine de, yukarıda özetlediğim şekilde, ulusluğun kültürel ve siyasal inşasındaki köklü ve derin farklar önemli olmaya devam etti ve bazı açılardan daha da derinleşti.

Eski rejimin sonundan itibaren yüzyıl boyunca Fransa'da yeni rejimler birbirini izledi. Bu rejimlerin en sonuncusu, devrimin yüzüncü yılında Boulanjist krizi sırasında, kendisinden öncekiler gibi yirminci yıldönümünden önce çökmenin eşiğine gelmişti. Bununla birlikte, kronik rejim istikrarsızlığı Fransız ulus-devletinin 1830 yılından itibaren pekişmesini engellemedi. Eğer Bourbon rejimi, Viyana Kongresi'nin dayattığı genel Avrupa uzlaşması gibi ulusallık karşıtı idiye, Temmuz Monarşisi örtük olarak, izleyen diğer rejimlerse açıkça, ulusun egemenliği prensibine dayanıyordu. Fakat bu resmi-anayasal gelişme, Fransız ulus-devletliğinin pekişmesinin sadece bir boyutunu temsil etmektedir. Daha önemlisi Augustin Thierry, Michelet ve Ernest Lavisse gibi tarihçilerin eserlerinde görülen ulusal hafızanın pekiştirilmesi, Üçüncü Cumhuriyet'in okullarında gerçekleştirilen pedagojik pekiştirme, okul ve ordu tarafından ilerletilen dilsel pekiştirme ve bölgeler arası iletişim ve ulaşım

32. Bu bağlamda "19. yüzyıl" ifadesiyle yaklaşık olarak Fransa'da 1830-1914, Almanya'daysa 1815-1914 yılları arasını kastediyorum.

araçlarındaki gelişmelerin bir sonucu olarak sosyo-coğrafi pekiştirmeydi (Nora 1986; Weber 1976).

Şovenizmin ve Mesihçi hümanizmin çelişik bir karışımı olan, devrimci ve Napolyoncu yayılma geleneklerini ve ulusun kendi kaderini tayin hakkı ilkesini miras alan milliyetçilik, yüzyılın büyük bir bölümünde solda yer alıyordu. 1870-71 yenilgisinden sonra ise sağa kaydı. Bu kayma için 1889 Boulanjist kriz kilit bir dönüm noktasıydı ve Dreyfus Olayı milliyetçiliğe nihai varışın göstergesi oldu (Rémond 1969: 208 vd.; Girardet 1958). Daha net bir şekilde ifade edecek olursak, Kıta milliyetçiliği sağa kayarken, Jules Ferry'nin kontrolündeki sol, 1880'lerde ulusal ihtişamın tasarlanması ve yeniden inşası için yeni bir alan keşfetti: yeniden canlanmış ve genişlemiş bir denizaşırı imparatorluk (Girardet 1978). İdeolojik ve kurumsal olarak bu denizaşırı emperyalizm Devrimci ve Napolyoncu dönemin Kıtasal emperyalizminin ve daha uzaktan da Roma emperyal geleneğinin mirasçısıydı. İdeolojik açıdan bir *mission libératrice et civilisatrice* (özgürleştirme ve medenileştirme misyonu) olarak tasavvur ediliyordu; kurumsal olarak ise metropoliten ve denizaşırı rejimlerin yasal ve siyasal asimilasyonu konusunda Britanyalı veya Alman mukabillerinden çok daha ileriye gitti ve "*la plus grande France*" (daha büyük bir Fransa) inşa etmeyi amaçladı. Fransız Cumhuriyetçiler Fransa'da da asimilasyoncu, medenileştiri-

33. Charles Maurras'nın gelenekselci "*nationalisme intégrale*"inin bile bütün anti-semitizmine rağmen etno-kültürel değil, siyasal bir ilkeye dayandığı ileri sürülebilir. 1880'lerin ortalarından itibaren Edouard Drumont tarafından propagandası yapılan, antikapitalist ve muhafazakâr-Katolik saikleri birleştiren anti-semitizm, Dreyfus Olayında kriz yaratacak seviyeye ulaştı. Fakat Dreyfus Olayı, etno-kültürel veya etno-dinsel bir ulusluk anlayışına değil, Kilise ve Ordunun ulusun yaşamındaki yerine dair eski temalara dayanıyordu; ki bu temalar gerek Üçüncü Cumhuriyetin Kilise karşıtlığıyla gerekse enternasyonalist ve pasifist bir solun ortaya çıkmasıyla yeni bir önem kazanmıştı.

34. 1871'de Alsace-Lorraine'in ilhakı için "doğalcı" ve iradecilik-karşıtı gerekçelendirmeyi en açık şekilde formüle eden tarihçi Treitschke'ydi: "Talep ettiğimiz Alman ülkesi doğal ve tarihsel olarak bizimdir. Biz Almanlar... Alsacelılar için neyin uygun olduğunu bu talihsizlerin kendilerinden daha iyi biliyoruz. Onların iradesine karşı olsa bile, onlara asıl varlıklarını vermek istiyoruz" (Basdevant 1933: 90).

Fransız görüşü Fustel de Coulanges tarafından, 27 Ekim 1870'te Alman tarihçi Mommsen'e gönderdiği mektupta formüle edilmişti: "Alsace'ın ırk ve dil

rici ve millileştirici bir misyon takip ettiler (Weber 1976: 486 vd.); 1880'lerin sonlarında bu asimilasyoncu iç milliyetçilik, ilköğrenim ve askere alma alanlarındaki reformlarla ilişki içinde, temel hükümleri bugüne kadar varlığını sürdüren genişlemeci ve asimilasyoncu bir vatandaşlık hukuku reformunun ortamını hazırladı (Brubaker 1990a: 242-54).

Yeni milliyetçi sağ, parlamentarizm karşıtlığına rağmen, eski milliyetçi sol ile (ve yeni emperyalist sol ile) Fransa'nın ayrıcalıklı bir misyon veya göreve sahip olduğu fikrini, ulusal "ihtişam" kaygısını ve bu ihtişamın vücut bulmuş hali ve aracı olan orduya yönelik saygıyı paylaşıyordu (Girardet 1958). Yüzyılın sonlarına doğru anti-Semitizmin yükselmesine rağmen yeni milliyetçilik esasen siyasal zemindeki geleneksel ulusluk anlayışını etno-kültürel bir anlayışla değiştirmedir.³³ Aslında Alsace-Lorraine sorunu Fransız ulusluğunun öznelci-iradeci unsurlarının, Alman ulusluğunun etno-kültürel unsurları karşısında ideolojik olarak daha da farklılaşmasına yol açtı.³⁴

Alman etno-kültürel ulusluk anlayışı Orta Avrupa'nın özgün siyasal ve kültürel coğrafyasının bir ürünüydü. Fakat o coğrafyanın bir özelliği (Almanların ve diğer milliyetlerden olanların çözülmez bir şekilde birbirine karışmış olması) tamamen etno-kültürel

bakımından Alman olması mümkündür, fakat milliyet ve anavatan algısı bakımından Fransızdır" (Basdevant 1933: 90). Benzer bir tema Renan'ın Strauss'a yazdığı mektuplarda da geliştirilmişti (1870, 1871). Alsace-Lorraine sorunu nedeniyle yazılmış olsa da, mektuplar –özellikle de ikinci mektup– siyasal sınırı önceki etno-kültürel sınırlara uyacak şekilde düzenlemeye çalışan bir "etno-grafik siyaset" in tehlikelerine ilişkin çarpıcı derecede öngörülü genel bir eleştiri sunuyor: "İnsanlığın aşırı belirgin bir biçimde ırklara bölünmesi, çok az ülkede gerçekten arı bir ırk bulunmasından ötürü zaten daha baştan bilimsel bir yanlışa dayanması bir yana, ancak kök kazıma savaşlarına, 'zoolojik' savaşlara yol açacaktır... Liberal siyaset yerine etnografik ve arkeolojik politikanın bayrağını diktiniz dünyaya; bu politikalar size zarar verecektir. Yaratmış olduğunuz ve haksız yere siyaset zeminine taşıdığınız karşılaştırmalı filoloji, size kötü oyunlar oynayacaktır. Slavlar buna tutkuyla sarılmaktadır... Sizin başkalarına yaptıklarınızı Slavlar'ın size yapmayacağına nasıl inanabilirsiniz... Alman lehçesine yaptığınız her vurgulama, Slav lehçesinin de vurgulanmasıdır; sizin her yoğunlaşma hareketiniz Slav'ı 'hızlandıran', ayıran, ayrı bir biçimde vareden bir hareket olacaktır... Etnografyadan kendinizi sakının, ya da daha ziyade onu siyasete fazla uygulamayın" (1871: 456-7).

bir ulusun üzerine bir Alman devleti tesis etmeyi imkânsız hale getirdi (Conze 1983: 95; Lepsius 1985: 48). "Klasik" Prusya-*kleindeutsch* ve Avusturya-*grossdeutsch* çözümleri de dahil olmak üzere, ulusal birleşme sorununa ilişkin hiçbir çözüm önerisi "kusursuz" bir ulus-devleti vücuda getiremedi. Ya Almanlar dışarıda bırakılacaktı, ya Alman olmayanlar dahil edilecekti veya her ikisi de olacaktı. Siyasal kaygılar hem 1848 programlarında hem de daha sonra Bismarck'ın uygulamalarında baskın oldu.

Bismarck'ın yönetimi altındaki birleşme milliyetçilik tarafından belirlenmiş, ama ne ondan ne de etno-kültürel milliyetçilikten ilham almıştı.³⁵ Birleşik Reich'in (Alman İmparatorluğu) anayasal yapısı da bir ulus-devletin anayasal yapısı değildi. Anayasa halk egemenliğine dayanmıyordu ve İmparatorluk tacı I. William'a Versay'da halkın temsilcileri tarafından değil, prensler tarafından sunulmuştu. Birleşik bir Alman vatandaşlığı yoktu: *Reichsangehörigkeit* (İmparatorluk vatandaşlığı) *Landesangehörigkeit*'in (imparatorluğu oluşturan eyaletlerin vatandaşlığı) türeviydi ve sınırlı siyasal önemi Reichstag'ın (Alman parlamentosu) sınırlı siyasal önemini yansıtıyordu. Fransız ulus-devleti, sadece hanedanlık egemenliğine değil, aynı zamanda kurumsal ayrıcalığa ve vilayet ayrıcalıklarına tam zıt bir şekilde kurulmuştu.³⁶ Alman yarı ulus-devleti bunlardan hiçbirine meydan okumadı, hatta Güney Alman devletlerinin katılım anlaşmalarına bazı haklar (*Reservatrechte*) ekledi.

Yine de Reich, bir ulus-devlet olarak algılandı, hem onu hoş karşılayanlar hem de ondan korkanlar tarafından.³⁷ Bununla birlikte,

35. Bismarck'ın milliyetçilikten uzaklığı üzerine bkz. Schieder 1961: 22-6. Alsace-Lorraine'in ilhakı etno-kültürel ulusluk ilkesi açısından talep edilse ve meşrulaştırılsa da, aslında stratejik kaygılarla belirlenmişti.

36. 1791 Anayasasının önsözü şöyledir: "*Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français* – Ulusun hiçbir parçası için ve hiçbir birey için, artık hiçbir ayrıcalık, bütün Fransızlar'ın ortak hukukuna hiçbir istisna yoktur."

37. Doğu Prusya'daki Lehler örneğinde, meşum bir ulus-devlet karakterine sahip olan Reich değil, Kuzey Alman Birliği'ydi. Lehler ulusal olmayan Prusya devleti üyeliğini kabul etmekle birlikte, bu yeni ulusal varlığa Doğu Prusya vilayetlerinin dahil edilmesini protesto etti. 1871'de protestolarını yenilediler: "Prusya otoritesi altında kalmak istiyoruz fakat Alman İmparatorluğu'na dahil edilmek istemiyoruz" (Leh vekiller, Schieder 1961: 19-20'den alıntılanmıştır).

bir ulus-devlet olarak, sadece iç kuruluşu açısından değil, aynı zamanda dış sınırları açısından da kusurluydu – yani aslında çift taraftan kusurluydu. *Kleindeutsches Reich* olarak yeterince kapsayıcı değildi, en başta milyonlarca Avusturyalı Alman'ı dışarıda bırakıyordu. Fakat aynı zamanda aşırı kapsayıcıydı, Alsace-Lorraine'deki Fransızları, Kuzey Schleswig'deki Danimarkalıları ve Prusya'daki Lehleri kapsıyordu. Bunlar sadece dilsel azınlıklar olmaktan ziyade (özellikle son örnek için) özbilinçli ulusal azınlıklardı. Bu çifte kusura rağmen, Reich 1871 ve 1914 yılları arasında temelde ulus ça- pında yeni kurumların ve süreçlerin gelişimiyle ve devletin ulusal bilinç konusundaki birleştirici işleyişiyle, ulus-devletliği pekiştirme yolunda önemli ilerlemeler kaydetti. Savaş patlak verdiğinde, Reich artık 1871'in "*unvollendete*" (tamamlanmamış) ulus-devleti olmaktan dikkat çekici ölçüde uzaklaşmıştı (Schieder 1961; Kocka 1985).

Reich, Prusya devletinin ve Alman ulusluğunun seküler geleneklerinin mirasçısıydı. Birbirinden epeyce farklı, hatta birbirine zıt olan bu gelenekleri birleştirmeyi başardı. Fakat eski ikilik, Alman ulusluk geleneğindeki devletçi ve etno-kültürel unsurlar arasındaki eski gerilim, varlığını sürdürmeye devam etti. Bu inatçı ikiliğin bağlamında, pekiştirilmiş bir "*selbstverständlich*", yani yeni devletin çerçevesi içinde verili olarak kabul edilen bir ulusal bilinç yaratmak için iki nesil yeterli olmadı. *Reichsnational* bilinç emperyal Almanya'da, *volksnational* bilincin yerine bütünüyle geçmedi: Etno-kültürel ulusluk anlayışı *Reichsgründung*'u takip eden yıllardaki duraklamasına rağmen, daha sonra da siyasal istismara malzeme olmaya devam etti. Yüzyılın sonundaki Pan-Germanist ajitasyon (Arendt 1973: 222 vd.); Avusturya ile birleşmenin Habsburg İmparatorluğu'nun dağılmasını izleyeceği ve izlemesi gerektiği varsayımı ve *völkisch* düşünce ile Weimar Cumhuriyeti döneminde *Deutschtum*-yönelimli siyasetin gelişmesi (*völkisch* düşüncenin daha sonra Nazi propagandacıları tarafından istismar edilmesinden bahsetmeye bile gerek yok) bunu göstermektedir.

Geç On Dokuzuncu Yüzyıl Fransası'nda Göçmenlerin Vatandaşla Dönüşmesi

Yirminci yüzyılda Fransız ve Alman ulusluk geleneklerinin geçirdiği değişimleri burada çözümlememiz mümkün değil. Başka bir çalışmamda, bu ulusların kendilerini algılama biçimlerindeki köklü fikirlerin, 20. yüzyılın ilk yarısının karmaşasında varlığını sürdürdüğünü ve bugün de göç ve vatandaşlık siyasetine kaynaklık etmeye devam ettiğini savunuyorum (Brubaker 1990a: Bölüm 8 ve 9). Fakat burada göstermek istediğim tarihsel bir nokta var. Sonuç olarak özetini çıkardığım ulusluk gelenekleri arasındaki bağlantıyı ve bunların vücut bulduğu hukuki vatandaşlık tanımlarının bir taslağını sunmak istiyorum. Bu amaç doğrultusunda, tarihsel analizi 20. yüzyıla taşımak gereksizdir. Çünkü Fransa ve Almanya'da vatandaşlık atfını yöneten kuralların mevcut biçimleri, sırasıyla 1889 ve 1913'te yaklaşık olarak sabitlenmiştir. İşte Fransa'da genişlemeci, Almanya'da kısıtlayıcı nitelikteki bu kurallar bugünün göçmenlerinin vatandaşlık statüsünü ve fırsatlarını idare etmektedir. Meclis tartışmaları ve raporları, bu kuralların özgün Fransız ve Alman ulusluk gelenekleriyle ilişkisini doğrulamaktadır.

1889 yasası altında, yabancı ülkede doğmuş ebeveynlerden Fransa'da doğan ve Fransa'da ikamet eden tüm kişilere reşit olduklarında Fransız vatandaşlığı atfedilmekteydi. Bu sistem küçük düzeltmelerle bugün de yürürlükte. Bunun etkisi, klasik göç ülkeleri olan Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Kanada'da olduğu gibi, ikinci

38. Fransız ve Amerikan vatandaşlık yasalarında elbette önemli farklar bulunmaktadır. Kuzey Amerikan sistemi koşulsuz bir *jus soli*'ye –doğulmuş olan toprak ilkesine– dayanır; vatandaşlık ülke topraklarında doğan herkese atfedilir. Bu yüzden kayıtsız göçmenlerin çocukları bile Amerika Birleşik Devletleri'nde doğarlarsa ABD vatandaşı olurlar. Fransız vatandaşlık yasası ise aksine *jus sanguinis*'e –soy ilkesine– dayanmaktadır; doğum yerine bakılmaksızın Fransız ebeveynlerden doğan herkes Fransız vatandaşıdır. Ne var ki buna ek olarak (bu nokta Kuzey Amerikan vatandaşlık yasasıyla benzerliğin ortaya çıktığı yerdir) Fransa koşullu bir *jus soli* ilkesini de takip eder. Sonuç olarak, Fransa'da doğan ve çoğunlukla orada ikamet eden herkes Fransız vatandaşlığına sahip olur. Fransız koşullu *jus soli* sistemi hakkında ayrıntılar için bkz. not 18.

kuşak göçmenlerin otomatik olarak vatandaşlara dönüşmesidir.³⁸ Çoğu yorumcu kanunun genişlemeci niteliğini Fransız devletinin demografik ve askeri çıkarlarına başvurarak açıklamıştır. Bu yorumcular, Alman demografik ve askeri kuvveti karşısında, Fransız demografik durgunluğunun, ikinci kuşak göçmenlerin vatandaş olarak dahil edilmesini gerektirdiğini ileri sürmektedir. Aslında göçmenlerin vatandaş olması askeri bir zorunluluk değildi (Brubaker 1990a: 237-42); fakat neticede *siyasal* bir zorunluluk olarak tanımlanageldi. Bu durum, ilk olarak, Fransızların beş yıla kadar askerlik hizmetinde bulunmaları zorunluyken, Fransa'da doğmuş yabancıları askerlik hizmetinden muaf tutan "şok edici eşitsizliğe" karşı bir tepkiydi (CD 1904; C2: 594b*). Gerçekte henüz olmasa bile teoride askerlik hizmeti her Fransızın şahsi bir yükümlülüğü haline geldiğine göre, bu muafiyet özellikle rahatsız ediciydi. 1880' lerin ortasında vatandaşlık yasasında reform tartışılmaya başladığında, o zaman hazırlanmakta olan yeni askere alma yasasının, sonuçta daha kısa süreli de olsa herkesi kapsayan bir hizmet halini alacağı açıktı. Bu bağlamda, ikinci kuşak göçmenlerin muaf tutulması askeri açıdan çok sınırlı bir önem taşıyordu. Aslında yeni askere alma yasası ordunun sırtına hiç de az değil, hatırı sayılır sayıda askerin yükünü bindirecekti. Fakat tüm vatandaşları kapsayan hizmetler bağlamında, Fransa'da doğmuş ve yetişmiş, ama yabancı vatandaşlığını muhafaza etmeyi tercih eden kişilerin muaf tutulması ideolojik açıdan bir skandal, siyasal açıdan ise hoşgörülemez bir şeydi. İkincisi, ikinci kuşak göçmenlerin vatandaş olması, "Fransız ulusu içinde farklı ulusların" yeni başlamış gelişimine bir tepkiydi (C2: 595a). Güney Fransa'da dayanışma içinde olan İtalyan etnik topluluklara yönelik korku, Fransızların "yabancılar" (İtalyanlar ve İspanyollar; çok daha büyük yerli nüfus dikkate alınmıyordu) karşısında sayıca güç bela fazla geldiği Cezayir'de "yabancı" hâkimiyetine yönelik korkuyla birleşmişti. Bu tür etnik topluluklar, gerçek veya hayali olsun, üniter Fransız siyasal formülünü tam kalbinden vurabilecek nitelikteydi.³⁹

* Fransız Parlamento Kaynakları. Bkz. s. 92.

39. Devrimden bu yana kendini "bir ve bölünmez ulus" olarak tanımlayan ulus, "ulus içinde ulus" olarak yorumlanabilecek her şeye karşı şiddetli bir ta-

Fakat ikinci kuşak göçmenlerin vatandaş olmasını etkili ve makbul bir çözüm haline getiren şey neydi o halde? Sonuçta, "bas-kıcı ve yabancı bir devletten alınan bir vergi" yerine, "seferberlik içindeki bir millet"in ifadesi olarak askerlik hizmeti artık devletçi terimlerle değil, özellikle ulusal terimlerle tasavvur edildiğine göre, göçmenleri orduya almak tehlikeli olmaz mıydı? (Monteilhet 1926: Bölüm 5; Challener 1965; Weber 1976: 295) Bunun yanı sıra, biçimsel bir hukuki dönüşüm sosyo-politik ulus sorununu ulusun içinde nasıl çözebilirdi? Yabancı nüfusun biçimsel olarak "milleştirilmesi" altta yatan sosyal gerçeklikleri olduğu gibi bırakmayacak mıydı? Bir kalem darbesi yabancıları hukuk açısından Fransız yapabiliirdi, fakat onlar gerçekten Fransız olacaklar mıydı?

Eğer parlamento bu tür kuşkulara sahip değildiyse, eğer yabancıları Fransız askerlerine ve Fransız vatandaşlarına dönüştürmekte duraksamadıysa, bu, Fransa'nın kendi asimile edici erdemlerine duyduğu güçlü güvenden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden A. Dubost, Chambre des Députés'teki (Vekiller Meclisi) yasa tasarısı hakkında hazırladığı raporda, Fransız milliyetinin "doğdukları topraklarda uzun zamandır yaşamış, oranın âdetlerini, alışkanlıklarını ve karakterini benimsemiş ve doğdukları topraklara doğal bir bağlılıkları olduğu varsayılan" kişileri kapsayacak şekilde genişletilmesi çağrısında bulundu (CD 2083: 232b). Başkaları da benzer düşünceleri dile getirdi. Fransa'da asimilasyoncu saik eski bir saiktir. Fakat burada 1880'lerin asimilasyonculuğuna yeni ve özel bir Cumhuriyetçi renk katılmış oluyordu. Sadece Fransa'da ikamet etmek ve çalışmak etkili bir asimilasyon gücü içermiyordu; bu güç Cumhuriyetçileştirilmiş ve millileştirilmiş yeni ordu ve okul kurumlarına katılımda yatıyordu. Asimile etmek, benzer kılmak anlamına geliyordu ve "Fransız toprağını yeniden ıslah etme" misyonunu yüklenen okul

hammülsüzlük geliştirdi. Aynı anda hem mevcut gruplara karşı tahammülsüz olan hem de onları oluşturan üyeleri bireyler olarak kapsayan bu üniterci tavır, Devrim sırasında Comte de Clermont Tonnère'nin meşhur formülüyle özetlenir: "Bir ulus olarak Yahudilerden her şey esirgenmeli ve birey olarak Yahudilere her şey verilmelidir... Onlar birey olarak vatandaş olmalıdır" (Schnapper ve Leveau 1987: 3'te alıntılanmıştır). Benzer şekilde, geç 19. yüzyılda, yerleşmiş göçmenlerin topluca yabancı olarak kalmalarından, Fransız ulusu içinde yabancı bir ulus ve "gerçek bir tehdit" unsuru oluşturmalarından ziyade bireysel olarak vatandaşlığa geçmelerinin daha iyi olacağı düşünülüyordu (CD 2083: 34).

ile ordu (Azéma ve Winock 1976: 149) Cumhuriyetçi yeniden doğuşlarında tam da bu misyonu gerçekleştirmek için güçlü bir biçimde donatılmıştı. Bu kurumların asimile edici güçleri hukuken uzun süredir Fransız olan kişiler üzerinde işledi ve onların düşünme ve hissetme alışkanlıklarını, onları daha geniş bir ulus çerçevesine uyumlu hale getirecek şekilde yeniden biçimlendirdi. Fakat aynı zamanda yabancılar ve vatandaşlığa yeni alınanlar üzerinde de etkili oldu. Okula gitmek hem yabancı hem de Fransız çocuklar için aynı şekilde zorunluydu. Askerlik hizmeti de 1889'dan sonra sadece eskiden beri Fransız olanlara değil, aynı zamanda milliyet kanunu reformuyla yenilerde Fransız olarak tanımlanmış olanlara zorunlu tutulacaktı. İç ve dış asimilasyon sosyolojik olarak özdeşti: Eğer okul ve ordu köylüleri Fransızla dönüştürebildiyse,⁴⁰ doğma büyüme yerlileri de aynı şekilde Fransızla dönüştürebilirdi.

Almanya: Soy Topluluğu Olarak Vatandaşlar

Fransız vatandaşlık hukukunun aksine Alman vatandaşlık hukuku ülke topraklarında doğmaya bir önem atfetmez. Bu yüzden ikinci ve hatta üçüncü kuşak göçmenleri otomatik olarak vatandaşa dönüştüren bir mekanizması yoktur. Vatandaşlık sadece soya dayanır.⁴¹ Alman vatandaşlık hukuku 1870 yılında ilk kez formüle edildiğinde,⁴² vatandaşlığın soya dayanması doğaldı. O dönem milliyetçilik çağıydı ve vatandaşları *jus sanguinis* ilkesini takip ederek bir soy topluluğu olarak tanımlamanın, *jus soli* ilkesini takip ederek topraksal bir topluluk olarak tanımlamaktan daha tercih edilir olduğu apaçıktı. *Jus soli*, üyeliği toprak bağına dayandıran feodal bir il-

40. Weber (1976: 494) "aynılaştırma" olgusunu vurgular: Yollar ve demiryollarının neden olduğu gelişmiş iletişim sisteminin, bir kuşak boyu süren Cumhuriyetçi eğitim ve herkesi kapsayan askerlik hizmetinin bir sonucu olarak "dil ve davranış farklılıkları önemli ölçüde azalmıştı... 1910 yılında Fransa'nın bölgeleri, Jules Ferry'den öncesine kıyasla çok daha fazla benzerlik taşıyordu".

41. Elbette vatandaşlığa kabul de mümkündür, fakat sadece çok ciddi kısıtlayıcı koşullar altında (Hailbronner 1989: 67-70; Brubaker 1989c: 110-1).

42. 1870 tarihli yasa Kuzey Alman Konfederasyonu için çıkarılmıştı; bir sonraki yıl ise Alman İmparatorluğu'nu kapsayacak şekilde genişletildi.

ke olarak reddedilmişti. *Jus sanguinis* ise ulusu yapay ve dışsal bir bağ olan ortak doğum yerinden daha esaslı ve daha kalıcı olan akrabalık ve kan bağları üzerine tesis eden milliyetçi bir ilke olarak tercih edilmişti (Grawert 1973: 190-1, 203). Bu milliyetçi *jus sanguinis* tercihinde tuhaf bir yan yoktu. Benzer savlar Fransa'da da dile getirilmişti. Alman örneğinde tuhaf olan vatandaşlığın *yalnızca* soya dayalı olmasıydı. Çoğu Kıta Avrupası devletinde ikinci veya üçüncü kuşak göçmenlerin vatandaş topluluğuna katılmasını teşvik etmek veya onları buna zorlamak için soy ilkesi, doğum yeri ve/veya uzun süreli ikamet ilkesiyle tamamlanır ve hafifletilir. Çok az Kıta Avrupası ülkesi, ikinci kuşak göçmenlere otomatik olarak vatandaşlık dayatmak konusunda Fransa kadar ileri gider. Fakat en azından ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlerin vatandaş olarak dahil edilmesi için bazı düzenlemeleri vardır. Alman hukukunda ise bu tür düzenlemeler hiç yoktur.

Almanya'da neden *jus sanguinis*, *jus soli* tarafından yumuşatılmamıştır? Bazı açılardan geç 19. ve erken 20. yüzyıllarda Almanya, geç 19. yüzyıldaki Fransa'ya benziyordu. Her iki ülke de muazzam bir göç deneyimi yaşıyordu ve her iki ülkede de milliyetçiliğin yükseldiği bir dönem yaşanıyordu. Fakat bu milliyetçilikler iki farklı türdeydi. 1880'lerin Fransız milliyetçiliği devlet merkezliydi, Frankofon olmayan vatandaşlarına (Weber 1976: Bölüm 6 ve 8) ve göçmenlere karşı kendine güvenen bir şekilde asimilasyoncuydu ve ikinci kuşak göçmenlerin vatandaşlara dönüşmesine izin veriyordu; hatta bunu zorunlu kılıyordu (Brubaker 1990a: 242-54). Diğer yandan, yüzyıl sonu Alman milliyetçiliği etno-kültürel yönelimliydi; Doğu Prusya'daki kendi etnik Leh vatandaşlarına ve göçmenlere –veya daha çok belirli bir kilit göçmen sınıfı olan Doğu Prusya Lehlerine ve Yahudilerine– karşı "disimilasyoncu", yani tecrit ediciydi. Bu milliyetçilik, istenmeyen göçmenlerin vatandaş olarak dahil edilmesinden ziyade, vatandaşlıktan dışlanmasını gerektiriyordu (Brubaker 1990a: Bölüm 7).

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden önceki çeyrek yüzyılda göç, Prusya'nın doğu vilayetlerinde ekonomik bir zorunluluktur. Fakat mevcut göçmenler, özellikle de Lehler, ulusal bir bakış açısından sakıncalı görülüyordu. Prusya devletçiliği ile etno-kültürel milliyetçilik arasındaki geleneksel mesafe göz önüne alın-

dığında, Prusya devleti bu görüşü şaşırtıcı bir derecede benimsemişti. Devlet, Leh göçmenlerin Doğu Prusya'daki etnik Lehleri etnik Alman unsurunun aleyhine güçlendirmesinden korkuyordu. Katı bir vatandaşlaştırma politikası, göç eden işçilerin her kış ülkeyi terk etmesini gerektiren bir göç politikasıyla birlikte devletin etno-kültürel açıdan "istenmeyen unsurların" Doğu sınırında yerleşmesini engellemesine olanak tanıdı. Vatandaşlık burada topraksal kapanma aracı olarak işlev gördü (Brubaker 1990a: 77-81). Devlet, göçmenleri vatandaşlıktan dışlayarak, kendi hareket özgürlüğünü elinde tuttu. Bu durum, en başta, göçmenleri ülke topraklarından kovma özgürlüğü anlamına geliyordu. Bugün, Batı Avrupa'da uzun süredir yerleşik bulunan göçmenler, sınırdışı edilmeye karşı geniş bir hukuki ve siyasal korumadan faydalananıyor. Geç 19. yüzyılda ve erken 20. yüzyılda ise böyle bir korumadan faydalanamıyorlardı. 1880'lerde Prusya, birçoğu uzun süredir ülkede ikamet etmekte olan 30,000 Leh ve Yahudi göçmeni topraklarından kovmuştu. Daha sonra başka bir kitlesel kovma gerçekleşmedi. Fakat vatandaş olmayan ülke sakinlerinin sınırdışı edilmesi üzerinde herhangi bir kısıtlamanın yokluğunda, vatandaşlık statüsü devlet için bugün karşılaşmadığımız derecede önemli bir özellik arz ediyordu. Sonuç olarak devletin, kısıtlayıcı bir vatandaşlığa alma politikasında bugüne kıyasla daha güçlü bir çıkarı bulunuyordu. Orta Avrupa'nın Germen-Slav sınırlarında batıya doğru güçlü göç akımları, doğuda, Prusya'da göçmen işçilerin çalıştırılmasını zorunlu kılan işgücü yetersizliği ve Slavlar ile Yahudilerin kültürel ve siyasal açıdan "istenmeyen unsurlar" olarak tanımlanması dikkate alındığında, devletin kısıtlayıcı bir vatandaşlığa alma politikası uygulamakta önemli bir çıkarı olduğu görülüyordu.

Ne var ki, kısıtlayıcı nitelikteki bu vatandaşlığa alma politikasında önemli bir devlet çıkarı vardiysa da salt *jus sanguinis* sisteminde kalmakta devletin hiçbir çıkarı yoktu. Devlet, yeni gelen göçmenlerin vatandaşlığa (ve dolayısıyla kalıcı yerleşime) erişimini denetim altında tutmakta güçlü bir çıkara sahipti. Fakat ülke topraklarında doğan ve büyüyen birisinin vatandaşlığa erişimini engellemekte sadece oldukça zayıf bir çıkarı vardı. Böyle insanların pratikte ülke topraklarına yerleşmesine zaten izin verilmişti. Devlet onların yerleşmesini engelleyebilirdi fakat bunu yapmadı. Elbette

böyle insanlar, yabancı olarak gelecekte sınırdışı edilme konusunda korumasızdı; devlet bu insanlar üzerinde vatandaşlara kurduğundan daha fazla baskı kuracaktı. Ama zaten yerleşmelerine izin vermiş olduğu için, devletin bu ek baskıdan kazanacağı pek bir şey yoktu.

Fransızların 1889'da *jus soli*'yi genişletmesi gibi, Almanların 1913'te salt *jus sanguinis* konusunda ısrarcı olması da, ulusal geçmişte derinlere kök salmış ve belli bir tarihsel konjonktürde güçlü bir şekilde pekiştirilmiş ulusal kendilik anlayış alışkanlıkları bağlamında düşünülmelidir. Fransa'da ikinci kuşak göçmenlerin hukuki olarak vatandaşlara dönüştürülmesi, onların sosyal, kültürel ve siyasal açıdan "gerçek" Fransızlara dönüşeceğine yönelik bir güveni varsayıyordu en başından. Fransız seçkinleri bu güvene sahipti. Onların geleneksel olarak asimilasyoncu ulusluk anlayışı, herkesi kapsayan eğitim ve askerlik hizmeti öngören yeni ulusal kurumların asimilasyoncu teori ve pratiğiyle pekiştirildi. Bu da *jus soli*'nin genişletilmesini mümkün ve mantıklı kıldı. Almanya'da *jus soli*'ye ait her unsurun şiddetle reddedilmesi, seçkinlerin, göçmenlerin sosyal, kültürel ve siyasal açıdan Almanlara dönüşmesi konusundaki güvensizliklerini yansıtıyordu. Bu kısmen, Almanya'da Fransa'ya kıyasla geleneksel olarak daha az devlet merkezli ve asimilasyoncu, daha fazla etno-kültürel olan bir ulusluk anlayışının mirasıydı. Fakat bu anlayış Bismarck Almanyası'nda ve Wilhelm Almanyası'nda, ülkenin doğusundaki Prusya'da yaşayan Leh Alman vatandaşlarını etno-kültürel olarak asimile etme çabalarının başarısızlığa uğradığının giderek açıklık kazanmasıyla birlikte güçlü bir şekilde pekişti (Broszat 1972: 143, 157; Blanke 1981: 60; Wehler 1971: 118). Gerek Lehlerin Alman ulus-devletine siyasal sadakatini kazanmayı, gerekse onları Alman dili ve kültürü içinde asimile etmeyi başaramayan Prusyalı-Alman *Polenpolitik* anlayışı giderek daha fazla "disimilasyoncu" oluyordu ve sınır bölgelerinde "Almanlığı güçlendirmek" için etnik Alman ve etnik Leh vatandaşlarına farklı şekillerde muamele ediyordu. Devlet doğudaki Prusya'da yaşayan ve geç 18. yüzyıldan beri Prusya vatandaşı olan *yerli* Lehleri asimile etmeyi başaramadığı için, *göçmen* Lehleri asimile etmeyi başara-acağına inanmasının hiçbir dayanağı yoktu. Fransa'daki gibi, ikinci kuşakları otomatik olarak vatandaşlara dönüştüren bir asimilasyoncu vatandaşlık yasası bu yüzden Almanya'da söz konusu olamazdı.

Sırasıyla 1889 ve 1913 tarihli Fransız ve Alman kanunları, günümüzde bile vatandaşlık atfını belirleyen ilkeleri tesis etmiştir.⁴³ Sonuç olarak, savaş sonrası Fransız göçmenlerinin çok önemli bir bölümü Fransız vatandaşlığına sahipken (ya da sahip olacak iken), Almanya'ya göç eden ve Alman olmayan göçmenlerin sadece çok küçük bir bölümü Alman vatandaşlığına sahip oldu. Fransızlar elbette göçmenleri resmi olarak vatandaş haline getirmekle tüm sorunlarını çözemedi. Birçok açıdan iki ülkedeki göçmenlerin sosyal, kültürel ve ekonomik durumları benzerlik taşıyor. Fakat Fransa, ikinci kuşak göçmenleri vatandaş haline getirerek resmen tanıdı, onların devlet ve topluma kalıcı olarak üyeliklerini güvence altına aldı ve onlara tam sivil, siyasal ve sosyal haklar verdi. Alman devletin bunu ne zaman yapacağı veya yapıp yapmayacağı, gelecek yıllarda muhtemelen giderek çarpıcı bir sorun halini alacaktır.

43. Vatandaşlığa kabul yoluyla vatandaşlık kazanılmasını düzenleyen politikalar elbette çeşitlilik gösteriyordu. 19. yüzyılda bu politikalar, hem Fransa'da hem de Almanya'da kısıtlayıcıydı. Fakat 1920'lerde Fransa'da vatandaşlığa kabul kesin olarak serbest bırakıldı ve o zamandan bu yana, Vichy rejiminin kısıtlayıcı vatandaşlığa kabul yasaları hariç, Fransa'da vatandaşlığa kabul, Almanya'dakine göre önemli ölçüde serbest kaldı. Bunu burada belgeleyemesem de, metinde özetlenen vatandaşlık atfına ilişkin kurallar üzerine tartışmalarda olduğu gibi, vatandaşlığa kabul tartışmaları da Fransız ve Alman uluslarının kendilerini algılayış biçimlerinin farklılığını yansıtmaktadır. Vatandaşlık yasasının gözden geçirilmesi hakkındaki tartışmalar da öyle (Brubaker 1990a: Bölüm 8, 9).

Fransız Parlamento Kaynakları

Göndermeler *Journal Officiel de la République Française*'a yapılmıştır. Göndermelerde önce belge (aşağıda solda verilen kısaltmalar kullanılarak) sonra sayfa numarası belirtilmiştir.

CD 3904. Chambre des Députés, Documents Parlementaires, Session Ordinaire de 1885, Annexe no. 3904. "Proposition de loi relative à la nationalité des fils d'étrangers nés en France", présentée par M. Maxime Lecomte et al.

CD 2083. Chambre des Députés, Documents Parlementaires, Session Ordinaire de 1887, Annexe no. 2083. "Rapport fait au nom de la commission chargée d'examiner la proposition de loi, adoptée par le Sénat, sur la nationalité", par M. Antonin Dubost.

C2. Chambre des Députés, Compte Rendu, Séance du 16 mars 1889, 2e délibération sur la proposition de loi, adopté par le Sénat, relative à la nationalité.

IV

Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?

Adrian Oldfield

MUHAFAZAKÂR hükümetin lider kadrosundan (Douglas Hurd'ün şahsında) Komünist Parti'ye kadar, özel bir Meclis Komisyonu ve 88 Tüzüğü aracılığıyla vatandaşlık kavramı aktif bir şekilde ele alınmaktadır. Bununla ilgili iki vatandaşlık anlayışı ortaya çıkıyor. Bu anlayışlar birbirinden farklıdır: Batı düşüncesinin gelişiminde bu iki anlayışın farklı birer tarihleri var ve daha da önemlisi, bireyin doğasına ve birey olarak vatandaşlar arasında var olan sosyal bağların niteliğine ilişkin farklı anlayışlara sahipler. Bu iki anlayışı, "liberal" veya "liberal-bireyci" ve "klasik" veya "yurttaş temelli cumhuriyetçi" anlayışlar olarak adlandırabiliriz. Kimsenin iki ilkeden birine tek başına veya tamamen bağlı olduğunu iddia ediyor değilim. Her biri, çözümlemeye faydalı olması için birer model olarak önerilmiştir. Ek olarak, "liberal bireyciliğin" liberalizmin sadece bir türü olduğuna da dikkat edilmelidir.

Liberal bireycilikte bir "statü" olarak vatandaşlık anlayışı vardır ve bireyin vatandaş olarak statüsünün o ya da bu şekilde hükümetler tarafından zayıflatıldığına ilişkin kaygılar dile getirilmektedir. Yurttaş temelli cumhuriyetçilikte ise bir "pratik" olarak vatandaşlık anlayışı vardır ve vatandaşlık pratiğine dair fırsatların, yine temelde hükümetler tarafından erozyona uğratıldığı kaygısı bulunmaktadır. Her iki kaygı da kendi içinde kolaylıkla anlaşılabilir niteliktedir. Modern dünyaya uygun yeni bir kuram geliştirmek amacıyla bu iki anlayışın kimi unsurlarını birleştirme çabasına girildiğinde ise ortaya ciddi güçlükler çıkmaktadır. İki anlayışın köklü fikir ay-

nlıklarına ve bu ayrılıkların siyasal pratik açısından taşıdığı anlama ilişkin yeterli bir farkındalık gelişmemiştir. Örneğin Douglas Hurd'un insanların birbirlerine "iyilik yaptığı", "aktif vatandaşlık" anlayışı, vatandaşların kendilerini yönetmeleri için eşitlikçi kanunlar olmadığı sürece içi boş bir vatandaşlık anlayışıdır.¹ Bu makale bunun gibi konuları açıklığa kavuşturmaya yönelik mütevazı bir çabadır.² İki anlayışın ana hatlarını aşağıdaki gibi gösterebiliriz.

Liberal bireyci anlayışta statüye yapılan vurgu, hem insan itibarı hem de bireylerin dünyada aktif failer olma ihtimali için gerekli bir "ihtiyaç" ve "istihkak" dilinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu ihtiyaç ve istihkaklar vatandaş statüsünün "hakları" olarak görülür. Bireyler, diğer vatandaşların benzer haklarına saygı duyma, vergilerini ödeme ve tehdit altındayken ülke savunmasına katılma görevleri olan egemen ve ahlaken özerk varlıklardır. Bunun dışında ve bireylerin aile ve arkadaşları karşısında sahip olduklarını hissetlikleri görevlerin ötesinde, ve yine bir sözleşme temelinde özgürce üstlendikleri yükümlülükler haricinde, bireylerin topluma karşı hiçbir yükümlülükleri yoktur. Bu yüzden bireyler arasındaki sosyal bağlar sözleşme temellidir. Liberal bireyci vatandaşlık anlayışı esasen "özel" bir anlayıştır. Bireylere egemen ve ahlaken özerk varlıklar demekle kastedilen, kısmen, kamusal alanda veya daha dar anlamda siyasal alanda vatandaş statüsünün getirdiği hakları kullanıp kullanmamayı tercih etmeleridir.

Yurttaş temelli cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışında pratiğe yapılan vurgu, bireyleri diğer vatandaşlar arasında vatandaş olarak kabul etmek için yerine getirilmesi gereken "görev" dilinin ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla bu, topluluk temelli bir vatandaşlık anlayışıdır: Bireyler ancak bir topluluğun üyeleri olarak vatandaşdır. Vatandaş olarak hareket edebilmek için "güçlendirilme"ye ihtiyaçları vardır ve özerkliklerine ancak, onu sadece diğerlerinin özerkliğine saygı duyarak değil, aynı zamanda toplumsal olarak tanımlanmış ve katılmakla mükellef oldukları bir pratikle uyumlu bir şekilde kullandıklarında sahip olabilirler. Dolayısıyla vatan-

1. Muhalif bir eleştiri için bkz. Barnett 1989.

2. Yurttaş temelli cumhuriyetçiliğin modern dünyadaki anlamına dair daha genişletilmiş bir tartışma Oldfield (1990a) eserimde bulunmaktadır.

daşlar arasındaki sosyal bağlar sözleşme temelli değildir; bir yaşam biçimi belirlemeye ve onu paylaşmaya dayanır. Bireyleri vatandaş kılan, sosyal dayanışmayı ve topluluğun birliğini yaratıp sürdüren şey, pratiğe duyulan ortak bağlılıktır.

Bu anlayışların unsurlarının birleştirilip birleştirilemeyeceğini ele almadan önce, onları daha yakından incelemeliyiz.

Liberal Bireycilik ve Vatandaş

Liberal-bireyci anlayışta yer alan haklardan bazıları anayasalara ve hak beyannamelerine de yerleşmiştir. Amerika Birleşik Devletleri anayasasına sonradan eklenmiş ilk on madde buna belki de en çarpıcı örneği oluşturuyor. Britanya'da durum böyle değildir; bu tür haklar kabul edildikleri şekliyle yasalarla korunur ve dolayısıyla da Parlamento'nun olağan yasama süreçleriyle değiştirilmeye ve kırılmaya açıktır. Eskiden, bu derece bir koruma sağlandığında, bu hakların, ani ve esaslı değişiklikler karşısında onları sıradan yasaların korumasının ötesinde bağışık kılacak ahlaki bir güce sahip oldukları düşünülürdü; tıpkı Parlamento'nun görev süresine dair yasaların ve oy verme hakkına sahip olma şartlarının da değişime karşı bağışık olması gibi. Fakat artık Britanya'daki pek çok kişi, sıradan yasama süreçlerini kontrolleri altında bulunduranların hoşgörüsüne güven duymuyor. Bu yüzden bir Britanya anayasası talebi olmasa da en azından bir haklar beyannamesi talebi var.

Buradaki tez şudur: "Haklar" bireylerin içsel bir parçasıdır; çünkü bireyler hem mantıken hem de ahlaken, gerek toplumdan gerekse bireylerin güvenliğini sağlamak ve onları korumakla mükellef olan devletten önce gelirler. Bunlar "doğal" haklar veya "insan" haklarıdır. 17. yüzyıldan 20. yüzyıla, hakkında yazı yazılan, savunulan ve uğrunda mücadele verilen haklar temelde sivil, siyasal, hukuksal ve dinsel haklardı: ifade, toplanma ve dernek kurma özgürlüğü; oy vererek ve siyasal makamlara gelmek için rekabet ederek siyasal etkinliklere katılma hakkı; keyfi tutuklamadan korunma ve adil yargılanma hakkı; devlet kontrolünde olmayan kiliselerde ibadet etmeye yönelik hiçbir sivil veya siyasal mahrumiyet olmaksızın istediği gibi ibadet etme hakkı. 20. yüzyılda da bir dizi ekono-

mik ve sosyal hak (sağlık, eğitim ve makul bir gelir hakkı) benzer gerekçelerle, yani insani özelliklerinden ötürü insanlara ait oldukları gerekçesiyle ileri sürülmüştür. Tüm bu haklar "ihtiyaçlar" olarak görülebilir, çünkü bunlar eylem gerçekleştirebilmek için gereklidir. Bunlar olmadan bireyler dünyada etkin failer olma kapasitesine sahip olamaz. Haklar bireyleri güçlendirir; eylemlerinin bir fark yaratacağı umuduyla eyleme geçmelerini mümkün kılar. Haklar aynı zamanda, bireylere insanlık onuru vermek için gerekli olan "yetkilendirmeler" olarak da görülebilir. İhtiyaç ve yetkilendirmelere "haklar" demek, onlara daha fazla ahlaki güç vermenin ötesinde bir şeydir: İnsanları ahlaki eylemlerde bulunabilen onurlu varlıklar olarak tanımadır. Doğal haklar yaklaşımında, insanları geri kalan canlılardan ayıran özellik budur.

Bu vatandaşlık anlayışının kökeni ve dayanağı "statü"dür. Bu statü bireylerin içsel bir parçasıdır, fakat korunmak için sivil hukuk tarafından onaylanmalıdır. Bu statü hem diğer bireylerin yağmacılığından hem de hükümetlerin keyfiliğinden korunmaya ihtiyaç duyar. Elbette bireylerin bu statüsünü elde etmek yolunda büyük tarihsel mücadeleler verildi ve bu mücadeleler bugün de dünyanın birçok yerinde verilmeye devam ediyor. Fakat günümüzde, en azından Batı dünyasında bu statünün kendisi bir hak. Dünyanın bu bölgelerinde doğacak kadar talihli bireyler bu statüyü *hak olarak* ediniyor. Vatandaş olmak ve vatandaş kalmak için bir şey *yapmak* zorunda değiller, tabii bugün pek çok kişinin hissettiği gibi statülerinin tehdit altında olduğunu hissetmedikleri sürece.

Bu anlayışta bireyler egemen ve özerktir; ama yaşamlarını önemli ve anlamlı şekillerde kontrol *edebilmeleri* bakımından değil, öyle yapmalarının *vazife* olması bakımından özerk ve egemendir. Bununla birlikte, vatandaşlar olarak kamusal veya daha dar anlamıyla siyasal alanda eylemde bulunmak veya bulunmamak, yani aile ve arkadaşlara karşı görevlerden daha geniş yükümlülükler üstlenip üstlenmemek onların tercih edeceği bir şeydir. Vatandaş statüsü bireylere, asgari derecede vatandaşlık ödevi ve diğer bireylere egemen ve özerk vatandaşlar olarak –karşılığında onların da görmesi gereken– saygıyı göstermenin ötesinde hiçbir "vazife" yüklemmez. Her tür kamusal katılım, her siyasal eylem onların seçimidir; vatandaşlar devlet ve toplum tarafından rahat bırakılmanın ötesinde

bir şey istemeyebilir ve görece özel bir alanda statülerinin ayrıcalığının ve özgürlüğünün keyfini sürmekten başka hiçbir şey yapmayabilirler. Kendi başına alındığında bu vatandaşlık anlayışı sözleşmeler dışında hiçbir sosyal bağ üretmez. Hiçbir sosyal dayanışma veya birlik, hiçbir ortak hedef algısı üretmez ve sürdürmez. Tanıdık yüzlerin oluşturduğu yakın çevredeki ağ dışında, dünya, Aristoteles'in söylediği gibi insanın sadece "iyi niyet" besleyebileceği, daha fazlasını hissedemeyeceği yabancılardan oluşmuştur (Aristotle 1976: 276).

En azından 17. yüzyıl ortalarından bu yana, konu hakkında Anglo-Amerikan düşüncesinde sağlam ve zaman zaman baskın bir yer edinen olgu, işte bu statü olarak vatandaşlık anlayışıdır. Öte yandan, yalnızca statüye yönelik bu tarz bir vurguda bir şeylerin ciddi biçimde eksik kaldığı konusunda, daima, basit bir hissiyatı aşar nitelikte kaygılar ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda sosyalist düşünce, bu şekilde tasavvur edilen bir vatandaşlık statüsünün değerini her zaman yadsımasa da, bunun kendi başına sosyal bir varlık olarak bireye ilişkin hayli zayıf bir görüşü temsil ettiğini öne sürdü. Sosyalist düşünce başka fikirlerin yanı sıra, insanlar arasında olması gereken sosyal bağları daha uygun bir şekilde ifade eden işbirliği, mukabele, karşılıklılık ve kardeşlik fikirlerine dikkat çekerek bunu hâlâ savunmaktadır. Bu açıdan sosyalist düşüncenin kendisi, liberal-bireyci anlayıştan daha eski bir vatandaşlık anlayışından, "klasik" veya "yurttaş temelli cumhuriyetçi" Batı düşünce geleneğinde yerini bulan bir anlayıştan ilham alıyor. Vatandaşlık üzerine düşünen siyaset kuramcıları, sosyal kuramcılar ve filozoflar, siyaset yorumcuları veya siyasetçiler tarafından yazılan mevcut yazıların birçoğu daha "insani" ve ahlaki açıdan güçlü bir modern birey görüşü oluşturma çabasıyla, bu alternatif vatandaşlık tasavvuruna başvurumaktadırlar. Burada aklımda, son iki-üç yılda *New Statesman*, onun ardılı *New Statesman and Society* ve daha yakın bir zamanda *Marxism Today*'de çıkan yazılar var.³ Bu yazılarda yurttaş temelli cumhuriyetçilikte bir yeri olduğu düşünülen sosyal dayanışma ve birlik ile egemen, ahlaken özerk ve özgür bir varlık olarak bireyin tanın-

3. Örneğin bkz. Hirst 1987; Plant 1987; Benton 1987; Marquand 1988; Bauman 1988; Leadbeater 1988; Hall ve Held 1989.

masının birleştirilebileceği yollar arandı. Sadece kısa yorumların yapıldığı bazı istisnalar dışında⁴ bu arayışta, yurttaş temelli cumhuriyetçilikte bulunan vatandaşlık anlayışının kaçınılmaz görev ve sorumluluklar üstlenen bir "pratik" olduğu çoğunlukla gözardı edildi. Şimdi ele almamız gereken de budur.

Yurttaş Temelli Cumhuriyetçilik ve Vatandaş

Yurttaş temelli cumhuriyetçilikte bulduğumuz ilk şey, vatandaşlığın bir statü değil, zihniyet olarak yerleşen bir pratik veya bir eylem olduğudur. Bireyler eyleme geçerek ve oldukça özgül kamu hizmetlerinde bulunarak vatandaş olduklarını gösterirler. Bu kamu hizmeti, vatandaşların kendileri gibi vatandaşlardan oluşan siyasal bir topluluğu tanımlamak, tesis etmek ve devam ettirmek için yapması gereken şeylerle ilgilidir. Topluluk veya cumhuriyet, onu tehdit edeceklerle karşı savunulmalıdır; bu yüzden askerlik hizmeti vatandaşlık görevlerinden birisidir. Topluluk kuşaklararası sürekliliği güvence altına almalıdır; bu yüzden çocukları uygun şekillerde yetiştirmek vatandaşlık görevlerinden birisidir. Topluluk diğer kısa ve uzun dönem amaç ve hedeflerini tespit etmeli ve bunları gerçekleştirmek için harekete geçmelidir; bu yüzden bu konular üzerine tartışmak ve bunları güvence altına almak vatandaşlık görevleri arasında yer alır. Hem vatandaşlığı hem de vatandaşın üye olduğu topluluğu tesis eden ve devam ettiren, bu alanlardaki eylemdir.

Yurttaş temelli cumhuriyetçiliğin merkezinde liberal bireyciliğinkinden çok farklı bir birey anlayışı vardır. İlk olarak, bireyler mantıken toplum karşısında öncelikli olarak *düşünülmez*. Adlarını bir sosyal bağlam içinde alır ve büyüdükçe, sosyal olarak tanımlanmış, görevlerle yüklenmiş rollerin farkına varırlar; bu roller için eğitilir ve zaman zaman çeşitli roller tercih ederler. Bunlardan biri de vatandaşlıktır. İkinci ve sonuç olarak, bireylerin egemen veya ağır basan ahlaki bir önceliği yoktur. Onların zamanları, kaynakları ve hatta bazen hayatları meşru şekilde talep edilebilir, çünkü ancak topluluk varlığını sürdürdüğünde vatandaşlık pratiğinin zaman içinde sürekliliği güvence altına alınır ve bireylerin vatandaşlar

olarak kimlikleri korunur. Bu talepler bir sözleşmenin parçası değildir. Vatandaşların altına girdiği ve yerine getirildiğinde ortadan kalkacak yükümlülükler değildir. Bunlar, vatandaşların kendilerini vatandaş olarak tanımlamalarının kendisiyle ilişkili görevlerdir; bu görevleri yerine getirmemek vatandaş olmayı bırakmak demektir.⁵

Dolayısıyla yurttaş temelli cumhuriyetçilikte vatandaşlık pratiğinin gerektirdiği şey, belli bir siyasal topluluğun kimliği ve sürekliliğine ilişkin olarak paylaşılan sorumluluktur. Bireylerin vatandaşlar olarak üstlenip üstlenmeyeceklerini tercih edebilecekleri bir sorumluluk değildir bu; çünkü bu sorumluluğun yerine getirilmesiyle vatandaş olur ve vatandaş kalırlar. Dolayısıyla *private citizen* –şahsi, özel vatandaş– terimi kendi içinde çelişkili bir ifadedir.

Vatandaşlık üzerine son dönemlerde yazılan yazıların çoğu, yurttaş temelli cumhuriyetçiliğin vatandaşlık görev ve sorumluluklarına yaptığı vurguyu ihmal etmekle kalmadı, aynı zamanda yurttaş temelli cumhuriyetçilikten hareketle liberal bireyci anlayışın ahlaki yoksunluğu olarak algılanan şeyi ıslah etme yönündeki tüm girişimler, başkaları tarafından anakronistik olarak nitelenerek gözardı edildi. Vatandaşlık fikrini "cumhuriyetçi bir mit" olarak adlandıran Michael Ignatieff modern dünyada "katılımcı demokrasinin öldüğünü" de iddia edebiliyor.⁶ Bir "mit" ise eğer, aslında hiç doğmamış olduğunu söylemeliydi: Bir "ideal" olarak ise, Ignatieff'in o bütün cenaze söylemine rağmen, yaşamaktadır. Yurttaş temelli cumhuriyetçi vatandaşlık idealini bir mit olarak bertaraf etmekle tatmin olmayan Ignatieff, çoğu zaman yurttaş temelli cumhuriyetle bağdaştırılan cemaatçiliği, kendini "piyasa değerlerinin adiliği" karşısında ahlaken üstün hisseden herkes için sıcak ve konforlu bir sığınak, dolayısıyla da bir tür "ahlaki narsisizm" olarak yansıtıyor.

Buna cevaben, ilk önce tıpkı liberal bireyci statü olarak vatandaşlık anlayışı gibi, yurttaş temelli cumhuriyetçi pratik olarak vatandaşlık anlayışının da gaye edinebileceğimiz bir ideal olduğu söylenmelidir. Aslında bunlar idealden de öte şeylerdir: Topluluklarımızı-

5. Benim için görev ve yükümlülük dilini açıklığa kavuşturan Howard Mason'a (1988) çok şey borçluyum.

6. Michael Ignatieff (1989). Bu yazının *New Statesman and Society*, 3 Şubat 1989'daki kısaltılmış versiyonunda ise "katılımcı" ifadesi atılmıştır.

zın kurum ve pratiklerini ölçmemize ve siyasal etkinliklerimize yön vermemize yarayacak standartlardır. Bu bakımdan, her iki vatandaşlık anlayışının, örneğin "adalet" ve "özgürlük" gibi siyasal söylemin diğer terimleriyle önemli ortak özellikleri vardır. Asla kusursuz bir şekilde adil veya özgür olamayacağımızı bilsek de, adil ve özgür olmayı gaye ediniriz. Bu bilgi ne bizim ideallerimizden vazgeçmemize yol açar, ne de bu kavramları içinde yaşadığımız dünyada uygunsuz veya anlamsız kabul ederek bir kenara atmamıza neden olur. Biz bu dünyayı ne kadar adil ve özgür olduğuna, ayrıca vatandaşlık ideallerini nereye kadar gerçekleştirdiğine göre değerlendiririz. Elbette, Rousseau'nun sözleriyle "şu an var oldukları şekilde" dünya ve insanlar ile tasavvur edilebilir bir ilgisi olmayan idealler öne sürmenin bir anlamı yoktur (1993). Bu makalenin geri kalanında vatandaşlığın insanlar için "doğal olmayan" bir pratik olup olmadığını inceleyeceğiz. Fakat ikinci olarak, siyasal bir toplulukta vatandaşlık görev ve sorumluluklarının pratiğinde konforlu bir sıcaklık olmadığı söylenmelidir. Çetin bir okuldur bu; çünkü vatandaşlar, bizzat kendi kimliklerinin sürdürülmesiyle ilişkili zor ve önemli görevlere çağrılmaktadır. Bir aidiyet hissi olabilir, hatta bu hissin olması ahlaken gereklidir de; fakat bu aidiyet hissi iç huzurla ilişkili olmayabilir ve öyle olsa bile, bu huzur rahat ve özel bir keyfe ya da yurttaşlık kaygılarını hor görmeye izin veren bir huzur değildir.

Batı dünyasında statü olarak vatandaşlık ideale ulaşılabilmesini düşünmek –bu başarının sürdürülebilmesini sağlamak için belli bir ihtiyat gerekse de– pek güç değildir. Buradaki güvenimiz büyük ölçüde, bu ideale yapılmış tüm düşünce ve mücadele yatırımının bir ürünüdür. Aynı şey pratik olarak vatandaşlık ideali için söylenemez, ki bu da büyük ölçüde, bireyi toplumun ve devletin sınırlayıcı etkilerinden kurtarmaya yönelik liberal bireyci çabaların başarısını gösterir. Bu idealin düşüncesi vardı fakat mücadelesi olmadı. Dolayısıyla soru, bu mücadelenin girişilmeye değer olup olmadığı sorusudur. Statü olarak vatandaşlık fikrini bir kenara atmayı beklememeliyiz, fakat bu anlayışın unsurlarını pratik olarak vatandaşlık projesini ileriye taşımak için kullanabiliriz.

Vatandaşlık pratiğine geniş ölçekli bir katılım beklemeden önce bazı koşulların karşılanması gerektiği yeterince açıktır. Vatandaşlar eylem gerçekleştirebilmek için güçlendirilmelidir. Bunun için libe-

ral bireyci anlayışta "haklar" olarak görülen sivil, siyasal, hukuki özgürlüklerin ve sağlık, eğitim ve gelire ilişkin haksahipliği tanımlarının birçoğu *gereklidir*. Dolayısıyla bir vatandaşlık anlayışında haklar olarak görülen şeyler, diğerinde zorunlu koşullardır. Fakat bireyleri sadece bu şekilde güçlendirmek, zorunlu olsa da vatandaşlık pratiği için yeterli değildir. Her şeyden önce, pratiğin kurumsal ortamı uygun olmalıdır. Bir vatandaşlık pratiği bekliyorsak, potansiyel olarak herkesin yer alabileceği, herkesin bir şeyler yapabileceği alanlar olmalıdır. Modern devlette bu durum, siyasal rol ve işlevlerin merkezlesmesini gerektirir. Modern dünyada yaşamı mümkün kılan her şey merkezleştirilemez. Fakat genelde düşünülen den veya izin verilenden çok daha fazlası yapılabilir; aynı şekilde ulus-devlet düzeyinde eskiden mümkün olandan çok daha azı yapılabilir. Burada arzu edilen, vatandaşların sorumlu bir şekilde kendi kendini yönetme fırsatlarının yaratılması ve genişletilmesidir. Böyle bir kendi kendini yönetmenin dar siyasal anlamda –ki burada "siyasal" ile bir topluluğun içindeki herkes üzerinde etkisi bulunan ve üyeler tarafından gerçekleştirilecek kolektif eylemle değiştirilmeye açık olan kastediliyor– düşünülmesi zorunlu değildir. Kendi kendini yönetme bir topluluğun katılmak istediği kamusal rol ve etkinlikleri ifade edebilir. Yerel inisiyatifler bu şekilde, kapsam olarak tüm topluluktan daha dar belirli "kamular"a cevap ve hizmet verebilir.

Vatandaşlık koşulları hakkındaki bu hususlar, bireylerin güçlendirilmesi ve vatandaşlar olarak eylemde bulunabilmesi için fırsatların yaratılması açısından, günümüz literatüründe kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra, tek başına bu koşulların, görev ve sorumluluklarıyla vatandaşlık pratiğinin benimsenmesini veya katılım sağlamasını garanti etmediği de kabul edilmektedir. Bu mesele gündeme getirildiyse de, ciddiyetle ele alınmamıştır.

Aşılması gereken sorun "asalaklık" sorunudur. Siyasal bir topluluğa canlılık veren çeşitlilik ve farklılık, bazı bireylerin temayüllerinden veya eksantrikliklerinden dolayı vatandaşlık görevlerini yerine getirmeyecekleri kadar ileri gidemez. Bu yüzden yukarıda sayılan koşulların yanı sıra, bireylerin vatandaşlık görevlerini sadece kabul etmelerini değil, aynı zamanda yerine de getirmelerini sağlayan bir zihniyet telkin etmek gerekir. Bireylere, vatandaşlık pratiğine katılmak için yeterli motivasyon sunulmalıdır. Bu şu an-

lama gelir: Bir topluluğun alışkanlıkları, âdetleri ve gelenekleri, topluluğun *moeurs*'u, ahlaki ve medeni davranış kodları, öyle olmalıdır ki, içinde vatandaşlık pratiğinin gerçekleştirilebileceği güvenli bir alan bulunabilsin. Modern liberal demokrasiler gibi, uygun *moeurs*' a sahip olmayan toplumlarda sorun, bunların nasıl yaratılacağı veya bu pratiği âdet ve alışkanlık haline getirecek motivasyonun nasıl üretileceğidir. Bu proje liberal bireyci zihniyet için en zor olandır, çünkü bireyin egemenliğini ve ahlaki özerkliğini tehdit ediyor gibi görünmektedir. Burada önerilen, bireysel karakterin vatandaşlık pratiğine uyacak şekilde biçimlendirilmesidir.

Modern demokrasi kuramının büyük kısmında, siyasal katılım etkinliğinin kendisinin, bireylerin vatandaşlık görevlerini yerine getirmeye alışmalarının yolu olduğuna inanılıyor.⁷ Siyasal katılım bireylerin perspektifini genişletir, onları mevcut şahsi koşul ve çevrelerinin dışındaki çıkarlarla tanıştırır ve dikkat etmeleri gereken asıl meselelerin kamusal meseleler olduğunu kabul etmeye teşvik eder. Katılım tarafından yaratılan ve yine katılım tarafından beslenen bir tür erdem döngüsü ortaya çıkar. Bu, önemli bir başlangıç noktasıdır. Vatandaşlık pratiğini telkin etmeye yönelik hiçbir çaba, ne kadar geniş ya da dar tasavvur edilirse edilsin, öncelikle bir şekilde bireysel çıkarlara hitap etmeden başarılı olamaz. Fakat mesele siyasal katılımın araçsal olarak görüldüğü aşamanın ötesine nasıl geçileceğidir. Buradaki tez, siyasal katılımın kendi başına, vatandaşlık pratiğine, onu bireysel çıkarın tatmin edildiği bir araç olmaktan çıkarıp bireylerin kendilerini vatandaş olarak tanımlamasından kaynaklanan bir göreve dönüştürecek bağlılığı üreteceğini ummanın, insan doğasına dair fazlaca ümitli ve iyimser bir görüş olduğudur. Bazı bireyler için bu geçerli olabilir ve kimi diğerleri de onları örnek alabilir. Fakat uygun "yüreğin alışkanlıkları"⁸ denilebilecek uygun alışkanlıklar telkin etmenin tek veya en büyük aracı olarak bu teklif yetersizdir.

Yurttaş temelli cumhuriyetçi düşünce, örneğin Machiavelli veya Rousseau'nun ve hatta Tocqueville'in düşünceleri, bireyin mev-

7. Örneğin şu kaynaklardaki tezlere bkz. Barber 1984, Green 1985.

8. Bu ifadeyi Robert Bellah ve diğ. (1985) yapıtından ödünç aldım. Onlar da Alexis de Tocqueville'den (1968: 355) ödünç aldıklarını belirtiyorlar.

cut çıkarlarına hitap etme zorunluluğunu kabul eder; sorun, Rousseau'nun sözleriyle, çıkarla görevin tesadüf etmesini nasıl sağlayacağımızla ilgilidir. Siyasal katılım bu hedefe yönelik araçlardan biridir, fakat vatandaşlığa uygun *moeurs*'un sürmesini sağlayacaksa, diğer araç ve pratikler tarafından da desteklenmelidir. Bir başlangıç olarak, bireylerin vatandaşlık görevleri konusunda eğitilmesi gerekir ve bu eğitim çocuklukta başlamalıdır. Rousseau'nun belirttiği gibi, "Vatandaşlık haklarından payımızı doğum anında aldığımız için, bu an aynı zamanda görevimizi yerine getirmemiz için bir başlangıç oluşturmalıdır."⁹

Gelenekler Arasındaki Çatışma

Liberal bireyci siyasal düşünce geleneğinin merkezi ilkelerinden biri de, çocuklar yetişkinlik eşliğini geçtiklerinde, onları tam sorumluluk sahibi birer ahlaki aktör olarak görme nezaketini göstermesidir. Bunun kibar bir kurgu olması, liberal zihnin ne itidalini ne de güvenini bozar. Fakat yine de bir kurgudur. Geniş liberal-bireyci düşünce çerçevesi içinde çocuklar çoğulcu bir ortamda yetiştirilir. Onlar üzerinde aile, arkadaşlar ve okul ile daha geniş iş ve eğlence çevrelerinin, din ve siyasetin etkisi vardır ve bunların hepsi de aynı şeyleri söylemez. Bunun iyi bir özellik olduğu düşünülür, çünkü bu durum çocukları tercih yapmaya ve dolayısıyla kendilerini yetişkinler dünyasının sorumluluklarını üstlenmeye muktedir ve istekli ahlaki aktörler olarak görmeye alıştıırır.

İşte yurttaş temelli cumhuriyetçilik bu kabiliyete ve daha da önemlisi bu istekliliğe meydan okur. İtiraz edilen, bireyler arasındaki fark değil, bu farkın insan tercihlerini belirlemesine izin verilme derecesidir. Liberal bireyciliğin yurttaş temelli cumhuriyetçilikten ayrıldığı nokta, siyasetten uzak durmak için hoşgörü kavramını kullanmasıdır. Yurttaş temelli cumhuriyetçilik, liberal bireycilikte sunulmayan belli bir ahlaki eylem düzeyi, bir insani bilinç, varlık ve yaşam biçimi vaat eder. Yurttaş temelli cumhuriyetçilikte ayrıca, insanların bu şekilde eğitilmedikçe böyle bir eylem düzeyi-

9. Rousseau 1973a: 136. Modern dünyada vatandaşlık eğitiminden ne beklebileceğine ilişkin bir tartışma için bkz. Gutmann 1987.

ni ve bilinç biçimini tercih etmeyecekleri, fakat her şeyi önceden bilseler –ki asla bilemezler– böyle bir tercih yapacakları sürekli olarak işlenen bir konudur.

Yurttaş temelli cumhuriyetçilik ile liberal bireycilik arasındaki ayırmda kilit önem taşıyan bir fark da özgürlüğün anlamına ve dolayısıyla özerkliğin özüne ilişkindir. Liberal bireycilikteki en temel özgürlük anlayışı Hobbes'un ifadesiyle "kanunun sessizliğinde" yatar (1982: 271). Bireyler, toplum ve devlet tarafından rahat bırakıldıkları yerlerde, "hareketin önünde engel ve mani" olmayan yerlerde özgürdür ve kısıtlanmadan, yani özerk bir şekilde hareket edebilirler (Hobbes 1978: 216). Yurttaş temelli cumhuriyetçi düşüncede aynı özgürlük ve özerklik anlayışı yoktur. Bireyler ancak görevleri ile çıkarları örtüştüğünde özgürdürler. Ahlaki özerklik bu örtüşmeyle ortaya çıkar ve bu örtüşme bireylerin başına rasgele, tesadüfen gelmediği gibi fiziksel olgunluğun otomatik bir sonucu da değildir. Bu anlamda özgürlük, Tocqueville'in fark ettiği gibi bir çıraklık, mecazi anlamda değil gerçek anlamda periyodik bir yeniden eğitim gerektirir. Hegel'in yazdığı gibi *Bildung* –oluşum– bir yaşam boyu sürer (Tocqueville 1968: 74; Hegel 1967: 124-6). İnsanlara sadece bir pratik olarak ahlaki özerkliğin ne olduğunun öğretilmesi yeterli değildir; zayıf ve basiretsiz oldukları için, aynı zamanda ne öğrendiklerinin hatırlatılması da gerekir.

Yurttaş temelli cumhuriyetçilikte ahlaki özerklik anlamına gelen vatandaşlık pratiği insanlar için doğal olmayan bir pratiktir ve Rousseau, insanların "doğal" karakterinin, vatandaşlık pratiğine girmeden önce "bozulması" gerektiğini söylerken haklıdır (1964: 313). Bu, vatandaşlık pratiğinin bedelidir. Liberal bireycilerin bu bedeli ödememekte ısrar etmesi şaşırtıcı değildir: Sosyal yaşama girmek için hoş karşılanmayan bir bedeldir bu. Liberal bireyciler karakterlerinin sistematik olarak bozulmasına itiraz ederler (sanki bu zaten olmamış gibi); yurttaş temelli cumhuriyetçiler ise bu bedelin ödemeye değer olduğunu bilirler. Yurttaş temelli cumhuriyetçiler, en az liberal bireyciler kadar, ahlaken özerk failer olarak tam ve özgür hayatlar yaşadıklarını bilirler. Her ikisi de aynı kelimeleri kullanırlar, fakat farklı dillerde konuşuyor olabilirler. Aslında gerçekten de farklı dillerde konuşmaktadırlar: Merkezi kavramlar tercüme edilemez niteliktedir.

Yurttaş temelli cumhuriyetçi düşünce içinde –ister Machiavelli'yi ister Rousseau, Hegel veya Tocqueville'i ele alalım¹⁰– ne katılımın kendisi ne yurttaşlık eğitimi ne de siyasal topluluğa hizmet vatandaşlık pratiğini sürdürebilecek *moeurs*'un ortaya çıkması için yeterliydi. *Moeurs*'un din tarafından desteklenmesi kilit önemdeydi. Modern ve büyük ölçüde seküler bir dünyada bu durum, zorluklar yaratır. Mesele bir vatandaşlık inancı tasarlanamaması, ulusal bir din adamının atanamaması veya inancın ifade edilmesi için tapınaklar tahsis edilememesi meselesi değildir; 20. yüzyıl bu tür girişimlerin çöplüğü gibidir. Mesele, dikkatlice tasarlanıp bilinçli bir şekilde yayılan bu tür vatandaşlık inançlarının, bireysel ahlaki özerkliği koruyacak bir vatandaşlık pratiğine *rasyonel* bir bağlılığı teşvik etmekte etkili olmamasıdır; ortaya çıkan şey, Hegel'in "siyasal hassasiyet"i değil, Tocqueville'in "kör" ve "düşüncesiz" vatanseverliğidir (Hegel 1967: 163; Tocqueville 1968: 290-2).

Bu, halihazırda hangi din varsa ona dayanmak gerektiğini gösterir; fakat her din değil, sadece vatandaşlık pratiği için güvenli bir alan barındıran ve vatandaşların gerek rasyonalitesine gerekse ahlaki özerkliğine saygı duyan bir din işe yarayacaktır. Bu tür dinlerin Batı dünyasında var olup olmadığı ve eğer var ise gereken güce sahip olup olmadığı sorusu bu makalenin sınırlarını aşan bir sorudur. Robert Bellah'ın Amerika Bileşik Devletleri üzerine yazdığı, Amerikan siyasal bilincindeki cumhuriyetçi ve İncil kaynaklı gelenekleri vurgulayan yazıları, "dışsal" olanın "içsel" sözleşmeye tercüme edilmesi konusunda yol gösterici olabilir (1975 ve 1985). Bu geleneklerden mahrum olduğumuz için, bizim Britanya'da iyimser olmak için çok daha az sebebimiz var.

Çoğu yorumcu, Britanya'daki vatandaşlık pratiğinin geleceği konusunda şüphe duyuyor, fakat yanlış sebeplerle. Vatandaşlık pratiğini zayıflatan, modern toplumun boyutları ve karmaşıklığı değildir, çünkü boyut ve karmaşıklığın etkisi pratiğe katılımın gerçekleştirilebileceği siyasal sisteme giriş noktalarının sayısını artırmaktır. Mesele, vatandaşların pratiğe katılma fırsatlarının olmayışında değildir, çünkü bu fırsatlar her zaman yaratılabilir. Bireylerin etkin ve

10. Yurttaş temelli cumhuriyetçi düşüncenin bu örneklerini şu çalışmamın ikinci kısmında tartışıyorum: Oldfield 1990a.

dolayısıyla özerk failer olmasına imkân tanıyan kaynakların olmayışı da mesele değildir, çünkü bu kaynaklar her zaman sağlanabilir. Yurttaş temelli cumhuriyetçi gelenekten çıkarılacak ders, önemli olanın pratiğe katılma iradesi olduğudur. Şüpheli olmak burada yerindedir, çünkü bu irade yoktur ve bu iradeyi oluşturma ihtimali uzaktır. Fakat şüphelilik pasif bir şekilde vazgeçmek için bahane değildir, çünkü yurttaş temelli cumhuriyetçilikte bulunan ideal, eylemlerimize rehberlik edebilir. Bireyleri güçlendirmek, onların eylemde bulunabilecekleri yerel alanlar yaratma ve onları vatandaşlık pratiğinin gerektirdiği görevleri isteklice benimseyecekleri şekilde eğitime konularında yapılabilecek pratik işler vardır. İdeale dayanan eylemler bu şekilde insan doğasına duyulan inancı yansıtır. Vatandaşlık pratiği, insanların kendiliğinden üstlenecekleri bir pratik olmaması bakımından doğal bir insan pratiği olmayabilir, fakat sırf bu nedenle insan doğasının dönüşebileceği hal ile uyumsuz –dolayısıyla insanlara doğuştan ters düşen– bir pratik de değildir. Bu inancı taşımamak, gelişimi temelden yarım kalmış, güdük bir varlığa geçit vermek demek olacaktır.

Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları

Bryan S. Turner

Katılım Olarak Vatandaşlık

Dünya çapında bir ekonomik durgunluk yaşanması ve monetarist siyasetin ortaya çıkmasıyla birlikte, refah devletine yönelik tehdit 1980'lerdeki sosyal bilimler tartışmasının merkezi bir konusu haline geldi (Lee ve Raban 1988). Kamu refahı ilkelerine yönelik bu saldırı, İngiliz siyasetinde Yeni Sağın ortaya çıkması ve Thatcherizmin hâkimiyetiyle doğrudan ilişkilidir (Gren 1987; Kavanagh 1987; Marquand 1988), ancak bu meselenin parametreleri aslında küreseldir. Öte yandan, sosyolojik bir bakış açısından, siyasal yönelimdeki bu değişiklikler ve sosyal politikada monetarist politikaların ortaya çıkması sanayi toplumlarının siyasetinde esaslı bir değişimin semptomları olarak, yani korporatizmin çözülmesi ve savaş sonrası toplumsal yeniden yapılanma dönemine hâkim olan reformist uzlaşmanın çökmesi olarak görülebilir. Üstelik, korporatist uzlaşmanın bozulması, küresel kapitalizmde gözlenen, bazı yazarların artık yeni dünya kapitalizminin gelişiminde, kapitalizmin örgütsüzleşmesine (Offe 1985) veya örgütlü kapitalizmin sona ermesine (Lash ve Urry 1987) yol açan tamamen yeni bir aşama olarak gördüğü radikal yeniden düzenlemelerle ilişkilendirilebilir.

Dünya kapitalizmindeki bu yapısal düzenlemelerin ve devletin refahı genişletme yükümlülüğünün azalmasının sosyal bilim araştırması ve öğretimi açısından derin etkileri oldu ve bu durum refah devletinin bir savunusu olarak disiplinlerarasılık ile uygulamalı araştırmalar üzerine daha fazla vurgu yapılması sonucunu doğurdu (Bean, Ferris ve Whynes 1985). 1960'larda radikal sosyologlar, refah hizmetleri sağlanmasını ve sağlık hizmeti veren kurumların bu-

lunmasını sadece devletin ideolojik aygıtlarının yüzleri olarak gören Louis Althusser'in (1971) eleştirel çalışmalarından etkilense de, 1980'lerdeki kriz ortamında eleştirel kuramcılar, bölüşüm adaleti, bireysel haklar ve toplumsal yeniden yapılanmanın temeli olarak eşitlik ve sosyal reform gibi fikirlerle ilgili sorunlara geri döndüler (Turner 1986a). Soyut İnsan Hakları kavramı (muhtemelen Doğal Hukuk'la ilişkili bir şekilde) artık yaygın bir entelektüel destek görmese de, kesinlik arz eden "haklar"ın tesis edilmesi, kamusal alanın meşru tartışmanın alanı olarak korunması bakımından temel bir önem taşır. Dolayısıyla hakların seküler tesisi, demokrasi sorunundan ayrı tutulamaz ve demokrasinin altyapısı sınırlı olsa da zora dayalı gücün kullanılmasına temel bir kısıtlama oluşturur. "İktidar, hukuk ve bilgiyi kullanan kurumların tek bir yönetim organı haline gelecek şekilde kaynaşmasını engelleyen demokrasi aygıtıdır" (Lefort 1988: 29).

Bu vatandaşlık kuramı taslağında, refah ilkelerini savunmaya yönelik mevcut girişimin, aslında toplumsal üyelik ve siyasal katılımın karakterine, yani modern toplumsal vatandaşlığın kapsamına ve özelliklerine dair çok daha derin bir sosyolojik, tarihsel ve felsefi soruşturma gerektirdiği öne sürülmektedir (King ve Waldron 1988; Turner 1986b). Bu soruşturma birey olarak vatandaş, sosyal hakların düzenlenmesi ve demokrasinin kurumsal bağlamı arasındaki analiz düzeylerinin bir sentezine ulaşma çabasını kuramsal amaç edinmelidir. Sosyal katılım ve vatandaşlık hakları konularına yönelik bu yenilenmiş ilgi ise kuramsal düzeyde, T. H. Marshall'ın (1963, 1965, 1981) günümüzde vatandaşlık yetkilendirmeleri ile kapitalist toplumun ekonomik yapısı arasındaki ilişkinin karmaşıklıkları hakkında her tartışma için önemli bir çıkış noktası sağlayan çalışmalara duyulan ilginin canlanmasıyla sonuçlandı.

Marshall'ın Vatandaşlık İncelemesi

Amerika Birleşik Devletleri'nde Marshall, özellikle T. Parsons (1971), R. Bendix (1964) ve S. M. Lipset'in eserlerini etkiledi, fakat onun vatandaşlık sosyolojisi Britanya'da ancak şimdilerde yeterince tanınıyor ve tartışılıyor (Halsey 1984; Roche 1987). Amerika'

da Marshall'ın çalışması etnik sorunlar ve ırk ilişkilerinin çözülmesi için bir çerçeve olarak geliştirildiyse de, Britanya'da aslen savaş sonrası toplumsal yeniden yapılanma bağlamı içinde ve devlet hizmetlerinin ulusal refah alanında genişletilmesi için toplumsal bir gerekçelendirme olarak gelişti ve serpildi (Titmuss 1963).

Marshall'ın vatandaşlık çözümlemesi iyi bilinse de, orijinal çalışmasında ele aldığı vatandaşlığın üç boyutunu burada ana çizgileriyle vermek yararlı olacak. Düşünsel kökenleri James Mill ve J. S. Mill'in liberal geleneğine dayanan Marshall, İngiliz liberalizminin bireyci fikirlerinin belirli bir sosyal versiyonunu geliştirdi. Liberal geleneğin kuramsal ve ahlaki zayıflıklarından biri, bireysel özgürlüklerle ilişkisi temelinde, sosyal eşitsizlik sorununa doğrudan hitap etmekteki başarısızlığıydı (Laski 1962). Marshall'ın vatandaşlık incelemesinin merkezinde, nihayetinde kaynağını kapitalist piyasanın özünden ve özel mülkiyetin varlığından alan, biçimsel bir siyasal eşitlik olan oy hakkı ile yaygın sosyal ve ekonomik eşitsizliğin sürekliliği arasındaki çelişki yatar. Marshall vatandaşlığın genişletilmesini, bu çelişkileri çözmek veya en azından sınırlamak için temel siyasal araç olarak sunmuştur.

Marshall'ın vatandaşlık kuramının başlangıç fikri 1949 yılında "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar"da geliştirildi (Marshall 1963). Bu fikir, Marshall'ın yaklaşık olarak 1890-1945 yılları arasında Britanya'da refah politikalarının evrimi sorununu, sosyal hakların gelişiminin özgün bir örneği olarak ele aldığı *Social Policy*'de (Sosyal Politika, Marshall 1965) daha fazla geliştirildi. Bununla birlikte, sosyal politika çözümlemesine yaptığı ünlü katkısı, onun vatandaşlık kuramının açık bir ifadesini içermiyordu. Sonunda, *The Right to Welfare and Other Essays*'de (Sosyal Refah Hakkı ve Diğer Denemeler, Marshall 1981) içinde kapitalist bir ekonomi, refah devleti ve modern devletin gerekleri arasında kaçınılmaz çelişkiler barındıran "tireli bir toplum" olarak kapitalist toplumun kuramını geliştirdi. Dolayısıyla Marshall, temelde vatandaşlığın üç boyuttaki, yani sivil, siyasal ve sosyal boyutlardaki genişlemesi çerçevesinde, Britanya'nın 18. ve 20. yüzyıllar arasındaki sosyal refah tarihiyle ilgileniyordu.

Marshall, 18. yüzyılda öncelikle bireylerin hukuki statüsünü ve sivil haklarını hedef alan önemli bir sivil haklar gelişimi olduğunu

öne sürdü. Bu haklar resmi bir mahkemeler sistemiyle savunuluyordu. Sivil haklar ifade özgürlüğü, adil yargılanma ve hukuk sistemine eşit erişim hakları gibi temel meselelerle ilgiliydi. İkincisi, Marshall 19. yüzyılda yasama süreçlerine daha fazla erişim aracılığıyla siyasal eşitlik için işçi sınıfının verdiği mücadelenin bir sonucu olarak siyasal haklarda önemli bir genişleme olduğuna işaret etti. Bu alanda siyasal vatandaşlık, çıkarların dile getirilebilmesi için oy haklarının gelişmesini ve siyasal kurumlara daha geniş bir erişimi gerektiriyordu. Britanya örneğinde bu, gizli oy, yeni siyasal partilerin kurulması ve oy verme hakkına sahip olanların sayısının artırılmasıyla ilişkili siyasal hakların ortaya çıkmasını içeriyordu. Son olarak, Marshall refah taleplerine temel oluşturan ve işsizlik, hastalık ve sıkıntı dönemlerinde sosyal güvenlik yetkilendirmelerini tesis eden sosyal hakların 20. yüzyıldaki genişlemesine dikkat çekti. Böylece, üç sosyal hak alanına (sivil, siyasal ve sosyal) tekabül eden çağdaş toplumun üç merkezi kurumunu (mahkemeler, parlamento ve refah sistemi) karşımızda buluruz. Marshall'ın bu konuya ilişkin son kuramsallaştırması, kapitalizmi vatandaşlık ve sosyal sınıf arasındaki sürekli çatışmanın siyasal ve sosyal yaşamın karakterini belirlediği dinamik bir sistem olarak kavramsallaştırır. Bu gerilimler Marshall'ın "tireli toplum" fikrinde, yani ekonomik kâr ihtiyacı, modern devletin vergilendirme gerekleri ve vatandaşların refah hizmeti hakları arasında ebedi gerilimlerin bulunduğu bir sosyal sistem fikrinde özetlenir.

Marshall'ın kuramının Amerikan sosyal kuramında ırk ilişkileri alanında ve İngiliz sosyolojisinin refah sistemi analizinde etkili olduğu ortaya çıksa da, Marshall, haklara dair kuramsal analizinde olduğu iddia edilen bazı sorunlar nedeniyle sürekli eleştirilmektedir. Örneğin Anthony Giddens (1982), tarihsel olarak vatandaşlığın ortaya çıkışı üzerine, sosyal hakların toplum içinde geniş ve kaçınılmaz bir gelişmenin sonucu olarak görüldüğü evrimsel bir perspektif geliştirdiği için Marshall'ı eleştirmektedir. Marshall ayrıca, Britanya'da refah politikasının özellikle savaş zamanında ve savaş sonrası yeniden yapılanma döneminde geliştiği daha geniş sosyal bağlamı dikkate almamakla da eleştirilmiştir. Giddens vatandaşlık haklarının bütünlüklü ve homojen bir sosyal düzenleme kümesi olmadığına da işaret etmektedir. Burjuva mücadeleleri sonucu edinilen

liberal haklar, sosyalizm ve diğer işçi sınıfı eylem türleriyle gelişen refah talepleriyle karşılaştırılamaz. Yasama süreçlerine dair liberal haklar, özel mülkiyetin emek üzerindeki siyasal hâkimiyetini onaylar ve pekiştirirken, refah hakları en azından prensipte, bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin işleyişine potansiyel bir tehdittir. Bu yüzden 19. yüzyıldaki liberal burjuva haklar ile 20. yüzyıldaki sosyalist eşitlik talepleri arasında zorunlu bir benzerlik yoktur. Dahası, farklı haklar arasında bir paralellik veya düzgün bir gelişme çizgisi de yoktur. Örneğin, sivil haklar kapitalizm içinde pekâlâ gelişebilirken, siyasal vatandaşlık esirgenebilmektedir (Jessop 1978).

Marshall ayrıca vatandaşlığın tarihsel olarak ortaya çıkışını çağdaş toplumda geri dönülmez bir süreç gibi algıladığı için de eleştirilmiştir; halbuki 1973 petrol krizinin ardından gelen on beş yılın deneyimi refah devleti haklarının açıkça geriye çevrilebilir olduğunu ve bu hakların verili olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Bu nedenle Marshall ayrıca, kuramının altında yatan değerler sisteminin özünde değişmez ve muhafazakâr olduğunu söyleyen yazarlar tarafından da eleştirilmektedir (Roche 1987). Aynı zamanda, vatandaşlığın ulusal bir kültürel sistem talebi olarak görülebileceği kültür alanında ilave sosyal hakların gelişebileceğini ve bu kültürel taleplerin, halk eğitiminin ve savaş sonrası dönemin üniversite sisteminin ortaya çıkmasıyla şekillenen 20. yüzyılın eğitim devrimiyle ilişkilendirilebileceğini algılayamaması nedeniyle de eleştiri almıştır. Üniversite sisteminin vatandaşlığın kültürel genişlemesini ifade ettiği yolundaki tez Talcott Parsons ile ilişkilendiriliyordu (Parsons ve Platt 1973), ama aslında, demokrasi ve yüksek öğretim arasındaki bu bağlantı, kendisine Dewey'nin zihin hakkındaki görüşünde dayanak bulmuş olan Amerikan pragmatist geleneğinin de temellerinden biriydi (Mills 1966).

Marshall'ın kuramında açıkça sorunlar olmasına rağmen, onun çoğu zaman yanlış zeminde eleştirildiğini ve en azından bazı eleştirilerin orijinal metinlerin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını savunuyorum. Marshall örneğin, refah haklarının geliştiği geniş sosyal ve askeri bağlamın kesinlikle farkındaydı, çünkü Britanya'daki savaş zamanı koşullarının refah hak ve hizmetlerinin talep edilip alınması için uygun şartlar sağladığını görmüştü. Dahası, Marshall'ın kuramının aslında devlete karşı taleplerin geri çevrilmezli-

ğini varsayan evrimsel bir perspektif gerektirdiği açık değildir; zira Marshall savaş zamanı koşullarının, sosyal politikanın gelişimi üzerindeki olumsal etkisini görmüştü. Bununla birlikte, siyasal hakların ekonomik haklardan çok daha farklı bir düzeni olduğu açıktır; çünkü birçok bakımdan kapitalist toplumlarda vatandaşlığın gelişimi, tabiri caizse fabrika kapılarında durdu. Toplumların deneyimleri (işçilerin katılımı ve denetimi açısından) açıkça birbirinden farklı olsa da, demokrasi tamamen ekonomik demokrasiye dönüşmedi (Lash ve Urry 1987). Giddens, Marshall'ın siyasal ve sosyal hakları eşdeğer veya aynı bütünleştirici işlevlere sahipmiş gibi ele aldığını savunmakla kesinlikle yanılıyor. Marshall özellikle bireyci sivil hakların doğrudan "kapitalizmin bireyci aşamasına" tekabül ederken, sendikacılık gibi sosyal hakların "daha istisnai" olduğunu, "çünkü bunların birleşme aramadığını ve elde etmediğini" ileri sürüyordu (Marshall 1963: 103). Bununla birlikte Marshall'ın kuramının merkezinde çözülmemiş bir mesele vardır: Sosyal hakların, kapitalist toplumların ekonomik temeliyle bir gerilim, karşıtlık veya çelişki ilişkisi içinde olup olmadığı açık değildir (Goldthorpe 1978; Halsey 1984; Lockwood 1974).

Bu eleştiriler önemli olmasına rağmen, Marshall'ın orijinal şemasının daha ayrıntılı bir şeklini önermek için ona yöneltilen oldukça farklı bazı eleştirileri saptamak istiyorum. Her vatandaşlık kuramı aynı zamanda bir devlet kuramı üretmek zorundadır ve Marshall'ın çalışmalarının bu yönü en az gelişmiş olan kısmıdır (Barbalet 1988: 109). Marshall'ın şemasında, açıkça belirtilmese de sosyal hakların korunması ve geliştirilmesinde temel öğeyi sağlayan unsur, çeşitli siyasal hareketlerin toplum karşısındaki taleplerini meşrulaştırarak kendi koşullarından bazılarını düzeltmelerinin siyasal aracı olan devlettir. Dahası Marshall, refah için gerekli kaynakların sağlık hizmetleri ve genel refah kurumları aracılığıyla nasıl üretilceğini ve sonrasında devlet tarafından hak talep edenlere nasıl yeniden dağıtılacağını açıklayan bir ekonomik sosyoloji geliştiremedi. Marshall'ın kuramının bu yönlerini ele alırken, vatandaşlığın merkezi itici gücü olarak sosyal mücadele fikrine özel bir vurgu yapmak önemlidir. Marshall, sosyal vatandaşlığın tarihsel süreçte genişlemesinin tipik olarak şiddetin veya şiddet tehdidinin bir sonucu olduğu ve bu durumun, devleti sosyal sistemin bir dengeleyicisi

olarak sosyal alana çektiği fikrini vurgulamakta başarısız oldu. Vatandaşlık üzerine yazan bir grup yazarın, kitle savaşlarının başarılı demokratik katılım taleplerini geliştirme işlevine dikkat çekmesine rağmen (Gallie 1983), vatandaşlığın tarihsel gelişiminin kritik bir boyutu olarak daha geniş bir "mücadele" fikri gereklidir. Bu vurgu, yeni sosyal hareketlerin sosyal değişim için gerçek önemini görmeye başlayabileceğimiz bağlamı sunar (Klandermans 1986; Melucci 1981). Bununla birlikte, Barbalet (1988: 103) isabetli bir şekilde, sosyal hakların kurumsallaşmasının, bu sosyal hareketlerle ancak dolaylı yoldan ilişkilendirilebilecek yeni siyasal, hukuki ve idari pratikler de gerektirdiğine işaret etmiştir.

Marshall'ın şemasını Parsons'ın (1966) bir fikrini benimseyerek daha fazla detaylandırabiliriz. Vatandaşlığın gelişimi, doğumla gelen özelliklere dayalı toplumlardan başarı kriterine dayalı toplumlara geçişi içerir; bu geçiş aynı zamanda tikelci değerlerden evrenselci değerlere doğru bir kaymayı da içinde barındırır. Böylece modern vatandaşın ortaya çıkışı, artık biçimsel olarak doğum, etnisite veya toplumsal cinsiyet özellikleriyle sınırlandırılmayan soyut bir siyasal öznenin kurulmasını gerektirecektir. Parsons, Max Weber'in şehir üzerine çalışmasından yola çıkarak, Hristiyanlığın siyasal ile sosyal'in ayrılmasını mümkün kıldığını, aynı zamanda etnisiteden bağımsız olan ve inancı veya soyut bilinci modern topluluğun nihai kaynağı olarak gören bir sosyal ilişkiler fikri geliştirdiğini düşünüyordu (Parsons 1963). Siyasal ile sosyal'in farklılaşmasını, klasik devlet-sivil toplum ayrışmasının Parsonsçı bir versiyonu olarak görmek mümkündür (Berger 1986: 75).

Dolayısıyla vatandaşlığın tarihsel gelişiminin bazı evrenselci özne fikirlerini ve başlangıçta muhtemelen ancak özerk şehrin bağlamında serpilebilecek bir kent ortamı lehine tikelci akrabalık sistemlerinin erozyonunu gerektirdiğini söyleyebiliriz. Vatandaşlık bir bakıma böyle bir siyasal ve kültürel arenada, sosyal grupların kaynaklara erişim için birbirleriyle rekabet etmesiyle ortaya çıkan sosyal ihtilaflar ve mücadelelerin gelişimiyle ilerlemiştir. Böyle bir vatandaşlık kuramı aynı zamanda mülkiyet hakları ve siyasal özgürlükler arasındaki çelişkiler içinde sıkışmış bir kurum olarak devlet fikrini de gerektirir. Son olarak, çağdaş toplumlarda vatandaşlığın imkânları, alt tabakadan grupların devlete karşı daha etkili

taleplerde bulunabildiği savaş zamanı koşullarından kaynaklanan sorunlar dolayısıyla artmıştır ve artmaktadır. Sosyal değişim için birincil seviyede bir etken olarak kitlesel savaşın önemine yapılan bu vurgu, hem klasik sosyolojinin hem de Marksizm'in geleneksel "toplum merkezli" bakış açısının önemli bir eleştirisidir (Giddens 1985; Marwick 1974).

Şüphesiz Britanya'da savaş sonrası dönemin reform ve yeniden yapılanma ortamında refah sistemi geliştirse de, Thatcherizmin yükselişiyle ve 1973'ten başlayarak küresel iktisadi durgunluğun yayılmasıyla hem refah devletine karşı bir siyasal saldırı başladı hem de refah kurumları büyük ölçüde kurumsal bir yıkımla karşı karşıya kaldı. Bu değişikliklerin sebepleri henüz tamamen çözümlenmedi, fakat refah sisteminin çöküşü örgütlü işçi sınıfının ve sınıf temelli toplulukların gerilemesiyle ilişkilendirilebilir (Offe 1987). Örgütsüz kapitalizmin koşulları altında işçi sınıfı topluluklarının mekânsal yeniden örgütlenmesi, çıkarların ifade edilmesini çok daha sorunlu bir hale getirir; bu değişiklikler ayrıca kapitalizmin yeniden yapılanması ve yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, neokorporatizmin erozyona uğraması ve geleneksel siyasal ittifakların sınıfsal anlamda dağılmasıyla ilişkilendirilebilir (Lash ve Urry 1987). Küresel kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, devlet artık özel mülkiyet sahipleri ile işçi sınıfı arasında arabuluculuk edememektedir; çünkü devletin ekonomik özerkliği uluslararası anlaşmalar ve kurumlar tarafından sınırlandırılmaktadır; öyle ki devletin "yerel" siyasal kararlarının, uluslararası para piyasalarında kendi para biriminin değeri açısından olumsuz sonuçları olabilir. Dolayısıyla Marshall'ın kuramındaki sorun, bu kuramın artık örgütsüz kapitalizm döneminde anlamlı olmamasıdır. Britanya devletinin aslında çok dar bir manevra sahası bulunmaktadır. Sermaye küresel bir ölçekte hareket ederken, emek yerel bir ulusal piyasada hareket etme eğilimindedir ve çıkarlarını ulusal bir çıkar grubu açısından ifade etmektedir. Marshall'ın kuramı, hükümetlerin, kapitalist ulusların dünya sistemi içindeki baskılara karşı görece bağışık olduğu, bir tür ulus-devlet özerkliğini varsayıyordu (Giddens 1985).

Marshall'ın kuramı ilk olarak Britanya örneğine odaklanmıştır; oysa genel bir vatandaşlık kuramı, modern siyasal yaşamın can alıcı bir unsuru olarak, vatandaşlık hakları sorunu hakkında karşılaşt-

tırmalı ve tarihsel bir bakış açısına sahip olmalıdır, çünkü vatandaşlığın özellikleri farklı toplumlarda sistematik olarak değişkenlik göstermektedir. Vatandaşlığın ortaya çıkması Batı toplumlarında demokratik siyasetin çok farklı ve özgün tarihinin bir özelliğidir, ne var ki, vatandaşlığın gerçek bir tarihsel çözümlemesi bugün sadece Yunan ve Roma mirasıyla değil, Batı ile Batı dışı gelenekler arasındaki sorunsallaştırıcı karşılaştırmalarla da ilgilenmelidir.

Hâkim Sınıf Stratejileri mi?

Marshall'ın vatandaşlık kuramının önemli ve sistematik bir eleştirisi, Marshallcı bakış açısının etnosantrik özgüllüğüne ve evrimciliğine saldıran Michael Mann (1987) tarafından geliştirilmiştir. Sorun şudur ki, Marshall'ın şeması İngiliz örneğine uyarken, diğer toplumlar için tarihsel ve karşılaştırmalı olarak uygun değildir. İngiltere kaideden ziyade istisna olabilir. Mann (1987: 340), Marshall'ın tezinin tamamen Büyük Britanya hakkında olduğuna işaret eder. Başka herhangi bir ülke üzerine hiçbir bahis yoktur. Acaba Marshall Britanya'yı bir bütün olarak kapitalist Batı'nın tipik bir örneği olarak mı görüyordu? Aslında vatandaşlık kuramının Marshallcı versiyonunun tamamen İngiltere hakkında olduğunu söylemek daha isabetli olurdu, çünkü Marshall Büyük Britanya'nın sosyo-politik bütünlüğünü verili kabul eder (Turner 1986b: 46). Britanya devletinde vatandaşlık sorunu, Kelt uluslarının kültürel ve siyasal özerkliğinin erozyonuna gönderme yapılmadan tarihsel olarak çözümlenemez (Hechter 1975, Turner 1984). Anthony Smith'in (1986) belirttiği gibi, modern devletin *gesellschaft*-benzeri siyasal alanında vatandaşlığın yaratılması, pekâlâ bir etnik asli gruba (veya *etni*'ye) *gemeinschaft*-benzeri üyeliğin ikinci plana atılmasını veya hatta yok edilmesini gerektirebilir.

Ancak Mann'ın, Marshall'ın kuramının Anglofil karakteri üzerine yorumu sadece daha önemli bir girişim olan beş vatandaşlık stratejisinin (liberal, reformist, otoriter monarşist, faşist ve otoriter sosyalist) tarihsel olarak incelenmesine yönelik karşılaştırmalı bir çerçeve geliştirmek için vesiledir. Sanayileşme öncesi Avrupa'yı iki ideal tipe (mutlakiyetçi monarşiler ve meşruti rejimler) ayıran

Mann, geleneksel rejimlerin endüstriyel kapitalist gelişme döneminde ilk olarak burjuvaziyle, ikinci olarak da kentli işçi sınıfıyla siyasal olarak başa çıkmak için nasıl stratejiler geliştirdiğini inceler.

Britanya liberal stratejinin başlıca örneğidir. Devlet liberal bir karakter edinmiş ve "özel piyasayı sigorta sistemiyle değiştirmek yerine, bu ikisini birleştiren" refah devleti yoluyla işçi sınıfı başarıyla sistemle bütünleştirilmiştir (Mann 1987: 343). 19. yüzyılda sendika mücadelesi ve sınıf çatışmasının etkileri altındaki Britanya, sonunda liberal bir stratejiden reformist bir çözüme geçmiştir. Amerika Birleşik Devletleri ve İsviçre de liberal stratejinin birer örneğidir, fakat her ikisinde de sosyal vatandaşlık azgelişmiş olarak kalmıştır. Bununla birlikte, bu iki ülkenin canlı ekonomileri vatandaşlarının kendilerini kişisel zorluklara karşı sigortalamalarına imkân tanır. Aksine Fransa, İspanya, İtalya ve İskandinavya'da vatandaşlığın gelişimi monarşik ve ruhban sınıfına mensup gerici tarafından şiddetle tartışılmış ve mutlakiyetçi miras (Fransa hariç) modern döneme kadar sorgulanmamıştır.

Almanya, Avusturya, Rusya ve Japonya otoriter monarşik stratejiye örnek oluşturur. Bu mutlakiyetçi rejimler başlangıçta hem burjuvazinin hem de proletaryanın vatandaşlık taleplerine direnseler de, sonuçta rejimlerini modernleştirmeye mecbur kaldılar. Wilhelm Almanyası en başarılı siyasal ve ekonomik gelişme stratejisinin keyfini sürdü; bu da burjuvazinin ve belirli bir derecede proletaryanın yüzeysel bir siyasal vatandaşlık gelişimi *yoluyla* sistemle "negatif bir şekilde bütünleştirilmesi" ile sonuçlandı (Roth 1963). Sovyetler Birliği ve Nazi Almanyası Mann için otoriter sosyalist ve faşist stratejinin iki örneğini sundu. Her iki sistem de kapsamlı sivil ve siyasal haklar sağlamıyordu, ama yine de sosyal vatandaşlık konusunda önemli bir gelişim vardı. Almanya'da tam istihdam politikaları ve kamu iş programları bir diğer hedefle birleştirilmişti: yeniden silahlanma. Sovyetler Birliği'nde gölge ekonomi ve karaborsadaki büyük çaplı sosyal eşitsizliklerle birlikte herkes için sosyal vatandaşlık programı bulunuyordu. Her iki sistem de güçlü meşrulaştırıcı ideolojiler sunuyordu, ama neticede kapsamlı bir şiddet ve baskı aygıtına bağımlı olmak zorundaydı. Ancak Alman faşizmi çok istikrarsızken, Sovyet sistemi sendikaları "apolitik refah devleti kurumlarına" dönüştürerek emek gücünü ehlileştirmekte daha

başarılı oldu (Mann 1987: 350).

Mann'ın vatandaşlık incelemesi, sadece Marshall paradigması üzerine büyük bir kuramsal ilerlemeyi değil, aynı zamanda vatandaşlık oluşumunun tarihsel süreçlerine dair anlayışımıza önemli bir katkıyı da temsil ediyor. Bununla birlikte Mann'ın kuramı, üç can alıcı konuda zayıf görünüyor ve Mann'ın hâkim sınıf stratejisi tezi- ne yönelik bu tartışma, bana Mann'ın kuramına bir alternatif geliştirmek veya en azından bu kuramda bazı değişiklikler yapmak için gereken bağlamı sunuyor.

İlk eleştirim, Mann'ın vatandaşlığın kökenini, devletin sosyal istikrar yaratmak konusunda önemli role sahip olduğu bir *sınıf* ilişkileri stratejisi olarak algıladığı için, modern vatandaşlığın oluşumunda yerlilik, etnisite ve milliyetçilik sorunlarını ele almakta başarısız olmasına yönelik. Smith'i takip ederek zaten belirttiğim gibi (1986), modern ulus-devletin siyasal sınırları içinde vatandaşlığın yaratılması tipik olarak etnik azınlıkların ve/veya yerlilerin bütünlleştirilmesini içermiş ya da gerektirmiştir. Bu bütünlleştirme görece zahmetsiz kültürel eritme potası süreciyle başarılabılır (Glazer ve Moynihan 1970) veya daha şiddetli araçlarla gerçekleştirilebilir. Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya gibi toplumlarda vatandaşlık, karanlık bir taban olarak yerli toplulukların "modernleştirilmesi" ile gerçekleşmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde vatandaşlık hakkındaki tartışma, siyah Güney'in Amerikan sivil toplumu üzerindeki tarihsel etkisinin bir analizi olmadan gerçekleşemez ve Mann yine de tuhaf bir biçimde ırksal düzen meselesini gözardı eder. Mann'ın vatandaşlık incelemesini geliştirmeye yönelik herhangi bir girişim, sınıfsal indirgemeye başvurmada sosyal tabakaları değerlendirmeli ve Mann'ın farklı hâkim sınıf stratejisi türlerine ilişkin tarihsel bir inceleme sunmaya yönelik övülesi çabası, beyaz yerleşimci toplumların bir analizini içerecek şekilde genişletilmelidir (Denoon 1983).

İkinci eleştirel gözlemim, Mann'ın (1987: 340) bizi "gelenek önemlidir," diye uyarırken, özel/kamusal alanların yapılanmasında örgütlü Hristiyanlığın ve Hristiyan kültürünün etkisini ve ana akım Hristiyan teolojisinde siyasal olanın genellikle olumsuz olarak değerlendirilmesinin, aktif siyasal vatandaşlığın genişlemesini bireyci bir tarzda nasıl frenlediğini tamamen ihmal etmesidir. Baş-

ka bir çalışmamda (Turner 1986b: 16) hem Hristiyanlığın hem de İslam'ın, toplum içindeki topluluğun ilk bağları olarak etnisite ve akrabalığa meydan okuyan evrenselci bir siyasal alan söylemi (Tanrının şehri ve Darülislam) sağlayarak vatandaşlığın gelişimine katkıda bulunduğunu savunmuştum (Parsons 1971). Bununla birlikte, Hristiyanlık bir hak taşıyıcısı olarak aktif vatandaş görüşünün ortaya çıkmasının önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Hristiyanlık modern dönemde sadece istisnai koşullarda ve özellikle alternatif meşru protesto araçlarının yok edildiği yerlerde otoriter ve gerici rejimlere (Polonya, Sovyetler Birliği, Güney Afrika veya bazı Latin Amerika devletleri) karşı radikal bir tehdit olarak ortaya çıkmıştır. Bu koşullar altında, Hristiyan teolojisi çok sık ve önemli ölçüde revizyon ve yeniden yönlendirme gerektirmektedir (Robertson 1986).

Protestan Reformu, Katolik hegemonyasına ve papalık otoritesine karşı bir isyan ideolojisi sunuyordu ve kısmen İncil'in konuşma dilinde versiyonlarının gelişmesiyle, ulus-devletin ortaya çıkması için bir kültürel temel tesis etti. Bununla birlikte Protestan kiliseleri iktidara gelir gelmez inanca seküler (yani askeri) destek sağlamak için yerel ulus-devlete veya bölgesel otoritelere başvurmak zorunda kaldı. Elbette reform yapılmış kiliseler teoride devleti mutlak bir kötülük olarak gördüler, fakat pratikte sadece seküler siyasal desteğe bağımlı olmakla kalmadılar, aynı zamanda bir "tanrısal hüküm" ideolojisi yarattılar. Kiliseler antinomiciliği* kontrol altına almak için isteksizce de olsa devlet iktidarına ihtiyaç duyuyor ve karşılığında pasif ve itaatkâr bir vatandaşlık kuramı sunuyordu. *Institution de la Religion chrétienne* (Hristiyan Dininin Kurumları) adlı eserinde Calvin, ülke yasalarına uymak ve hükümete saygı göstermek şeklindeki Hristiyanlık vazifesini vurgulamaya çaba gösterdi, çünkü devletin amacı bizim bu dünyadaki sefil, ama ne mutlu ki kısa misafirliğimiz süresince barış ve istikrar sağlamaktı (Calvin 1939: 197 vd.). Protestan doktrininin etkisi bireyin

* Hristiyanların Tanrı tarafından yasal düzene uyma zorunluluğundan kurtarıldığı görüşü. Ortaçağ Latincesinde, "karşı" anlamındaki *anti-* ile, "yasa" anlamındaki *nomos*'tan türemiş *antinomi*. Yasa karşıtlığını savunan 16. yy. Alman tarikatı. —*ed.n.*

ahlaki eğitiminin gerçekleştirileceği özel bir alan (dini ibadet, birey vicdanının özneliği, özel ikrar ve aile pratikleri için) ile zorunluluklar alanı olan kamusal bir alan (devletin ve pazaryerinin dünyası) yaratmaktı. Din, kurumsallaşmış inayet araçlarıyla bireyin iç özneliğini denetlerken, devlet kurumsallaşmış şiddet araçlarıyla kamusal alanı düzenliyordu. Bu ayrım, kamusal alanın aktif ve sorumlu bir üyesi olarak vatandaş görüşünün tam gelişimine uygun bir ortam sağlamadı. Mann'ın, Marshallcı liberal vatandaşlık modelini yeniden ele alışında, kamusal alanın kuruluşuna ilişkin bu dinsel kültürel değişiklikler üzerine bir perspektif bulunmamaktadır.

Elbette kiliseler sadece Hristiyanlığın siyasal olana yönelik kültürel inançları için bir araç değildi. Kiliseler kamusal alanın paylaşılma yollarını maddi olarak etkiledi. Örneğin Colin Crouch (1986) Avrupa devletlerinin oluşumunda din ile devlet arasındaki etkileşimi anlamak için önemli bir karşılaştırmalı çerçeve sunarak şu ayrımları yapmıştır: (1) seküler liberalizm karşısında Katolik korporatizm (Fransız Cumhuriyeti); (2) hegemonik Katolik korporatizm (bunun sonucunda liberal geleneğin oldukça marjinal kaldığı İspanya ve Portekiz); (3) Protestan tarafsızlığı (Danimarka, Norveç, İsveç); (4) sivil toplumun kamu meselelerinin farklı topluluklar için ayrı ayrı düzenlendiği ortaklaşa siyasal sistemler – *consociationalism* (Hollanda, İsviçre ve Belçika). Crouch, "kamusal alanı paylaşma"ya ilişkin bu geleneksel modellerin modern siyaset için uzun vadeli bir anlam taşıdığını ileri sürer. Dolayısıyla,

Bu organik Katolik faşizmi Almanya'nın seküler Nazizminden ayırmak önemlidir. Bu ayrımın önemi, Avusturya tarihinde, *Anschluss*'un (ilhak) ardından *Austrofashismus* (Avusturya faşizmi) ve onun korporatizminin tüm yapısı yıkılıp yerine *Führerprinzip* (önderlik ilkesi) temelli Nazi sistemi geldiğinde çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Fakat kalıcı ve özgün Avusturya geleneği korporatist ve alan-paylaşımçı olmaya devam etti. (Crouch 1986: 186)

Yine İsrail gibi bir toplumda vatandaşlık meselesine dair her anlayış, devlet oluşumu sürecinde din ile siyaset arasındaki ilişkinin düzenlenişine yönelik tarihsel bir incelemeye dayanmak zorunda kalacaktır.

Mann hakkındaki son (ve belki de en önemli) eleştirim "hâkim sınıf stratejisi" fikriyle ilgili. Mann vatandaşlığı, sadece yukarıdan

aşağıya (örneğin devlet tarafından) verilen bir şey olarak düşünebiliyor ve hakları da pasif olarak görüyor. Dolayısıyla ona göre vatandaşlık, sosyal ihtilafların bir dereceye kadar ıslah edilmesini sağlayan ve bu nedenle sosyal bütünleşmeye önemli katkı sunan bir strateji. Mann yukarıdan aşağıya stratejilere odaklandığı için, hakların muhalefetçi karakterinin doğurabileceği devrimci sonuçların önemini yeterince takdir edemiyor. Mann'ın binyılcı Beşinci Monarşi yanlılarının, kundakçı köylülerin, Fransız Devrimi'nin devrimci cumhuriyetçilerinin veya radikal çartistlerin taleplerini her zaman vatandaşlığın yatıştırıcı etkisiyle sistem içinde başarıyla asimile edilmeye müsait talepler olarak değerlendirmesi mümkün mü? Engels'in *Anti-Dühring*'deki görüşünü tarihsel olarak daha akla yatkın buluyorum.

Aynı biçimde proleter eşitlik talepleri de burjuva eşitlik taleplerine eşlik etmiştir. Sınıf *ayrıcılıklarının* kaldırılmasına yönelik burjuva talebi ortaya konduğu anda, bunun yanı sıra *sınıfların kendisinin* kaldırılmasına yönelik proleter talebi de –önce ilkel Hristiyanlığa dayanan dinsel bir biçim altında, daha sonraysa burjuva eşitlik teorilerinin ta kendilerinden destek alarak– ortaya çıkmıştır (Engels 1959: 146-7).

Burada önemli bir ayrım vardır. İdeal-tipler bağlamında ve kuramın gelişimi için bulgusal bir araç olarak, hakları ya yukarıdan aşağıya pragmatik işbirliği karşılığında verilmiş ayrıcalıklar olarak görürüz (Mann'ın tezi) ya da ezilen grupların çıkarları için gerçekleştirdikleri radikal mücadelenin bir sonucu olarak değerlendiririz (Engels'in tezi). Aslında birbiriyle bağlantılı iki zorluk vardır. İlki, Mann'ın aşağıdan gelen hakları inkâr etmesi ve ikincisi, Mann'ın kuramındaki önemli kategoriler nihayetinde sınıf, bir üretim tarzı olarak kapitalizm, devlet ve jeopolitik gibi Marksist kategoriler oldukları için, Mann'ın kuramsal olarak barış hareketi, feminizm, Dayanışma (Polonya), Yeşil Hareketi, hayvan hakları veya çocuk hakları mücadeleleriyle, tarihsel değişim için gerçek ya da önemli katkılar olarak ilgilenememesidir; en azından, bu hareketler onun incelemesinde yer almaz. Bu hareketlerin, taleplerinin karşılanmasından çok, sistem içine çekilmeleri yaygın bir sonuç olabilir (Piven ve Cloward 1971), fakat sonuç her zaman veya kaçınılmaz olarak bu değildir (Schram ve Turbett 1983). Dahası, refah devleti içinde talepleri karşılama konusundaki başarısızlık, yeni sosyal hareketlerin

doğması için elverişli koşulları yaratabilir ve bunlar da daha sonra ihtiyaçlarının karşılanması için devlete bağımlı hale gelirler (de Geest 1984). Mann'ın analitik çerçevesi, yeni sosyal hareketlerin, vatandaşlığın aşağıdan gelişmesi üzerindeki etkisine yönelik bu tür değerlendirmeleri dışarıda bırakıyor gibi görünmektedir.

Vatandaşlığın bu iki boyutunu birleştirerek (özel/kamusal ayrımı ve yukarıdan/aşağıdan ayrımı), vatandaşlık haklarının kurumsallaştırılması veya yaratılması için dört siyasal bağlamın bulgusal bir tipolojisini geliştirebiliriz:

Devrimci bağlamlar	Pasif vatandaşlık	Kamusal Alan
Liberal çoğulculuk	Plebisiter otoriterizm	Özel Alan

Devrimci vatandaşlık aşağıdan gelen talepleri kamusal alana yapılan bir vurguyla birleştirir ve bireyin özel dünyasına kuşkuyla yaklaşır. Bununla birlikte, demokratik haklar için verilen devrimci mücadeleler sıklıkla kamusal terör biçimleriyle sonuçlanmaktadır. Devrimci vatandaşlığın totalitarizme dönüştüğü durumlarda *l'imaginaire sociale* (sosyal tahayyül) "kendine dair bilgisini bünyesinde barındıran, şeffaf ve homojen, tek vücut halinde olan, salt halk olarak halk" fikriyle sonuçlanır (Lefort 1986: 305). Liberal çoğulculukta, çıkar grubu oluşumu genelde aşağıdan yükselen hak hareketlerine yol açarken, sosyal protestonun devrimci hamlesi bireyin özel muhalefet haklarına dönük sürekli bir vurguyla sınırlandırılabilir. Klasik liberal siyaset görüşü, inanç tektipliliği tehdidine karşı *özel* fikrin çeşitliliği ve özgürlüğü konusunda ısrarcı olmuştur. Böylece, J. S. Mill 1859 yılında "Özgürlük Üzerine" adlı denemesinde kitle görüşünün yayılmasının, Avrupa'nın "kararlı bir şekilde bütün insanları birbirine benzetmeye yönelik Çin idealine doğru ilerlemesi" anlamına geleceğine dair korkusunu ifade etmişti (Mill 1962: 130).

Bu demokratik vatandaşlık biçimleri, vatandaşın, devlet *aracılığıyla* toplum karşısında etkili taleplerinin aktif taşıyıcısı olmaktan ziyade, sadece bir özne olarak kabul edildiği yukarıdan aşağıya vatandaşlık modelinin karşısına koyulabilir. Pasif demokrasiler, temsil kurumlarının, mahkemelerin ve refah devleti sisteminin meşru

işlevini kabul ederler, fakat vatandaşlık hakları için oturmuş bir mücadele gelenekleri yoktur. Mann'ın tezinde özetlenen nedenlerle, vatandaşlık halkın katılım taleplerini dile getiren bir dizi uygulama olmaktan ziyade, sınıf çatışmalarının kamu veya hükümet kurumları tarafından düzenlenmesi ve kurumsallaştırılması için bir strateji olarak kalır. Son olarak, devletin vatandaşları periyodik aralıklarla, seçildikten sonra seçmenlere karşı sorumluluk taşımayacak bir lider seçmeye davet ederek kamusal alanı idare ettiği otoriter bir yukarıdan demokrasi tanımlayabiliriz. Özel yaşam, bireyi devlet düzenlemesinden koruyan bir sığınak olarak ortaya çıkar ve Max Weber ile Carl Schmitt'in anlattığı gibi, Almanya'da özel alan, *obligatorische Willkur*'dan (yetkililerin keyfiliği) koruyan, kırılğan olsa da mümkün olan tek barınağı sağlar. Bu siyasal-kültürel kompleks, önder demokrasisinin (*Führerdemokratie*) tarihsel bir örneğiydi.

Bu tipoloji burada Marshall'ın vatandaşlık kuramının sınırlarını aşmak için bir mekanizma olarak görülmektedir. Marshall, çeşitli vatandaşlık hakkı türleri (sivil, siyasal ve sosyal) arasında bir ayırım yapmış olmasına rağmen, aktif veya pasif herhangi bir vatandaşlık görüşü geliştirmemiştir. Farklı tarihsel bağlamlarda vatandaşlık üzerine karşılaştırmalı bir bakış açısına ihtiyacımız olduğu fikrine katılsam da, Mann'ın tezi vatandaşlığın sadece hâkim sınıfların aşağı sınıflara karşı bir stratejisi olduğunu savunan (büyük ölçüde örtük) Marksist paradigmayla sınırlıdır. Bu yüzden Mann, zorunlu olarak veya doğrudan sınıfla bağlantılı olmayan sosyal hareketleri, sosyal hakların genişlemesine katkıda bulunan sosyal güçler olarak düşünmez. Bu alternatif tipolojiyi detaylandırmak amacıyla, vatandaşlığın bütünsel bir karakteri olmadığı tezini vurgulamak için vatandaşlık kavramının etimolojik ve kültürel köklerinin bir incelemesiyle devam edeceğim.

Şehrin Sakinlerinden Vatandaşa

Tarihsel olarak vatandaşlık kavramı klasik Roma ve Yunan dünyasındaki şehir-devletin gelişimine bağlıdır. Antik dünyada şehir-devlet, akılcı ve özgür insanlar için dış tehditler ve iç anlaşmazlıklara karşı kolektif bir güvence işlevi gören kamusal bir arenaydı.

Klasik Yunan ve Roma toplumlarında hâkim sınıflar hem doğrudan üretim hem de iç hizmetler için geniş ölçüde köle emeğine bağımlıydı. Bu yüzden hâkim sınıf özgür ve hukuken belirlenmiş, ama yine de köle emeğiyle geniş tarım arazilerinin kullanılmasına bağımlı olan kentli vatandaş nüfusundan oluşuyordu. Bu köleler çoğunlukla askeri fetihlerle ele geçirildiği için, özgür doğmuş her vatandaş kölelik ve statü kaybı ihtimalinin tehdidi altındaydı (Gouldner 1965). Tam vatandaşlık hakları konuşma ve yönetme hakkına sahip *polis* üyelerine verildiği için kadınların, yetişkin kölelerin ve çocukların aşağı statüsünü açıklama ve meşrulaştırmaya dönük ideolojik bir ihtiyaç vardı; bu yüzden genç erkeklerin homoseksüel olarak tâbi kılınması akut bir hukuki ve felsefi sorundu (Foucault 1987). Köleliğin varlığını akılcı bir zeminde gerekçelendirme sorunu klasik felsefenin merkezi meselelerinin birçoğuna hâkim olmuştu (Finlay 1960).

Elbette antik dünyanın sınıfsal yapısı köle olanla olmayan arasındaki basit ayrından çok daha karmaşıktı (Turner 1988). Erken dönemin cumhuriyetçi Roması'nda temel sosyal ayırım soylular ile plebler arasındaydı. Soylu sınıfı, siyasal etkinlikte bulunma ve makam sahibi olma hakkı olan, ordunun oluşumunda ve yönetilmesinde önemli bir rol oynayan büyük toprak sahiplerinden oluşuyordu. Pleb sınıfı ise esasen soyluların mülklerinde çalışmaya zorlanan ve siyasal yaşamdan dışlanan topraksızlardan oluşuyordu (Darnsey 1970). Borç ilişkileriyle, sık sık pleb sınıfından bir borçlu, borçlu-köle statüsüne geçmek zorunda kalabiliyordu. Roma İmparatorluğu geliştikçe, toplumdaki bu ayrımlar çok daha keskin hatlarla belirlenir ve tanımlanır hale geldi; bu da, altsınıflar (*homiliores*) ile ayrıcalıklı sınıf (*honestiores*) arasında kalıcı bir ayırım yarattı (Hopkins 1974). Bu sosyal bağlam içinde vatandaşlık yalnız şehir-devlette belirli kamusal görevleri ve sorumlulukları olan (rasyonel) mülk sahiplerinin statüsü olduğu içindir ki vatandaşlık hakları fikrinin çok sınırlı bir anlamı vardı.

Şüphesiz vatandaşlık fikrinin tarihsel olarak durağan kaldığını düşünmek yanlış olur. Örneğin, başlangıçtaki Sokratik ifadesinden sonra *polis*'e duyulan siyasal bağlılığın ahlaki ağırlığında ve öneminde belirgin bir azalma söz konusuydu. Kinikler ve Epikürcüler, Aristotelesçi felsefenin daha kolektif erdemlerinden ziyade birey-

sel özerklik ve ahlaki gelişim fikrine daha fazla önem verme eğilimindeydiler. Vatandaşlık yükümlülüğü fikrini yeniden formüle eden ise Stoacılar oldu. Nitekim Marcus Aurelius (MS 121-180) ortak bir siyasal topluluğa üyeliğimizin (ve dolayısıyla bu cemaatteki vatandaşlığımızın) insanoğlunun ortak bir rasyonel yetisi bulunduğu gerçeğinin zorunlu bir sonucu olduğunu savunuyordu; fakat onun siyasal bağlılık fikri, toplumdaki kendi statüsüne yönelik "bezgin bir sadakat"i temsil ediyordu (Sabine 1963: 174). Sonuç olarak Stoacı disiplin, tutumluluk ve çalışkanlık değerleri, Roma İmparatorluğunun etik bir birliktelik olan ahlaki *polis* fikrine artık tekabül etmeyen boyutları, sosyal farklılaşması ve bürokratik karmaşıklık seviyesiyle değişen siyasal gerçekliğini yansıtmaktadır. Cicero (MÖ 106-43) Antik Yunan'ın vatandaşlık erdemi ve *polis*'e karşı kamusal yükümlülük anlayışlarını, Roma toplumunun değişen koşulları için yeterli olacak yeni bir retoriğe naklederken, daha sonraki Roma mutlakiyetçiliğinin dünyasında Seneca (MÖ 4-MS 65) gibi filozoflar en iyi ihtimalle vatandaşlara teselli sunabilir ve *De Clementia* (Hoşgörü Üzerine) tarzı eserlerinde Neron gibi hükümdarlara merhametli olmaları için ricada bulunabilirdi. Sadece Roma'nın askeri gücünün temelini değil, sosyal dayanışmanın bel kemiğini de oluşturan vatandaş lejyonu çökmüştü (Anderson 1974: 53-103; Mann 1986: 283-98). Dolayısıyla,

vatandaşlığın değerinin yerine, her türden ve durumdan insanın paylaştığı ortak bir eşitlik vardı; insan mükemmelleşmesinin pozitif bir aktörü olarak devletin yerineyse, dünyevi bir yaşamı katlanılabilir hale getirmek için boşuna mücadele eden zora dayalı bir güç vardı (Sabine 1963: 179-80).

Geç Roma antikitesindeki sorun, soyut bir evrensel vatandaşlık fikrinin güçlü bir siyasal bağlılıkla nasıl birleştirileceği, yani vatandaşlığın siyasal çözülmesinin üstesinden nasıl gelinebileceğiydi (Wolin 1961: 77-78). Klasik dünyada gerek rasyonel varlıkların semavi şehriyle çıkarıcı insanların dünyevi şehri arasındaki, gerekse bireyin ahlaki gelişimi ile kamusal alanda siyasal ödev ihtiyacı arasındaki bu gerilimler, siyasal yaşamın etik açıdan güvenilmez bulunduğu Hristiyan mirasının da büyük ölçüde bir parçası oldu.

Vatandaş terimi klasik çağlarda *civitas*'tan türedi ve daha sonra Roma döneminde *civitatus* fikri ortaya çıktı. Bu etimolojik köken

sonunda Fransızcada *cit  *ten *citoyen* teriminin, yani bir   ehir bağlamında sınırlı haklara sahip bir vatandaş topluluğunun ortaya çıkmasını sağladı. Bu yüzden, 12. yüzyılda Fransızcada *citaine* ve nihayet 13. yüzyılda *comcitien* fikirlerini bulabiliyoruz (Dauzat 1949). Bir *citoyen* "bir şehrin, bir kasabanın,   zg  r bir memleketin sakini, memleketini seven" birisiydi (Nodier 1866: 145). Bir vatandaş "cesur, dürüst"t  . J. J. Rousseau'nun 1762 yılında *Toplum Sözleşmesi*'nde "kasabalı" ile "vatandaşı" karıştırmanın çok yaygın bir hata olmasından yakınması ilgi çekicidir. Rousseau, "evlerin bir kasaba yarattığını, ama bir şehri vatandaşların yaptığını" iddia ediyordu (Rousseau 1973b: 175). İngilizcede vatandaşlık fikri orta  a  lardaki *citizen* kavramında saptanabilir, ancak bu terim en azından 16. yüzyılda oturma izni olan kişi ya da "sakin" (*deinsein*) kavramıyla birbirlerinin yerine kullanılabiliyordu. Bir şehrin sakini olarak bu sınırlı vatandaş fikri hem kapsamlı hem de sürekliydi. Bailey S  zl    kısaca bir vatandaşın "bir şehrin h  r insanı" olduğunu söyler (1757). Brown'un *Holy Bible* s  zl    ise bize daha geniş bir tarif verir: "ticaret serbestisine ve bir şehre ait olmanın getirdiği diğer ayrıcalıklara sahip olan kişi" (1851: 241). Dolayısıyla bir şehrin sakinlerinin vatandaşlar olarak anılması yayginken,   ehir duvarlarının dışındakiler "tebaa"ydı (Downing 1988: 9).

Şehir fikri ve özerk şehirlerin tarihsel evrimi özgürlük, bireysellik ve medeniyet üzerine felsefi d    ncenin gelişiminde önemli bir rol oynadı. Weber bu d    nceler grubunun Batı'ya özgü olduğu g  r   ndeydi:

... sadece Garp'ta vatandaş kavramı bulunmaktadır (*civis Romanus, citoyen, bourgeois*)     nk   yine sadece Garp'ta bu özgün anlamda şehirler bulunmaktadır (Weber 1966: 233).

Vatandaşlık meselesi sonuç olarak Weber'in Batı rasyonalizminin özgün karakterine ilişkin g  r    nde önemli bir yer tutuyordu. Bu terimler aynı zamanda medenilik (vatandaşlık) ve medeniyet fikirleriyle de yakından ilişkiliydi.   ehre girmek için taşrayı terk etmek tipik olarak medenileşme süreciyle ilişkilendiriliyordu; kentli olmak kişiyi "vatanda  la  tırmak" demekti. Şehir sosyal felsefede çok   eli  şkili anlamlar taşıyan bir konu olarak da ortaya   ıktı. Voltaire şehrin, geleneksel kırsal toplumun asılsız hiyerarşilerine mey-

dan okuyan bireysel özgürlüklerin merkezi olduğunu düşünürken, 19. yüzyılın başından itibaren şehir daha çok sosyal yozlaşma ve ahlaki çürümenin büyük merkezi olarak görülmeye başladı. Alman sosyal düşüncesinde 19. yüzyılda taşra yaşamı ve kırsal pratiklere dönük güçlü bir nostalji ortaya çıktı. Bu romantik nostalji, Ferdinand Tönnies'in (1887) çalışmasındaki *gemeinschaft* ve *gesellschaft* kavramları etrafında billurlaştı. Ama Tönnies'in kendisinin "organik" topluluğa yönelik böyle muhafazakâr bir bağlılığı mutlaka paylaştığı söylenemez (Mitzman 1971). Ancak melankolik Doğa'ya dönüşün, burjuva içedönüklüğünün ve yalnızlığının gelişiminin, çok daha erken bir dönemde, 18. yüzyıl romantizminde aranması gerekir (Lepenes 1972: 96). Almanya'da radikal hümanistler, kapitalizmle birlikte gelişen kent toplumuna önemli bir alternatif olarak Yunan şehir-devletinin ideal bir vizyonunu ürettiler. Böylece Schiller, Fichte ve Hölderlin, ortaya çıkmakta olan Alman endüstriyel şehirlerine alternatif olarak kasaba sakinleri kültürünün bir imgesini oluşturabilmek için Yunan şehir-devletlerinin özellikleriyle ortaçağ kasabasının özelliklerini birleştirdiler (Barasch 1968). Dolayısıyla Almanya'da ortaya çıkmakta olan vatandaşlık kavramı ile Fransız Devrimi'yle birlikte Fransa'da gelişen daha devrimci vatandaşlık fikri arasında oldukça önemli bir ayrım tespit edebiliriz.

Alman felsefi geleneğinde, sosyal haklar ve vatandaşlık fikirleri, sivil toplum (*die bürgerliche Gesellschaft*) fikrinin gelişmesiyle birbirleriyle yakından ilişkili hale geldi. Alman sivil toplum anlayışı içinde vatandaş, ekonomik rekabetin hâkimiyeti altında olan ve aklın tarihsel tecessümü denebilecek bir kurum olarak devletle karşıt görülen kamusal alana girmek için aile bağlamını terk eden herhangi bir bireydir. Bu Alman geleneğinde vatandaş fikri şehirli (*burger*) fikriyle zorunlu olarak bağlantılıydı ve sivil toplum bir bakıma yalnızca şehirlilerin yaşadığı yerd (*burgerdom*). Almanca'da bu *burgerdom* kavramı, şehirlilik (*burgership*) fikrinin bazı ayrıcalık ve muafiyetlerden faydalanan şehir sakinlerini kapsadığı 15. ve 16. yüzyıllara kadar gider. *Bürgerturn* (burjuvazi) talim ve eğitim yoluyla duyguları üzerinde medeni bir denetim kurabilen bir grup olarak şehrin bir ürünüydü; sonuçta ortaya çıkan *Bildungsbürgerturn** denilen yeni bir statü grubuydu (Martin 1969: 138-45).

Hollanda dilinde, burjuva toplumunun (*burgermaatschappij*) üyesi olan herkesin faydalanabildiği bir statü olarak vatandaşlık fikri de paralellik gösterir. Fakat *stadtburgerschap* ve *staatsburgerschap* gibi farklı türleri vardır. Bu *staatsburger* kavramı aynı zamanda ahlaki bir vatandaşlar topluluğu (*zedelijk lichaam van al de staatsburgers*) fikrini de barındırır (Kruyskamp 1961: 355). Hollanda'daki vatandaşlığın çerçevesinin temel unsurlarından birçoğunu Altın Çağ'daki dinsel çatışmalarda tespit edebiliriz. 17. yüzyılda Birleşik Eyaletler (*United Provinces*), Yeni Bilimin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Örneğin Padua, Edinburgh ve Leyden büyük birer üniversite öğrenimi merkeziydi. Fakat Leyden aynı zamanda deneysel bilimlerin ve özellikle tıp bilimlerinin gelişiminde önemli bir yer işgal ediyordu. Yeni Bilimin prensiplerinin etkisini, *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) adlı eserinde bireysel özgürlüğün savunusuna önemli bir katkıda bulunan Spinoza'nın (1632-77) siyaset felsefesinde görebiliriz. Bununla birlikte Simon Stevin van Brugge'un siyaset üzerine çalışmalarında Hollandalı bir şehirlinin yaşamının incelenmesiyle vatandaşlığın özelliğini belirlemeye yönelik özel bir çaba buluruz. Stevin'in 1590'da yazdığı *Vita Politica* (*Het Burgherlick Leven*) bir vatandaşın tavrı üzerine elkitabıydı. Kitap Robert Leicester'in genel valiliği dönemindeki büyük sosyal ve siyasal karışıklık bağlamında yazılmıştı ve muhtemelen bunun bir sonucu olarak Stevin'in vatandaşlık kavramı, içinde yaşamak istediği topluluğu akılcı bir şekilde seçtikten sonra bireye otorite karşısında hiçbir itaatsizlik hakkı tanımıyordu. Vatandaşlığın sınırlı doğası Stevin'in "herkes ikametgâh olarak seçtiği yeri o anda bilfiil idare edenleri her zaman meşru otorite olarak kabul etmelidir," şeklindeki genel vatandaşlık yaşamı kuralında gayet açıktır (Stevin 1955: 493). Yasalara uyan bir şehirli, doğal ahlaki sahasını kendi özel alanında bulan bir vatandaştır ve dolayısıyla Stevin, *Materiae Politicae*'de bir evin kamusal ve özel alanları arasındaki mahrem fiziksel ilişkileri belirlemesi gereken mimari ilkelere geniş yer vermiştir (Dijksterhuis 1955).

Hollanda'nın isyanı (1565-89) 18. yüzyıla kadar serpilmeye devam eden milliyetçi, kentli ve soylu kültürünün yükselmesine ne-

den olurken, bu soylu rejiminin demokratik unsurları nihayetinde Hollanda kapitalizminin ticari karakteri, 18. yüzyılda Hollanda'nın ekonomik hâkimiyetinin hızla gerilemesi ve naiplerin sosyal olarak kemikleşmesiyle sınırlanmıştı (Boxer 1965). Amsterdam ve Rotterdam açık ve kozmopolit karakterlerini kaybetmese de, bir bütün olarak Hollanda'da sanayileşmenin gelişimi geç kalmıştı. Hollanda İsyanı'nın siyasal ufku da muhtemelen otorite ve hiyerarşiye yönelik güçlü bir Protestan bağlılık tarafından sınırlanmıştır (Parker 1977, Schama 1987). Böylece bugünkü Hollanda dilinde *burgerschap* (vatandaşlık) fikri hâlâ sadece vatandaşlık görevlerinin değil, aynı zamanda dar kafalı orta sınıf dünya görüşünün de çağrışımını taşımaktadır.

Alman sosyal felsefesinde Hegel'in sivil toplum kavramı, İskoç Aydınlanması'ndan alınıp uyarlanmıştır. İskoç Aydınlanması yazarlarından Adam Ferguson *An Essay on the History of Civil Society*'de (Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme, 1767) ve John Millar *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*'de (Toplumdaki Tabakaların Ayrımına Yönelik Gözlemler, 1771) insan toplumlarının daha karmaşık sistemlere doğru sosyal gelişimine ilişkin sistematik bir görüş getirmeye çalıştılar. Hem Ferguson hem de Millar dağlık Kuzey İskoçya'nın "kaba" toplumu ile Edinburgh ve Glasgow'un kent medeniyetinin gelişmiş dünyası arasındaki keskin tezatın gelişimiyle ilgileniyordu (Lehmann 1960). Ferguson'a göre yabanilik ve barbarlık arasındaki önemli ayrımı ortaya çıkaran, özel mülkiyet sahipliği idi; fakat Ferguson ticari medeniyetin bencilliğinin, sivil toplumun bağlarını tahrip etmesinden korkuyordu. Hegel'in çalışmalarında sivil toplum aile ile devletin siyasal ilişkileri arasında uzanan alandı ve devlet, toplumun tikelliklerinin daha yüksek ve daha evrensel bir ifadesini sağlayarak çatışan çıkarların mücadele ve çelişkilerini çözüyordu. Hegel'e karşı, Marx ve Engels (1965) 1845'te yazdıkları *Alman İdeolojisi*'nde sivil toplumu "tüm tarihin gerçek sahnesi" olarak gördü; öyle ki devlet sadece daha temel sosyal süreçlerin bir yan etkisi haline geldi. Marx'a göre burjuva kuramındaki vatandaş, toplumun temel yapılarında yatan gerçek çatışmaların üzerini örtüyordu. Dolayısıyla, "Yahudi sorunu"nu konu alan tartışmada Marx, Yahudi cemaatinin siyasal özgürleşmesini, tüm toplumun sosyo-ekonomik yapısının gerçek-

ten yeniden düzenlenmemesi durumunda oldukça yüzeysel ve kısmi bir tarihsel gelişme olarak görüyordu.

Marx, soyut burjuva hakları ve sivil toplum fikirleri karşısında oldukça eleştirel bir tavır takınırken, rıza ile zor ve özel yaşam ile kamusal yaşam arasındaki bir dizi zıtlığa atıfla devlet, toplum ve ekonomi arasındaki karşılıklı bağları formüle eden Antonio Gramsci de (1971) sivil toplum fikrini eleştirel kuramda sürdürdü. Gramsci'ye göre, sivil toplum basitçe bireysel iradelerin alanı değil, bir rıza sistemi içinde özgürlüğü geliştirme potansiyeli olan bir örgütler ve kurumlar sistemiydi. Gramsci devletin, kendi kendini düzenleyen sivil toplumun gelişiminde önemli bir rol oynayabileceğine inanıyordu.

Almanya'da başarılı bir radikal burjuva devriminin olmayışı ve Bismarckçı yasalarla kapitalizmin yukarıdan aşağıya gelişmesi, tam ve dinamik bir vatandaşlık anlayışının gelişme koşullarının sınırlı kaldığı bir sosyal bağlam yarattı. Dolayısıyla bu bağlam, hakların ana taşıyıcısı olarak oldukça kısıtlı şehirlilik anlayışlarının ortaya çıkmasına neden oldu. Başarılı bir burjuva liberal devriminin olmayışı ve Junker sınıfının devam eden siyasal hâkimiyeti, az gelişmiş bir sivil veya kamusal alan yarattı. Bu siyasal yapı, devleti hem *Volksgemeinschaft*'in temsilcisi hem de özel bireylerin muhafızı olarak kutsayan Luthercilik tarafından pekiştirildi ve meşrulaştırıldı. Bireyin özel alanı ve aile, kamunun üzerinde ve kamu karşısında muazzam bir etik ve eğitsel önem kazandı.

Devlet, halkın ahlaki muhafızı olarak ortaya çıktığından, devletin nasıl büyük bir sosyal itibar ve sivil toplum üzerinde güç kazandığını görmek kolay. Luthercilik normatif bir muhalefet temeli sunmadığı için, burjuvazi 19. yüzyılın sonunda parlamenter otoritenin açıkça eksik olduğu bir bağlamda devleti destekleyen bir ideolojiye yöneldi. Egemenlik seçilmiş meclislerde değil, hukuk ve devletteydi. Sonuç olarak, "On dokuzuncu yüzyıl Alman Liberalizmi, bireyin *Volk*'un ahlaki beklentilerine tâbi kılınmasını tamamen kabul ederken, örneğin Gustav Schmoller, bürokratikleştirme yoluyla kontrolün birleştirilmesini ve rasyonelleştirilmesini övmekte hayli cömert davrandı" (Lee 1988: 34). 20. yüzyılda Almanya'nın siyasal yaşamında Birinci Dünya Savaşı'nın etkisi, askeri yenilgi ve Weimar Cumhuriyeti'nin zayıflığı, totaliter çözümlerin tartışıldığı

bir ortam yarattı. Carl Schmitt'in, devletin sorumluluğunun seçmenlerle uzlaşmaya dayalı anlaşmalara varmak değil, düşmanlarına karşı cesur ve kararlı bir şekilde harekete geçmek olduğu yolundaki görüşü, bu gelişmelerin doğal bir sonucudur. Özgür olmak, birey olarak vatandaş açısından, devlete hizmet etmektir (Krieger 1957).

Bir Vatandaşlık Tipolojisi

Avrupa'da farklı vatandaşlık tarihleri arasındaki bu karşılaştırmalar iki boyut açısından bir vatandaşlık gelişimi modeli önermektedir. İlk boyut, vatandaşlığın aşağıdan veya yukarıdan gelmesine bağlı olarak aktif-pasif zıtlığıdır.¹ Alman geleneğinde vatandaşlık devletle pasif bir ilişki içindedir, çünkü öncelikle devlet eyleminin bir etkisidir. Bu ayrımın aslında Batı geleneği için temel niteliğinde olduğunu ve birbirine karşı olan iki vatandaşlık görüşünün bulunduğu ortaçağ siyaset felsefesinde görülebileceğini belirtmek önemlidir. Geçerliğini giderek yitiren görüşe göre kral her şeye kadirdi ve tebaa ayrıcalıklarının alıcısıydı. Giderek yükselen görüşe göreyse, hür insan vatandaştı ve hakların aktif bir taşıyıcısıydı. İtalya'nın ku-

1. Aktif ve pasif vatandaşlık anlayışına ortaçağ hukuk ve siyaset felsefelerinde rastlamak mümkündür (Ulmann 1975). Bu anlayışlar egemen iktidarıyla ilgili iki karşıt görüşün ürünüydü: kralın ya *primus inter pares* (eşitler arasında en üstün) ya da meşru iktidarın ayrı ve yegâne kaynağı olarak görülmesi. Dolayısıyla bu iki görüş, şiddet araçlarının tekelleştirilmesi üzerine bir mücadeleyi de içinde barındıran feodal bir sistem içinde merkezi iktidar ile ademi merkezi iktidar arasında esaslı ve sürekli bir çatışmaya işaret eder (Giddens 1985: 53-60). Ancak bu makalede devlet eliyle yukarıdan aşağıya veya daha yerel, katılımcı sivil kurumlar *vasıtasıyla* aşağıdan yukarıya vatandaşlık fikri Lash ve Urry'den (1987: 4-16) türetilmiştir. Bu çerçevede içinde, tıpkı sosyo-ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin tarihsel örgütlenmesinin bütünde yukarıdan aşağıya (örneğin Almanya) veya aşağıdan yukarıya (Britanya) doğru olduğu söylenebileceği gibi, yönetim şekillerinin tarihsel yapılanması da (vatandaşlığın oluşumuyla) aynı paradigma içinde çözümlenebilir. Vatandaşlığa ilişkin bu özgün bakış açısı, Claus Offe'nin ekonomik ve siyasal işlevler arasındaki gerilim açısından kapitalizm analizine de (Offe 1985) dayanır; fakat bu makale dolaylı da olsa, aynı zamanda Barrington Moore'un (1968) tarihsel sosyolojisini, vatandaşlığın siyasal sosyolojisine uyarlamaya yönelik bir girişimdir. Son olarak, özel/kamusal boyuta ilişkin yaklaşımım, Charles Maier'in *Changing Boundaries of the Political* (1988) adlı eserinden etkilenmiştir.

zey şehir-devletlerinde Roma hukuku halkçı bir vatandaşlık anlayışının benimsenmesini kolaylaştırdı. Sonuç halkın (*populo*) bir dereceye kadar özerk egemenliğe sahip bir vatandaşlar topluluğu olmasıydı (Ullmann 1975). İkinci boyut, siyasal eylemin kamusal alanıyla ilişkili olarak, bireyin özel alanı ile aile arasındaki gerilimdir. Alman örneğinde, özel olan (aile, din ve bireysel etik gelişim) üzerine yapılan vurgu, kamusal otoritenin tek kaynağı olarak devlet görüşüyle birleştirilmiştir. Bu tipoloji Almanya'yı diğer tarihsel izleklerle karşılaştırmamıza olanak tanır.

İngiliz ve Alman siyasal katılım gelenekleri arasındaki zıtlık oldukça önemli görünecektir. Kıta Avrupası'nın Roma sistemindeki anayasal hukuku ile İngiltere'nin genel hukuk geleneği içindeki yargıç hukuku arasındaki tarihsel olarak önemli zıtlığa dikkatleri çeken elbette Weber'di. Weber, kıta anayasalcılığının birey için daha iyi bir koruma sağladığını savunuyordu, fakat genel hukuk geleneğinin haklar için tam da *genel* bir temel sağlamadaki önemini hafife aldı. İngiltere'de mutlakiyetçi devlete karşı mücadele kralın idam edilmesine, parlamento yetkisinin genişletilmesine, İngiliz genel hukuk geleneğinin savunulmasına ve bireysel dinsel hakların aranmasına yol açmıştı. Elbette, İngiliz bireysel haklar geleneğinin aslında eşitsiz ve katı bir sınıf yapısını desteklediği uzun zamandır kabul ediliyor. Etkili sosyal haklar, bireysel mülkiyet hakları alanında bulunuyor ve böylece nüfusun çoğunluğunu gerçek siyasal ve sosyal katılımdan dışlıyordu (Macpherson 1962). Kara ordusunun olmayışı ve devletin donanmaya bağımlılığı, İngiliz aristokrasisinin erken demilitarizasyonu ve kentli tüccarların seçkinler grubuna dahil edilmesi İngiliz aşamacılığına (*gradualism*) katkıda bulundu (Anderson 1974). Yeni Model Ordu'nun (*New Model Army**) dağıtılmasından sonra iki kraliyet muhafız birliği özellikle tören görevleri için muhafaza edildi. Britanya ordusu 19. yüzyılın sonlarına kadar modernleştirilmedi. Kral ya da kraliçe artık parlamentoyu sindiremiyordu (Downing 1988: 28). Daha önemli bir nokta ise 1688'deki anayasal uzlaşmanın Britanya tebaası olarak Britanya vatandaşını yaratmasıydı, ki bu da kalıcı sosyal hakları parlamentoda oturan bir

* 1645'te parlamento tarafından kurulan, Oliver Cromwell'in yönetimindeki ordu. -ç.n.

kral tarafından belirlenen hukuki bir kişilik demektir. Tebaa olarak vatandaş anlayışı açıkça, görece kapsamlı bir sosyal haklar anlayışının, fakat aynı zamanda Britanya'daki sivil kurumların pasif karakterinin bir göstergesidir. 1688 uzlaşmasında mutlakiyetçiliğin yenilmesi, ardında Britanya'da yaşama hâkim olmaya devam eden bir grup merkezi kurum (Kraliyet, Kilise, Lordlar Kamarası ve aile yaşamı ve özel yaşam hakkındaki geleneksel tavırlar) bıraktı – ta ki Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının yıkıcı gücü Britanya kültürünü gönülsüz de olsa modern dünyaya taşıyana kadar.

Hem İngiliz hem de Alman örneklerinin aksine, Fransız vatandaşlık anlayışı sosyal sınıflar açısından katı bir şekilde bölünmüş bir sosyal sistem içindeki saray toplumunun hukuki ve siyasal tekelini kırmaya yönelik uzun bir tarihsel mücadelenin sonucudur. Bu sosyal dönüşümün şiddetinin ta kendisi 18. yüzyılın devrimci mücadelelerinde ifade yönü epey yüksek bir aktif vatandaşlık anlayışıyla sonuçlandı. Kralın sosyal tabakaların, grupların ve sınıfların çoğulluğunu temsil ettiği, birleştirdiği ve bütünleştirdiği şeklindeki eski mit, 18. yüzyılın siyasal çatışmaları sırasında şeffaflaştı. Devrimci siyaset kuramları mutlakiyetçi egemenlik anlayışlarına karşı hareket ederek, toplumu halka ait parlamenter kurumlardaki genel irade yoluyla temsil edilecek bir bireyler topluluğu olarak kavramsallaştırma konusunda Rousseau'yu takip ettiler. Fransızları ortak bir ulusta bir araya getiren bağ yine vatandaşlık kavramıydı (Baker 1987). Fransızlar sadece hükümdarın tebaası olmaya son verip, bunun yerine ulusal bir varlığın ortak vatandaşları haline geldiler. Dolayısıyla devletin ulusa dönüştüğü ve aynı zamanda tebaanın vatandaşlara dönüştüğü iki paralel hareket bulunmaktadır (Lindsay 1943). Fransız ve İngiliz devrimci gelenekleri arasındaki farklar Rousseau ve Burke'ün iki karşıt vatandaşlık görüşüyle özetlenebilir (Nisbet 1986). Rousseau'ya göre *Toplum Sözleşmesi*'nde vatandaşlığın varlığını sürdürebilmesi, vatandaş devletten ayıran tüm müdahil kurumların yok edilmesini gerektiriyordu. Aksine Burke'ün, 1790 tarihli *Reflections on the Revolution in France* (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler) adlı eserine göre vatandaşlığın esası, yerel grupların, bazı kurumların ve genel iradenin egemen gücü ile birey arasındaki bölgesel işbirliğinin sürekliliği idi. Burke'e göre örgütlü bir sivil toplum hiyerarşiye, düzene, düzenleme ve kısıtlara sahip ol-

malıydı; oysa bu hiyerarşik karakter tam da "insan hakları"nın olabirliğine engel oluştuyordu (Macpherson 1980).

Son olarak Amerikan örneği Batı'da vatandaşlık tarihinin bir başka türünü temsil etmektedir. Amerikan örneği, Fransız örneğiyle merkezi iktidarın güçlü bir reddini paylaşmanın yanı sıra insan hakları ve bağımsız vatandaşların ayrıcalıkları söylemini benimser. Boston Çay Partisi* "temsil olmadan vergilendirme olmaz" fikrinin simgesel olarak önemli bir ifadesiydi. Amerika'daki "demokratik devrim"in radikal doğası, Alexis de Tocqueville gibi gözlemcileri derinden sarsmıştı; de Tocqueville Amerika'yı modern tarihteki ilk büyük demokrasi deneyimi olarak tanımladı. Ona göre ulusun demokratik kuruluşu, aristokrasinin ve sınırın olmayışıyla ve yerleşik kilisenin dışlanmasıyla açıklanabilirdi. Bağımsız milis fikrinde ifade bulan radikal bir vatandaşlık geleneği olmasına rağmen, Amerikan demokrasisi bölücü, ırkçı ve sömürücü bir Güney'le birlikte var olmaya devam etti. Bunun yanında Amerika'nın refah devleti geç gelişti ve nüfusun çoğunluğu için çok yetersiz sosyal vatandaşlık ve katılım imkânları sağladı. Refah açısından zayıf olan bu vatandaşlık geleneği Amerikan bireyciliğinin gücü ve federal sistemin kuvvetler ayrılığı ilkesiyle açıklanmaktadır. Amerikan vatandaşlığı yerelcilik ve merkezîyetçilik zıtlığı açısından ifade edildi ve bu durum gerçekten ulusal bir refah hakları programının gelişimini sınırladı. Bireyciliğin hâkimiyeti ve kişisel başarının değeri, bir dereceye kadar, "kamusal alan"ın tipik olarak yerel gönüllü kuruluşlara bireysel katılım çerçevesinde anlaşılmasını getirdi. Amerikalılar "bu ideal imgeyle kendi yaşamlarını biçimlendiren büyük ölçekli güçler ve kurumlar arasında ilişki kurmakta güçlük çekiyor" (Bellah ve diğ. 1985: 199). Siyasal olan ahlaki açıdan güvenilmez görülüyor. Amerikan bireyciliğinin bu kültürel analizi Mann'ın analizi ile çelişmez. Aksine, iki analizin birbirini tamamladığı söylenebilir. Amerika'da bölgesel çıkarların demokratik kurumlar aracılığıyla ifade edilmesi, sınıf temelli siyasetin ortaya çıkmasını engeller.

* 16 Aralık 1773'te Amerika'da Boston vatandaşlarının İngiltere'den gelen çayın yüksek vergi oranlarını ve İngiliz kolonilerinde çay ticaretinin Çay Yasası ile İngiltere'nin tekeline verilmesini protesto etmek amacıyla üç İngiliz gemisine saldırıp gemilerdeki çay sandıklarını denize atarak gerçekleştirdikleri eyleme verilen ad. -ç.n.

Bu tarihsel özetin amacı kısmen Marshall'ın yekpare ve birleşik vatandaşlık anlayışına yönelik bir eleştiri, kısmen de iki eksen üzerinde sosyolojik bir vatandaşlık modeli sunmaktır. Bu iki eksen, siyasal eylem için bir kamusal alanın oluşturulması açısından ahlaki etkinliğin kamusal ve özel tanımları ile vatandaşın sadece mutlak bir otoritenin tebaası olarak mı, yoksa aktif bir siyasal aktör olarak mı kavramsallaştırıldığı sorusu çerçevesinde aktif ve pasif vatandaşlık biçimleridir.

Artık bu ideal tiplerle oluşturulmuş yapının belirli vakalara nasıl uygulanabileceğini gösterebiliriz:

Vatandaşlık		
Aşağıdan	Yukarıdan	
Devrimci Fransız geleneği	Pasif İngiliz örneği	+
Amerikan liberalizmi	Alman faşizmi	-

Kamusal Alan

Fransa'da devrimci bir aktif vatandaşlık anlayışı, aile, din ve mahremiyetin özel alanına yönelik bir saldırıyla birleşmişti. Pasif bir demokraside vatandaşlık yukarıdan aşağıya verilir ve vatandaş sadece tebaa olarak görülür (17. yüzyıl uzlaşması dönemindeki İngiliz örneği). Liberal demokratik bir çözümde pozitif demokrasi katılıma vurgu yapar, fakat bu, genelde mahremiyet ve bireysel görüşün kutsallığına yönelik sürekli bir vurguyla kısıtlanır. Plebisiter demokraside birey vatandaş devletin kutsallığının içine gömülür ve bu da liderlerin seçilmesine katılmak gibi asgari bir katılıma izin verir; kişisel etik gelişim alanında ise yine aile yaşamına öncelik verilir (Maier 1988).

Devrimci demokrasi totalitarizme, plebisiter demokrasi ise faşizme dönüşebilir (Lefort 1988). Totaliter demokraside "devlet, eşitlikçiliği son noktasına kadar götürürken özel alanın, siyasal meselelerin gidişatını etkilemesini engeller" (Prager 1985: 187).

Vatandaşlığın Jeopolitiği

Barrington Moore'un (1966) çalışmasını takip ederek, modern siyasal yapılara giden farklı rotaların vatandaşlığın karakteri için ayrı sonuçlar doğurduğunu söyleyebiliriz. Tarihsel olarak, siyasal açıdan modern sistemlerin gelişiminde başarılı bir burjuva devrimi bulunması parlamenter demokrasiyi ve içerdiği sivil hakları tesis etmek için önemli bir unsur olmuştur. 1688 tarihli Şanlı Devrim'de (*Glorious Revolution**) ve 1789 Fransız Devrimi'nde görülen aristokratik ayrıcalığa karşı devrimci mücadele, egemenlik ve vatandaşlık, temsil ve toplum sözleşmesi fikirlerinin yerleşmesinde ve siyasal yaşamı biçimlendiren önemli bir kavram olan kamuoyu kavramının gelişmesinde etkili oldu (Baker 1987). Aristokratik güçlere karşı başarılı bir devrimci mücadele, demokratik vatandaşlığın tarihsel olarak ortaya çıkışının en azından bir boyutunu oluşturuyorsa, liberal burjuva mücadelesinin başarısızlığı (Almanya'da 1848'de olduğu gibi) Junker sınıfının aristokratik hâkimiyeti altında Almanya'daki siyasal yaşamın kendine has bürokratik ve otoriter karakterinin bir boyutunu oluşturur (Dahrendorf 1967).

Moore'un demokrasinin kökenleri meselesine asıl yönelimi, modern toplumların gelişiminde lordlar ile köylüler arasındaki tarihsel ilişkiyi kapsarken, son dönemdeki demokrasi yaklaşımları (ve dolaylı olarak vatandaşlık yaklaşımları) uzun vadeli anayasal değişim konusunda jeopolitiğin içerimleriyle daha fazla ilgilenmektedir. Bu yüzden, çağdaş demokratik siyaset "anglosakson" güçlerin askeri zaferlerine çok şey borçludur, fakat gelecekte, nükleer silahlanma nedeniyle "savaş destekli değişim modeli" (Mann 1987: 352) bir seçenek olmaktan çıkacaktır. Bununla birlikte, Batı tarihinin çok daha uzun bir dönemini incelersek, erken modern Avrupa'da meşrutiyetçi modellerin (yasama meclisleri, şehir-devlet dokunulmazlıkları, köy konseyleri ve benzeri) daha sonraki demokratik hareketler için önemli bir temel oluşturduğunu da görebiliriz. Ancak

* 1688'de İngiliz Kralı II. James'in, Orangeli William tarafından tahttan indirildiği devrime verilen ad. -ç.n.

büyük çaplı uluslararası askeri saldırıların tehdidi altında olan toplumlar, sıklıkla meşrutiyetten askeri bürokratik mutlakiyetçiliğe dönmüşlerdir. Brian Downing (1988) Brandenburg-Prusya, İngiltere, İsveç ve Hollanda'nın farklı askeri tarihlerinin, erken meşrutiyet biçimlerinin varlığını sürdürmesi veya yok olmasında nasıl önemli bir rol oynadığını göstermiştir.

Bu şekilde Downing, Moore'u iki zeminde eleştirebilmektedir: Moore demokratik katılımdaki erken gelişmeleri ve otoriter yönetim koşullarının oluşmasında savaşın rolünü teslim edememiştir. Bununla birlikte, Downing'in tezi İngiliz demokrasi tarihinde (pasif) vatandaşlığın temeli olarak (genel hukuk, demilitarizasyon ve ada tecridinin oynadığı rolle birlikte) aşamacılığın önemini teyit eder. Vatandaşlığın jeopolitiğine ilişkin bu tarihsel incelemeler, burada geliştirilen tipolojiyle uyumludur, çünkü yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya demokrasi anlayışı sadece Moore'un modern demokrasilerin yükselişine dair bakış açısının bir versiyonudur. Bunun yanında kitlesel savaşlar modern dönemde, hak talep etmeye veya devletin hakemliğiyle hakların uygulanmasına yönelik siyasal hareketlerin ortaya çıkmasının koşullarını yaratmıştır (Turner 1986b: 67-78).

Vatandaşlık tarihini konu alan bu karşılaştırmalı çalışmalara bu makalede yapılan temel ilave, kamusal alanın bireycilik, özalcilik ve hanenin etik konumu fikirleriyle ilişkili olarak kültürel açıdan hangi şekillerde örgütlendiğinin, özel alanın bir mahrumiyet alanı mı, yoksa ahlaki tatmin alanı mı olduğu konusunda da önemli içermeler taşıdığı tezidir. Klasik toplumlarda özel, bir ihtiyaç ve mahrumiyet alanıyken, modern toplumlarda maddi başarı için kamusal rekabette hedefe ulaşma üzerine yapılan vurguyla birlikte, kişisel haz ve gelişme alanı olarak görülmektedir. Eğer kamusalın tarihsel olarak ortaya çıkışını aslında siyasal'ın ortaya çıkması olarak değerlendirecek, özel ile kamusal arasındaki yapısal ilişki ve bunların kültürel anlamları, totalitarizm ile demokrasi arasındaki ilişkiye dair her anlayışın asli bir unsurudur (Arendt 1962, Lefort 1986, Prager 1985). Egemenliğin kraldan siyasal vatandaş topluluğuna geçmesi bu yüzdendir ki Batı demokrasilerinin tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır; çünkü bu geçiş siyasal alanda büyük bir genişlemeye, hatta siyasal alanların yaratılmasına işaret eder.

On yedinci ve 18. yüzyılın devrimci mücadeleleri genişletilmiş bir siyasal katılım ve üyelik fikrinin ortaya çıkmasına neden oldu. Siyasal vatandaş kavramının gelişimi, çağdaş siyasal yaşamın temel siyasal birimi olarak ulus-devletin tarihsel gelişimine önemli bir ilave oldu. Mutlakiyetçiliğin çöküşü ve meşrutiyetçiliğin varlığını sürdürmesi parlamenter hakların ve siyasal katılımın aşamalı olarak gelişmesi için uygun bir alan yarattı. Marshall'ın çalışması bu nedenle, bazı sosyal hak ve taleplerin cisimleşmiş hali olan refah devleti fikriyle ifade edilen daha geniş ve daha derin bir sosyal üyelik anlayışı üzerine kuramsal bir bakış açısı sunduğu için önemlidir. Vatandaşlık bir tür yetkilendirme haline gelmiştir (Bell 1976).

Sonuç: Vatandaşlığın Küreselleşmesi

Vatandaşlık fikri refah devletinin savunusu için normatif bir zemin sağlamaya devam etse de, küresel sistemin örgütlenmesi içindeki bazı kilit değişiklikler bu fikrin bazı yönlerini fuzuli ve demode hale soktu. Çağdaş dünya iki karşıt sosyal süreç tarafından yapılandırılmıştır. Bir yanda bölgesel özerklik ve yerelcilik yönünde güçlü baskılar, diğer yanda daha güçlü bir küreselcilik ve küresel siyasal sorumluluklar fikri var. Vatandaşlık kavramı bu yüzden hâlâ bir değişim ve gelişim süreci içinde. Küresel üyelik fikrini ifade etmek için kavramsal bir araca sahip değiliz ve bu bağlamda özellikle ulusal kimlik anakronistik görünüyor. Aslında küresel bağlamın belirsizliği, yerel'in ve ulusal'ın küresel ve uluslararası üzerindeki normatif otoritesini öne çıkaran güçlü siyasal tepkiler üretebilir (Robertson ve Lechner 1985; Robertson 1987).

Vatandaşlık analizi son yıllarda, ekonomik durgunluk döneminde refah devletinin karşı karşıya kaldığı sorunlar göz önüne alındığında önemli bir kuramsal mesele haline geldi. Bununla birlikte, vatandaşlık sorunu aslında sadece refah hizmetlerinin normatif temeline ilişkin bir sorun olmakla sınırlı değil; etki alanı küresel. Vatandaşlık sorunu bir yandan Sovyetler Birliği'ndeki *perestroyka* ve *glasnost*'un uluslararası sonuçlarını, diğer yandansa tıp teknolojisinin neyin bir insan özne/vatandaş sayılacağına ilişkin tanımının içerimlerini bünyesinde barındırır. Marshall'ın bir vatandaşlık ku-

ramı geliştirmekteki amacı, odağı bakımından (Britanya'da kapitalizm ile sosyal haklar arasındaki gerilimi anlamak) oldukça mütevazıyken, meseleleri ifade biçimi sosyoloji ve siyaset biliminde son derece verimli oldu.

Bununla birlikte, Marshall'ın yaklaşımının sınırları aynı derecede açıktır. Sunduğu çerçeve şimdi yaygın bir şekilde evrimsel, analitik açıdan bulanık ve etnosantrik bulunuyor. Mann'ın vatandaşlığı karşılaştırmalı ve tarihsel bir bağlam içinde bir "hâkim sınıf stratejisi" olarak incelemesi, Marshall'ın çerçevesinin genişletilebileceği, detaylandırılabilirliği ve son olarak aşılabileceği bir dizi önemli yönü gösteriyor. Vatandaşlığın farklı türleri üzerine bu makalede sunduğum yorum, bizi Marshallcı görüşün Anglofil yörüngesinden yalnızca vatandaşlığın tarihsel sosyolojisinin çıkarabileceği göz önüne alındığında, Mann'ın eleştirisinin ruhuyla uyumlu görülebilir. Mann'ın tezinin devrimci vatandaşlık anlayışları, kamusal alanın tarifindeki kültürel değişiklikler ve vatandaşlığın oluşumunda sınıfın karşısında statü sorunu ile gereğince baş edemediği öne sürülmektedir. Örneğin Mann toplumsal cinsiyet, yaş ve ırkı vatandaşlığın tarihsel olarak ortaya çıkışında önemsiz değişkenler olarak değerlendiriyor gibi görünmektedir. Mann statüyü "sosyolojik terimlerin en saçma olanı" şeklinde tarif ettiği için, bu eksiklik pek şaşırtıcı değildir; ama yine de, modern vatandaşlık sorunlarının analizi için statünün temel bir kavram olduğu savunulabilir (Turner 1988).

Bu makalede, Mann'ın Marshall'ın ötesine geçmeye çalışırken eksik bıraktığını düşündüğüm iki boyutla, Batı kültürlerindeki özel/kamusal ayrımıyla ve vatandaşlığın pasif ve aktif biçimleri konusyla ilgilendim. Bununla birlikte vatandaşlık kuramında girilecek herhangi bir geliştirme çabası, vatandaşlık mücadelelerinin çok-kültürlülük ve etnik çoğulculuk bağlamı içinde ulusal kimlik ve devlet oluşumu sorunlarını zorunlu olarak içerdiği toplumları daha esaslı bir şekilde ele almalıdır. Bu makalenin yoğunlaştığı toplumlar (Fransa, Almanya, İngiltere, Hollanda ve kolonyal Amerika) ulusal oluşum dönemlerinde etnik açıdan *görece* homojen toplumlardır. Kuzey Amerika hariç, bu toplumların yerlilik gibi bir iç sorunları da yoktu. Bu yüzden vatandaşlık sorununun etnik azınlıklar, etnik çoğulculuk ve kültürel eritme potaları gibi sorunlar tarafından karmaşılaştırılmasının düzeyi daha düşüktü. Kısmen bu nedenle

Mann'ın etnisiteyi ihmal etmesi, kendi tartışması için seçtiği toplumlar söz konusu olduğu sürece bir sorun oluşturmuyordu; fakat etnik göç Güney Afrika, Ortadoğu, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi başka bağlamlarda önemli (hatta kilit önemde) olmuştur (Turner 1986b: 64-84). Sonuç olarak, (Batı'daki) vatandaşlık anlayışına ilişkin mümkün olan iki kuramsal gelişme hattına işaret edebiliriz. İlki, vatandaşlığın (Brezilya gibi) bir bakıma etnik karmaşıklık sorunlarından oluşan toplumlarda ortaya çıkabileceği koşullardır. İkinci- siyse, dünya ekonomisinin küresel mukabili olarak küresel vatandaşlığın gelişiminin karşısındaki sorunları çözümlemektedir.

Not

Bu makalenin bir versiyonu ilk olarak 1989 yılında Pittsburgh Üniversitesi, Batı Avrupa Çalışmaları Programı'nda kamuya açık bir konferans olarak verilmiştir. Yorumları için katılımcılara minnettarım. *Sociology* dergisi için bu makaleyi gözden geçiren adını bilmediğim kişilere de önerileri için teşekkür etmek isterim. Vatandaşlık meselesine yönelik ilgimi ilk başta harekete geçiren Dr. Karen Lane'in Adelaide Üniversitesi'nde yazdığı "Demokrasinin Yayılması ve Bölgesellik" adlı yayımlanmamış tezi oldu. Bu araştırmaya ilk kez, 1987-88 yıllarında Batı Almanya'da Bielefeld Üniversitesi'nde Alexander von Humboldt konuk öğretim üyesiyken giriştim.

VI

Vatandaş ve Kent Aylağı

James Donald

Kentli Aylak Kim?

O. Henry, fazla cafcacflı, fakat yüzyılın sonunda çok popüler olan kısa öyküler yazan Amerikalı bir yazardı. 1950'lerin sonunda veya 1960'ların başında bu öykülerden uyarlanmış bir televizyon dizisi vardı. Adı "Kent Aylağı"ydı. Bu ekran hatırasının kalıcılığına şaşarak ve onu kim bilir nasıl da yaratıcı bir şekilde yanlış hatırladığımı düşünerek asıl öyküyü kontrol etmeye karar verdim (Rosenberg 1991). Bir de baktım ki, benim anımsadığıma tamamen uyuyormuş.

Hikâye O. Henry'nin Kent Aylağının ne olduğunu bulmaya çalışmasını anlatıyor. New York civarında bir grup insana –bir muhabir, bir barmen, bir genç kız ve bir eleştirmen– bu soruyu soruyor. Onlar da az çok faydalı, az çok önemsiz çeşitli fikirler veriyorlar. O. Henry bunlardan ilham alarak Kent Aylağıyla yüz yüze görüşmeye karar veriyor: "New York'u Battery'den Little Coney Island'a kadar araştırmam gerekse de bu gece Kent Aylağını bulacağım."

Otelden ayrıldım ve Broadway'den aşağı doğru yürüdüm. Bu tür bir arayış hoş bir yaşama zevki veriyor ve soluduğum havaya ilginçlik katıyordu. Bu kadar büyük, karışık ve farklılıkla dolu bir şehirde olmaktan memnundum. Yavaş yavaş ve biraz da havalı bir şekilde gezinirken, büyük Gotham'ın bir vatandaşı, onun azametini ve zevklerini paylaşan birisi, onun ihtişamının ve itibarının bir ortağı olduğum düşüncesiyle kabarıyordu yüreğim.

Yazar bu arayışına öyle bir gömülür ki dalgın bir şekilde caddeye adımını atar ve bir araba tarafından ezilir. Hastanede uyandığında genç bir doktor ona gazetede çıkan kaza haberini gösterir.

Yazıyı okudum. Manşeti benim gecenin bitişine dair hatırladığım son yerden başlıyordu. Haber şu sözlerle bitiyordu: "...Yaralı Bellevue hastanesine kaldırıldı ve yaralarının ciddi olmadığı söylendi. Tam bir Kent Aylağına benziyordu."

Çocukluğumda adeta içime işleyen abuk sabuk onca televizyon hikâyesi içinde neden bu öykü hâlâ kafamdaydı? Öyküye neden takıldığımı kendi eklemelerim ya da değiştirmelerim üzerinden anlayamıştım; o halde bu cazibe nereden geliyordu?

Açıklamalardan biri oldukça bariz. Ben de Kent Aylağı olduğumu keşfetmek isterdim. Fantazi dünyamda, Ben Hazretleri "havanın verdiği bir şeyle" metropolde gezinirken sık sık görülebilir. Yaşamımın çoğu, sert dedektiflerin kötülük dolu sokaklara kafa tutmasını anlatan hikâyeler okuyarak ve lanetlenmiş, Prometheusvari gangsterler veya *femme fatal*'ler tarafından tuzağa düşürülen zaafli kahramanlarla ilgili filmler izleyerek geçti. Akademik çalışmalarımda da, modernliğin mekânı olan bu beton ormanına tekrar tekrar sürüklendim. Planlamacılar ve reformcuların akılcı kent ortamına sadece kısmen ilgi duyuyorum. Beni her şeyin ötesinde büyüleyen, şehrin temsil ettiği modernlik muamması: kamusal yaşam ve dünyevi kendini yaratma imkânları, fakat aynı zamanda metropol labirentinin yok edilemez tehlikeleri. Stok karakterlerden oluşan kadrosuyla New York'un o rahatlatıcı tanıdıklığı da kuşkusuz O. Henry'nin öyküsünü cazip kılan özelliklerden birisi. Fakat bu açıklama yeterli değil. Anlatım yapısında da beni çeken bir şey olmalı.

Öykünün merkezinde yer alan, imge ile benlik imgesinin arasındaki uyumsuzluğun beni cezbediği kesin. Bu durum kendimize karşı şeffaf olmayışımıza, kendimizi diğerlerinin bizi gördüğü şekilde görmemizin eziyet verici imkânsızlığına ve aslında ben olmayıp dünyanın beni algılama biçimini yansıtan, altüst edici bir benlik algısına hitap ediyor. Öykünün düğüm noktası erkek öznelliğinin yansıtıcılığı ve başkalığıdır.¹ Anlatıcı tam bir Kentli Aylak gibi davranır, Kent Aylağının tüm alışkanlık ve özelliklerini gösterir, ama yine de takıntılı bir şekilde aradığı kişinin kendisi olduğunu fark edemez. Kendini bir türlü yansıttığı imge gibi hissedemez.

Öyleyse bu öykü sadece benim içimdeki hayali özdeşleşme

1. Yansıtıcılık ve başkalık, Kaja Silverman'dan (1992).

şekline, Kentli Aylak olarak görülme fantazime hitap etmekle kalmıyor, aynı zamanda, tanımlanabileceğim ve yargılanabileceğim varsayılan bir konumla simgesel bir özdeşleşmeyle de ilişki kuruyor. Burada yine bir araştırma konusu olarak kentin simgesel mekânının cazibesini görebilirsiniz. *Kent* dünya sahnesindeki aktörler olarak bizim kendimizi sunma şeklimizle ve kendimizi bu şekilde sunmamızın nasıl bir his olduğuyla ilgili bir imge örgüsü sağlamaktadır. Bu benlik draması sahnesi sadece dedektif romanlarında ve kara filmlerde bulunmaz. 18. yüzyılın sonlarında yazılmış olan *Wilhelm Meister*'dan 1920'lerdeki *Ulysses*'e kadar birçok büyük romanın arkaplanını ve temasını oluşturur. Aynı zamanda Simmel ve Benjamin'in ortaya attığı, kentin kültürel tarihinde ortaya çıkan (ve bir dereceye kadar övülen) gizemi de sunar.

Kentin bu tür temsillerinin, vatandaşlıkla ilgili mevcut tartışmaları şekillendiren siyasal muhayyileye ışık tutmasının bir yolu var mıdır?

Vatandaş Kim?

"Vatandaş kim?" diye sorarsam, sonunda O. Henry'nin anlatıcısının vardığı yere varabilirim. Ortalıkta koşuşturup böyle bir mahlukun izini nerede bulabileceğimi bilmesi gerekenleri sorguladıktan sonra, bana aynaya bakmam söylenebilir. Pasaportum var ve şüphesiz yakında kimlik kartım da olacak. Jüri hizmetimi gerçekleştirdim. Seçim döneminde seçmen kartım ve yılda bir kez vergi matrahım bana gönderiliyor. Bu hak ve yükümlülükler benim devletin bir üyesi olarak statümü onaylıyor. Daha fazla ne bilmek istiyorum? Sorun ne?

Sorun elbette bu hukuki vatandaşlık statüsünün benlik algımla pek ilgisi yokmuş gibi hissetmem. Bu statü benim ne olduğumu söylüyor, kim olduğumu değil.

Bu ayrımda meselenin ne olduğunu Habermas'ın vatandaşlık tartışmasına katkısındaki temel kusuru inceleyerek göstereyim: Habermas'ın, duygusal sadakatleri *anayasal bir vatanseverlik*'te ifade bulan bir devlet-vatandaşları ulusunun, olgun ve sürdürülebilir bir demokrasi için en büyük umut olduğuna ilişkin gayet mantıklı tezi (Habermas 1992a). Buradaki sorun şu şekli alır: Ne kadar akılcı ve

adil olursa olsun herhangi bir kurumsal düzenlemeler kümesi, *ulus* ve *halk* iddialarında görülen katilikte bir otoriteyle benlik yapılarına gerçekten işleyebilir mi? Sadakatimizi yönetebilir veya arzularımızı harekete geçirebilir mi?

Eğer cevap hayırsa, bu, medeni bir demokrasi yönündeki siyasal arzumuzdan, siyasal öncesi milliyetçilik ve etnik dışlayıcılık tarzı sadakatlerimize dönmeye mahkûm olduğumuz anlamına mı gelir? Almanya'nın yeniden birleşme sancıları arasında yazan Habermas'ın geleneksel kimlik türlerine meydan okumaya yönelik ümitsiz kaygısına sempati duymak kolay. Habermas, "sadece, tikel tarihsel koşullar altında somutlaşan bir anayasal vatanseverliğin yorumu etrafında gerçekleşen kamusal dil savaşı yöntemi"nde var olan geleneksel-sonrası bir kimliğe ilişkin güçlü bir tez geliştirir (1992a: 98). Habermas burada, bir kader birliği topluluğu olarak Almanya fikrinin yeniden ortaya çıkmasını engellemek konusundaki kararlılığını gösterir. Kültürel veya etnik bir topluluğa üyelik bir daha asla ve asla, bir haklara sahip olma veya olmama zemini oluşturmamalıdır. Kimse haklara sahip olmaktan mahrum bırakılmamalıdır. Hakları savunmaya veya artırmaya yönelik dil savaşında ifade edildiği şekliyle anayasal vatanseverlik, vatandaşların bu ilkeye bağlılığının ölçütü olacaktır.

Habermas'ın formülasyonundaki sorun, geleneksel kimlikten duyduğu korkunun onu, ayrı tutulmaları gereken vatandaşlık sorularını bir araya getirmeye yöneltmesidir. Bu sorulardan biri, tikel tarihsel koşullar altında devlete tam üyeliğin getirdiği hakları kimin taşıyıp kimin taşımadığıdır. Yani, vatandaşlar *kimlerdir* (ve aynı şekilde kimler vatandaş değildir?) İkinci soruysa bireylerin bir topluluğa aidiyet konusunda kendilerini algılayış biçimleriyle ilgilidir. Vatandaş *kimdir*, şeklindeki soruma en yakın soru budur. Fakat Habermas bunu daraltır. Bilmek istediği şey, yeniden birleşmiş bir Alman devletinin geleneksel-sonrası bir vatandaşı olmanın nasıl bir şey olacağıdır. Üçüncü soru ise, bir topluluğun sivil toplum içinde kanaat oluşturmaları ve kendini tanımlaması olarak anlaşılan vatandaşlık *pratiği* ile ilgilidir. Başka bir deyişle, vatandaş *nedir*? İnsanlar vatandaş olduklarında ne *yaparlar*?

Habermas anayasal vatanseverlik fikrinin tutarsız olduğunu neredeyse kabul ederek, prensipte halkın siyasal egemenliği anlamın-

da *demos* ile muhayyel bir kültürel topluluğun evladı olma anlamında *ethnos* arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğu konusunda ısrar eder. Bilmece, *vatandaşlık* kimliğinin, yani o ya da bu devlete üyeliğin *ulusal* kimlikten, yani kendini bir *ulus-devlet*'in üyesi olarak kabul etmekten türetilip türetilmeyeceğidir. Rogers Brubaker *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulusluk) adlı kitabında tarihin bu soruya olumsuz cevap verdiğini gösterir. Brubaker şu sonuca varır: "Günümüzde vatandaşlık siyaseti her şeyden önce bir ulusluk siyasetidir. Aslında *bir kimlik siyasetidir, çıkar siyaseti* (kısıtlı materyalist anlamda) değil" (1992: 182). Brubaker Fransız ve Alman vatandaşlık ve ulusluk geleneklerini karşılaştırır. İlkinde, Devrim öncesinde bile ulus siyasal olarak devletin kurumsal ve toplumsal çerçevesiyle ilişki içinde anlaşılmaktadır. Böyle olsa bile, bu siyasal ve seküler anlayış yine de kültürel anlamlara sahiptir. Evrensel vatandaşlığın bedeli daima ve kaçınılmaz olarak kültürel asimilasyondur. Üniter bir devlet, farklı değer-meşrulaştırma ve sadakat odaklarını hoş karşılayamaz (1992: 1).

Diğer yandan Almanya'da ulus, bir *Volk*'un özgünlüğünü ve kaderini tanımlamaya ve şekillendirmeye yönelik kültürel milliyetçi bir arzudan doğmuştur.

Milli hisler ulus-devletten önce geliştiği için, Alman ulus fikri aslında siyasal bir fikir değildi ve soyut vatandaşlık fikriyle ilişkili değildi. Bu siyasal öncesi Alman ulusu, bir devlet arayışında olan bu ulus, evrensel siyasal değerlerin bir taşıyıcısı olarak değil, organik, kültürel, dilsel veya ırksal bir topluluk olarak, indirgenemez bir *Volksgemeinschaft* olarak tasavvur edilmişti. Bu anlayışta, ulusluk siyasal bir olgu değil, etno-kültürel bir olgudur (Brubaker 1992).

Habermas elbette bu tarihlerin tamamen farkındadır ve onun tezi sadece kısmen, Almanların biraz daha Fransızlar gibi olmaları gerektiği yönündedir. Daha temelde ise, demokrasinin "gündelik plebisit"inde daima herkesin erişimine açık kalacak bir kimlik algısını savunarak Brubaker'ın vatandaşlık-etnisite düğümünü çözmeye çalışır. Ona göre bu kayboluş, bu düşünsellik ve istikrarsızlık, bir kimliği geleneksel-sonrası kılar. Bu kimlik geçmişten miras alınmamıştır, şimdi ve burada sürekli olarak gözden geçirilir, yenisinden üretilir ve sorgulanır.

Demokrasiyi gürültülü, kavgacı ve rutin bir pazarlık olarak tasarlayan bu anlayış doğru gibi görünmesine rağmen neden ben hâlâ ikna olmadım? Cevap muhtemelen benim O. Henry'vari merakımda yatıyor. Habermas şu soruyu cevaplamaya çalışır: Devletin meşru üyelerini devletin anayasasına bağlı kılmakta hangi bağlar hem demokratik hem de etkili olacaktır? Onun cevabı bende farklı bir soru uyandırıyor: Geleneksel-sonrası demokratik devlet-vatandaşını nerede bulabilirim ve gördüğümde onu nasıl tanıyacağım? Habermas hâlâ vatandaşlığın hukuki *statüsü*'ne kültürel bir *kimlik* yüklemeye çalışmaktadır, hem de bu geleneksel-sonrası kimlik sözde tüm etnisite izlerinden arınmış olmasına rağmen.

Habermas devlet üyeliği ve etnik kimlik arasında kurulan denkliliği kırmaya çalışmakla birlikte, en başta sorulması gereken soruyu sormaz: Devlet üyeliğinin hak ve yükümlülüklerini taşımak, geleneksel olsun ya da *olmasın*, zorunlu olarak kültürel bir kimlik mi gerektirmelidir? Aksine, vatandaşlık fikrine içkin evrensellik ilkesinin ta kendisi, vatandaşlık statüsünün, onu kültürel açıdan tanımlama iddialarının hiçbirisi tarafından sahiplenilemeyeceği anlamına gelmez mi? Bu tezi savunmamız durumunda öncülümüz, "vatandaş"ın özsel bir kimliği olamayacağı olurdu. Sezgisel olarak bu, vatandaşlık statüsünün, kimlik algısında çok az etkisi olduğu yolundaki benim kendi deneyimime denk düşer. Daha da önemlisi, güçlü bir siyasal ve kuramsal tez sunar: Vatandaş konumunun bir özü *olmaması gerektiğini* gösterir. Vatandaşlığı kültürel kimlik açısından tanımlamaya yönelik her iddia, hatta bence geleneksel-sonrası anayasal vatanseverlik kimliği dahi, bu siyasal topluluğun üyesi olanlarla olmayanları ayıran bir çizgi çizerek demokratik halk egemenliğinin ve vatandaşlık haklarının altını oyar.

Dolayısıyla benim tezim "vatandaş"ın ilk önce bir kişi türü olarak değil (ister Alman milliyetçisi ister anayasal vatansever olsun), demokratik egemenlik tarafından tanımlanan biçimsel ilişkiler kümesi içinde bir konum olarak anlaşılması gerektiğidir. Tıpkı "Ben" kelimesinin, bir dilsel ilişkiler kümesi içinde benim biricik sözlerimi mümkün kılan, fakat aynı şekilde başka birisi tarafından da doldurulabilecek boş bir konuma işaret etmesi gibi, "vatandaş" kelimesi de boş bir yere işaret eder. O da herhangi birisi tarafından doldurulabilir. Doldurulmak derken, özsel bir kimlik verilmesini de-

ğil, o yerin içinden konuşulabilmesini kastediyorum.

Dolayısıyla (örneğin) sadece mülkiyet sahibi beyazların vatandaş olabileceğini söylemek, (örneğin) sadece 190 cm boyunda, yeşil gözlü ve kızıl bııklı insanların "Ben" pozisyonundan konuşabileceğini söylemek gibidir. İşte bu yüzden Slavoj Žižek "demokrasinin öznesi"ni "bütün tikel içeriklerini çıkardıktan sonra ulaştığımız bütün o soyutluğu, boş noktasallığı ile Kartezyen özne"ye denk tutar.

bir kalıntı olarak boş bir noktadan ya da düşünümsel, refleksif bir kendi kendine göndermeden ibaret olan *cogito*'yu üretmiş Kartezyen radikal şüphe prosedürü ile, bütün demokratik beyanların "ırkına, cinsiyetine, dinine, servetine, toplumsal statüsüne *haklımaksızın* bütün insanlar" şeklindeki mukaddimesi arasında yapısal bir benzeşiklik vardır. Bu "bakılmaksızın"da şiddetli bir soyutlama ediminin işbaşında olduğunu gözden kaçırmamız gerekir; bu, bütün pozitif özelliklerin soyutlanması, bütün tözel, içkin bağların çözülmesi demektir ve saf, tözel-olmayan bir öznellik noktası olarak Kartezyen *cogito*'ya tekabül eden bir kendilik üretir (Žižek 2004: 217).

Habermas'ın yaptığı gibi vatandaşlık (ya da demokrasi öznesi) konumunun içini geleneksel-sonrası bir içerikle doldurmak yerine, Žižek'i takip ederek vatandaşlığın özsüz olduğunda ısrar edeceğim. Buradaki mantık kısmen, hakların evrenselliğinin demokrasinin gündelik plebisitinde düzenleyici bir ideal olarak –bu ideal pratikte gerçekleştirilemez olsa bile– tesis edilmesinin gerektiğidir. Bu hamle elbette sıklıkla Marksistler ve feministler tarafından eleştirilmektedir. Bu gruplar, arzu edilebilir fakat ulaşılmaz bir evrensellik fikrini, gerek gerçek eşitsizlikleri gerekse tahakkümü gözardı etmenin ve hatta bunlara göz yummanın bir bahanesi olarak görüp reddederler. Onların bu şüpheciliği ne şaşırtıcıdır ne de asılsız. Burada söz konusu olan varsayımsal yeşil gözlüler ve kızıl bııklılar değil, gerçek dünyada gerçek insanların karşılaştığı baskı ve sömürüdür. Demokrasinin bu tür bozuklukları düzeltmek yerine her zaman soyut özneler arasında biçimsel bir bağ olması hakkında endişelenmek uygunsuz, neredeyse kötücül görünmektedir (Salecl 1994: 119). Pe ki bu neden yine de önemlidir?

Benim iddiam, insanlar arasındaki sosyal ilişkilere Hukuk ile aracılık etmenin, ancak haklar kategorisi ile tesis edilen özneler

arasındaki *simgesel* ilişki sayesinde mümkün olduğudur. Sadece bu, insanların ihtiyaçlarının talep veya istekler olarak dile getirilmesine ve yanlışlarının adaletsizlik olarak değerlendirilmesine imkân tanır. Böylece sosyal ihtilaflar güç gösterisiyle değil, hukukun diliyle çözülebilir. Ancak vatandaşlığa içkin evrensellik ilkesi (dolayısıyla da vatandaşlığın *kimliksizliği*), hak mahrumiyetinin veya devlet üyeliğinden dışlanmanın, ıslah edilmesi gereken adaletsizlikler olduğunu ifade etmeyi mümkün kılar. Örneğin, ataerkil tahakkümün verdiği zararların tespit edilebileceği ve hesabının sorulabileceği bakış açısını ortaya çıkarır.

Demokratik ilişkilerin temelini simgesel düzen üzerine kurulu olduğunu tespit ettikten sonra, şimdi Habermas hakkındaki şüphelerimi yeniden ifade edebilirim. Etnik kimliği bir anayasaya sadakat lehine bertaraf etmek istese de, Habermas'ın yeni akılcı vatanseverlik ve koşullu kimlik versiyonu hâlâ *hayali* bir kimlik tahayyül etmektedir. Kendinizi anayasal bir vatansever olarak görmenez, kendinizi anayasal bir vatanseverlik sorgusu içinde tanımanız anlamına gelir. "Evet, o devlet-vatandaş benim!" Habermas'ın gündelik plebisitinde altta yatan soru hâlâ "Biz kimiz?" sorusu olur. Claude Lefort ile aynı fikirdeyim. Bu, yanlış sorudur. Önemli olan vatandaşın hayali kimliğinden ziyade vatandaşlık haklarının *simgesel* düzenidir. Demokrasi, "*neyin meşru, neyin gayrimeşru olduğu hakkında bir tartışmanın* garantörüdür ve sonu olmayan bir tartışmanın" üzerine kuruludur (aktaran Salecl 1994: 121).

Boş bir alan veya saf Kartezyen *cogito* olarak vatandaş, "Vatandaş kimdir?" sorusuna oldukça cansız bir yanıt gibi görülebilir. Fakat bu cevap bir noktayı vurgular: Vatandaşlık statüsü, vatandaşın kültürel kimliğine ilişkin tüm iddialardan ayırt edilmesi gereken, etkin bir simgesel düzene bağlıdır. Dolayısıyla bir vatandaş *olmak*, tıpkı konuşan özneler olduğumuzda "ben" in boş alanını doldurmak zorunda kaldığımız gibi, bu simgesel düzen içinde bir özne olmak, bu düzene tâbi olmaktır (Salecl 1994: 126). Vatandaş-öznenin, Hukuk tarafından üretilen kimlikten başka bir kimliği yoktur. Bu demek değildir ki öznellik sadece Hukukun bir kopyasıdır. Aksine, bireyler Hukukun iktidar oyunu üzerinde pazarlık ettikçe, tayin edilen kimlikler dönüştürülür ve yeniden yaratılır. Fakat *özdeşleşme ihtiyacını* doğuran, bir ilk kimliğin olmayışdır: "Özne kurucu nitelik-

teki eksikliğini özdeşleşme yoluyla, kendisini simgesel ağ içindeki yerini garanti altına alan bir ana-gösterenle özdeşleştirerek doldurmaya çalışır" (Žižek 2004: 218).

Fantaziye dayalı bu özdeşleştirme yapısı vatandaşlığın neden kaçınılmaz olarak ulusal aidiyet ve topluluğun kendine dair tanımı hakkındaki sorular ile iç içe olduğunu gösterir. Kuşkusuz Brubaker, vatandaşlığın bir tarihini, halk egemenliğinin boş alanını doldurmaya çalışan, topluluğa sabit ve eşsiz bir kimlik veren, vatandaş için ve vatandaş aracılığıyla konuşan partilerin, hiziplerin ve hareketlerin tarihi olarak görmekte haklıdır. Diğer yandan, benim yaptığım gibi simgesel ile hayali arasındaki bağlantının mantığını irdelemek, özdeşleşme arzusunun nasıl üretildiğini açıklar, fakat bunu simgesel vatandaşlık düzenini veya onun ürettiği alışkanlık ve retorikleri kimlik siyasetinin mutlakiyetçiliğine indirgemenin yapar.

Maskeden İnsana...

Bunu bariz bir soru takip eder. Demokratik vatandaşlık öznesi şayet özsüz bir *cogito* ise, vatandaşlar kamusal yaşamın tartışmalarında nasıl boy gösterebilirler? Descartes'ın kendisi bize bir ipucu veriyor. Günümüze kadar ulaşmış en eski notlarından birinde şunları yazmıştır:

Yüzlerinde herhangi bir utancın izlerinin görünmesine izin vermeme-leri öğretilen oyuncular maske takarlar. Ben de aynısını yapacağım. Şimdiye kadar bu dünya tiyatrosunda bir izleyiciydim, fakat şimdi maskeli bir şekilde sahneye çıkmak üzereyim (Descartes 1985: 2).

Muhtemelen Descartes, felsefi tartışmaya katılmak için söylem içinde bir konum alma ihtiyacına işaret ediyordu. Yine de Descartes'ın drama ve maske takma metaforlarının, vatandaşlığın ve metropol yaşamının doğasını anlama girişimlerinde ne kadar sıkça ortaya çıktığını görmek çarpıcıdır.

1938 tarihli meşhur Huxley Onursal Konferansı'nda antropolog Marcel Mauss "kişi kavramı"nın ve "insan zihninin bir kategorisi" olarak "'benlik' kavramı"nın bir tarihini çıkarmıştır. Ana tezi yaşamın en temel ve yeri doldurulamaz olgusu olarak tecrübe ettiğimiz

kişilik yapısının biyolojik bir özellik olmadığıdır. Bu yapı olumsaldır. Bir tarihi vardır. Bu yüzden Mauss kültürel kimliklerin ötesine, öznel varoluş koşullarına bakar. Son derece radikal bir yaklaşımla, bizim özgül "kişi olma" düzenimizin farklı unsurlarının nasıl işlediğine ilişkin bir öykü anlatır.

Mauss hikâyesine Antik Roma'da *persona*'nın asıl anlamıyla başlar. Kelime anlamı olarak *persona* maske demektir. Mauss'a göre "kişi", kelimenin anlamı belli bir maskeyi giyen ve belli bir ismi taşıyan bireye meşru olarak izin verilen rolleri içine alacak şekilde genişledikçe ortaya çıkmaya başlayan statü ve sorumlulukların taşıyıcısıdır. Böylece Mauss, kişi kategorisinin "temel bir hukuki olgu" haline geldiğini iddia eder (Mauss 1979: 78). Bu, yaygın bir anlayışı ve Rawlsçu bir kurguyu altüst eder. Söz konusu anlayış ve kurgu, doğal olarak çeşitli ihtiyaç ve arzularını tatmin etmeye çalışacak insanlar veya kişilerden oluşan bir başlangıç durumunu veya sosyallik-öncesi bir durumu resmeder. Hukuk ancak ikincil bir düzeyde, herkesin herkese karşı savaşına dönüşmekte olan bu durumun tehlikelerini azaltmaya yönelik bir strateji olarak; bir arabuluculuk ve hakemlik mekanizması, bireysel hak ve karşılıklı yükümlülüklerin bir kodu olarak ortaya çıkmıştır. Mauss, kişilerin önce, Hukuk'un ise sonra geldiği bu senaryoya inanmaz. Ona göre Roma hukuku kişi kategorisini sadece tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda *üretmiştir*. Kişi, bireylere bir aile veya klan üyeliği şeklinde bir kimlik atfedilip buna dayanarak siyaset forumunda söz hakkı verildiğinde etkin bir varlık olarak ortaya çıkar. Hukukun *kişisel* karakteri işte bu hamleyle tesis edilmiştir. Bununla birlikte, aynı şekilde bu doğum anında kişiliğin simgesel tesisi özel bir hukuki ve siyasal düzen tarafından üretilmiş ve daima bu düzene bağlı kalmıştır.

Bir kişi olmak, bırakın psikolojik bir gerçeklik olarak tecrübe edilmeyi, henüz insanlığın evrensel bir özelliği olarak algılanmıyordu. Hukuk tarafından tanımlanan bir statüydü bu; bir adlandırma ritüelinde ancak bazılarına verilen ve kamusal bir vatandaşlık dramaturjisi aracılığıyla ifa edilen bir statü. (Kategorinin özsel olmayan doğasının altını çizmek bakımından önemli: Köleler kişi olamazdı, halbuki kanun önünde kuruluşlar ve dinsel kurumlar kişi olabiliyorlardı.) Kişiliğe (*personhood*) işaret eden ad ve statü do-

ğaları gereği dışsaldı. Bu maske, onu takanların gerçek kimliğini gizlemiyordu. Onların kim ve ne olduğunu açıklıyor, böylece kamusal tartışmayı mümkün kılıyordu. Bir rol sunuyor ve konuşma hakkı veriyordu. Bu edimin manevi bir yaşama dair karakteristik bir algı gerektirip gerektirmediğini bilmek mümkün değil. Gerektirdiğini varsaymamız şart olmadığı gibi, bunun, vatandaşlığın gerekleri tarafından şekillendirilen ve bastırılan fıtri bir kişilik veya etik bir öz olarak tecrübe edileceğini varsaymak kesinlikle yanlış olurdu.

Mauss'a göre modern benlik algısı ancak Hristiyanlığın yükselişiyle ortaya çıkmaya başladı. İlk olarak, ahlaki bir kişilik algısı, "bilinçli, bağımsız, özerk, özgür ve sorumlu bir varlık algısı" hukuki ve siyasal tanıma eklendi (Mauss 1979: 84). Bir kişi olarak davranmak, kimlik maskenizi takıp kamusal bir rol icra etmekten ziyade, özel vicdanınızı aramak anlamına gelmeye başladı. İkincisi, statü sahibi insan fikrinden, gizli bir iç doğası olan varlık olarak İnsan fikrine geçiş sürecinde, Hristiyanlık kişiliğe yeni bir evrensellik, her bir kişi ile kişisel bir Tanrı arasındaki ilişki tarafından tanımlanan evrensel bir bireylik yapısı atfetti (Mauss 1979: 85-6; ayrıca bkz. Rose 1990: 217-9).

Bu bağlamda okunduğunda, Descartes'ın dışsal, söylemsel, kamusal dünyada maskeli ve şüphe eden, bağımsız, gözleyen içsel benlik imgesinin önemi nedir? Bu imge, Mauss'un tarihindeki nihai dönemece, modern *henlik kategorisi*'nin ortaya çıkışına işaret eder. Yavaş fakat büyük bir evrim sonucunda, kişilik artık bir maskeden oluşmaz. Artık kamusal maskenin *arkasında yatan* (ya da yatıyor gibi görünen) etik, idrakin soyutlanmış konumunda var olur. Aslında, sadece topolojik olarak maskenin arkasında yatmakla kalmayıp bununla birlikte zamansal olarak da maskeden önce geliyormuş gibi, geriye dönük bir şekilde maskelilik tarafından yaratılır. Mauss sonunda benliğin bu modernleşmesini Kant ve Fichte'ye bağlar. Kant'a göre bireysel bilinç, Pratik Aklın kutsal temeliydi. Fichte'ye göre "ben", bilinç ve bilimin, Saf Aklın önkoşuluydu. Daha sonra, neredeyse sıradan bir şey söylüyormuşçasına kaleme aldığı ilginç bir sonuç bölümünde modern kişiliğin psikolojik iç yapısı ile vatandaşlığın sosyo-simgesel yapıları arasındaki karmaşık bağlantıları yeniden ele alan Mauss şu gözlemde bulunur: "O zamandan bu

yana, zihniyetlerimizdeki devrim gerçekleştirildi, her birimizin kendi 'benliği' veya ben'i var; *Kant ve Fichte'den önce gelen Haklar Beyannamesinin bir yankısıdır bu* (Mauss 1979: 89, vurgulayan benim).

Aydınlanma'nın Öznesi

Bu yansıma hâlâ görülmektedir. Son zamanlarda yazdığı bir makalede Etienne Balibar da Mauss gibi, 1789'u ve *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'ni, kökten yeni bir öznel kategorisinin, sadece devrimci vatandaş düşünülüğünde anlam taşıyan bir kategorinin aniden ortaya çıkmasının işareti olarak görür. Beyanname *insan* haklarını ilan etse de, Balibar bunları aslında *vatandaş olarak insan*'ın hakları olarak görüyor. *Beyanname*'nin hedefi vatandaşlığın kurulmasıdır, fakat şimdi bu vatandaşlık krala karşı mutlak sadakat ve itaat (tâbi olma) değil, kendi kararlarını verme kapasitesi (özneleşme) ve böylece yeni öznelarası ve özneiçi ilişki türleri talep etmektedir. Demokratik egemenlik tüm vatandaşlar arasında simgesel bir eşitlik gerektirir, çünkü tüm vatandaşlar otoriteye tâbi olmanın yanı sıra, bu otoritenin itibari kaynağıdır. Demokratik otoritenin *egemen eşitliği* bu şekilde vatandaşlığı bir tür özgürlük olarak tesis eder ve bu özgürlüğü Tanrı'yla kurulan bir ilişkiye değil, insanın doğasına bağlar. Antik çağın yasayla verilen hak ve rollerde vücut bulan ayrıcalıklı vatandaşlık özgürlükleri ve eşitliği, yerini özgürlük ve eşitliğin doğal ve evrensel olduğu bir anlayışa bırakır. Rousseau "İnsan özgür doğar ve her yerde kendisini zincirler içinde bulur," diyerek, özgürlük ve eşitliğin, esirgenmelerinin sadece adaletsizlik olmakla kalmayan, bunun yanında doğaya bir hakaret de olan fıtrî özellikler olduğunu iddia etmektedir. Simgesel haklar düzeni ve doğanın iç sesinde vücut bulan modern bir benlik algısı, birbirlerinin varoluşunun koşulu olmaktadır.

Öyleyse soru, antik Roma'da olduğu ya da milliyet yasaları ve göç politikalarının oluşturulmasında olmaya devam ettiği gibi "Bir vatandaş kimdir?" (veya "Vatandaşlar kimlerdir?") şeklinde değildir. Özneliğin üretilmesiyle ilgilenen Balibar'a göre, artık sorumuz *Vatandaş Kimdir?* şeklini alır.

Cevap şudur: Vatandaş tüm "doğal" haklarının keyfini süren, bireysel insanlığını tamamen gerçekleştiren, diğer her insanla eşit olduğu için özgür olan bir insandır. Bu cevap (ya da bir cevap şeklindeki bu yeni soru) da olgu sonrasında ifade edilebilir: *Vatandaş öznedir*, vatandaş daima *varsayımsal bir öznedir* (hukuki özne, psikolojik özne, aşkın özne) (Balibar 1991: 45).

Daha farklı ve daha tarihsel bir rota izleyen Balibar da Žižek ile aynı sonuca ulaşır. Vatandaş *cogito*'dur; vatandaş öznedir. Fakat Balibar'ın bu saf, tözel-olmayan öznellik açıklaması öznelliğin boşluktan ziyade daimi olarak ertelenmesini vurgular. Vatandaş her zaman *özneleşmekte olan*'dır (*devenir-sujet*). Hareket ihtimali artık ilksel fakat tamamlanmamış bir benliğe ilişkin yeni bir algıyla; ruhsal bir ihtiyaç, arzu ve suçluluk yaşamında kendini gösteren bir tamamlanma ihtiyacı içindeki bir benlik algısıyla ortaya çıkmaktadır. Bir kişi olmak artık kendini tanımaya, kendini ifade ve tatmin etmeye yönelik amansız bir arzu gerektirir. Vatandaşlığın statüsü, hakları ve sorumlulukları, bir şekilde insanın benlik algısının kurucusu olarak, öznel olarak, deneyimlenir hale gelmiştir.

Fakat (tekrar etmek gerekirse) bunlar bir kimlik olarak görülüyor ve tecrübe edilmiyor. Aksine, karakteristik açıdan modern benlik algısını bölünmüş ve tamamlanmamış bir şekilde üreten, varsayılan bir iç doğanın dürtüleri ile dışsal gerçekliğin talepleri arasındaki travmatik uyumsuzluk ve bunların zorunlu özdeşsizliğidir. Örneğin Schiller'in *On the Aesthetic Education of Man* (İnsanın Estetik Eğitimi, 1791) adlı kitabı, doğal hisler ile "her şeyi bölen İdrak" arasındaki karşıtlık olarak bu bölünmenin Romantik kavramlaştırmasını ifade ediyor:

Bu yarayı modern insanda açan medeniyetin ta kendisidir. Ampirik bilginin ve daha kesin düşünme biçimlerinin yükselmesi bilimler arasındaki keskin bölünmeleri kaçınılmaz hale getirdiğinde ve giderek karmaşılaşan devlet makinası sınıf ve mesleklerin daha şiddetle birbirinden ayrılmasını gerektirdiğinde, insan doğasının iç bütünlüğü de bölündü ve feci bir çatışma onun uyumlu güçlerini uyumsuz hale getirdi (Schiller 1967: 33; ayrıca bkz. Hunter 1988; Minson 1993).

İlk bakışta bu, Balibar'ın "tamamen kendi bireysel insanlığını gerçekleştiren" bir kişi olarak vatandaş özne tanıımıyla uyuşmaya-bilir. Fakat Balibar'ın bunu ulaşılmış bir bütünlük hali olarak değil, hiç bitmeyen bir *özneleşme* süreci olarak gördüğünü hatırlayın. Yü-

zeyde paradoksal olan bu özneleşen özne fikri hayati önem taşır. Simgeselin içinde bir yer edinmek, ihtiyacı arzu olarak ifade etmeyi mümkün kılan boş bir konumu dolduracağı için, daima bir yitim hissi ortaya çıkarır. Modern kültürün yarasını iyileştirme mecburiyetini, bir zamanlar var olmuş olmaları gerektiği hissini veren bir uyum ve tamlığı yeniden yaratma itkisini motive eden *yokluk* olarak öznellik algısını üretir.

Rakipsiz bir canlılık ve paranoyak bir kesinlikle seslendirilen kurucu modern benlik mitini duymak istiyorsanız, sadece Jean-Jacques Rousseau'yu dinlemeniz yeterli olacak. Rousseau her şeyden önce benliği ilksel doğanın merkezi olarak; topluma tâbi kılınmış, fakat hâlâ "bizimle doğanın dilinde konuşan" vicdanın rehberlik ettiği bir şey olarak gördü (Rousseau 1974: 254). Bu ses ona göre toplumun gürültüsü içinde, özellikle de kentin gevezeliği ve boş sözleriyle kolaylıkla boğulabilirdi. Dolayısıyla en az kötü olan kent, kodlanmış adalet ilkelerini (Hukuk) doğanın taleplerine (Vicdan) en uygun hale getiren kentti. Bu kent, kişilerarası ilişkilerde (öznenin topluma girmesiyle doğal benlikte yaşanan zorunlu bozulmayı yadsımaksızın) bir dereceye kadar samimiyete izin verebilirdi. Kent sahteliği ve yapaylığı reddedilmeliydi, çünkü bunlar bu öznel samimiyete ulaşma çabasıyla uyumsuzdu. Bunlar sadece ahlak ve kültürün (*moeurs*) yozlaşmasına yol açmakla kalmıyordu, aynı zamanda doğaya da aykırıydı. Siyasetteki mesele, kamusal iyi ile bencil hedonizmin arasının nasıl bulunacağı değildi, doğa ile toplum arasındaki bitmek bilmeyen çatışma göz önüne alındığında iyi vatandaşların nasıl yaratılacağıydı.

Şehirlerin kamusal kod ve davranışları ile öznel eylemleri ve kendilerini algılayış biçimleri arasındaki bağlantıyı vatandaşların erişimine açan Rousseau, modern siyasetin yanı sıra modern şehirçiliğin de en kavrayışlı erken kuramcılarından biri olmuştur (Sennett 1974: 115). Fakat Paris'in kozmopolitanizmini ve oradaki insanların gerçek doğalarını normal bir şekilde gizlemesini küçümsemiştir. Kimin bir vatandaş, kimin bir kent aylağı olduğunu kesin olarak bilmenin imkânsızlığını kaldıramamıştır.

Konuştuğum insanlar aslında iletişim kurduğum insanlar değil. Duyguları kalplerinden gelmiyor, anlayışları karakterlerinde değil, konuşmalarını düşüncelerini yansıtmıyor. Sadece görünüşlerini algılamak mümkün...

Şimdiye kadar pek çok maske gördüm; insanların yüzlerini ne zaman göreceğim?²

Büyük kentin maskelerine duyulan bu tiksinti sadece bir metafor değildir. Rousseau'nun kozmopolitanizme karşı en amansız saldırısı ve katı yurttaş temelli cumhuriyetçiliğe ilişkin en tutkulu savunusu, ansiklopedici d'Alembert'in Cenevre'nin bir tiyatro sahibi olmaktan fayda göreceği yolundaki önerisine tepki olarak ortaya çıkmıştır.

D'Alembert'in tezi medeni davranışın, teatral performansın pedagojik örneğiyle öğrenilebileceği şeklindeydi. Rousseau'ya göre, bu saçma ve tiksindiriciydi. Kent Aylaklarının (özellikle de kadınların) davranışlarında açıkça görülen sahtelik –bu aktör ve aktrislerin ahlakına değinmiyoruz bile!– incelik değil, yozlaşmışlığın göstergesiydi. Paris'in kozmopolit dünyasında benliğin sunumu içsel bir doğanın kendisini ifade etmesine imkân tanımıyordu. Öznelerarası ilişkiler kurmanın önünde bir engel oluşturuyordu. Bu drama da dürüstlük ve samimiyet, bayağı bir şöhrete feda ediliyordu.

Dinsiz ve ilkesiz, entrikacı, hayal güçleri tembellik, hareketsizlik, zevk düşkünlüğü ve abartılı ihtiyaçlarla yozlaşmış boş insanlarla dolu bir büyük şehirde *moeurs* ve onur hiçbir anlam ifade etmez, çünkü herkes davranışlarını kolaylıkla kamunun gözünden saklar, kendisini sadece şöhretiyle gösterir.³

Rousseau diğerlerinin bu anlaşılmazlığını ve saydamlıktan uzaklığını gidermek için sosyal ilişkileri şeffaf hale getirmeye çalışıyordu. Elinde olsa tüm makam sahiplerinin, rütbelerini ve mevkilerini gösteren rozetler veya amblemler takmalarını sağlardı, böylece en azından *ne* oldukları konusunda bir şüphe olmazdı (Ellison 1985: 526). Büyük şehirde, yabancıların nezaketlerini ve hatta samimiyetlerini gördüğü şekliyle kabul edemeyeceksek, onların *kim* olduğunu nasıl bilebileceğimizi soruyordu.

İnsanlar beni büyük bir dostlukla karşılıyor, bana bin türlü kibarlık gösteriyor, her tür hizmeti sunuyorlar. Fakat işte bu tam da benim şikâyet

2. Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*: Ellison (1985: 507) içinde alıntılanmıştır.

3. Rousseau, *Letter to d'Alembert*: Sennett (1974: 118) içinde alıntılanmıştır.

ettiğim şey. Daha önce hiç görmediğiniz bir adamın nasıl bir anda dostu olursunuz? Gerçek insan ilgisi, dürüst bir ruhun sade ve asil coşkunuğu, büyük dünya geleneklerinin talep ettiği samimiyetsiz nezaket gösterilerinden (ve sahte görünüşlerden) çok uzak bir dil konuşur.⁴

Kentin sahte görünüşlerden oluşan maskelerine karşı, Rousseau oldukça zalim bir şeffaflığın dayatılmasını desteklemeye istekliydi. Her vatandaş daima devletin gözetimine, kadın çevrelerinin dedikodularına ve vicdanın sesine tâbi olmalıydı. Cenevre gibi cumhuriyetçilik timsali küçük bir kasabada, "otoriteler herkesi gözlem altında tutuyor"du. Paradoksal olarak, "bireyler her zaman kamusal gözetim altında bulundukları, doğumdan itibaren birbirlerinin eleştirmenleri oldukları için" aslında "kamuoyunun" baskısından serbesttiler ve daha iyi gelişip yetişebiliyorlardı.⁵ Moda, sahtelik ve isimsizlik maskelerinden soyunan insanlar doğal iç kaynaklarına dönmeye mecbur bırakılıyor ve bu da iyi vatandaşların yetişmesi için daha verimli bir toprak sağlıyordu.

İşte, Avrupa siyasetinde çığır açan, benliğin kendine ve diğerlerine karşı şeffaflığına ilişkin Rousseaucu rüya buydu.

Bu, her parçasıyla görülebilir ve anlaşılabilir şeffaf bir toplum rüyasıydı. Hiçbir karanlık bölgenin, kraliyet gücü veya bazı kurumların ayrıcalıklarıyla kurulan bölgelerin, düzensizlik bölgelerinin olmadığı bir rüya. Her bireyin, hangi konumda olursa olsun tüm toplumu görebildiği, insanların kalplerinin iletişim kurabildiği, görüşlerinin engellerle tıkanmadığı ve bütünün fikrinin tek tek herkesin üzerinde hükmünün olduğu bir rüyaydı (Foucault 1980: 152).

Foucault, Rousseau'nun şeffaflık talebinin yeni "yönetsellik" olgusuyla nasıl ilişkili olduğuna dair bu değerlendirmesinde şüphesiz haklıdır. Gözetleme teknikleri, nüfusun kapasitelerine ilişkin pastoral ilgi ve kamuoyunun gücü 19. yüzyıl şehrinin sosyal ve siyasal arazisini şekillendirmekte etkili olmuştur.

Yine de mutlak şeffaflık fantazisindeki totalitarizm eğilimine rağmen, Rousseau'nun kente yönelik tepkisinde sadece Büyük Birader'in bebekliğini görmek yanlış olur. Çünkü çelişkili bir biçimde ve şüphesiz elinde olmaksızın Rousseau da bir kent aylağıydı. Her

4. Rousseau, *Julie*: Sennett (1974: 119) içinde alıntılanmıştır.

5. Rousseau, *Letter to d'Alembert*: Mason (1979: 129) içinde alıntılanmıştır.

ne kadar Paris'i kınasa ve Cenevre'yi övse de, *İtirafklar*'da anlattığı hikâye, hissi ve entelektüel açıdan boğucu taşra kasabasını terk eden, duygusal eğitimini bir dizi macera aracılığıyla alan ve sonunda başkentte isim yapan toy bir genç hakkındadır. Bu, 19. yüzyılın *Bildungsroman* anlatısının özeti değil mi? Dolayısıyla farklı bir metropol imgesi gerektirmez mi? Yapay ve anlaşılmaz olsa da, büyük şehir birçok genç kurgusal kahraman için ve Rousseau için özgürleştirici bir olanaklar sahası sunuyordu. Burada meydan ve kafelerin sunduğu kentsel zevkler, yabancılarla şans eseri karşılaşmalar, aşk maceraları ve siyasal entrikanın heyecanı, edebiyat camiasında veya tiyatro dünyasında adını duyurma fırsatı vardı. İsimsizliği zalim olabilirdi, karanlık bölgelerinde saklı tehlikeler kol gezebilirdi, fakat şehir en azından kendini oluşturmaya ve kendini yaratmaya, denemeye ve değişime alan sunuyordu.

Rousseau'nun zaferlerini, uğradığı gerçek ve hayali hakaretleri, gülünç ve çoğunlukla kendisine yönelttiği aşağılamalarını anlattığı *İtirafklar*'ı okumak, bir lunapark trenine binmek gibidir. Bu olağanüstü değişimler, Rousseau'nun vatandaş ile kent aylağı arasındaki rahatsız ilişkiyi tüm müphemliğiyle dışa vurma şeklinin semptomları olabilir mi? Her ikisi de karakteristik biçimde modern ve tanım gereği kentli birer tip. Fakat her biri medeniyetin açtığı yarayı farklı şekillerde iyileştirmeye veya bu yaranın acısını farklı şekillerde dindirmeye çalışıyor. Vatandaş, acı ve feda ile vatandaşlık erdeminin münzevi rahatlığını psikolojik açıdan samimi kişisel ilişkilerin bir aracı olarak kucaklıyor. Kent aylağı ise daha az zahmetli olmasa da, farklı bir etik takip ediyor: Benliğin giderek artan bir şekilde estetik olarak gelişmesi –belki de yaratılması– yolunu izliyor. Rousseau şüphesiz kendisini ahlaki ve entelektüel açıdan ilkinde adanmıştı. Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonunda Rousseau' nun ilksel iç doğa fikri, yerini önemli ölçüde yeni bir içsellik algısına bıraktı: toplum tarafından bozulmuş bir doğa değil de, yok olma tehdidi altındaki samimiyetin savunulabilecek tek alanı.

Modern İnsan

Önemsiz gibi görünen bir örnek bu kaymayı gösterebilir. Şehirli bir insanın nasıl giyinmesi gerektiği meselesidir bu. Kendisinin de kabul ettiği gibi Rousseau kılıksız biriydi, fakat genellikle bu kılıksızlığını etik açıdan savunuyordu. Aşırı süs ve işlevsiz takıları veya "kıyafetlerin gösterişliliğini" sadece çirkin değil, aynı zamanda uygunsuz buluyordu. Bunlar onun tarzını engelliyordu. "Mümkün olan tüm özgürlüğe sahip olmak için, diğer insanların arasındayken, her mevkide kendi yerimde görünecek ve hiçbirinde göze çarpmayacak şekilde giyinmek isterim," diyordu. "Bu şekilde kendi davranışlarımın efendisi olurum ve tüm statülerin zevklerini daima elimin altında bulundurabilirim."⁶ Başkalarına dayattığı şeffaflıkla tutarsız olmasına rağmen kendisiyle ilgili kasten yarattığı bu belirsizlik, daha sonra ortaya çıkacak modernist erkeksi benlik sunumuna işaret etmektedir. Viyanalı mimar Alfred Loos'a göre, 1908 yılında Rousseau'nun eksantrikliği çoktan bir norm haline gelmişti.

Ortalıkta kadife bir takımla dolaşan biri sanatçı değil, bir soytarıdır veya sadece bir dekoratördür. Artık daha ince, daha zarif bir hale geldik. İlk insanlar çeşitli renkler kullanarak kendilerini farklılaştırmaya çalışıyordu, modern insan ise maske olarak kıyafetlerine ihtiyaç duyuyor. ... Modern insanın bireyselliği o kadar güçlü ki, artık bunu giyimiyle ifade edemiyor. Takıların olmayışı entelektüel gücün bir işaretidir. Modern insan ... kendi icat etme gücünü başka şeyler üzerinde yoğunlaştırıyor.⁷

Bu "başka şeyler" sosyal tabaka veya şöhretin gösterilmesinden ziyade, içsel özgünlüğün savunmacı bir şekilde geliştirilmesiyle ilgilidir. İşte burada Georg Simmel'in çözümlediği, metropolün zihinsel manzarasına geliyoruz. Rousseaucu insanın aksine, modern insan için mücadele "karşı konulmaz sosyal güçler karşısında varlığının özerkliğini ve bireyselliğini koruma" mücadelesidir, "sosyal teknolojik bir mekanizma tarafından aşağı seviyeye düşürülmeye

6. Rousseau, *Emile*: Ellison (1985: 518) içinde alıntılanmıştır.

7. Alfred Loos, "Ornament and Crime": Colomina (1994: 35) içinde alıntılanmıştır.

ve yıpratılmaya" direnme mücadelesidir (Simmel 1950: 409).

Bu çatışmanın sonucu, Simmel'e göre bir bireysellik hiperenf-lasyonudur. Modern insan icat gücünü içsel, samimi benlik algısını dünyadan saklamaya adar. Roma'nın kimlik ve farklılık maskesi çoktan yok oldu. Artık bir isimlilik maskesi farklılığı gizliyor ve bir kimlik hissini muhafaza ediyor (Colomina 1994: 37). Simmel, Loos ve diğer modernist kent aylaklarına göre, sıradan bir dış görünüş, dayatılan tüm benlik teknolojilerini ve anlatılarını kendi üzerlerine doğrultan estetik bir taktır.

Sıradan olmak topluma uyumlu davranmaktır. ... Bireysel, sıradışı bir ifadeyle kendini göze çarpar hale getirmek zevksizliktir. ... Genel kamunun standartlarına tüm dışsal özellikler bakımından riayet etmek, kişisel hisleri ve zevkleri muhafaza etmenin bilinçli ve arzu edilen bir yoludur.⁸

Loos, "Nasıl giyinmeli?" diye sorar ve "Modern," diye cevap verir. Bu ise, okunamayan bir yüzey yaratmak anlamına gelir. "Bir kişi en az göze çarptığında modern giyinmiştir." Loos, Nietzsche'nin, modern bir insanı modern kılan şey, dışsal hiçbir şeye tekabül etmeyen bir iç dünya ile içsel hiçbir şeye tekabül etmeyen bir dış dünya arasındaki çarpıcı antitezdir, şeklindeki görüşünü benimser. Kamusal yaşamın maskeleri artık taklit eden veya gösteren maskeler değildir. "Kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemiyor, aksine herkes kendisini kültürlü bir insan, bir bilgin, bir politikacı olarak maskeliyor. ... Bireysellik içeriye çekildi, dışarıdan görünmez oldu."⁹

Loos bu içsellik mantığını mimari anlayışında da devam ettirmiştir. Evler de kent aylakları gibi olmalıdır. Dış cepheleri dünyaya, göze çarpmayan, smokin kadar standart bir görüntü sunmalıdır. "Ev, dışarıya bir şey söylemek zorunda değildir," diye ısrar eder Loos, "bunun yerine, evin tüm zenginliği kendini içeride göstermelidir".¹⁰ İçeride tüm bakışlar eve yöneltilir, şehre değil. Camlar genellikle ışık geçirmez veya perdelidir. Kanepelerin sırtı tereddütsüz pencereye dönüktür.

8. Simmel, "Fashion" (1904): Colomina (1994: 273) içinde alıntılanmıştır.

9. Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life": Colomina (1994: 273) içinde alıntılanmıştır.

10. Loos, "Architecture" (1910): Colomina (1994: 274) içinde alıntılanmıştır.

Dünyaya bu şekilde sırt çevirmek veya evin içine doğru dönmek, Simmel tarafından yine stilin esasen savunmacı olması açısından açıklanır. Çevrenizi modaya uygun *Jugendstil* aksesuarlarla sarmanız, hem kişisel olduğu hem de daha geniş bir topluluğun ortak zevkini yansıttığı için, "zamanın abartılı öznelliğini dengeleme ve saklama" imkânı tanır. Ev içinin saplantılı stilizasyonu, kendini ifade etmenin bir aracı olmaktan çok kendini korumanın bir semptomudur.

İnsanları bu kadar kuvvetlice stile sevk eden şey, stilin özü, kişilik yükünü kaldırması ve kişiliği maskeleyesidir. Öznellik ve bireysellik neredeyse kırılma noktasına varacak kadar hızlandı ve stilize edilmiş biçim yaratımlarında ... bu aşırı bireyselliği genel ve daha evrensel bir şey haline getiren bir hafifletme ve yumuşatma söz konusu.¹¹

Modern insan icat gücünü züppelikten ziyade iç dünyasını beslemekte kullanıyor. Bu sadece *özel* bir dünya değil, yeni anlamlar yüklenmiş bir *mahremiyet* algısı taşıyan bir dünyadır. Kendisini sadece odanızın stiline değil, her şeyden önce ruh dünyanızda gösterir.

"Moda" üzerine yazdığı denemesinde Simmel, Loos'un "tüm zenginlik kendisini içeride göstermelidir," şeklindeki deyişini yansıtan bir imge kullanır. "Eski bir Flaman evinde şöyle bir mistik yazı göze çarpar: İçimde daha fazla şey var," der Simmel (Colomina 1994: 35). Bunun anlamı, erkeksi bir anonimlik maskesinin ardında, tıpkı evin dış görünüşünün ardında olduğu gibi, karmaşıklık, derinlik ve çokluğun yattığıdır. Maske, iç stille ilgili saplantı gibi, modern metropolün hiperaktifliğine ve aşırı uyarıcılığına karşı fobik bir tepkiyi temsil eder. Maskeyi çıkarırsanız gerçek insanı bulursunuz. Elbette, burası tam da bizim devreye girdiğimiz noktadır – O. Henry'nin imgenin arkasında bir "orada" olmadığına dair espriyle.* Ben daima ve sadece hayalidir, kamusal yaşamda görünme ve yansıtma oyunu içinde oluşur.

Dolayısıyla bir kinik, modern insanın giysilerini pek de incelikli olmayan bir reklam olarak görebilir. Debdebeli aşırılık yerini

* Gertrude Stein'in, çocukluğunu geçirdiği Oakland için söylediği ünlü "Orada bir 'orada' yok" sözüne gönderme. -ç.n.

11. Simmel, "The Problem of Style" (1910); Frisby (1985: 101) içinde alınmıştır ve tartışılmıştır.

Magritte'in takım elbise ve melon şapkasının sürrealist kayıtsızlığına veya Gap'in halk semiyotiğine bıraksa bile, terzinin yarattığı sıradan dış görüntü şimdi içerideki olağanüstü zenginliğin bir taahhüdü olarak sunuluyor. Bu anlamda insan giyimi hâlâ bir otorite göstergesi olmaya devam ediyor. İşte bu, modern erkekliğin çifte blöfüdür: otoritenin görünüşte reddedilerek öne çıkarılması. Makam rozetlerine veya ihtişamlı üniformalara ihtiyacımız yok, bunları küçümseyerek kınarız. Kabul ettiğimiz tek otorite, gerçekte olduğumuz kişinin hakikiliğidir. Fakat bu otorite, ne kadar ironik, ne kadar katı olursa olsun, yine de sahtekârlıktır. Fallus da bir sahtekârlıktır. "Eğer penis fallus olsaydı, erkekler tüylere, kravatlara veya madalyalara ihtiyaç duymazlardı," diye yorum yapar Lacancı analist Eugénie Lemoine-Luccioni. Stil hakkında hatalı olabilir, fakat çıkarımı geçerlidir. "Gösteriş [*parade*], tıpkı [kadını] maskelik gibi, bir kusuru ele verir: Hiç kimsenin fallusu yoktur."¹²

Buradaki tez, modern kent aylağının, giysilerini İmparatorla aynı terziden alması mıdır? Pek sayılmaz, çünkü bu yine giysileri çıkardığınızda, ne kadar sıska da olsa gerçek insanı bulacağınız anlamına gelir. Lacan ile aynı fikirdeyim. Ben, "sahne donanımları bölümündeki giysiler arasından ödünç alınan pek çok farklı montun üst üste giyilmesinden" başka bir şey değildir (alıntılayan Silverman 1992: 6-7). Herhangi bir insanın kıyafetlerinin altında –maskenin arkasında– *hiçbir şey* yoktur. Böyle olsa bile, bu erkeksilik tam olarak üçkâğıtçılık sayılmaz. Bu "hiçbir şey" tekrar tekrar rastladığımız zorunlu bir hiçbir şeydir; özne olan soyutlamadır; görünüş, davranış ve bilinci mümkün kılan boş alandır. Bir vatandaş olmak, kent aylağı olmak, bir kişi olmak – bunlar birer kimlik değildir, birer edimdir, birer performanstır.

Artık elbette, böyle edimler cinsel farklılaşmanın mantığında temelden ima edilmektedir. İşte bu yüzden maskelik metaforu son yıllarda öncelikle, erkeklere ait bir kentte kadın olma deneyimini kuramsallaştırmak için kullanılmaktadır. Lacan'dan sonra gelen pek çok yazar, kadını kendini sunma biçimlerinin aşırı, fetişist veya parodik doğasını açıklamak için, Joan Riviere'nin geç 1920'ler-

12. Stephen Heath, "Joan Riviere and the Masquerade": Burgin ve diğ. (1986: 56) içinde alıntılanmıştır.

de dile getirdiği, kadınsılık ve maskeliliğin "ister radikal ister yüzeysel olsun... aynı şey" olduğu iddiasını benimsedi. Maskelilik onlara göre, öznellik ile rol arasındaki kaymayı ve cinsiyetlendirilmiş ben'in edimselliğini kapsar.¹³ Bir performans olarak, bir edim olarak ben'in görece özgürlüğü, ayrıca karşı cinsin giysilerini giymek ve diğer yıkıcı taktikler, kimlik anlayışındaki özcülük eğiliminin altını oyma yolları olarak kullanılmaktadır. Kadınlar her zaman kente girmenin bir yolunu bulmuşlardır.

Vatandaşlar ve Farklılık

Bu tezlerin bir vatandaşlık ve kişilik anlayışı bakımından içerimleri nelerdir? İlk etapta bazı sorular ve olasılıklar öne çıkıyor.

Başlangıç olarak, Rousseau'nun toplumun Genel İrade'sine boyun eğmeyi tercih etmeye zorlandığı için bozulan doğal benlik imgesi, Schiller'in medeniyetin açtığı yara imgesi ve Freud'un simgesel iğdiş imgesi tek bir temanın farklı biçimleridir. Her üçü de Öteki'nin otoritesine tâbi olduğu için yabancılaştırmış bir benlik modelini paylaşırlar – bu Öteki, Rousseau için Yasa Koyucu, Schiller için Kültür ve Freud için Babanın Adı'dır. İnsanın kendisini eksik kabul etmesini ve dolayısıyla bir ana-gösteren çerçevesinde ifade edilen özdeşleşme arzusunu da bu model açıklar.

Bu modern (Aydınlanma sonrası) öznellik yapısı göz önüne alındığında, vatandaşlığın ne tür bir maskelilik olduğunu sorabiliriz. Demokrasinin boş ve eksik öznesi sivil toplum denen bu tiyatro sahnesine nasıl çıkıyor? Bu sorunun cevabı genellikle siyasal katılıma yönelik yoğun bir hayali bağlılık ve rolün bir ölüm kalım meselesi olduğuna ilişkin tutkulu bir inançtır. Aşağıda bu tavrın David Marquand'ın ifade ettiği rasgele bir örneği yer alıyor:

Yurttaş temelli cumhuriyetçiliğin ana mesajı Benliğin ancak özgür bir şehrin kamusal alanında eylemde bulunmakla tam potansiyelini geliştirebileceği ve yükümlülüklerini diğer benliklere yükleyebileceği; siyasetin hem medeni hem medenileştirici bir etkinlik –hatta insanların katılabileceği en medeni ve en medenileştirici etkinlik– olduğudur (Marquand 1991: 343).

13. Bkz. Riviere ve Heath, Burgin ve diğ. 1986. Ayrıca maskelilik üzerine denemeler için bkz. Doane 1991.

Bu romantik cumhuriyetçi etikte ima edilen¹⁴ ve onun maskeliliğini devam ettiren, toplumun çatışmacı olmayan akılcı bir topluluk olarak arzulanan gelişmesini benliğin gerçekleştirilmesi ile ilişkilendiren hayali bir senaryodur. Bu senaryoyu bir fantazi olarak görmek (ki onu hafife almak değildir bu), şehrin simgesel alanının kamuda farklı görünme biçimlerini serbest bırakması veya yasaklaması, erkeklerle kadınların siyasete nasıl farklı şekillerde katılmasına izin verildiğini incelemeyi mümkün kılacaktır.

Fakat Renata Salecl daha radikal bir adım atar. Vatandaşlığın cinsel olarak farklılaşmış maskeliliğinde, vatandaşlığın boş bir yere işaret ettiğine dair yeni kanıtlar görür. Erkekler *değildir* bu simgesel yer; kadınların olabileceğinden daha fazla *değildir* erkekler. Daha ziyade vatandaşlığın erkeksi ve kadınsı temsilleri, kimliğin imkânsızlığını tecrübe etmenin farklı biçimlerini kapsamaktadır.

"Erkeksi" ve "kadınsı" ... öznenin tam bir insan kimliğine ulaşmayı başaramayışının iki biçimidir. "Erkek" ve "Kadın" bir araya gelip bir bütün oluşturmaz, çünkü *her ikisi de zaten kendi içinde başarısız bir bütündür* (Salecl 1994: 116).

Salecl daha sonra iki vatandaşlık mantığını birbirinden ayırarak devam eder. İlki, yani "erkeksi" mantık bir evrensellik mantığıdır. "Tüm insanlar birtakım haklara sahiptir, bu evrensellikten dışlananlar (örneğin kadınlar, çocuklar, yabancılar, vb.) hariç." Aksine, "kadınsı" mantıkta, "haklara sahip olmayan kimse yoktur; yani herkes bireysel olarak haklara sahiptir, fakat tam da bu yüzden insanların insan olarak haklara sahip olduğunu söyleyemeyiz". Bu yaklaşım öznenin konumunu, vatandaşın kimliğiyle karıştırmamanın önemine işaret eder. Kimsenin haklardan mahrum kalmaması gerektiği iddiası, "kimsenin evrensel olarak haklara sahip olamayacağı" anlamına gelir (Salecl 1994: 133).

Kendini grup olarak tanımlamış bir grubun devlet tarafından tanınma (ve destek görme) talebi olarak anlaşılan bir kimlik siyasetinin, bu erkeksi veya kadınsı mantıklardan hangisine gireceğini merak ediyorum. Kolektif kimliğin vatandaşlığın güvencesi olarak öne çıkarılması, ilksel kimliğe giden bir köprü olarak görülen Rousse-

14. Bu ifade Minson'a aittir.

aucu siyaset mantığına dayandığı ölçüde bunun erkeksi bir mantık olduğundan kuşkulanyorum.

Öyleyse açık seçik bir benlik-bilgisi ile özgün bir kimliğin mantığı dışında özgürleştirici bir siyaset tahayyül etmek nasıl mümkün olabilir? Nihai hakikat olarak benlik mitinin konforu olmadan yaşamak ne anlama gelir?

Öncelikle, kimliğin kaçınılmaz bir şekilde kurgusal doğasına ve benliğin ötekiliğine evet demek anlamına gelir. Tüm sosyal performans maskelerini çıkardığınızda altında ne bulursunuz? Levi-Strauss, Mauss'un eserine yazdığı girişte, maskelerin altında hiçbir biriciklik, hiçbir doğallık bulamayacağımızı, fakat yine de bir eylem potansiyeliyle karşılaşacağımızı söyler.

Bilinçdışının gerçekliğine inmek, veya deyim yerindeyse anlayışımızın genişlemesi, benliğimize giden bir adım değildir; bize yabancı gelen bir seviyeye ulaşırız, en gizli benliğimizi barındırdığı için değil, (çok daha normal bir şekilde) kendimizin dışına çıkmamızı gerektirmeden, aynı anda hem *bizim* hem de *ötekilerin* olan eylem biçimleriyle karşılaşmamıza olanak sağladığı için... (Lévi-Strauss 1987: 35).

Bu çerçevede özgürleşme, hakiki benliğin eski haline getirilmesi veya serbest bırakılmasından ziyade, tekinsiz bir olumsal benlik algısı olacaktır. Bu, Gianni Vattimo'nun çok yerinde bir ifadeyle "aidiyet ile yön kaybı arasında sürekli bir salınım" diye tanımladığı özgürlük deneyimidir. Vattimo öznelliğin tarihselliğini ve sonluluğunu kabul eder. Fakat yine de bu özgürlük, gerçek bir özgürlüktür. Vattimo, Nietzsche'den şu alıntıyı yapar: Bu, "rüya gördüğünü bile rek rüya görmeyi sürdürmenin" özgürlüğüdür (Vattimo 1992: 8).

Vatandaş ve Canavar

Vatandaş ile kent aylağı arasındaki ilişki nedir? Robert Louis Stevenson'ın *Dr. Jekyll ve Bay Hyde: Tuhaf Bir Vaka* (1886) adlı kitabının başlangıcını dikkate alacak olursak, onları birbirlerine sevgi bağıyla bağlı uzak akrabalar olarak görebiliriz.¹⁵ Her pazar, örnek bir vatandaş olan "Avukat Bay Utterson" ile "uzak akrabası, tanın-

15. Bu pasajı ve önemini bana hatırlattığı için Chris Blake'e minnettarım.

miş kent aylağı Bay Richard Enfield" birlikte Londra'da bir gezintiye çıkarlar. Her iki adam için de, genellikle sessiz geçen bu yürüyüşler "haftanın en kıymetli mücevheri"dir.

Hyde'ı Utterson'a ilk kez anlatan, onu bir sabah saat üçte küçük bir kızı ezerken gören Enfield olur. Bu olayın anısı tekinsiz bir kapı gördüklerinde birden ortaya çıkar. Enfield, Hyde'ın bu kapıdan geçerek kaybolduğunu görmüştür, fakat kapının Dr. Jekyll'in evinin arka girişi olduğunu fark edemez. Hyde'ın Jekyll ile bir ilgisi olduğunu bilir, fakat ne tür bir ilgi olduğunu hayal edemez.

Kent aylağı geceleyin şehirde meydana gelebilecek korkunç şeyleri görür. Fakat sonuçta bunların anlamını keşfeden kanun adamı olacaktır. Hikâyenin anlatılmasına imkân tanıyan belgeler Utterson'a teslim edilmiştir ve sonuçta Jekyll'ın laboratuvarının kapısını kırıp korkunç gerçeği öğrenen de odur. Bu sır elbette, Jekyll'ın kimliksizliğidir.

Benliğin bu şekilde bölünmesi, vatandaş ile kent aylağı arasındaki ilişkiye dair daha az iyimser bir bakış açısı sunar. Bölünme iyi Jekyll ile kötü Hyde arasında değildir. Hyde tamamen kötüdür, bu doğru; fakat Jekyll için Hyde, saygın bir doktorun kendisine izin verebileceğinin ötesinde bir kent aylağı olma arzusunun cisimleşmiş halidir. Jekyll'ın en büyük gençlik hatası, "birçok insanın mutluluğunun kaynağı olan, fakat benim başımı dik tutma ve toplum önünde fazlasıyla ciddi bir yüz ifadesi takınma arzumu uzlaştırmayı güç bulduğum tez canlı, neşeli bir mizaca" sahip olmasıydı. İşte bu yüzden bastırma veya en azından maskelilik ortaya çıkıyordu: "Zevklerimi gizli tuttum." Ve bu yüzden Jekyll'da zaten örtük bir bölünme vardı; "derin bir ikili yaşam" sürmesi bundandı.

Normal olarak böyle kaygılar Öteki'ne, yani Kadın'a yansıtılabilirdi.¹⁶ Fakat, bu *Tuhaf Vaka*'da önemli bir kadın karakter yoktur. Erkek cinselliğinin temel kaygısı kendi üzerine döner ve sapkınlığın cisimleşmesi olarak, bir zillet olarak, "kimliğin tam da kalesinin" yıkılması olarak Hyde'ı yaratır. Vatandaş ile kent aylağı arasındaki gerilim, modern erkek cinselliğinin kurucu unsuru olarak ortaya çıkar. Bu gerilimin manyetik kutuplarıysa vatandaşlık erdemi ve şehrin gece vakti hedonizmidir.

Jekyll ve Hyde'dan yaklaşık yirmi yıl sonra, Loos'un modern erkek giyiminin savunmacı maskeliliğini yorumladığı ve Simmel'in moda üzerine denemesini yazdığı yıl Freud da "'Uygar' Cinsel Ahlak ve Modern Sinir Hastalığı"nı (1908) yayımladı:

Deneyimlerimiz göstermiştir ki, insanların çoğunun yapısında uygarlığın taleplerine uyma konusunda bir sınır vardır. Yapısının elverdiğinden daha yüce gönüllü olmayı arzulayan herkes nevrozun kurbanı olur; oysa eğer daha az iyi olabilselerdi daha sağlıklı olurlardı (alıntılayan Heath 1986: 97).

Bu, tüm tarihselliğine ve olumsuzluğuna rağmen, kişilik yapılarının gerçek psikolojik ve somatik etkilerinin olduğuna dair bir hatırlatmadır, tabii böyle bir hatırlatma gerekliyse. Kişilik yapılarının tarihi aynı zamanda erotik zorlantı ve duygusal bozukluğun tarihidir.

Fakat *Jekyll ve Hyde* vakasını bir "akıl hastalığı" vakasına indirgemek asıl noktayı gözden kaçırmak olur. Hyde canavar gibidir ve aslında baştan aşağı modern bir canavardır. Aydınlanma projesinin nerede yanlış yaptığını göstermek için Slavoj Žižek bebek ve küvet benzetmesini kullanır. Rousseau gibi filozoflar, egonun sağlıklı, bozulmamış ve doğal çocukluğunu geri kazanmak için, yozlaşmış medeniyetin bütün çöplüğünden kurtulmayı istiyordu. Bu süreçte sadece bebeği de küvetle beraber atmamakla kalmadılar. Bunun yerine kendilerini onun canavarca bir kalıntısıyla buldular: Frankenstein'in yarattığından George Romero'nun alışveriş merkezi zombilerine kadar "moderniteyle birlikte ortaya çıkan esrarengizliğin özgül boyutunu" tescil eden tüm o canavarlar (Dolar 1991: 7). "Aydınlanma'nın saf öznesi," diye devam eder Žižek, "ayna ilişkisinin kısır döngüsünden kurtulan kalıntıya vücut veren bir canavardır" (Žižek 1992: 136).

Burada, kaçak kimliklerinin kaçınılmaz imgeler ve yansımalar oyununda kendisini gösterdiği bir egoyla birlikte yaşamayı öğrenmek yerine, öznenin boş yerini doldurmaya çalışma tehlikesi vardır. Anlaşılır bir kendilik-bilgisi veya mutlak kendini tatmin arayışı, saklı kalması gereken Hyde'i serbest bırakabilir. Aydınlanmanın canavarları, aynı şekilde diğerlerinin mahremiyetine neden saygı göstermemiz gerektiğini hatırlatır. Cemaatçiler bize toplumun her köşesinin ve bucağının "siyasete tamamen açılması" gerektiğini

(Roberto Unger) veya sosyal yaşama katılanların kapalılığının açılması gerektiğini (Michael Sandel) söylüyor.¹⁷ Bunlar, Rousseau'cu bir ütopyanın karşılıklı uyumunu ve keskin akılcılığını ortaya çıkarır mı? Ya da bu tür nasihatler narsisizmin bir siyasal ilke haline getirilmesinden başka bir şey değil mi? Şeffaflık fantazisi akli uyutmanın yanı sıra canavarlar da yaratabilir. İyi vatandaşlar ve coşku-lu cumhuriyetçiler bizim gibi kusurlu, sıradan, herhangi adam veya kadınlara biraz alan bırakmalılar.

17. R. Unger: Minson (1993: 193) içinde; Sandel (1982: 183). Ayrıca bkz. Young (1990: 230).

Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi¹

Ayşe Kadioğlu

MODERN DÜNYADA sadakat ve bağlılıkların temelinde ulus-devlet bulunuyor. Modern vatandaşlık genellikle ulus-devlete üyelik olarak tanımlanıyor. Son yıllarda Batı akademik literatürü içinde, vatandaşlık nosyonunu ulus-devlete üyelik şeklinde tanımlayan görüş sorgulanmaya ve vatandaşlık farklı biçimlerde tanımlanmaya başladı. Bunun sonucunda vatandaşlık ulus-devletten boşanma sürecine girdi. Bu kitabın önceki bölümlerinde bulunan makaleler, söz konusu literatürün dönüm noktalarını oluşturuyorlar. Modern toplumlarda özel alana itilen ırksal, etnik, cinsiyet, din ve dil temelli farklılıklar kamusal alan içinde meşru bir şekilde ve kimliğini saklamadan var olma yönünde taleplerle gündeme geliyorlar. Bugün bu tür farklı kimlikleri aynı potada eritmeye yönelik bir vatandaşlık anlayışı eleştiriliyor. Vatandaşlık tanımının ırksal, etnik, cinsiyet, din ve dil temelli farklılıkları dışlayacak bir şekilde yapılmasının ve vatandaşlığın bu kimlikleri yok sayarak, ulus-devlete üyelik şeklinde algılanmasının demokratikleşme sürecini sekteye uğrattığı vurgulanıyor.

Modern sadakat ve bağlılıkları sorgulayan tartışmalar, bir yanda bireyi yücelten öte yanda ise toplulukları/cemaatleri öne çıkaran sosyal hareketlerle eklemleniyor. Vatandaşlığın ulus-devlete üyelik şeklinde tanımlanmasını sorgularken ve vatandaşlık potası içinde

1. Bu makalenin orijinali İngilizce olarak yayımlandı. Bkz. Kadioğlu (1998a). Nalan Soyarak'ın Türkçeleştirdiği metin üzerinde çalışarak ve bu metni epeyce geliştirerek son halini verdim. Çalışmama temel oluşturan metni hazırladığı için Nalan Soyarak'a teşekkür ederim.

eritilen din, dil ve cinsiyete dair kimlikleri gündeme getirirken, birey ve topluluk arasındaki gerilimler de ortaya çıkıyor. Gerek liberal-bireyci yaklaşımların gerek cemaatçi eğilimlerin ortak noktası, modern vatandaşlık anlayışına eleştirel bir şekilde yaklaşmaları. Liberal-bireyci yaklaşımlar, modern vatandaşlık anlayışının bireye yaşam alanı tanımadığını, cemaatçi yaklaşımlar ise farklı kimliklerin bu anlayış içinde eritildiğini iddia ediyorlar. Çıkış noktaları oldukça farklı olmasına karşın, modern vatandaşlık anlayışının kuramsal eleştirisinin yapılmasına her iki yaklaşımın da büyük katkısı var.

Daha önce yazdığım kısa bir metinde Türkiye'deki feminist tartışmaların sınırlılığının temelde kadınların bireyden önce vatandaş oldukları varsayımına dayandığını öne sürmüştüm (1996b). Türkiye'deki feminist talepler genellikle Kemalizm, Sosyalizm ve İslami kimlikler gibi büyük sosyal ve siyasal projelere bağlılık yoluyla ortaya konmuştur (Kadıoğlu 1998b). Kemalist feministler, kadının modern giysiler içinde kamusal görünürlüğünü, özellikle de parlamentodaki ve siyasal parti yapılarındaki varlıklarını ve görünürlüklerini vurgularlar. Sosyalist kadınlar ise, 1970'ler boyunca kadınların erkeklere benzemesi olarak yorumladıkları eşitlik görüşünü vurguladılar. Bu nedenle, cinselliklerini ve kadınlıklarını reddederek sosyalist erkeklerin "bacıları" olarak tavrı aldılar (Berktaş 1990). İslamcı kadınlar ise 1980'lerin başından itibaren kıyafet mücadelesi içindeydiler. Bu kadınlar örtünmeye cinselliklerini arka plana itmek ve kişiliklerini vurgulamak için başvurduklarını öne sürdüler (Göle 1991, Kadıoğlu 1994). Örtünme, evlilik düzenlemesinin sınırları dışında cinselliği reddetmenin bir yolu olmuştur. Türkiye'de kadınlar Kemalizm, Sosyalizm, İslam gibi büyük sosyal ve siyasal projelere hizmet ederken kendi bireysel kimliklerini bastırdılar. Bireyselliğin bastırılması durumu sadece kadınlar değil, erkekler için de geçerliydi. Türkiye'de gerek kadınlar gerek erkekler kendilerini öncelikle belli başlı vazifeleri yerine getirmekle sorumlu vatandaşlar olarak algılarlar.

Bu bölümde modern vatandaşlık kavramını sınıflandıran ve eleştirel biçimde tartışan mevcut literatürün, Türkiye'de egemen olan vatandaşlık kavramını da göz önünde bulundurarak, kısa bir incelemesini yapacağım. Bu incelemeyi yaparken, bu kitabın önce-

ki bölümlerinde bulunan literatüre sık sık değineceğim. Aşağıda öncelikle, vatandaşlık sorunsalının ana hatları tartışılacak. İkinci olarak da Türkiye'de modern vatandaşlık olgusunun anatomisi ortaya çıkarılacak. Bunu yaparken, öncelikle, Batı Avrupa'da vatandaşlığın oluşma sürecinde, devlet ve ulus olgularının ortaya çıkışındaki sıralamadan hareketle Türkiye'deki vatandaşlık sorunsalına yaklaşılabilecek. Daha sonra, liberal ve cumhuriyetçi yaklaşımların ortaya çıkardığı farklı vatandaşlık nosyonlarının Türkiye'deki yansımalarına bakılacak. Son olarak da vatandaşlığın etken-edilgen ve özel alana müdahaleci olup olmadığı çerçevesinde Türkiye'de vatandaşlık olgusu mercek altına alınacak. Bu bölümün ana tezi, Türkiye'de vatandaşın bireyi öncelediğidir (Kadioğlu 1999). Diğer bir deyişle, Türkiye bağlamında vatandaşa özgü irade, bireye özgü akıl karşısında zafer kazanmıştır. Bu bölümün sonunda, Türkiye'de vatandaşlığın "üyelik" dışında bir olgu olarak tasavvur edilip edilemeyeceği tartışılacak.

Vatandaşlık Sorunsalı

Modern vatandaşlık kavramının kökleri Fransız devrimine dayanır. Vatandaşlık, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa'da çeşitli milliyetçiliklerin ortaya çıkmasıyla birlikte gelişmiştir. Avrupa'da göç kontrolünün başlangıcı Fransız Devrimi'nin bir sonucudur. Örneğin, İngiltere'de 1792 Aliens Bill (Yabancılar Yasası) devrimden kaçan Fransız mültecilere verilmiş bir tepkiydi (Plender 1972: 43). Amerika ve İsviçre'de de göç kontrolü Fransız Devrimi'ne tepki olarak ve Jakoben devrimcilerin göçmenlerin arasına karışma olasılığından duyulan korku sonucu gündeme gelmişti.

Modern vatandaş kavramının ortaya çıkması, kırsal alanlardan kentsel merkezlere hareketle yakından ilişkilidir. Vatandaş *cite*'den (şehir) olan kimsedir. 18. yüzyıl boyunca şehir, bireysel özgürlüklerin öne çıktığı ve feodal hiyerarşik yapıların parçalandığı yer olmuştur. Vatandaşlık feodal bağlılık ilişkilerinden kapitalist sözleşmeye dayalı ilişkilere doğru olan değişimin itici gücü haline geldi. 19. yüzyıl ise, bunun tam aksi, yani şehirleri yozlaşma ve bozulmanın merkezi olarak gören romantik görüşlerle şekillendi.

Günümüzde, vatandaşlık kategorisinin yeniden gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç küreselleşme süreçlerinin bir sonucudur. Küreselleşme süreçleri, imgelerin ve nüfusların ülkeler arasındaki artan hareketliliğini getirmiştir. Bu durum, daha önceden özel alana bırakılan farklılıkların kamusal alana açılmasını hızlandırmıştır. Bu farklılıklar genellikle ırk, etnisite, cinsiyet, din ve dile ilişkin söylemler yoluyla ifade edilmektedir. 21. yüzyılın başında, vatandaşlık kavramı, demokratik kuram içindeki diğer kavramsal arayışlar ile birlikte bir değişimden geçiyor. Ulus-devletlerin üstünlüğünün sorgulanması, küreselleşme kadar bölgesel işbirliğini de vurgulayan pek çok araştırmacının çalışmalarına temel oluşturmaya başladı. Fakat Avrupa, eşzamanlı olarak, milliyetçiliğin dirilişine de şahit oluyor. Küreselleşme süreçleri ile insanlar farklı kültürler arasındaki iletişim engellerini azaltılırken, bununla eşzamanlı olarak yeni iletişim engelleri gündeme gelmeye başladı. Avrupa bağlamında milliyetçilik ve yabancı düşmanlığına yol açan tarihsel nedenlerin bazıları bölgesel işbirliği ve bütünleşmeyle yok edilirken, yeni çatışma nedenleri, ırkçı motiflerle yüklü siyasal kültürlerde mantar gibi bitmeye başladı.² Vatandaşlığa dair tartışmalar da benzer temalar etrafında gerçekleştirilmektedir. Bir yanda, ulus-devlet ile birlikte modern vatandaşlık kavramının çözüldüğü ve daha geniş bir kategori olan insan hakları ile yer değiştirdiğine vurgu yapan analizler, öte yanda ise, milliyetçi ideolojilere koşturuk olarak evrilen ve organik cemaatleri vatandaşlığın temeli olarak alan yaklaşımlar bulunuyor. Dolayısıyla, modern vatandaşlık kavramı bir yanda insan haklarına doğru genişlerken, öte yanda, kimlik siyasetine yapılan vurgu ile birlikte daralmaktadır.

Türkiye bağlamında vatandaşlık kavramının gözden geçirilmesi ve yeniden tanımlanmasına yönelik tartışmalar, 1980'lerin sonlarında, Müslüman, Kürt ve kadın kimliklerinin ifade edilmesine atfedilen önemden kaynaklanmıştır. Daha önceleri, varlıkları tanınmayan ve özel alana itilen bu kimlikler, 1990'larda kamusal alana çıkmaya başladılar. Böylece mutlak homojen, ve kapsayıcı Türk

2. Daha önceki bir makalede zamanımızın iki paradoksal eğilimi olarak küreselleşme ve "Almanlaşma"nın (Öteki'ne karşı dışlayıcı politikalara istinaden) bir arada bulunmasından söz etmiştik (Kadioğlu 1993b).

vatandaşlığı kategorisi sorgulanmaya ve parçalanmaya başladı. Bu konu akademik çevrelerin giderek daha fazla ilgisini çekerken,³ "anayasal vatandaşlık" adlı yeni bir kavram da yine bu dönemde siyasal çevrelerde tartışılmaya başladı.⁴ Bu tartışmalar devam ederken bazı insanlar, çokkültürlülüğe vurgu yapmaya ve "Türküm" yerine "Türkiyeliyim" ifadesini kullanmaya başladılar.

Modern Vatandaşlığa Farklı Yaklaşımlar

Türkiye'de Marshall'ın sözünü ettiği sivil, siyasal ve sosyal haklar, aşağıdan gelen talep ve mücadelelerin sonucunda kazanılmış haklar değil, aksine yukarıdan verilmiş haklardır.⁵ Vatandaşlık statüsü burjuvazinin doğuşundan ve şehir kültürünün öne çıkmasından önce ortaya çıkmıştır.

Literatürde modern vatandaşlık kavramına üç ayrı açıdan yaklaşan çalışmalar var. Aşağıda bu çalışmaları, Türkiye'de vatandaşlığın evrilmesiyle ilişkilendirerek gözden geçireceğiz. Böylece Türkiye'deki vatandaşlık kavramının anatomisini ortaya çıkarmayı umuyoruz.

1. Milletini Arayan Devlet: Türk Ulusal Kimliği ve Vatandaşlık

1789 ile 1815 arasındaki yıllar hem Fransız hem de Alman milliyetçiliklerinin ortaya çıkışını kapsar (Kohn 1967). Fransız milli-

3. Türkiye'de yapılan pek çok ulusal ve uluslararası konferans, özellikle 1990'ların ikinci yarısında vatandaşlık, kimlik ve çokkültürlülük temaları etrafında düzenlendi. İstanbul'da 28-29 Mart 1996'da Marmara Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Merkezi tarafından düzenlenen *Ulus, Devlet, ve Vatandaşlığın Yeniden Tanımlanması* başlıklı uluslararası sempozyum bu konuda öncü niteliktedir. Ardından İzmir'de 10-12 Nisan 1996'da Ege Üniversitesi, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* başlıklı bir ulusal konferans düzenledi (Bilgin 1997). *Çokkültürlülük, Göç ve Küreselleşme* başlıklı benzer bir uluslararası konferans Mersin'de, 28 Ekim - 1 Kasım 1997 tarihlerinde, Mersin Üniversitesi ve Deutsch-Türkische Vereinigung zum Sozial- und Geisteswissenschaftliche Austausch işbirliği ile düzenlendi.

4. Türkiye'de güncel yazılarda "Anayasal vatandaşlık" tartışmaları için bkz. Vergin 1996 ve Üstel 1996.

5. T. H. Marshall'ın vatandaşlığa haklar temelinde yaklaşımına bu kitabın birinci bölümünde (Vatandaşlık Kavramının Farklı Anlamları) değinildi.

yetçiliği medeniyete vurgu yapan bir dil kullanırken, Alman milliyetçiliği költürcü özellikler taşıymaktaydı. Alman milliyetçiliği költürel bir akım olan Romantizm ile birlikte ortaya çıktı. Bu akımın ayırt edici özelliklerinden biri Fransız kozmopolitliğine karşı takındığı eleştirel tavidir. Alman Romantikleri 18. yüzyıl akılcılığının yapay olduğunu düşündüler. Alman Romantik hareketi Alman milliyetçiliğinin karanlık ve akıldışı yönlerini açığa çıkardı. 19. yüzyıl boyunca evrilen Alman ulusu kavramı, 1930'larda Nasyonal Sosyalist dünya görüşüne de temel oluşturan bir söylemden kaynaklanır. Bu söylemin evrilmesi, Almanya'da ulus nosyonunun ulus-devletten epey önce ortaya çıkmış olmasıyla yakından ilişkilidir. Alman ulus-devleti 1870'te Otto von Bismarck'ın girişimleriyle ve Prusya'nın önderliğinde kuruldu. Alman milliyetçiliği ise zaten bundan aşağı yukarı yarım yüzyıl önce gündemdeydi. 19. yüzyılın başından itibaren etkinlik kazanan Romantizm akımı Alman milliyetçiliğinin ifade aracı oldu. Alman milliyetçiliği ulus-devleti önelediğinden, etnik ve költürel terimlerde ifade buldu. William Rogers Brubaker'ın, Almanya'da "milliyetçiliğin etno-költürel tanımı"ndan söz etmesi bu nedenledir (Brubaker 1989a, 1990c [bu kitapta Böl. III] 1992). Brubaker (1992: 8), Alman ve Fransız tipi ulus olma ve vatandaşlık kavramsallaştırmalarını karşılaştırırken şöyle der:

Ütopyanın tüm vatandaşların Ütopya'ya konuşturmak başka, tüm Ütopya'ya konuşanları Ütopya'ya vatandaş yapmak bambaşka bir şeydir. Kabaca söylersek, birincisi Fransız, ikincisi Alman milliyet modelini temsil etmektedir. Gerek hukuksal (vatandaşlığa kabul gibi) gerekse költürel olarak asimilasyon, siyasal bir üyelik kavramına ve Fransızların Roma'dan aldığı bir gelenek olan, devletin yabancıları vatandaşa, köylüleri –ya da göçmen işçileri– Fransızla dönüştürebileceği inancını varsayar.

Nitekim Fransız vatandaşlık kavramı asimilasyonist ve devlet-merkezli bir biçimde evrilirken, Alman vatandaşlık kavramı organik, tecrit edici ve *Volk*-merkezli bir niteliğe bürünmüştür. Alman uluslaşması ağırlıklı olarak etno-költürel biçimde gelişirken, Fransız süreci daha ziyade siyasal bir şekilde gelişti. Brubaker'ın (1992: 10) dediği gibi:

Aslında her iki ülkenin de uluslaşma geleneklerinin hem siyasal hem de költürel bileşenleri var. Bu bileşenler, siyasal birliğin uluslaşmanın oluşturuğu unsuru, költürel birliğin ise ifade edici unsuru olarak anlaşıldı-

ğ. Fransa'da birbirleriyle bütünleşmişti. Alman geleneğinde ise, tersine, uluslaşmanın siyasal ve kültürel yönleri sürekli bir gerilim içindeydi ve birbirleriyle rekabet eden iki ayrı uluslaşma kavrayışının temelini oluşturdular. Bu kavramsallaştırmalardan biri Fransız kavramsallaştırmasının tamamen tersiydi. Bu görüşe göre etno-kültürel birlik uluslaşmanın oluşturu- rucu unsuru, siyasal birlik ise ifade edici unsuruydu.

Ulus-devletin oluşumu ve milliyetçiliğin ortaya çıkışı arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi Fransa ve Almanya'da farklı uluslaşma ve vatandaşlık kavramlarına yol açtı (Kadioğlu 1991, 1992, 1993b, 1993c, 1996c). Fransız milliyetçiliği, Fransız ulus-devleti ile hemen hemen aynı zamanda ortaya çıktığı için, siyasal ve sosyal birlik devlet adamlarının işiydi. Alman milliyetçiliği ise, Alman ulus-devletinden yarım yüzyıl önce gündeme gelmişti. Alman Romantik geleneği ulus-devlet özlemine ilişkin motiflerle doluydu. Milliyetçilik ve ulus-devlet arasındaki bu zamansal mesafe, modern Alman vatandaşlığının temeli olarak kan bağı ve/veya soy faktörünün öne çıkmasına yol açmıştır.

Fransız ve Alman milliyetçilikleri ve vatandaşlık kavramsallaştırmaları arasındaki bu farklılık Türk milliyetçiliğini irdelerken iki açıdan önemlidir. Birincisi, Türk milliyetçiliği hem Fransız hem de Alman milliyetçiliklerinin özelliklerini gösterir. Bu anlamda hem medeniyetçi hem de költürcüdür. Bu nedenle paradoksal bir doğaya sahiptir (Kadioğlu 1996a). Medeniyet ile költür arasındaki paradoks en iyi Ziya Gökalp'in yazılarında ifade bulur. Ziya Gökalp'in yazılarında bahsettiği milliyetçilik bireyci ve kozmopolitandır, ancak özgün ve yerel kimliğin de korunmasından yanadır. Ziya Gökalp'in düşüncesinde medeniyet ve költür birbirini dışlayan olgular değildir. Ziya Gökalp bu ikisinin sentezini yapmaya çalışmıştır. Ni-yazi Berkes (1959: 23), Ziya Gökalp'in düşüncesini aktarırken şöyle der:

Analizleri bir bütün olarak ele alındığında, bu kavramların (Medeniyet ve Költür) antitez ve birbirini dışlayan varlıkları temsil etmediği, aksine sosyal gerçekliğin birbiriyle yakından ilişkili ve tamamlayıcı öğeleri oldukları görülür... Medeniyete dair öğeler ancak költürün hizmetine girdiklerinde insan hayatında anlam ve işlev kazanır. Költürel bir temeli olmayan medeniyet sadece mekanik bir taklit olur; insanların iç dünyasına asla nüfuz edemez ve hiçbir zaman herhangi bir meyve veremez.

Eğer milliyetçilik modern bir *Janus* ise, Türkiye'deki versiyonunun da iki yüzü vardı. Aslında Türk milliyetçiliğinin daha ziyade Fransız milliyetçiliğine benzediğini söylemek mümkün. Ancak Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında zaman zaman Alman milliyetçiliğine benzeyen, organik ve etnik yüzünün de öne çıktığını söyleyebiliriz. Türk milliyetçiliğini, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına bakarak dönemlendiren çalışmasında Ahmet Yıldız (2001) etno-kültürel özelliklerin daha ziyade 1929-1938 arasında öne çıktığını söyler. Yıldız'ın *Ne Mutlu Türküm Diyebilene* kitabının başlığı, Mahmut Esat Bozkurt'un bir cümlesinden esinlenmiştir. Bozkurt 1934'te, "Ne Mutlu Türküm Diyene" yerine "diye bilene" ifadesini kullanarak, organik ve etnik bir Türklük tanımının varlığına işaret etmiştir (Yıldız 2001: 212). Türk milliyetçiliğinin bu karanlık yüzünün belli bir dönemde artan önemine işaret eden bu çalışmada, Yıldız, gerek Meclis gerekse de Cumhuriyet Halk Partisi Kurultay zabıtlarından, hatıratlar ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında etkin olan ideologların düşüncelerinden yararlanmıştır. Yıldız'ın dönemlemesine göre, Türk milliyetçiliğinin temel referansları dinsel temalardan (1919-1923), laikliğe (1924-1929) ve daha sonra etno-kültürel motiflere (1929-1938) doğru evrilmiştir. Vatandaşlık pratikleri bu dönemlemeye koşut bir gelişme göstermiştir (Aktar 2000, Soyarak 2000, Yıldız 2001).

İkinci olarak, Türkiye'de ulus-devlet ve milliyetçiliğin ortaya çıkışındaki sıraya işaret etmek önemlidir. Alman örneğinde devleti önceleyen bir ulustan bahsetmek mümkün iken (yani "devletini arayan millet"), Türkiye bağlamında bu sıralama tersine çevrilmiştir. Modern Cumhuriyet Türkiye'sinde ulusu ve milliyetçi hissiyatı önceleyen bir devletten bahsedilebilir – yani "milletini arayan devlet" söz konusudur (Kadıoğlu 1993b, 1995). Bu nedenle, devlet odaklı bir siyasal birlik Türk ulus-devletinin oluşturuca unsuru olarak ortaya çıkar. Özetle, Türk devletinin ulusundan ayrılmazlığı ve sınırlarının değişmezliği –Alman örneğinin tersine– Türk ulusal kimliğinin köşetaşlarını oluşturur. Bu yüzden, Türk vatandaşlığı devlet otoriteleri tarafından yukarıdan tanımlanan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu vatandaşlık kavramının ayırt edici özellikleri Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 Kongresi'nde şekillendirilmiş ve partinin simgesi olan "altı ok" ile ifade edilmiştir. Bunlar:

Milliyetçilik, Laiklik, Halkçılık, Cumhuriyetçilik, Devletçilik ve İnkılapçılıktır. Bu ilkeler 1937 yılında Anayasaya dahil edilmiş ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının bunları içselleştirmeleri beklenmiştir.

19 Şubat 1932'de, Türkiye'de 14 ilde, Cumhuriyet ilkelerini yaymak amacıyla Halkevleri kurulmuştur. Halkevlerinin amacı, altı ok temelinde tanımlanmış ideal Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının sayısını artırmaktı. Halkevlerinin resmi yayın organı olan *Ülkü* dergisi, altı ok'un kuramsal çerçevesini oluşturmayı ve bunları halka öğretmeyi hedefliyordu. Halkevlerinin misyonu, 1931'de kurulan Türk Tarih Kurumu ve 1932'de kurulan Türk Dil Kurumu ile pekiştirilmekteydi. Türk Tarih Kurumu, İslam öncesi Türk varlığına ilişkin incelemeler yapıyor ve Orta Asya'dan yükselen ve dünyadaki tüm uygarlıklara temel oluşturan bir Türk varlığına işaret ediyordu. Türk Dil Kurumu ise, tüm dillerin anası olan Türk dilinin zenginliğini ortaya çıkarma çabası içindeydi. Halkevleri, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu, Türkiye'de bireyselliğe ilişkin bir zihniyetin oluşmasından önce, vatandaşı oluşturmaya giriştiler. Böylece, vazifeleri haklardan daha önemli kabul eden bir vatandaşlık olgusunun evrilmesine yardımcı oldular.

2. Vazifelerle Yüklü Cumhuriyetçi Vatandaş

Modern vatandaşlık, akademik literatürde, liberal-bireyci gelenek ile klasik veya cumhuriyetçi gelenek arasındaki felsefi ayırmadan yola çıkarak sınıflandırılır. Modern vatandaşlığı bu felsefi gelenekler temelinde sınıflandıran Adrian Oldfield (1990a ve 1990b [bu kitapta Böl. IV]), hak temelli vatandaşlık ile bir vazifeler dizisi olarak vatandaşlık arasındaki farklılıklardan söz eder. Liberal-bireycilik, Anglo-Amerikan siyasal kuramında, 17. yüzyıldan ya da Thomas Hobbes'dan itibaren egemen düşünce biçimi olmuştur. Oldfield'a (1990a: 1) göre liberal bireycilik, bireye ontolojik, epistemolojik ve ahlaki bir öncelik atfeder. Liberal bireycilik vatandaşlığı "haklar" temelinde bir "statü" olarak tanımlar ve bu nedenle ihtiyaçlar ve yetkilere bağlı bir vatandaşlık dilinin ortaya çıkmasına neden olur. Bir statü olarak vatandaşlık, bireylere birlikte yaşamak için asgari olanlar dışında hiçbir "vazife" yüklemes. Bireyler birbir-

leriyle sözleşme temelinde ilişkiye girerler. Bütün kamusal katılım ve siyasal faaliyetler bireylerin kendi seçimleri doğrultusunda gelişir. Liberal-bireyci gelenekte vatandaşlık kavramı, sözleşme dışında hiçbir sosyal bağ yaratmaz. Bu yüzden herhangi bir sosyal dayanışma, bütünlük veya ortak amaç duygusuna yol açmaz (Oldfield 1990b, bu kitapta Böl. IV). Sosyal bir varlık olarak eksik ve fakirleşmiş bir birey üretir.

Klasik veya cumhuriyetçi geleneğin kökenleri Aristo'nun etik ve siyasal felsefesinden gelir. Bu gelenek daha sonra, Machiavelli'den Rousseau'ya doğru devam eden bir çizgideki siyasal düşüncüler tarafından da güçlendirilmiştir. Klasik gelenekte vatandaşlık bir faaliyet ya da uygulama olarak görülür ve bu uygulamada yer almamak, bir anlamda, vatandaş olmamak anlamına gelir (Oldfield 1990b). Vatandaşlık bu gelenekte, görevler ve/veya topluluğa karşı yükümlülükler diliyle ifade edilir. Uygulamalar, bireyleri vatandaş olarak eylemde bulunmak için yetkilendirir. Bu uygulamalar için paylaşılan bağlılık bireyleri vatandaş haline getirir. Askerlik hizmeti gibi faaliyetler hem vatandaşlığı oluşturucu hem de vatandaşın üyesi olduğu topluluğu devam ettirici uygulamalardır. Cumhuriyetçi düşünceye göre, bireyler toplumdan önce gelmezler (Oldfield 1990b). Dahası, bireylerin hiçbir ahlaki öncelikleri yoktur. Sonuç olarak, ahlaki olarak daha üstün bir varlık olan topluluk uğruna bireylerin zamanları, kaynakları ve yaşamları üzerinde hak iddia edilebilir.

Oldfield'in en önemli çabası liberal-bireyci ve cumhuriyetçi gelenek arasında bir eklemlmeye ulaşabilmek ve her birinin iyi yönlerini kullanarak modern vatandaşlık kavramını yeniden tanımlamaktır. Oldfield'in bu kitaptaki ifadesiyle (s. 100):

Batı dünyasında statü olarak vatandaşlık idealine ulaşılabileceğini düşünmek –bu başarının sürdürülebilmesini sağlamak için belli bir ihtiyat gerekse de– pek güç değildir. Buradaki güvenimiz büyük ölçüde, bu ideale yapılmış tüm düşünce ve mücadele yatırımının bir ürünüdür. Aynı şey pratik olarak [Cumhuriyetçi] vatandaşlık ideali için söylenemez, ki bu da büyük ölçüde, bireyi toplumun ve devletin sınırlayıcı etkilerinden kurtarmaya yönelik liberal bireyci çabaların başarısını gösterir. Bu idealin düşüncesi vardı fakat mücadelesi olmadı. Dolayısıyla soru, bu mücadelenin girişilmeye değer olup olmadığı sorusudur. Statü olarak vatandaşlık fikrini bir kenara atmayı beklememeliyiz, fakat bu anlayışın unsurlarını pratik olarak [Cumhuriyetçi] vatandaşlık projesini ileriye taşımak için kullanabiliriz.

Türkiye'de vatandaşlık kavramı, Cumhuriyet'in ilanının ardından cumhuriyetçi geleneğe daha yakın biçimde evrildi. Buna bağlı olarak, Türkiye'de vatandaşlık "haklar"dan daha çok "vazifelere" dayanır. Füsun Üstel (2004), İkinci Meşrutiyet'ten bu yana ilk ve orta öğretimdeki vatandaşlık eğitimi derslerinde kullanılan kitapları inceleyen çalışmasında, Türkiye'de vazifelere öncelik veren bir vatandaşlık kavramının evrimini tasvir eder. Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık eğitimi 1924'te, ilk ve orta dereceli okullarda, Malumat-ı Vataniye dersiyle başlamıştı. Bu ders 1927'de Yurt Bilgisi, daha sonra da Yurttaşlık Bilgisi adını aldı. 1985'ten itibaren ise Vatandaşlık Bilgileri adında bir ders müfredata girdi. Bu ders 1990'larda Vatandaşlık ve İnsan Hakları adı altında verilmeye başlandı. Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık eğitiminin temel hedeflerini muasır medeniyetler seviyesinin yakalanması ve vatanseverliğin yerleştirilmesi olarak tanımlamak mümkündür. Türkiye'de vatandaşlık eğitiminin en temel çalışmasını yapan Üstel'e göre, vatandaşların vazifeleri, Cumhuriyet'e yöneltilen tehdit algılamaları nedeniyle yeniden üretilmektedir. "Öteki" kimliklerin tehdit unsuru ve düşman olarak resmedilmesi, Türkiye'de vatandaşlık eğitimine ilişkin literatürün içinde sürekli tekrarlanan bir temadır. Öteki ile kastedilen bazen padişahlık ve Osmanlı rejimidir. Kurtuluş Savaşı'nın anlatıldığı bölümlerde öne çıkan "öteki" figürü ise Yunanlılardır.

Vatandaşların görevlerini tanımlayan bir kitap, Mustafa Kemal'in manevi kızı Afet İnan tarafından, Mustafa Kemal'in de katkılarıyla, *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* başlığıyla 1930 yılında yayımlanmıştı. Bu kitap, vatandaşların ailelerine, topluma ve devlete karşı görevlerini tanımlamıştı. Buna göre, örneğin, vatandaşlar vergi vermek, kamu düzenini bozmamak, seçimlere katılmak gibi görevlerle yükümlüydüler. Erkek vatandaşların askerlik görevini yapması onların aydınlanmasına katkıda buluna bir süreç olarak tanımlanıyordu.

E. Fuat Keyman bir çalışmasında (1997a), Türkiye Cumhuriyeti'nde "ortak yarar"ın geliştirilmesine yönelmiş ve vazifeler temeline oluşturulmuş bir cumhuriyetçi vatandaşlık kavramının varlığına dikkat çeker. Keyman'ın analizine göre, Türkiye'de "ortak yarar" devlet seçkinleri tarafından ulaşılmak istenilen uygarlık düzeyine, bir "medeniyet arzusu"na atıfla tanımlanmıştır. Bu bağlamda

ortaya çıkan siyaset, farklı taleplerin ve dolayısıyla temsiliyetlerin karar alma sürecine eklemlenmesinin aksine, toplumun devlet seçkinleri tarafından tayin edilen bir yönde evrilmesine yardımcı olmaya odaklanmıştır. Bu ortak yararın toplumdan gelen talepler karşısında ontolojik önceliği vardır. Sonuçta, vatandaş Kemalist modernleşme projesinin hem nesnesi hem de taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Bu projeyi içselleştiren vatandaş devletin egemen konumunu da yeniden üretir.

3. Özel Alanı İhlal Edilmiş Edilgin Vatandaş

Bryan Turner (1992) etkin-edilgin ve kamusal alan içinde tanımlanma derecesine göre iki eksene dayanan bir modern vatandaşlık kavramı sınıflandırması ortaya atmıştır. Turner'ın analizi, Marshall'ın modern vatandaşlık kavramına evrimsel ve tek tip bakış açısının bir eleştirisini içerir. Turner'ın sınıflandırmasına göre, dört farklı bağlamda evrilen dört modern vatandaşlık tipi mevcuttur. İlk olarak, devrimci bağlamlarda vatandaşlık, toplumdan ya da aşağıdan gelen bir mücadeleyi içerir (etkin vatandaşlık) ve kamusal alana vurgu yapar (kamusal alanda evrilen vatandaşlık). Bu durumda, toplumdan ayrı bir şekilde bireyin bir özel dünyasının var olmasına kuşkuyla yaklaşılr. Vatandaş ağırlıklı olarak kamusal kimlik ile tanımlanır. İkincisi, liberal çoğulcu bağlamda vatandaşlık, yine aşağıdan gelen ve hakların kazanımı için verilen bir mücadeleyi içerir (etkin vatandaşlık); ancak aynı zamanda bireyin özel ve farklılık içeren haklarına yapılan bir vurgu vardır (özel alanda evrilen vatandaşlık). Üçüncüsü, bazı bağlamlarda vatandaşlık hakları, aşağıdan herhangi bir mücadele olmaksızın veya mücadeleden önce, yukarıdan verilmiştir (edilgin vatandaşlık) ve farklılıkları özel alana iteleyen bir kamusal kimliğe vurgu yapılmıştır (kamusal alanda evrilen vatandaşlık). Dördüncüsü, plebisiter otoriter bağlamlarda vatandaşlık hakları, yine yukarıdan verilmiştir (edilgin vatandaşlık); ancak özel hayat devletin düzenlemelerinin dışında kalarak, korunmuştur (özel alanda evrilen vatandaşlık).

Turner, Fransız vatandaşlık kavramından aile ve dini içeren özel alana müdahalenin olduğu devrimci gelenek içinde bahseder. Amerikan vatandaşlık kavramı katılımın vurgulanması, fakat bireysel fi-

kirlerin mahremiyeti ve kutsallığına yapılan sürekli vurguyu içermesi ile liberal, çoğulcu vatandaşlık tipinin motiflerine sahiptir. İngiliz deneyimi ise, Turner'a göre, 17. yüzyılda vatandaşların temsili kamusal kurumların meşruluğu ile birlikte edilgin aktörler olarak ortaya çıktıkları bir örnektir. Alman faşizmi ise, plebisiter demokrasinin dejenere olmuş haline bir örnek oluşturur. Almanya'da 1840' larda radikal burjuva devriminin başarısızlığı ve 1870'te Bismarck yöntemleriyle yukarıdan gerçekleştirilen bir birleşme edilgin vatandaşlığın ortaya çıkmasına neden oldu. Almanya'da başarılı bir liberal devrimin yokluğu ise, az gelişmiş bir kamusal alanı ve vatandaşlığın özel alan içinde evrilmesini doğurdu.

Modern vatandaşlığın Türkiye açısından kavramsallaştırılması, Turner'ın sınıflandırması açısından bakıldığında, hem devrimci Fransız geleneğine –çünkü aile ve dini içeren özel alana müdahale mevcuttur– hem de Alman edilgin geleneğine benzer görünmektedir. Fransız geleneğinde devlet eşitlikçiliği aşırılığa iter ve özel alanın siyasal ilişkilerin gidişatına etki yapmasını engeller. Türkiye'de vatandaşlık kavramının Fransız kavramından ayrıldığı nokta, yukarıdan tanımlanması ve dolayısıyla edilgin olmasıdır. Türkiye'de vatandaşlık bireyi boğan, aile ve dinin yer aldığı özel alanı işgal eden abartılı bir kamusal alan içinde tanımlandığı için Fransız, edilgin olduğu, yani yukarıdan tanımlandığı için ise Alman vatandaşlık anlayışlarını çağırıştırır. Üstel (2002: 281; 2004) 1940'lara kadar vatandaşlık eğitiminde, uygun eğlence ve dinlenme faaliyetlerinin sıralanması, sağlık, hijyene ilişkin ve kıyafet kanunu gibi düzenlemeler ile özel alanı yönetme ve düzenleme çabalarına işaret eder. Örneğin, 1938'de beden eğitimine ilişkin düzenlemeler içeren bir kanuna dair düşüncelerini aktaran, dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya (alıntılanan Soyarak 2000: 113-4) her rejimin kendisine uygun ve makbul bir vatandaş arayışı içinde olduğundan söz eder ve Kemalist devrimin vatandaşlarından, kamusal yaşamlarında olduğu kadar özel yaşamlarında da onurlu olmalarının beklendiğini vurgular.

Türkiye'de vatandaşlık kavramını Fransız geleneğinden ayıran unsur kanımca vatandaşlığın kuruluşunu önceleyen Aydınlanma felsefesinin yokluğudur. Eğer Immanuel Kant'a (alıntılanan Reiss 1970) atıf ile Aydınlanma "insanın kendisine atfettiği toyluktan çıkış" olarak tanımlanırsa, o zaman Türkiye'de vatandaşlık kavramı-

nın aydınlanmamış ve toy kişilerden oluşan bir toplum varsayımından yola çıktığını söylemek mümkün. Dolayısıyla Türkiye'de vatandaşlık ortaya çeşitli taleplerle çıkan aydınlanmış, özgür ve etkin bireyler değil, aydınlanmamış, toy ve edilgen bir toplum varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Vatandaşların muhakeme yapması değil, aksine, onlara önerilen rotaları izlemeleri beklenir. İyi izci olmak, muhakeme etmekten daha önemlidir. İzleme iradesi, muhakeme yetisinden daha önemli addedilir (Kadıoğlu 1999). Mustafa Kemal (Tezcan 1996: 17), milli ahlaktan söz ederken şöyle der:

Her yönden gelişmiş ve eksiksiz bir düzeye ulaşmış bir ulusta, milli ahlak gerekleri, o ulusun bireylerince, öyle ki usa vurulmaksızın vicdan sesiyle ve duygusal bir güdü ile yapılır. En büyük milli duygu, milli coşku, işte budur.

1929-30'da Mustafa Kemal, Cumhuriyet'in toyluğunun kabul edilerek, gelişmiş ülkelerde bireysel inisiyatife bırakılan konuların Türkiye'de hayati devlet görevleri olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur. Şöyle der:

Cumhuriyetimiz daha çok gençtir; geçmişten kendisine kalıt olarak geçen, bütün büyük önem taşıyan işler, çağın gereklerini karşılayacak, onlarla başa çıkabilecek ölçüde değildir. Siyasal ve düşünsel yaşamda olduğu gibi, ekonomik işlerde de kişisel girişimlerin sonucunu beklemek doğru olmaz. Önemli büyük işleri ancak ulusun genel servetine ve devletin bütün kuruluşlarına ve gücüne dayanarak milli egemenliğin kullanılmasını ve yürütülmesini düzenlemekle görevli olan hükümetin, olabildiğince üzerine alıp başarması yolu seçilmelidir (aktaran Tezcan 1996: 54).

Türkiye'de vatandaşlık kavramının liberal-bireyci boyutunun eksik kaldığı aşikâr. Batı Avrupa vatandaşlık kavramı evrilmeden önce birey kavramıyla tanışmıştı. Türkiye'de ise vatandaşın bireyi öncelediğini ve bir yerde bireyin gelişiminin önünde bir engel oluşturduğunu gözlemlemek mümkün. Türkiye'de vatandaşlar daha henüz bireyselliği içselleştirmeden kendilerini Kemalizm, Sosyalizm ve siyasal İslam gibi büyük toplumsal projelerin savunusunu yaparken buldular. Bu projelerin misyonları içine hapsedikleri için de Kemalist, Sosyalist ve siyasal İslamcı olmadan önce birey olmanın önemini kavrayamadılar.

Türkiye'de Marshall'ın sözünü ettiği sivil, siyasal ve sosyal haklar toplumdan gelen taleplerle kazanılmadı; aksine Cumhuriyet seçkinleri tarafından yukarıdan verildi. Türkiye'de vatandaşlık anlayışı Cumhuriyetçi gelenek içinde vatandaşın topluma ve devlete karşı vazifelerine vurgu yapılarak gelişti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarından Cumhuriyet ideolojisinin Cumhuriyet Halk Fırkası'nın altı ok'unda simgeleşen temelleri vatandaşlığın da temeli olarak tanımlanmaya başladı. Böylelikle bu ilkeleri içselleştirmek bir vatandaşlık vazifesi olarak ortaya çıkarken, kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım da gözardı edilmeye başladı. Cumhuriyet seçkinleri vatandaşların sadece kamusal alanda değil, özel alanda yerine getirmeleri gereken vazifeleri de tanımlamaya giriştiler. Sonuçta Türkiye'de modern vatandaşlığın, Cumhuriyet seçkinlerince yukarıdan ve özel alana müdahale edilerek tanımlandığını söylemek mümkün. Bu tanım, vazifelere haklardan daha fazla önem vermiş ve vatandaşın bireysel ve özel tercihlerini dikkate almamayı yeğlemiştir. Türkiye'de modern vatandaşlık anlayışı birey değil, toplum ve devlet temelli bir olgu olarak gelişmiştir.

Hans Reiss'in (1970) Kant'ın düşüncelerini tahlil ederken belirttiğine göre, Kant siyasetin amacının insanları mutlu etmek olduğu düşüncesinde değildir. Kant'a göre mutluluk özneldir. Ancak bu sav, onun insanların mutlu olmasını istemediği anlamına gelmez. Sadece, siyasal düzenlemelerin mutluluğu getirecek şekilde değil, ancak insanların mutluluğu kendi dilediklerince aramalarına izin verecek şekilde yapılması gerektiği anlamına gelir.

İnsanlara mutluluğu sunan siyasal düzenlemeler ile onların mutluluğu kendilerince aramalarına izin verecek kanalları açık tutmaya yönelik siyasal düzenlemeler arasında büyük fark var. Birincisi mutluluğun tanımını yukarıdan yapıyor ve bireysel tercihlere yaşam alanı tanımıyor. Türkiye'de birinci tür düzenlemelerin yaygın olduğu açıktır. Dolayısıyla vatandaşlar kendilerince bir mutluluk arayışına yönelmek yerine, toplumsal projelerin izcisi olmaya aday olmuşlardır.

Vatandaşlık: Üyelikten Haklara

Türkiye'de vatandaşlık konusunun sıklıkla gündeme gelmesi ve dile getirilmesi 1990'lı yıllarda oldu. Bu yıllarda Almanya'da vatandaşlık kavramı üzerinde çalışmalar yapan Jürgen Habermas'ın (1992) kullandığı "anayasal vatandaşlık" kavramı Türkiye bağlamında da dile getirildi ve tartışıldı. Anayasal vatandaşlık kavramı, Türkiye bağlamında dinsel ve dilsel farklılıkların üstünü kapatan, kapsayıcı ve şemsiye bir kavram olarak tanımlandı. Almanya'da ise Habermas bu kavramı, kan bağına (*jus soli*) vurguyla tanımlanan Alman vatandaşlık olgusunu (ki bu yasal bir tanıma işaret ediyordu) eleştirmek için kullanmaktaydı. Habermas, anayasal vatandaşlık ile vatandaşlığın bir ulustan ziyade, bir anayasaya olan bağlılığa dair bir olgu olduğunun altını çizmeye çalıştı. Böylelikle vatandaşlık ile milliyet arasındaki bağın gereksizliğine işaret ediyor ve Almanya'da var olan vatandaşlık yasasını eleştiriyordu. Habermas'ın vurgusu "ulusal vatandaşlar"dan ziyade "anayasal vatandaşlar"dı ve anayasal vatandaşların aynı ulusun üyesi olması gerekmiyordu. Önemli olan aynı anayasaya olan bağlılıktı. Habermas, vatandaşlığın ulus ile olan bağını koparmaya çalışmasına ve vatandaşlığa anayasa temelinde yaklaşmaya çalışmasına rağmen, vatandaşlığı bir "üyelik" olarak kavramsallaştırmaya devam etti. Üye olunan birimin ulus değil, anayasal kurumlar olması gerektiğini savundu.

James Donald (1996; bu kitapta Böl. VI) vatandaşlığı üyeliğin dışında ele almayı önerdiği makalesinde Habermas'ı eleştirir. Bu eleştirisinde Habermas'ın Alman vatandaşlığını biraz daha Fransız vatandaşlığına benzetmeye çalıştığını, ancak vatandaşlığı üyelik olarak ele almayı aşmadığını söyler. Habermas vatandaşlığı, ulusa üyelik değil de daha ziyade devletin anayasasına üyelik olarak ele almaktadır. Oysa ulus ile devletin iç içe geçtiği ortamlarda devlet, ulusal kimliğin baskısı ve etkisi altındadır. Bundan kaçmak pek de mümkün değildir. Vatandaşlık son kertede milliyet ile iç içe geçmiştir. Donald, makalesinde bu noktayı vurgular ve vatandaşlık kimliğinin, devlete üyeliğe vurgu yapılsa bile ulusal kimliğin etkisi altında olmasının kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Bu noktadan hareketle vatandaşlık nosyonunun içini tamamen boşaltmayı ve va-

tandaşlığı üyelikten öte, hatta üyelik içermeyen bir olgu olarak ele almayı önerir. Vatandaşlığı üyelik dışı bir olgu olarak ele almayı öneren Donald, vatandaşlığın, içi herkes tarafından doldurulabilecek boş bir mekâna dönüştürülmesini önerir. Özetle, Donald vatandaşlığın Alman milliyetçisi veya anayasal vatansever gibi belli bir insan tipinden ziyade demokratik ilişkilerin sürdürülebileceği bir konuma işaret etmesi gerektiğinden söz eder. (Donald vatandaşlığın içinin boş olmasından söz ederken, Slavoj Žižek'in (1991) çalışmalarından etkilenmiştir). İnsanların modern dünyanın onları giymeye mecbur ettiği maskelerden sıyrıldığı noktada vatandaş olmayı içeriksiz ve üyelik içermeyen, "ben" derken olduğu gibi konuşana göre içinin dolabileceği bir kavram olarak tanımlamaya çalışır. Vatandaşlığı üyeliğin dışında ele almayı öneren Donald, onu ulusal ya da anayasal bir kulübe üyelik vizesi değil de, bir haklar dizisi olarak ele almanın da yolunu açar. Gerçekten de vatandaşlık kavramı içi boşalırken bile (yani günümüzde) hâlâ üyeliğe ilişkin bir olgu olarak ele alınmaktadır. Bu üyelik ulusal bir birime olabildiği gibi, devlete ya da anayasal bağ ile tanımlanan bir topluluğa üyelik olarak çeşitli şekillerde tanımlanabilmektedir. Vatandaşlık tipleri de üyelik tiplerine koşut olarak evrilmektedir. Oysa vatandaşlığı üyelik değil de haklar temelinde tanımlamaya çalışmak, vatandaşlık kavramından insan hakları kavramına geçişe işaret etmektedir. İnsanların herhangi bir kulübün üyesi oldukları için değil, insan oldukları için belli temel haklarının olması gerekir. Vatandaşlığı haklar temelli tahayyül etme çabası böyle bir anlayışın gelişmesine de ivme kazandıracaktır.

Türkiye'de vatandaşa yapılan vurgu bireyin örselenmesine yol açmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında öne çıkan "liberal"lerden olan Ahmet Ağaoğlu'na (1933: 27) göre Türkiye'de birey boğulmuştur:

Şarkta fert boğulmuş, garpte açılmış; bir tarafta gittikçe azgınlaşan istibdadın tazyiki altında fert sıkıştırılmış, zayıflatılmış, cılızlatılmış ve nihayet kendinin dar ve boğucu kını içine sokuşturulmuştur...Neticede boğulmuş ve kendi kını içine girmiş zayıf ve cılız fertlerden mürekkep şark cemaatleri de boğulmuşlar, zayıflamışlardır.

Ulusal kimliğe ve üyeliğe vurgu yapan bir vatandaşlık tanımının bireyi öncelediği ortamlarda, vatandaşlığı üyelik dışı bir olgu ola-

rak tahayyül etmek oldukça zordur. Donald'ın analizi vatandaşlığı üyelik dışında bir olgu olarak tahayyül etmeyi önerdiği için önemlidir. Ancak Donald'ın sözünü ettiği ve herkesin dile gelmesine olanak tanıyan boş bir mekân olarak vatandaşlık tanımı, bireyin boğulduğu ortamlarda pek de fazla anlam taşımaz. Bu nedenle vatandaşlığın üyelikten ziyade haklara dair bir olgu olduğunun altını çizmek, onu boş bir mekân olarak tanımlamaktan çok daha anlamlıdır. Bu kitabın son bölümünde E. Fuat Keyman, Habermas'ın dillendirdiği anayasal vatandaşlık kavramını Türkiye koşulları içinde ele alarak, "çokkültürlü anayasal vatandaşlık"tan söz etmektedir. Türkiye'de vatandaşlık olgusunu ulusal kimliğe üyelik dışında tanımlamaya çalışmak, ağırlıklı olarak, dilsel ve dinsel farklılıkları olan kesimlerin haklarını gündeme getireceği için büyük önem taşımaktadır.

VIII

Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme

Will Kymlicka ve Wayne Norman

I. Giriş

Siyaset kuramcıları arasında vatandaşlık kavramına yönelik bir ilgi patlaması yaşanıyor. 1978'de rahatlıkla "siyaset felsefecileri arasında vatandaşlık kavramının modası geçti" denebilirdi (van Gunsteren 1978: 9). On beş yıl sonraysa, "vatandaşlık" sözcüğü siyasal yelpazenin her noktasındaki düşünürler arasında moda sözcük haline geldi (Heater 1990: 293; Vogel ve Moran 1991: x).

1990'larda vatandaşlığa yeniden ilgi duyulmaya başlanmasının bir dizi nedeni var. Kuramsal düzeyde bu, siyasal söylemdeki doğal bir evrimdir; çünkü vatandaşlık kavramı, siyaset felsefesinin sırasıyla 1970'ler ve 1980'lerdeki merkezi kavramları olan adalet ve topluluk üyeliği taleplerini birleştiriyor gibi görünüyor. Vatandaşlık bir yandan birey olarak var olma fikriyle, öte yandan belli bir topluluğa bağlı olma fikriyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla liberalerle cemaatçiler arasındaki tartışmanın asıl konusuna açıklık getirmek açısından faydalı olabilir.

Vatandaşlığa yönelik ilgi son zamanlarda tüm dünyada ortaya çıkan bir dizi siyasal olay ve eğilim nedeniyle de canlandı: seçmenlerin ilgisizliğinin artması, ABD'de sosyal güvenlik sistemine uzun süreli bağımlılık, Doğu Avrupa'da milliyetçi hareketlerin yeniden yükselişe geçmesi, Batı Avrupa'da giderek daha fazla çokkültürlü ve çokırklılığa gelen bir nüfus yapısından kaynaklanan gerilim, Thatcher İngilteresi'nde refah devletinin geri çekilmesi, vatandaşların gönüllü işbirliğine dayanan çevre politikalarının başarısızlığı, vb.

Bu olaylar modern bir demokrasinin sağlığının ve istikrarının, sadece o demokrasinin "temel yapısı"nın adaletine değil, aynı zamanda vatandaşlarının nitelik ve tavırlarına da bağlı olduğunu açıkça ortaya koymuştur.¹ Örneğin vatandaşların kimlik algılarına ve potansiyel bir rekabet içindeki milli, bölgesel, etnik veya dinsel kimlikleri nasıl gördüklerine, kendilerinden farklı olan ötekileri hoşgörme ve onlarla birlikte çalışabilme yeteneklerine, kamu yararını artırmak ve siyasal yetkililerin hesap vermesini sağlamak amacıyla siyasal süreçlere katılma isteklerine, ekonomik taleplerinde ve hem kendi sağlıklarını hem de çevreyi etkileyen kişisel tercihlerinde kendini sınırlama ve kişisel sorumluluk gösterme konusundaki istekliliklerine de bağlıdır bu.² Habermas'ın belirttiği gibi, "anayasal özgürlüğün kurumları ancak insanlar onları kullandığı ölçüde değerlidir" (Habermas 1992b: 7).

Öyleyse, ayrı ayrı her yurttaşın sorumluluklarını, bağlılıklarını ve rollerini kapsayan kimlik ve tavrına odaklanan bir "vatandaşlık kuramı" oluşturulması yönünde giderek daha fazla çağrı yapılması pek de şaşırtıcı değil. Fakat bu girişimin en az iki genel tehlikesi var. Birincisi, bir "vatandaşlık kuramı"nın kapsamı potansiyel olarak sınırsızdır; siyaset felsefesindeki hemen her sorunun vatandaşlar arasındaki ya da vatandaşlar ile devlet arasındaki ilişkilerle bir ilgisi vardır. Bu incelemede biz, vatandaşlık kuramcılarına göre son dönem siyaset felsefesinde yapılar ve kurumlara, yani vatandaşlık erdemlerine ve kimliğine aşırı vurgu yapılması nedeniyle ihmal edilmiş iki genel meseleye odaklanarak bu tehlikeden sakınmaya çalışıyoruz.³

Bir vatandaşlık kuramı için ikinci tehlike ise bazen bu tartışmalarda bir araya getirilen iki farklı kavram olmasından kaynaklanıyor: belli bir siyasal topluluğa tam üyelik anlamında hukuki statü olarak vatandaşlık ile bireyin vatandaşlığının derece ve niteliğinin o topluluğa katılımının bir sonucu olarak görüldüğü, arzulanır bir etkinlik olarak vatandaşlık.

Sonraki kısımda göreceğimiz gibi, çoğu yazar yeterli bir vatandaşlık kuramının sorumluluklar ve erdemlere daha fazla vurgu yap-

1. Rawls, toplumun "temel yapı"sının, bir adalet kuramının birincil konusu olduğunu söyler (Rawls 1971: 7 ve 1993: 257-89).

mayı gerektirdiğine inanıyor. Fakat bunların çok azı hukuki statü olarak vatandaşlık fikrimizi, sözelimi kayıtsız insanları vatandaşlıktan yoksun bırakacak şekilde değiştirmemizi öneriyor. Çoğu genel olarak "iyi bir vatandaş" olmanın gerekleriyle ilgileniyor. Ama, tıpkı iyi insana dair bir kuramın, "insan olmak ne demektir?" şeklindeki metafizik (ya da hukuki) sorudan farklı olması gibi, iyi vatandaş kuramının da "Vatandaş olmak ne demektir?" şeklindeki hukuki sorudan görece bağımsız olmasını beklemeliyiz. Çoğu kuramcı kendi kuramlarını geliştirirken bu ayrımı dikkat ediyor; fakat IV. kısımda, kuramcıların başkalarının vatandaşlık kuramlarını eleştirirken ve örneğin etkinlik-olarak-vatandaşlık biçimindeki kendi "yoğun" anlayışları ile rakiplerinin statü-olarak-vatandaşlık biçimindeki "zayıf" anlayışlarını karşılaştırırken hayli yaygın bir şekilde bu ayrımı gözardı etme eğilimlerini ele alacağız.

II. Savaş Sonrası Ortodoksluk

Vatandaşlık alanındaki yeni çalışmalara girmeden önce, savaş sonrası dönemde siyaset kuramında örtük olarak bulunan ve neredeyse tamamen hak sahipliği ile tanımlanan vatandaşlık görüşünün bir özetini vermek gerekiyor.

Savaş sonrası dönemdeki haklar-olarak-vatandaşlık anlayışının en etkili ifadesi T. H. Marshall'ın 1949'da yazdığı "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar" adlı makaledir.⁴ Marshall'a göre, vatandaşlık temelde herkesin toplumun eşit ve özgür bir üyesi olarak muamele görmesini sağlama meselesidir. Böyle bir üyelik algısı ortaya çıkarmanın yolu ise insanlara giderek artan sayıda vatandaşlık hakkının verilmesinden geçer.

2. Bu durum, hükümetlerin son zamanlarda vatandaşlığı teşvik etmeye yönelik eğilimini açıklıyor (örneğin Britanya Vatandaşlık Komisyonu, *Encouraging Citizenship* [1990]; Avustralya Senatosu, *Active Citizenship Revisited* [1991]; Kanada Senatosu, *Canadian Citizenship: Sharing the Responsibility* [1993]).

3. Burada tartışmayacağımız bir konu göç ve vatandaşlığa alma politikalarıdır (örn. Brubaker 1989; van Gunsteren 1988).

4. Tıpkıbasımı için bkz. Marshall 1977. Vatandaşlık tarihine ilişkin özlü bir giriş metni için bkz. Heater 1990 ve Walzer 1989.

Marshall, vatandaşlık haklarını İngiltere'de birbirini izleyen üç dönemde etkili olduğunu varsaydığı üç kategoriye ayırır: 18. yüzyılda ortaya çıkan sivil haklar, 19. yüzyılda ortaya çıkan siyasal haklar ve 20. yüzyılda yerleşen ve eğitim, sağlık, işsizlik sigortası ve emekli maaşı gibi örnekleri olan sosyal haklar (Marshall 1977: 78 vd.).⁵ Marshall, vatandaşlık haklarının genişlemesiyle vatandaş sınıflarının da genişlediğine işaret eder. Mülk sahibi Protestan erkeklerle sınırlandırılmış medeni ve siyasal haklar yavaş yavaş kadınları, işçi sınıfını, Yahudileri ve Katolikleri, siyahları ve daha önce dışlanmış diğer grupları kapsayacak şekilde genişlemiştir.

Marshall'a göre vatandaşlığın tam olarak gerçekleşmesi liberal demokratik bir refah devleti gerektirir. Refah devleti herkesin medeni, siyasal ve sosyal haklarını garanti ederek toplumun tüm üyelerinin, ortak yaşama katılabilen ve bunun keyfini süren tam birer üyesi gibi hissetmelerini sağlar. Bu haklar kısıtlandığında veya ihlal edildiğinde insanlar marjinalleşecek ve ortak yaşama katılamayacaklardır. Pasif hak sahipliğine yaptığı vurgu ve kamusal yaşama katılmaya yönelik bir mecburiyetin olmaması nedeniyle bu duruma genelde, "pasif" ya da "özel" vatandaşlık denir. Yine de bu bakış açısı destek bulmaktadır⁶ ve bunun iyi nedenleri vardır: "Özel vatandaşlığın faydaları azımsanmamalıdır; bunlar belirli temel insani değerleri (güvenlik, refah ve özgürlük) neredeyse herkesin erişebileceği bir noktaya taşır, ki bu da insanın muhteşem bir başarısıdır" (Macedo 1990: 39).

5. Bu tarihin ne kadar İngiliz-merkezli olduğuna çokça işaret edilmiştir. Birçok Avrupa ülkesinde bu sürecin büyük kısmı ancak son elli yılda ve çoğunlukla ters bir sırayla meydana gelmiştir. İngiltere'de bile tarihsel kanıtlar vatandaşlık haklarına dair "çizgisel" bir modelden ziyade "bir gelgit modeli" olduğunu gösteriyor (Heater 1990: 271; Parry 1991: 167; Held 1989: 193; Turner 1989 [bu kitapta Böl. V]).

6. Vatandaşlığın kendileri için ne anlama geldiği sorulduğunda, insanlar genellikle sorumluluklardan ziyade haklardan bahsetme eğilimindedir. Britanyalılar sosyal hakları (örn. kamusal eğitim ve sağlık hizmeti) vurgulama eğilimindeyken, Amerikalılar genellikle sivil haklardan (örn. ifade ve din özgürlüğü) bahsederek; ama neticede her iki ülkede de haklar ön plandadır (King ve Waldron 1988; Conover ve diğ. 1991: 804). Çoğu insan için vatandaşlık, ABD Yüksek Mahkemesi'nin işaret ettiği gibi, "haklara sahip olma hakkı" demektir (Trop v. Dulles 356 ABD 86, 102 [1958]).

Bununla birlikte, bu savaş sonrası ortodoks vatandaşlık anlayışı son on yıl içinde giderek daha fazla saldırıya maruz kaldı. Bu makalenin amaçları doğrultusunda iki eleştiri grubu belirleyebiliriz. İlk grup eleştiri, ekonomik bağımsızlık, siyasal katılım ve hatta medenilik de dahil olmak üzere, vatandaşlık sorumlulukları ve erdemlerinin pasif kabulü konusunda bazı eklemeler ya da değişiklikler yapma ihtiyacına odaklanıyor. Bu konular III. kısımda tartışılmaktadır.

İkinci grup eleştiri ise, mevcut vatandaşlık tanımını, modern toplumların giderek daha çoğulcu bir hal alan sosyal ve kültürel yapısını dikkate alacak şekilde gözden geçirme ihtiyacına odaklanıyor. Vatandaşlık, toplumun üyelerine ortak bir deneyim, kimlik ve bağlılık sağlayabilir mi? Tarihsel olarak dışlanmış grupların eşit bir temelde vatandaş olarak kapsanması yeterli olur mu; yoksa bazen özel adımlar mı atılmalıdır? Bu konu da IV. kısımda tartışılmaktadır.

III. Vatandaşlık Sorumlulukları ve Erdemleri

A. Sosyal Vatandaşlık ve Refah Devletinin Yeni Sağcı Eleştirisi

Savaş sonrası ortodoksluğa yönelik ilk ve siyasal açıdan en güçlü eleştiri, Yeni Sağın, "sosyal haklar" fikrine saldırısıyla geldi. Sağ, her zaman bu haklara, şu gerekçelerle direnmiştir: Bu haklar (a) (negatif) özgürlük ya da (yetkilendirme temelli) adalet talepleriyle uyumsuzdur, (b) ekonomik olarak verimsizdir ve (c) "serfliğin yolunu" açar. Ama halkın gözünde, bu tezler mantıksız veya her ihtimalde, sosyal adalet fikri ya da Marshall'inki gibi vatandaşlığa dayalı bir refah devleti karşısında haklı olarak geçersiz kalır.

Thatcher/Reagan yıllarında muhafazakâr düşüncedeki en önemli devrimlerden biri sosyal vatandaşlık alanında sol ile savaşıma konusundaki isteklilikti. Marshall sosyal hakların, dezavantajlı insanların toplumun merkezine girebilmesini, medeni ve siyasal haklarını etkili bir biçimde kullanabilmesini sağladığını ileri sürerken; Yeni Sağ, refah devletinin yoksulların yaşam fırsatlarını gerçek anlamda geliştirmeksizin onları pasifliğe sürüklediğini ve bir bağımlılık kültürü yarattığını savunur. Refah devleti, çözüm olmaktan ziyade, vatandaşları bürokratik vesayet altındaki pasif muhtaçlara dö-

nüştürerek sorunu ebedileştirmiştir. Norman Barry'ye göre, refah programlarının gerçekten daha aktif bir vatandaşlığı teşvik ettiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur (Barry 1990: 43-53).

Yeni Sağ'a göre, pasif vatandaşlık modeli, toplumun tam bir üyesi kabul edilmenin önkoşulu olarak belli yükümlülükleri yerine getirmenin önemini azımsamaktadır. Özellikle, kendi geçimini sağlama yükümlülüğünü yerine getiremeyen uzun süreli işsizler hem kendileri hem de toplum için bir utanç kaynağıdır (Mead 1986: 240).⁷ Ortak yükümlülükleri yerine getirememek, tam üyeliğin önünde, en az eşit hakların olmayışı kadar büyük bir engel oluşturur. Bu koşullar altında, "bağımlıları (muhtaçları), diğer insanlar gibi yükümlü kılmak eşitliğin gereğidir, eşitliğe aykırı değil. Etkin bir refah [politikası], sistemden faydalananları, vatandaşların ortak yükümlülükler alanından dışlamak yerine bu alana dahil etmelidir" (Mead 1986: 12-3).

Yeni Sağ, yoksulların sosyal ve kültürel entegrasyonunu sağlamak için "haksahipliğinin ötesine" geçip yoksulların kendi geçimlerini sağlama sorumluluklarına odaklanmamız gerektiğini savunur. Refah devleti insanların kendi ayakları üstünde durmasını engellediği için, sosyal güvenlik ağında kesintiler yapılmalı ve geriye kalan refah yardımları da belirli yükümlülüklerle bağlanmalıdır. 1980'lerdeki temel refah sistemi reformlarından birinin altında bu fikir yatıyordu: vatandaşların kendilerine bakabilmeleri gerektiği fikrini pekiştirmeye yönelik, refah sisteminden faydalananların bunun karşılığında çalışmalarını gerektiren çalışma refahı (*workfare*) programları.

Bu Yeni Sağcı vatandaşlık vizyonuna karşı çeşitli itirazlar eksik değildir. Örneğin, devlet yardımından faydalanan sınıflaraltı bir işsiz grubunun artışının refah sisteminden kaynaklandığı iddiası, küresel ekonomik yeniden yapılanmanın etkilerini gözardı eder ve en kapsamlı refah sistemine sahip devletlerin birçoğunda (mesela İskandinav ülkeleri) geleneksel olarak en düşük işsizlik oranlarının gözlenmesi olgusuyla çelişir.

7. Amerikalıların, kişilerin toplumun tam üyeleri olarak algılanabilmesi için, birbirlerinden ve kendilerinden bir dizi sosyal beklentiye sahip oldukları, şu kaynaklarda gösterilmektedir: Mead (1986: 243); Shklar (1991: 413); Moon (1988: 34-5); Dworkin (1992: 131).

Dahası eleştirmenler, 1980'lerdeki Yeni Sağcı reformların sorumlu vatandaşlığı teşvik ettiğine dair herhangi bir kanıt bulmanın zor olduğunu ifade ediyorlar. Bu reformlar, kısmen insanlara inisiyatif, kendi ayakları üzerinde durma ve kendine yeterli olma erdemlerini öğretmek için, daha serbest ticaret, deregülasyon, vergi kesintileri, sendikaların zayıflatılması ve işsizlik ödemeleri bütçesinin daraltılması gibi yollarla piyasaların kapsamını genişletmeyi amaçlıyordu (Mulgan 1991: 43).

Ancak bunun yerine, Amerika'daki tasarruf ve mevduat bankası ve çürük tahvil skandallarının da kanıtladığı üzere, birçok piyasa deregülasyonunun eşi görülmemiş bir açgözlülük ve ekonomik sormsuzluk çağını mümkün kıldığı ileri sürülebilir (Mulgan 1991: 39). Aynı zamanda, devlet yardımının kesilmesi, dezavantajlı kesimlerin kendi ayakları üzerinde durmasını sağlamak bir yana, sınıflaraltı kesimin büyümesine yol açmıştır. Sınıf eşitsizlikleri derinleşmiş, çalışan yoksullar ve işsizler etkili bir şekilde "haklarından mahrum edilmiş" ve Yeni Sağın yeni ekonomisine katılamaz hale getirilmiştir (Fierlbeck 1991: 579; Hoover ve Plant 1988: Bölüm 12).⁸

Bu yüzden, birçok kişi için Yeni Sağın programına dair en makul görüş, onun alternatif bir vatandaşlık anlayışı değil, vatandaşlık ilkesinin ta kendisine bir saldırı olduğudur. Plant'ın belirttiği gibi, "Modern Muhafazakârlar, vatandaşlığı siyasal ve toplumsal bir statü olarak kabul etmek yerine, piyasanın rolünü yeniden önemli kılmaya çalıştılar ve vatandaşlığın ekonomik durumdan bağımsız bir statü sağladığı fikrini reddettiler" (Plant 1991: 52; krş. Heater 1990: 303; King 1987: 196-8).

B. Sosyal Vatandaşlığı Yeniden Düşünmek

Yeni Sağın refah haklarına yönelttiği eleştiriyile ilgili bu zorluklar göz önüne alındığında, soldaki insanların çoğu tam vatandaşlığın sosyal haklar gerektirdiği ilkesini savunmaya devam ediyor. Sola

8. Sağda yer alan bazı insanlar salt piyasa temelli bir vatandaşlık anlayışının bu tehlikeyi barındırdığını kabul ederek bu anlayışı gönüllülük ve hayırseverlik üzerine bir vurguyla tamamlamaya çalıştılar. Britanya'daki Muhafazakâr Parti üzerine tartışmalar için bkz. Fierlbeck 1991: 589, Andrews 1991: 13 ve Heater 1990: 303.

göre, Marshall'ın insanların ancak temel ihtiyaçları karşılandığında toplumun tam üyeleri olabilecekleri ve ortak yaşama katılabilecekleri yönündeki savı "şimdi hiç olmadığı kadar güçlüdür" (Ignatieff 1989: 72). Bununla birlikte, solda yer alan birçok kişi, refah devletin mevcut kurumlarının, kısmen pasiflik ve bağımlılığı teşvik ediyor ve "vatandaşlık fikrinden özselci bir uzaklaşmaya ve vatandaşın rolünün belirli bir şekilde klientelistleşmesine yol açıyor" görünmesi nedeniyle pek rağbet görmediğini kabul ediyor (Habermas 1992b: 10-1; krş. King 1987: 45-6).

Öyleyse devlet, kendi ayakları üzerinde durabilme ve kişisel sorumluluk erdemlerini nasıl yerleştirecek? Sol, "çalışma refahı" gibi meseleler karşısında kararsız kaldı. Bir yandan kişisel sorumluluk ve sosyal ödev ilkesi her zaman sosyalizmin merkezinde yer aldı (Mulgan 1991: 39). Neticede, çalışma ödevi Marx'ın "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" şeklindeki ünlü sloganında ima edilmektedir. Bu nedenle, soldaki bazı insanlar çalışma refahını koşullu olarak, "hem sorumluluk hem de bu sorumluluğu kullanma gücü vermesi" şartıyla kabul ediyorlar (Mulgan 1991: 46).

Diğer yandan, solda yer alan kişilerin çoğu, bir kamu politikası meselesi olarak vazifeler dayatılmasından rahatsız olmaya devam ediyor. Bu çoğunluk, bağımlıların çalışmaktan kaçma arzusu nedeniyle değil, iş, eğitim ve mesleki eğitim gibi fırsatların yokluğu nedeniyle toplumun merkezinin dışında kaldıklarına inanıyor. Bu nedenle, vazife dayatmak gerçek fırsatlar yoksa boşuna, bu fırsatlar varsa da gereksizdir; çünkü refah sisteminden faydalananların büyük çoğunluğu bu durumda olmamayı tercih edecektir (King 1987: 186-91; Fullinwider 1988: 270-8). Çalışma ödevi dayatmaktan ziyade, sol, örneğin işçi eğitim programları yoluyla tam istihdam sağlamaya çalışmalıdır. Sonuçta sol, vatandaşlığın hem haklar hem de sorumluluklar getirdiği şeklindeki genel ilkeyi kabul etmekle birlikte, katılım haklarının bir şekilde sorumluluktan önce gelmesi gerektiğini düşünüyor. Yani, sorumlulukların yerine getirilmesini talep etmek, ancak katılım haklarının güvence altına alınmasından sonra uygundur.

Yeni Sağın vatandaşlık görüşüne yönelik benzer bir itiraz da son dönemlerdeki feminist vatandaşlık tartışmalarında bulunabilir. Birçok feminist, haklar ve sorumlulukların dengelenmesinin öne-

mini kabul ediyor; hatta Carol Gilligan'ın bulguları kadınların, gündelik ahlaki düşüncelerinde sorumluluklar dilini haklar diline tercih ettiklerini gösteriyor (Gilligan 1982: 19). Fakat feministlerin, Yeni Sağcı ekonomik kendine yeterlik söylemi hakkında ciddi şüpheleri var. Kendi ayakları üzerinde durabilmeye dair toplumsal cinsiyetten bağımsız konuşmalar çoğunlukla, erkekler ailenin mali yükünü üstlenirken, kadınların aileyle ilgilenip yaşlı, hasta ve çocukların bakımını üstlenmeleri gerektiği görüşünün bir ifadesidir. Bu da, kadınların topluma tam katılımının önündeki engelleri yok etmekten ziyade pekiştirir.⁹

Yeni Sağcılar kendi ayakları üzerinde durabilmek hakkında konuştuğunda, "ben"in sınırları aileyi içine alır; kendi ayakları üzerinde durması gereken ailedir. Bu yüzden kendi ayakları üzerinde daha fazla durabilmek, aile içinde daha fazla bağımlılıkla tutarlıdır ve hatta bunu gerektirebilir. Ama kadınların aile içinde erkeklere bağımlılığı, refah sistemine bağımlılık kadar zararlı olabilir; çünkü bu, erkeklerin seks, üreme, tüketim, eğlence ve benzeri konularda alınacak kararlarda eşitsiz güç kullanmasına imkân verir (King 1987: 47; Okin 1989: 128-9).

Sorumluluk anlayışları kadınlara eşitsiz yaklaşma eğiliminde olduğu için, birçok feminist, katılım haklarının bir şekilde sorumluluktan önce gelmesi gerektiği şeklindeki solcu görüşü paylaşıyor. Aslında feministler, refah devletinin şu anda gözardı ettiği ve hatta daha da kötüleştirdiği, kadınların vatandaşlar olarak topluma tam katılımının önünde duran yapısal engelleri (örneğin ev içi sorumlulukların eşitsiz dağılımı) aşmak için sosyal haklar listesini uzatmak da istiyorlar (Phillips 1991a, 1991b; Okin 1992). Ailevi ve kamusal sorumlulukları birleştirmenin zorluğu göz önüne alındığında, işyerleri ve kariyer beklentileri ailevi sorumluluklar için daha fazla alan ayıracak şekilde yeniden düzenlenene ve erkekler ev içi sorumluluklardaki paylarını kabul edene kadar, kadınlar için eşit vatandaşlık imkânsızdır (Okin 1989: 175-7).

9. Yeni Sağ'ın kendi ayakları üzerinde durabilmeye verdiği önem kadınları ikilem içinde bırakır. Evde oturur ve çocuklarına bakarlarsa, kendi geçimini sağlama ödevine uygun davranmamış olmakla suçlanırlar (sorumsuz refah sistemi anneleri stereotipi de bu nedenle ortaya çıkmıştır). Hayatlarını kazanmaya çalışırlarsa da, aile sorumluluklarına uygun davranmamış olmakla suçlanırlar.

Bununla birlikte, haklar sorumluluklardan önce gelecekse, yenden o eski pasif vatandaşlık görüşüne geliriz. Ama sol, en az sağ kadar değişim ihtiyacını kabul ediyor. En popüler teklif ise refah devletini, örneğin yerel refah kurumlarına daha fazla güç vererek ve onları hizmet verdikleri kişilere karşı sorumlu tutarak, ademi merkezietçi kılmak ve demokratikleştirmek (Pierson 1991: 200-7). Bu nedenle şimdilerde, refah haklarını refah programlarının yönetimine demokratik katılım haklarıyla destekleyerek, refah sisteminde faydalananların "yetkilendirilmesinden" söz ediliyor.

Bu, sosyal vatandaşlığa dair çağdaş sol görüşün merkezi temasıdır.¹⁰ Bu projenin refah bağımlılığının üstesinden gelme yolunda işleyip işlemeyeceğini söylemek zor. Hizmet sunanlar hesap verme zorunluluklarını artırmaya yönelik girişimlere çoğunlukla direndiler (Rustin 1991: 231; Pierson 1991: 206-7). Dahası, yerel toplum karşısında demokratik hesap verme zorunluluğunu artırma amacı ile hizmet alanlar karşısında hesap verme zorunluluğunu artırma arasında bir gerilim ortaya çıkabilir (Plant 1990: 30). Sonraki kısımda tartıştığımız gibi, sol, demokratik katılımın vatandaşlık sorunlarını çözme kapasitesine fazlaca inanç besliyor olabilir.

C. Vatandaşlık Erdemlerine Duyulan İhtiyaç

Birçok klasik liberal, liberal bir demokrasinin, özellikle erdemli vatandaşların yokluğunda dahi, denetim ve denge yaratılarak, kuvvetler ayrılığı sistemiyle güvence altına alınabileceğine inandı. Kuvvetler ayrılığı, iki meclisli yasama ve federalizm gibi kurumsal ve prosedürel araçlar muhtemel tiranların ortaya çıkmasının engellenmesine hizmet edecekti. Her bir kişi kendi çıkarının peşinde koşsa bile bir özel çıkarlar kümesi, bir diğer özel çıkarlar kümesini dengeleyecekti.¹¹ Ancak, kişisel çıkarları dengelemeyi amaçlayan prosedürel-kurumsal mekanizmaların yetersiz olduğu ve belirli bir düzeyde vatandaşlık erdemi ve toplum ruhuna sahip olmak gerektiği ortaya çıktı (Galston 1991: 217, 244; Macedo 1990: 138-9).

10. Vatandaşlık konusunda son zamanların sol literatüründeki bir başka tema da anayasal hakların önemidir. Aslında solun liberal haklarla uzlaşması "çağımızın önemli kuramsal fenomenlerinden biridir" (Philips 1991b: 13; Andrews 1991: 207-11; Sedley 1991: 226).

Kamu politikasının sorumlu kişisel hayat tarzlarındaki kararlara çeşitli yollarla nasıl bağlı olduğunu bir düşünün. Vatandaşlar sağlıklı beslenme, egzersiz, içki ve tütün tüketimi gibi kendi sağlıklarını ilgilendiren konularda sorumlu davranmazsa, devlet yeterli sağlık hizmetini sağlayamayacaktır. Vatandaşlar çocuk, yaşlı ve engellilerin bakımı konusunda kendi akrabalarına bakarak sorumluluğu paylaşmazsa, devlet bu insanların ihtiyaçlarını karşılayamayacaktır. Vatandaşlar kendi evlerinde tükettiklerini azaltmak, yeniden kullanmak ve geri dönüştürmek konusunda isteksiz olursa, devlet çevreyi koruyamaz. Vatandaşlar ölçüsüz miktarlarda borç alır veya aşırı ücret artışları talep ederse, hükümetin piyasayı düzenleme kabiliyeti zayıflayabilir. Vatandaşlar farklılığa karşı müzmin bir hoşgörüsüzlük içinde ve Rawls'un adalet hissi dediği şeyden (Rawls 1971: 114-6, 335) yoksun olursa, daha adil bir toplum yaratma girişimleri yerinde sayar. Bu alanlarda işbirliği ve özdenetim olmaksızın, "liberal toplumların başarılı bir şekilde işleme kabiliyeti gidecek yok olur" (Galston 1991: 220; Macedo 1990: 39).

Kısacası, "daha tam, daha zengin ve aynı zamanda daha ince bir vatandaşlık anlayışına ve pratiğine" ihtiyacımız var, çünkü "devlet, vatandaşlarından istediğini zorla değil, ancak özel gücün kullanımıyla işbirliğine ve kendi ayakları üzerinde durabilmeye dayanarak alabilir" (Cairns ve Williams 1985: 43). Fakat liberal toplumlarda vatandaşların vatandaşlık erdemlerine ve toplum ruhuna sahip olma potansiyelinin ciddi bir gerileme içinde olduğuna dair giderek artan bir endişe var (Walzer 1992: 90).¹²

11. Kant, iyi yönetim sorununun "bir şeytan ırkı için bile çözülebileceğini" düşünüyordu (Galston 1991: 215'ten alıntılanmıştır). Elbette Locke, Mill ve İngiliz idealistleri de dahil olmak üzere diğer liberaller vatandaşlık erdemine yönelik ihtiyacı kabul ediyordu (bkz. Vincent ve Plant 1984, Bölüm 1). Ayrıca, temel liberal hak ve ilkelerin, oldukça kapsamlı bir pozitif sosyal ödev ve sorumluluklar grubu için (yeteneklerini iyiye kullanma, oy verme, makamının sorumluluklarını yerine getirme, ülke savunmasına katkıda bulunma, çocuklarını eğitme ve koruma görevi, vb.) zemin oluşturduğunu savunan Carens (1986) ve Deigh'e (1988) bakınız.

12. Yakın zamanda yapılan bir araştırmaya göre, Amerikan gençlerinin sadece yüzde 12'si oy vermenin, iyi bir vatandaş olmak açısından önemli olduğunu düşünüyor. Dahası, kayıtsızlık sadece bununla sınırlı değil. Geçtiğimiz elli yılda yapılan benzer araştırmalarla yapılan karşılaştırmalar "bugünkü gençliğin son elli yıl içinde yaşamış gençlere göre daha az bildiğini, daha az ilgilendiğini, daha

Yeterli bir vatandaşlık anlayışı bu nedenle haklar ve sorumluluklar arasında bir denge gerektiriyor. Bu erdemleri nereden öğreneceğiz? Yeni Sağcılar bir erdem okulu olarak gördükleri piyasaya güveniyor büyük ölçüde. Fakat bu sorulara başka cevaplar da var.

1. *Sol ve katılımcı demokrasi*. Az önce belirttiğimiz gibi solun vatandaş pasifliği sorununa verdiği cevaplardan biri refah devletini demokratikleştirerek ve daha genel olarak, devlet iktidarını yerel demokratik kurumlara, bölgesel meclislere ve hüküm verilebilir haklara yayarak vatandaşları "yetkilendirmek"tir. Bununla birlikte, katılımı vurgulamak vatandaşların sorumlu bir şekilde, yani kişisel çıkarlar ve önyargılarla değil de toplum ruhu taşıyarak katılmalarının nasıl sağlanacağını açıklamaz.

Gerçekten de, Mulgan'ın belirttiği gibi, "çok dar bir şekilde iktidarın devredilmesi ihtiyacına ve özgürlüğün erdemlerine yoğunlaşarak, sorumluluk meseleleri bir kenara itildi" (Mulgan 1991: 40-1). Yetkilendirilen vatandaşlar, sonunda mali açıdan başa çıkamayacakları yardım ve haksahiplikleri isteyerek, kendilerine vergi indirimleri sağlamak için oy vererek, ihtiyaç sahiplerine yardımı keserek veya "yoksulların tembelliği, etnik azınlıkların yabancılığı ve ya modern kadınların arsızlığı ve sorumsuzluğu gibi konularda günah keçileri arayarak" güçlerini sorumsuzca kullanabilir (Fierlbeck 1991: 592).

Rousseau ve J. S. Mill'i izleyen birçok modern katılımcı demokrat, siyasal katılımın kendisinin insanlara sorumluluğu ve hoşgörü-yü öğreteceğini varsayıyor. Oldfield'ın belirttiği gibi, katılım etkinliğinin "bireylerin vatandaşlık görevlerini yerine getirmeye alışacakları araç" olduğuna inanıyorlar. "Siyasal katılım bireylerin ufku-nu genişletir, mevcut kişisel koşullarının ve çevrelerinin ötesindeki çıkarları tanımalarını sağlar ve onları kamusal meselelerin dikkat göstermeleri gereken asıl meseleler olduğunu kabul etmeye teşvik eder" (Oldfield 1990b, bu kitapta Böl. IV).

az oy verdiğini ve liderleriyle kurumları hakkında daha az eleştirel olduğunu," ortaya koyuyor (Glendon 1991: 129). Büyük Britanya'daki bulgular da benzer nitelik taşıyor (Heater 1990: 215).

Soldaki birçok insan bu şekilde sorumlu vatandaşlığı "demokrasinin kendisi haline getirerek" sorumlu vatandaşlık meselesinin etrafından dolanmaya çalıştı ve bu da, "vatandaşlığın tüm sorunlarına bir çözüm olarak kolektif karar almanın savunulmasına" yol açtı (Held 1991: 23; krş. Pierson 1991: 202).¹³ Ne yazık ki, katılımın eğitici işlevine yönelik bu inanç aşırı derecede iyimser görünüyor (Mead 1986: 247; Andrews 1991: 216).

Bu yüzden, vatandaşlık sorumluluklarının sol teoriye daha açık bir şekilde dahil edilmesi gerektiği giderek daha fazla kabul görüyor (Hoover ve Plant 1988: 289-91; Vogel ve Moran 1991: xv; Mouffe 1992). Ama solun, rahatça konuşabileceği bir sorumluluk dili veya bu sorumlulukları teşvik edecek somut politikalar oluşturmadığı da ortada.¹⁴

2. Yurttaş temelli cumhuriyetçilik. Modern yurttaş temelli cumhuriyetçi gelenek büyük ölçüde (Yunan ve Romalıları tutkun) Machiavelli ve Rousseau'dan ilham alan aşırı katılımcı bir demokrasi biçimidir. Son dönemlerde vatandaşlığa yönelik ilgideki kabarmasının, yurttaş temelli cumhuriyetçilere geniş bir dinleyici kitlesi yaratması pek şaşırtıcı değil.

Yurttaş temelli cumhuriyetçileri, yukarıda tartışılan solcu kuramcılar gibi diğer katılımcılık yanlısı duruşlardan ayıran, siyasal katılımın, katılımcının kendisi açısından taşıdığı içsel değer üzerindeki vurgularıdır. Böyle bir katılım, Oldfield'ın sözleriyle, "çoğu bireyin amaç edinebileceği, insanların birlikte yaşamasının en üstün biçimidir" (Oldfield 1990a: 6). Bu görüşe göre, siyasal yaşam ailenin, komşuluğun ve mesleğin sadece özel olan zevklerinden üstündür ve insanların yaşamının merkezini işgal etmelidir. Siyasete katılamamak kişiyi "büyük ölçüde eksik ve az gelişmiş bir varlık"

13. Demokratik prosedürler ile sosyalist hedefler arasında ortaya çıkabilecek bir dizi çatışma için bkz. Arneson (1992: 488-92). Dworkin'in işaret ettiği gibi, demokrasinin "diğer tüm siyasal erdemleri içine çeken bir kara delik" haline gelme tehlikesi vardır (1992: 132).

14. Sol, "vatandaşlık" konusuna yönelik ilginin bir "burjuva ideolojisi" olduğu gerekçesiyle, bu konuların birçoğunu on yıllar boyunca ihmal etti. Vatandaşlığın dili bile "yabancı"ydı (Selbourne 1991: 94; van Gunsteren 1978: 9; Dietz 1992: 70; Wolin 1992: 241; Andrews 1991: 13).

haline getirir (Oldfield 1990b, bu kitapta Böl. IV; krş. Pocock 1992: 45, 53; Skinner 1992; Beiner 1992).

Bu yaklaşım, yandaşlarının da kabul ettiği gibi, modern dünyada çoğu insanın hem vatandaşlık hem de iyi yaşam konusundaki anlayışıyla çelişir. Çoğu insan en büyük mutluluğu aile yaşamında, işte, dinde veya boş vakit etkinliklerinde bulur, siyasette değil. Siyasal katılım, hükümetin bu kişisel meşguliyetlerin ve bağlılıkların peşinde koşma özgürlüğüne saygı duymasını ve bunları desteklemesini sağlamak için gerekli olan, ara sıra gerçekleşen ve çoğunlukla külfetli bir etkinlik olarak görülür. Siyasetin, özel yaşam için bir araç olduğu varsayımı soldaki (Ignatieff 1989: 72-3) ve sağdaki (Mead 1986: 254) çoğu insan tarafından, liberaller (Rawls 1971: 229-30), sivil toplum kuramcıları (Walzer 1989: 215) ve feministler (Elshtain 1981: 327) tarafından paylaşılır ve modern vatandaşlık görüşünü tanımlar.

Siyasal katılıma yönelik modern kayıtsızlığı açıklamak için yurttaş temelli cumhuriyetçiler çoğunlukla bugünkü siyasal yaşamın mesela antik Yunan dönemindeki aktif vatandaşlıkla karşılaştırıldığında fakirleştiğini ileri sürerler. Siyasal tartışma artık anlamlı değildir ve insanlar etkin katılıma erişme imkânından yoksundur.

Ama özel yaşama duyduğumuz bağlılığı kamusal yaşamın fakirleşmesinin değil, özel yaşamın zenginleşmesinin bir sonucu olarak görmek daha makuldür. Artık siyasette haz aramıyoruz, çünkü kişisel ve sosyal yaşamımız Yunanlılarınkinden çok daha zengin. Bu tarihsel değişimin birçok nedeni var. Bunlar arasında romantik aşkın ve çekirdek ailenin ortaya çıkması (dolayısıyla mahremiyet ve özellik üzerine yapılan vurgu), artan refah (dolayısıyla daha zengin boş vakit etkinlikleri ve tüketim biçimlerinin ortaya çıkması), emeğin itibarına yönelik Hristiyan vurgusu (Yunanlar bunu küçümserdi) ve savaşa yönelik artan hoşnutsuzluk (Yunanlılar buna itibar ederdi) sayılabilir.

Ailenin ve kariyerin zevklerini siyasetin talep ettiği görevlere tercih eden pasif vatandaşlar mutlaka yanlış yola sapmış değildir. Galston'ın söylediği gibi, özel yaşamı sıkıcı ve içine kapanık adederek kötüleyen cumhuriyetçiler gerçek insan topluluklarını görmekten memnun olmaz ve aslında "gündelik yaşamı hor görürler" (Galston 1991: 58-63).¹⁵

3. *Sivil toplum kuramcıları*. Toplulukçu/cemaatçi düşüncede 1980'lerde yaşanan bir gelişmeyi tanımlamak için "sivil toplum kuramcıları" nitelendirmesini kullanacağız. Bu kuramcılar sağlıklı bir demokrasi için medenilik ve özdenetimin gerekliliğini vurgular, ama bu erdemleri öğretmek için ne piyasanın ne de siyasal katılımın yeterli olduğunu öne sürerler. Onlara göre, karşılıklı yükümlülüklerin erdemlerini kiliseler, aileler, sendikalar, etnik temelli dernekler, kooperatifler, çevre örgütleri, semt dernekleri, kadın destek grupları, yardım dernekleri gibi gönüllü sivil toplum örgütlerinde öğreniriz. Walzer'ın belirttiği gibi, "demokratik siyaseti mümkün kılan medenilik sadece dernek ağlarında öğrenilebilir" (Walzer 1992: 104).

Bu gruplar gönüllü olduğu için, bunlar içindeki sorumluluklara uygun davranmamak cezayla değil genellikle basitçe onaylamayla karşılaşılır. Fakat bu tepki, aileden, arkadaşlardan, meslektaşlardan veya yoldaşlardan geldiği için, sorumlu davranmak konusunda, birçok şekilde devletin vereceği kişisel olmayan bir cezadan çok daha güçlü bir saiktir. "İnsan karakterinin, vatandaşlık kapasitesinin ve yeterliliğinin oluştuğu" yer burasıdır, çünkü kişisel sorumluluk ve karşılıklı yükümlülük fikrini içselleştirdiğimiz ve gerçekten sorumlu vatandaşlık için elzem olan gönüllü özdenetimi öğrendiğimiz yer burasıdır (Glendon 1991: 109).

Bu nedenle, vatandaşlığın ilk yükümlülüklerinden biri sivil topluma katılmaktır. Walzer'ın işaret ettiği gibi, "Seçtiğin derneğe katıl" sözü "siyasal militanları bir araya getirmek için bir slogan değil, sivil toplumun gerektirdiği bir şeydir" (Walzer 1992: 106).

15. Yurttaş temelli cumhuriyetçiler kendi değer anlayışlarını nadiren uzun uzadıya savunurlar. Örneğin, siyasal yaşamın, "çoğu bireyin amaç edinebileceği, insanların birlikte yaşamasının en üstün biçimi" olduğunu iddia ettikten sonra Oldfield şöyle devam eder: "Bu ahlaki pozisyonu savunmayacağım. Zaten yurttaş temelli cumhuriyetçi literatürde çok kez savunulmuştur" (1990a: 6). Fakat birçok eleştirmen, bu önceki savunmaların cinsiyetçiliğe ve özel alanın kötülenmesine (örn. Vogel 1991: 68; Young 1989: 253; Phillips 1991b: 49) veya etnik dışlamaya (Habermas 1992b: 8) dayandığını ileri sürmüştür. Skinner'ın savına göre, siyasal katılımın çoğu insan için sadece araçsal bir değeri olabilir, fakat insanların siyasal katılımı kendine has bir değeri varmış gibi görmesini sağlamalıyız, aksi takdirde demokrasiye yönelik iç ve dış tehditlere karşı koymayacaklardır (Skinner 1992: 219-21). Cumhuriyetçilerin "iyi" anlayışları ile liberalizm arasındaki ilişki hakkındaki tartışmalar için bkz. Dworkin (1989: 499-504), Taylor (1989a: 177-81), Hill (1993: 67-84) ve Sinopoli (1992: 163-71).

Sivil toplumun "vatandaşlık erdeminin tohum yatağı" olduğu iddiası (Glendon 1991: 109) temelde, lehinde ya da aleyhinde çok az somut kanıtı bulunan bir ampirik iddiadır. Eski ve saygıdeğer bir görüştür bu, ama doğruluğu bariz değildir. İyi komşular olmayı semtimizde öğreniyor olabiliriz, ama semt dernekleri insanlara, konu bakımevleri ya da kamu hizmeti tesislerinin konumu olduğunda "benim yakınımda olmasın da..." anlayışı çerçevesinde hareket etmeyi de öğretebilir. Benzer şekilde, aile çoğunlukla kadınlar üzerinde erkek tahakkümünü öğreten "bir despotizm okulu"dur (Okin 1992: 65). Kiliseler sıklıkla otoriteye itaat etmeyi ve diğer inançlara karşı hoşgörüsüz olmayı öğretir. Etnik gruplar sıklıkla diğer ırklara karşı önyargılı olmayı öğretir.

Walzer çoğu insanın, "öğrendiği 'medeniliğin' bağımsız ve aktif olmaktan ziyade itaatkâr olduğu bir tâbilik ilişkisi içinde sıkışıp kaldığı"nı kabul eder. Bu koşullarda, ona göre, "yeni özgürlük ve eşitlik koşulları altında," dernekler ağını "yeniden inşa etmemiz" gerekir. Benzer şekilde, etkinlikleri "dar bir çerçevede tasavvur edilmiş, kısmi ve tek davaya adanmış" olan derneklerin "siyasal düzenlemeye ihtiyaçları vardır." Walzer sivil toplum kuruluşlarının vatandaşlık ilkeleri ışığında reforma tâbi tutulmaya ihtiyacı olabileceğine işaret etmek anlamında kendi görüşünü "eleştirel dernekçilik" olarak adlandırır (Walzer 1992: 106-7).

Ne var ki bu da, aksi yönde çok ileri gidebilir. Bu yaklaşım, gönüllü dernek ve kuruluşları desteklemekten ziyade, istemeden de olsa, bu derneklere toptan bir müdahalenin önünü açabilir. Hükümetler elbette grubun içindeki ve dışındaki insanların haklarını, bu haklar tehdit altındaysa, korumak için müdahale etmelidir. Ama hükümetlerin örneğin kiliselerin içyapısını demokratikleştirmek veya kilise üyelerinin itaatkâr olmaktan ziyade bağımsız olmasını sağlamak için kiliseleri yeniden yapılandırmasını ister miyiz? Ve her halükârda, kiliselerin, ailelerin veya sendikaların içyapısının daha demokratik hale getirilmesi için bunları yeniden yapılandırmak, bu kurumların baskısız ve gönüllü yapısının –ki onları vatandaşlık erdeminin tohum yatağı haline getirdiği varsayılan nitelikler tam da bunlardır– altını oymaz mıydı?

Sivil toplum kuramcıları, bu gönüllü dernek ve kuruluşların demokratik vatandaşlığın temel okulu veya küçük ölçekli bir nüshası

olmasını beklemekle çok fazla şey istiyorlar. Bu dernekler vatandaşlık erdemini öğretebilir, ama bu, onların var olma nedeni değildir. İnsanların kiliselere, ailelere veya etnik örgütlere katılmasının nedeni vatandaşlık erdemini öğrenmek değildir. Daha ziyade bazı değerlere saygı göstermek ve insana has kimi iyiliklerin tadını çıkarmaktır ve bu saiklerin vatandaşlığın teşvik edilmesiyle pek ilgisi yoktur.

Dinsel veya etnik bir derneğe katılmak, toplumun merkezine katılmayı öğrenmekten ziyade uzaklaşma meselesi olabilir. Ebeveynlerin, rahiplerin veya sendika üyelerinin, gruplarının iç yaşamını, vatandaşlığı azami ölçüde teşvik edecek şekilde düzenlemesini beklemek bu grupların öncelikle ne için var olduğunu gözardı etmek demektir. (İzci grupları gibi bazı dernekler vatandaşlığı teşvik etmek için tasarlanmıştır ama bunlar istisnadır, kaide değil).¹⁶

Benzer bir mesele "maternal vatandaşlık" kuramcılarının aileye ve özellikle anneliğe sorumluluk ve erdem okulu olarak eğilmesinde ortaya çıkar. Jean Elshtain ve Sara Ruddick'e göre annelik kadınlara yaşamı ve zayıfları koruma sorumluluklarını öğretir ve bu dersler siyasal yaşamın da kılavuz ilkeleri olmalıdır. Örneğin, annelik "muhafaza etmek" gibi "metafizik bir tavır" içerir – yani mevcut ilişkileri korumaya yeni kazançlar sağlama karşısında bir öncelik tanır (Elshtain 1981: 326-7, 349-53; Ruddick 1987: 242). Bunun savaş veya çevreyle ilgili kararlarda bariz içerimleri vardır.

Bununla birlikte, bazı eleştirmenler anneliğin vatandaşlıkla aynı özellikleri veya erdemleri içermediğini ve "muhafaza etmek" gibi annelik tavırlarının "aktif vatandaşlık, kendi kendini yönetme, eşitlikçilik ve özgürlüğün kullanılması" gibi demokratik değerleri teşvik ettiğine dair bir kanıt bulunmadığını savunuyor (Dietz 1985: 30; Nauta 1992: 31). Dietz'in belirttiği gibi, "Aydınlanmacı despotizm, refah devleti, tek parti bürokrasisi ve demokratik bir cumhuriyet; bunların hepsi annelere saygı duyabilir, çocukların yaşamını koruyabilir ve zayıflara şefkat gösterebilir" (Dietz 1992: 76).

Bu eleştiri sivil toplum kuramlarının eleştirisiyle paralellik gösterir. Hem maternal feministler hem de sivil toplum kuramcıları va-

16. Ayrıca yeniden yapılanan grupların dahi, bazılarının vatandaşlığın temel bir yönü olarak gördüğü ortak bir kimlik ve amaç hissini nasıl öğretebileceğini anlamak güçtür (Philips 1991b: 117-8). Bu konuyu ileride IV. kısımda tartışıyoruz.

tandaşlığı özel alanın erdemleri açısından tanımlar. Bu erdemler kim zaman iyi vatandaşlık için gerekli olabilmekle birlikte, tek başına yeterli değildir ve bazen amaca zarar verebilir.

4. Liberal erdem kuramı. Liberaller sıkça haklar ve sorumluluklar arasındaki mevcut dengesizlik nedeniyle suçlanır ve bu suçlama yersiz de değildir. 1970'ler ve 1980'lerde liberal kuramcılar vatandaşların sorumluluklarına ilgi göstermeksizin neredeyse yalnızca hakların ve bu hakları güvence altına alan kurumların temellendirilmesine odaklandılar. Birçok eleştirmen liberallerin bu dengesizliği giderme kapasitesine sahip olmadığına, çünkü özgürlük, tarafsızlık veya bireyciliğe yönelik liberal bağlılığın vatandaşlık erdemi kavramını anlamsız kıldığına inanıyor (Mouffe 1992).

Bununla birlikte, vatandaşlık erdeminin önemi üzerine en ilginç çalışmalardan bazıları gerçekte Amy Gutmann, Stephen Macedo ve William Galston gibi liberaller tarafından yapılıyor. Galston'a göre sorumlu vatandaşlık için gerekli olan erdemler dört gruba ayrılabilir: (i) genel erdemler: medeni cesaret, yasalara saygı, sadakat; (ii) sosyal erdemler: bağımsızlık, açık fikirlilik; (iii) ekonomik erdemler: iş etiği, kişisel hazları erteleyebilme kapasitesi, ekonomik ve teknolojik değişime uyum sağlama ve (iv) siyasal erdemler: başkalarının haklarını anlama ve bunlara saygı gösterme kapasitesi, sadece karşılanabilecek şeyleri talep etme istekliliği, makam sahiplerinin performansını değerlendirme kabiliyeti, kamusal tartışmaya girme istekliliği (Galston 1991: 221-4).

Otoriteyi sorgulama kabiliyeti ve kamusal tartışmaya girme istekliliği şeklindeki son iki erdem, liberal erdem kuramının en ayırt edici unsurudur. Otoriteyi sorgulama ihtiyacı kısmen, temsili bir demokraside vatandaşların kendilerini yönetecek temsilcileri seçmesi olgusundan kaynaklanır. Bu yüzden, vatandaşların önemli bir sorumluluğu bu görevlileri denetlemek ve onların yaptıkları hakkında yargıda bulunmaktır.

Kamusal tartışmaya girme ihtiyacı bir demokraside hükümet kararlarının özgür ve açık tartışma yoluyla kamusal olarak alınması gerekliliğinden doğar. Ama Galston'ın işaret ettiği gibi, kamusal tartışma erdemi sadece siyasete katılma istekliliği veya bir kimse'nin görüşlerini açıklaması değildir. Daha ziyade, "liberal toplumla-

nın çeşitliliği göz önüne alındığında, tuhaf ve hatta çirkin gelebilecek fikirler de dahil olmak üzere bir dizi görüşü ciddiyetle dinleme istekliliğini içine alır. Siyasal tartışma erdemi ayrıca, manipülasyon veya zorlamadan ziyade ikna etme siyasetinin temeli olarak kendi görüşlerini anlaşılır ve samimi bir şekilde öne sürme istekliliğini de içine alır" (Galston 1991: 227).

Macedo bu erdeme "kamusal makuliyet" adını verir. Liberal vatandaşlar siyasal talepleri için gerekçeler sunmalıdır, sadece tercih belirtmek veya tehdit etmekle yetinemezler. Dahası bu gerekçeler, farklı inançlardan ve milliyetlerden insanları ikna edebilmeleri bakımından "kamusal" gerekçeler olmalıdır. Dolayısıyla, Kutsal Kitap'a veya geleneğe başvurmak yeterli değildir.¹⁷ Liberal vatandaşlar siyasal taleplerini, diğer vatandaşların hem anlayabileceği hem de özgür ve eşit vatandaşlar olarak kendi konumlarıyla tutarlı olarak kabul edebileceği şekilde temellendirmelidir. Özel iman meselesi olan inançlarla, kamusal olarak savunulabilir inançlar arasında bir ayırım yapmak ve farklı dinsel bağlılıklara ya da kültürel arkaplanlara sahip insanların bakış açısından meselelerin nasıl görüldüğünü anlamak titiz ve zahmetli bir çaba gerektirir (krş. Phillips 1991b: 57-9).¹⁸

Bu erdemleri nerede öğreniriz? İncelediğimiz diğer kuramcılar vatandaşlık erdemini öğretmesi için piyasaya, aileye veya sivil toplum örgütlerine güveniyorlar. Ama insanların bu alanların hiçbirinde kamusal tartışmaya girmeyi veya otoriteyi sorgulamayı kendiliğinden öğrenmeyeceği kesin. Çünkü bu alanlar çoğunlukla özel tartışmalar ve otoriteye saygı ile bir arada tutulur.

Birçok liberal erdem kuramcısına göre cevap eğitim sistemidir. Okullar çocuklara, kamusal makuliyeti tanımlayan eleştirel akıl yürütme biçimlerini ve ahlaki perspektifi nasıl edineceklerini öğretmelidir. Amy Gutmann'ın belirttiği gibi, okulda çocuklar "vatan-

17. "Seküler motivasyon ilkesi" üzerine bir tartışma için bkz. Audi (1989: 284).

18. Bu, iyi vatandaşlığın aslında özel erdemlere dayandırılabilirliğini düşünmekle sivil toplum kuramcılarının nasıl yanıldığını gösteriyor. Siyasal tartışmalardaki kamusal makuliyet gereği, özel alanda gereksiz ve arzu edilemezdir. Kilişeye gidenlerin, kiliselerini nasıl idare edeceklerine karar verirken Kitabı Mukaddes'e başvurmadan kaçınmasını istemek saçma olurdu.

daşlar olarak siyasal egemenliği paylaşmaya ilişkin demokratik ideale uygun yaşayacaklarsa, sadece otoriteye uyumlu davranmayı değil, otorite hakkında eleştirel düşünmeyi de öğrenmelidir. Sadece alışkanlık ve otorite tarafından yönetilen insanlar... egemen vatandaşlardan oluşan bir toplum oluşturmazlar" (Gutmann 1987: 51).¹⁹

Ancak, okulların çocuklara siyasal otorite karşısında kuşkucu olmayı ve kamusal tartışmalara girerken kendilerini kültürel geleneklerinden uzaklaştırmayı öğretmesi gerektiği iddiası tartışmalıdır. Gelenekçiler bu iddiaya, çocukları özel yaşamda kaçınılmaz olarak geleneği, ebeveyn otoritesini veya dinsel otoriteyi sorgulamaya yönelteceği gerekçesiyle itiraz ediyor. Ve elbette bu doğru. Gutmann'ın da kabul ettiği gibi, demokratik vatandaşlık eğitimi zorunlu olarak "çocuklara, kendi ebeveynlerinininkinden farklı yaşam biçimlerini değerlendirebilmeleri için gerekli zihinsel becerileri sağlamayı," içerecektir; çünkü "iyi yaşamlar arasında tercih yapmak için gerekli kapasitelerin hepsi olmasa da birçoğu aynı zamanda iyi toplumlar arasında tercih yapmak için de gereklidir" (Gutmann 1987: 30, 40).

Dolayısıyla, geleneğin ve otoritenin eleştirel olmayan bir kabülüne dayanan grupların varlığı tamamen imkânsızlaşmasa da, liberal eğitimin teşvik ettiği "özgür, açık, çoğulcu ve ilerlemeci" tavırlarla "caydırılmaya mahkûmdur" (Macedo 1990: 53-4). Amishler gibi grupların çocuklarını okul sisteminden uzaklaştırmak istemesinin nedeni de budur.

Bu, birçoğu Amishler gibi yasaya saygı gösteren gruplarla uzlaşmak isteyen liberaller için bir çıkmaz yaratıyor. Bazı liberaller böyle grupların yok olmasını üzücü ama demokratik toplumlarda bazen kaçınılmaz buluyor (Rawls 1975: 551; fakat bkz. Rawls 1988: 267-8). Diğer liberaller ise vatandaşlık eğitimini ebeveyn otoritesi ve dinsel otorite üzerindeki etkisini azaltacak şekilde düzenlemek istiyor. Örneğin Galston'a göre, öğrencilere kamusal tartışmalara girmeyi ve siyasal liderleri değerlendirmeyi öğretme gerekliliği, "dev-

19. Devlet okulları, bu erdemleri sadece müfredatlarıyla değil, aynı zamanda "öğrencilerin (farklı ırklardan ve dinlerden öğrencilerin yanında) sıralarında oturması, konuşmadan önce parmak kaldırması, ödevlerini zamanında teslim etmesi... ve oyun sahasında kurallara uyup kaybetmeyi bilmesi konularında ısrar ederek" de öğretir (Gutmann 1987: 53).

letin, kamusal eğitimi, çocukların zihninde ebeveynlerden ve yerel topluluklardan miras alınan yaşam biçimlerine dair eleştirel bir zihniyet geliştirecek şekilde yapılandırması gerektiği (veya yapılandırabileceği) anlamına gelmiyor" (Galston 1991: 253). Ancak Gals-ton, okulların bir çocuğun siyasal otoriteyi sorgulama istekliliğini, ebeveynlerin yaşam biçiminin "doğruluğuna dair değişmez inancı-n" altını oymadan teşvik etmesinin kolay olmadığını kabul ediyor.

Bu, sivil toplum kuramcılarının karşı karşıya kaldığı çıkmazla paralellik gösteriyor. Sivil toplum kuramcıları, vatandaşlık erdemi-nin daha etkili okulları haline getirmek istedikleri çeşitli özel grup-lara ne zaman müdahale edileceği sorusuyla uğraşıyor. Liberal er-dem kuramcıları ise vatandaşlık eğitiminin özel dernekler üzerin-deki etkisini sınırlamak için bu eğitimin ne zaman değiştirileceği sorusuyla boğuşuyor. Her iki grup da, şu zamana kadar bu sorunla-rı tamamen çözebilmiş değil.

D. Sonuç: Sorumlu Vatandaşlık ve Kamu Politikası

Çoğu savaş sonrası siyaset kuramında temel normatif kavramlar demokrasi (prosedürleri değerlendirmek için) ve adaletti (sonuçları değerlendirmek için). Vatandaşlık tartışıldığında dahi genellikle de-mokrasi ve adaletin bir türevi olarak görülüyordu; yani vatandaş, demokratik hakları ve adalet talepleri olan biriydi. Bununla birlik-te, vatandaşlığın herhangi bir makul siyaset kuramında bağımsız bir normatif rol oynaması gerektiği ve sorumlu vatandaşlığı teşvik et-menin kamu politikasının acil bir amacı olduğu görüşü siyaset yel-pazesinin her noktasından giderek daha çok destek buluyor.

Mevcut tartışmanın çarpıcı bir özelliği de, yazarların, vatandaş-lık kuramlarını kamu politikası meselelerine uygularken gösterdik-leri çekingenlik. Daha önce gördüğümüz gibi, iyi vatandaşlığın er-demlerini ve sorumluluklarını teşvik edecek veya bunların yerine getirilmesini sağlayacak kurum ya da politikaların türleri hakkında bazı öneriler var. Fakat bunlar uzun zamandır adalet veya demok-rasi temelinde savunulan politikaların aynısı olma eğilimi gösteri-yor. Sol, vatandaşlık dilini benimsemeden çok önce refah devleti-nin demokratikleştirilmesinden yanaydı, tıpkı feministlerin çocuk bakım hizmetinden yana olması ve Yeni Sağın refah devletine kar-

şı olması gibi. Vatandaşlık perspektifini benimsemenin zaten bilinen adalet ve demokrasi perspektiflerinden daha farklı politikalara neden olup olmadığı açık değildir.

Vatandaşlığı teşvik etmek için daha radikal teklifler hayal edebiliriz. Eğer vatandaşlık erdemleri önemliyse, neden birçok Avrupa ülkesinin yaptığı gibi yardımseverlik yasaları geçirilmesin? Siyasal katılım önemliyse, neden Avustralya veya Belçika'daki gibi oy vermek zorunlu tutulmasın? Toplum ruhu taşımak önemliyse, neden birçok Avrupa ülkesindeki gibi askerlik hizmeti zorunlu tutulmasın? Devlet okulları, farklı ırklardan ve dinlerden çocukların yan yana oturmasını ve birbirlerine saygı duymasını sağlayarak sorumlu vatandaşlığın öğretilmesine katkıda bulunuyorsa, neden özel okullar yasaklanmasın?

Bunlar adalet veya demokrasiden ziyade özellikle vatandaşlığı geliştirmekle ilgili politika türleri. Fakat sadece birkaç yazar böyle teklifleri düşünüyor. Çoğu vatandaşlık kuramcısı bunun yerine ya vatandaşlığın nasıl geliştirileceği sorusunu cevapsız bırakıyor (Glen-don 1991: 138) ya da vatandaşlık erdemlerini geliştirmek için "mütevazı" veya "nazik ve görece dikkat çekmeyen yöntemlere" odaklanıyor (Macedo 1990: 234, 253).²⁰ Vatandaşlık kuramcıları haklara aşırı derecede odaklanılması konusunda sızlanırken, bu hakları sınırlandıracak herhangi bir politika önermek konusunda da isteksiz görünüyorlar.

Bu çekingenlik geçerli nedenlere dayanıyor olabilir, ama bir vatandaşlık kriziyle karşı karşıya olduğumuz ve acilen bir vatandaşlık kuramına ihtiyacımız olduğu iddiasıyla pek uyuşmuyor. Sonuç olarak, yakın dönemde vatandaşlık erdemleri üzerine yapılan çalışmaların içi oldukça boş görünüyor. İyi vatandaşlığı teşvik etmenin veya mecbur kılmanın meşru ya da gayrimeşru yollarına dair incelemelerin yokluğunda, birçok vatandaşlık çalışması yüzeysel bir sonuca indirgeniyor: İnsanlar daha iyi ve düşünceli olsaydı toplum daha iyi olurdu.²¹

20. Vatandaşlığın "mütevazı" şekilde teşvik edilmesine dair diğer çalışmalar için bkz. (Habermas 1992b: 6-7), Hill (1993) ve Rawls (1993: 216-20).

21. Örneğin Mouffe, vatandaşlığı "bireyin devlete karşı sahip olduğu haklardan yola çıkarak, sadece yasal bir statüye" indirgeyen liberalizmi eleştirir (1992: 227) ve vatandaşlığı "*res publica* ile özdeşleşmeyle yaratılan siyasal bir kimlik"

Gerçekte iyi vatandaşlığı teşvik etmenin ne kadar acil olduğu belli değil. Vatandaşlık literatürü, erdemin azalmasıyla ilgili dehşet verici tahminlerle dolu; fakat Galston'ın kabul ettiği gibi, "kültürel kötümserlik insan tarihinin neredeyse her kuşağına yayılmış bir temadır" (Galston 1991: 237).²² Suç oranının artması ve oy verme oranının azalması bir gerçekse, önceki nesillerde olduğundan daha hoşgörülü, başkalarının haklarına karşı daha saygılı ve demokrasi ve anayasaya daha bağlı olduğumuz da eşit derecede doğru (Macedo 1990: 6-7). Bu nedenle iyi vatandaşlığı nasıl teşvik etmemiz gerektiği ve bunun ne kadar acil olduğu açık değil.

IV. Vatandaşlık, Kimlik ve Farklılık

Vatandaşlık sadece bir dizi hak ve sorumluluk ile tanımlanan belirli bir statü değildir. Aynı zamanda bir kimliktir, siyasal bir topluluğa üyeliğin ifadesidir. Marshall'a göre vatandaşlık, Britanya toplumu içinde daha önce dışlanmış grupları bütünleştirecek ve ulusal birlik kaynağı sağlayacak ortak bir kimlikti. Marshall özellikle eğitim ve ekonomik kaynak eksikliği nedeniyle, "ortak bir mülkiyet ve miras" olması gereken "ortak kültür"den dışlanan işçi sınıfının birleşmesiyle ilgileniyordu (Marshall 1977: 101-2).²³

Bununla birlikte, siyahlar, kadınlar, Aborijinler, etnik ve dinsel azınlıklar, gey ve lezbiyenler gibi birçok grup, ortak vatandaşlık haklarına sahip olmalarına rağmen hâlâ "ortak kültür"den dışlan-

biçimi olarak tasarlayarak, "etik ile siyaset arasındaki kaybolan bağlantıyı yeniden kurmaya" çalışır (s. 230). Fakat toplum ruhuna dayalı bu katılımın nasıl teşvik edileceği veya nasıl mecbur kılınacağı hakkında hiçbir öneride bulunmaz ve (yurttaş temelli cumhuriyetçilere karşı çıkarak) vatandaşların siyasal etkinliklerine öncelik vermeme konusunda özgür olmaları gerektiğinde ısrar eder. Bu yüzden Mouffe'un liberalizm eleştirisi, hukuki statü olarak vatandaşlık şeklindeki liberal anlayışın, liberallerin seve seve kabul edebileceği bir "iyi vatandaş" anlayışının yeterli bir kavramsallaştırması olmadığı iddiasına indirgenebilir. Liberal vatandaşlığın birçok eleştirisi, pek de aydınlatıcı olmayan bu iddiaya tekabül eder.

22. Aslında siyasal kayıtsızlık ile ilgili benzer kaygıları 1950'lerin siyaset sosyologlarında ve hatta Tocqueville'de bile görmek mümkün.

23. Vatandaşlığın "bütünleştirici işlevi" ile ilgili bir tartışma için bkz. Barbalet (1988: 93).

dıklarını hissediyorlar. Bu grupların üyeleri sadece sosyo-ekonomik statülerinden dolayı değil, aynı zamanda sosyo-kültürel kimliklerinden, "farklılıklar"ından dolayı da dışlanmış hissediyorlar.

"Kültürel çoğulcular" adını verdiğimiz, sayıları giderek artan bazı kuramcılar, vatandaşlığın bu farklılıkları dikkate alması gerektiğini savunuyor. Kültürel çoğulcular, aslen beyaz erkekler için ve onlar tarafından tanımlanan vatandaşlığın ortak haklarının, azınlık gruplarının özel ihtiyaçlarına karşılık veremeyeceğine inanıyor. Bu gruplar ancak, Iris Marion Young'ın "farklılaştırılmış vatandaşlık" anlayışı adını verdiği yaklaşımı benimsersek ortak kültüre entegre olabilir (Young 1989: 258).

Bu bakış açısından, bazı grupların üyeleri siyasal topluluğa sadece bireyler olarak değil, aynı zamanda grupları içinde dahil edilecek ve hakları kısmen grup üyeliklerine bağlı olacaktır. Örneğin bazı göçmen grupları dinsel görevlerini yerine getirebilmek için özel hak ve muafiyetler talep ediyor; kadınlar ve siyahlar gibi tarihsel olarak dezavantajlı durumlarda yaşamış bazı gruplar siyasal süreçlerde özel temsil talep ediyor ve pek çok ulusal azınlık (Quebecliler, Kürtler, Katalanlar) tamamen ayrılmayı olmasa da, ülke içinde daha fazla kendi kendini yönetme gücü talep ediyor.

"Farklılaştırılmış vatandaşlığa" yönelik bu talepler hâkim vatandaşlık anlayışı için ciddi bir güçlük oluşturuyor. Birçok insan gruplara göre farklılaşmış vatandaşlık fikrini kavramsal bir çelişki olarak görüyor. Ortodoks görüşe göre vatandaşlık, tanım itibariyle, insanlara kanun önünde eşit haklara sahip bireyler olarak davranma meselesidir. Demokratik vatandaşlığı, siyasal statünün dinsel, etnik veya sınıfsal üyelik tarafından belirlendiği feodal ve diğer postmodern görüşlerden ayıran da budur. Dolayısıyla, "toplumun grup üyeliğinden türetilen hak ve talepler temelinde örgütlenmesi, vatandaşlık temelli toplum kavramına ciddi şekilde ters düşer" (Porter 1987: 128). Bu yüzden, farklılaştırılmış vatandaşlık, vatandaşlık kuramında radikal bir gelişmedir.

Kültürel çoğulculuğun en etkili kuramcılarından biri Iris Marion Young'dır. Young'a göre grup farklılıklarını aşan evrensel bir vatandaşlık yaratma girişimi esas itibariyle adaletsizdir, çünkü tarihsel olarak dışlanmış grupları bastırır: "Bazı gruplara ayrıcalık tanındığı ve diğerlerinin bastırıldığı bir toplumda vatandaşlar olarak

insanların, genel bir bakış açısı benimsemek için kendi özel ilişkilerini ve deneyimlerini arkalarında bırakmaları konusunda ısrar etmek sadece ayrıcalıkları pekiştirmeye hizmet eder; çünkü ayrıcalıklı olanların bakış açıları ve çıkarları bu birleşmiş kamuya hâkim olur, diğer grupların bakış açılarını ve çıkarlarını marjinalleştirir veya susturur" (Young 1989: 257).²⁴ Young gerçek eşitliğin grup farklılıklarını gözardı etmekten ziyade onaylaması gerektiğini söyleyip buna iki neden gösterir. Birincisi, kültürel olarak dışlanmış gruplar siyasal süreçlerde bir dezavantaja sahiptir ve "çözüm kısmen de olsa bastırılmış grupların açıkça tanınması ve temsili için kurumsal araçlar sağlamaktan geçer" (Young 1989: 259). Bu prosedürel tedbirler çeşitli pozisyonları savunan gruplar için kamu ödeneği ayrılması, siyasal organlarda temsil garantisi ve bir grubu doğrudan etkileyen belirli politikalar üzerinde veto hakkını içerecektir (Young 1989: 261-2; 1990: 183-91).

İkincisi, kültürel olarak dışlanmış grupların çoğunlukla sadece gruplara göre farklılaştırılmış politikalarla karşılanabilecek özel ihtiyaçları bulunmaktadır. Bunlar İspanyol asıllılar için dil haklarını, Aborijinler için arazi haklarını ve kadınlar için üreme haklarını içerir (Young 1990: 175-83). Kültürel çoğulcular tarafından savunulan diğer politikalar arasında kadınlar veya Müslümanlara karşı aşağılayıcı yayın yapma konusunda yasalar, bazı dinsel azınlıklar için kamu tarafından finanse edilen okullar ve dinsel ibadete müdahale eden bazı yasalardan (örneğin Yahudiler ile Müslümanlar için hayvan kesim yasaları, pazar tatili veya Sihler için motosiklet kaskı yasaları) muafiyetler sayılabilir (Parekh 1990: 705; 1991: 197-204; Modood 1992).

Bu hakların gerek temellendirilmesi gerekse daha geniş adalet ve demokrasi kuramlarıyla nasıl ilişkili oldukları üzerine çok şey yazıldı. Young'ın kendisi bunları "baskı"ya karşı bir tepki olarak görüyor ve beş baskı biçimini birbirinden şöyle ayırıyor: sömürü, marjinalleştirme, güçsüzlük, kültür emperyalizmi ve "grup nefreti

24. Ayrıca Pateman'ın vatandaşlığın şu anda "erkeklerin özellikleri, kapasite-leri ve etkinliklerinden inşa edilmiş" olduğu, dolayısıyla da kadınları ancak "alt düzey erkekler olarak" kapsayacak şekilde genişletilebileceği hakkındaki tartışması için bkz. 1988: 252-3; krş. James 1992: 52-5; Pateman 1992.

veya korkusundan kaynaklanan rasgele şiddet ve taciz" (Young 1989: 261). Bu temellendirmeleri ve bunlara yönelik çeşitli itirazları değerlendirmek bizi konumuzun fazlasıyla dışına çıkaracağı için,²⁵ bunun yerine bu hakların vatandaşlık kimliği üzerindeki etkisine odaklanacağız.

Farklılaştırılmış vatandaşlığın eleştirmenleri, eğer gruplar, vatandaşlığın bizzat kendisi tarafından içlerine dönmeye ve (ırksal, etnik, dinsel, cinsel veya benzeri) "farklılık"larına odaklanmaya teşvik edilirse "daha geniş bir çapta tüm Amerikalıların kardeşliği umudunun terk edilmek zorunda kalacağından" endişe etmektedirler (Glazer 1983: 227). Vatandaşlık artık "topluluk ve ortak amaç hissini besleyen bir aygıt" olmaktan çıkacaktır (Heater 1990: 295; Kristeva 1993: 7; Cairns 1993). Hiçbir şey toplumdaki çeşitli grupları birbirine bağlamayacak, karşılıklı güvensizliğin veya çatışmanın önünü alamayacaktır (Kukathas 1993: 156).

Eleştirmenler ayrıca farklılaştırılmış vatandaşlığın bir "yakınma siyaseti" yaratacağından da endişe etmektedirler. Eğer Young'ın ima ettiği gibi, sadece baskı gören grupların farklılaştırılmış vatandaşlık hakkı olacaksa, bu durum grup liderlerini bir dezavantajın üstesinden gelmeye çalışmak yerine, grup haklarını güvence altına almak için siyasal enerjilerini bir dezavantaj algısı yaratma çabasına adamaya teşvik edebilir.

Bunlar ciddi kaygılardır. Ancak bunları değerlendirirken hem Young'ın hem de eleştirmenlerinin bir arada ele alma eğiliminde olduğu üç farklı grup türünü ve üç farklı grup hakları türünü birbirinden ayırmamız gerekir: (a) özel temsil hakları (dezavantajlı gruplar için); (b) çokkültürlülük hakları (göçmen grupları ve dinsel gruplar için) ve (c) kendi kendini yönetme hakları (ulusal azınlıklar için).

25. Eleştirmenler farklılaştırılmış vatandaşlığın (a) grup üyeliği temelinde bazı insanlara haklar verip diğerlerine vermeyerek, bazı vatandaşların diğerlerinden "daha eşit" olduğu bir hiyerarşi kurmasıyla eşitliği ihlal ettiği; (b) devletin kültür meselelerindeki rolünün adil bir kültürel piyasa oluşturmakla sınırlı olması gerektiği göz önüne alındığında, liberal tarafsızlığı ihlal ettiği ve (c) hangi gruplara farklılaştırılmış statü verileceğini belirlemenin ilkel bir yolu olmaması nedeniyle keyfi olduğu itirazlarını dile getirmişlerdir. Bu itirazlara ilişkin bir tartışma için bkz. Glazer (1983), Taylor (1991; 1992a: 51-61), Hindess (1993), Kymlicka (1989, 1991), Phillips (1992) ve Van Dyke (1985).

Bunların her birinin vatandaşlık kimliği için çok farklı anlamları vardır.

Özel temsil hakları. Young'ın listesindeki yoksullar, yaşlılar, Afrikalı-Amerikalılar ve geyler gibi birçok grup için, grup hakları talebi toplumdaki siyasal süreçler içinde özel temsil biçimini alır. Young bu hakları baskı koşullarına bir tepki olarak gördüğü için, özel temsil ihtiyacının artık olmadığı bir toplum yolunda bunlar geçici tedbirler olarak görülebilir. Toplum baskıyı ortadan kaldırmaya çalışmalı ve böylece bu haklara duyulan ihtiyacı yok etmelidir.

Kendi kendini yönetme hakkı. Young'ın Amerikan yerlilerine arazi ayrılması gibi bazı örneklerinde grup hakları talebi geçici bir tedbir olarak görülmemektedir ve grup haklarının bir gün yok edilebileceğimizi umduğumuz bir baskı türüne yönelik bir tepki olduğunu söylemek yanıltıcı olur. Aborijin halkları, Quebeciler ve İskoçlar gibi diğer ulusal azınlıklar, kendi kendini yönetme ilkesi temelinde kalıcı ve kendilerine özgü haklar talep ediyorlar. Bu gruplar, tarihsel topluluklar olmaları bakımından az çok kurumsal olarak tamamlanmış, anavatan toprağı üzerine yerleşmiş, bağımsız bir dil ve tarihi paylaşan "kültürler", "halklar" veya "uluslar"dır. Bu uluslar kendilerini daha geniş bir siyasal topluluğun sınırları içinde bulurlar, ama kendi kültürlerinin tam ve özgürce gelişmesini ve kendi halklarının en yüksek çıkarlarını güvence altına almak için bazı kilit meselelerde kendilerini yönetme hakkı talep etmektedirler. Bu ulusal azınlıkların istediği, birincil olarak merkezi hükümette daha iyi temsil edilmek değildir; daha ziyade iktidarın ve yasama hakkının merkezi hükümetten kendi topluluklarına devredilmesidir.

Çokkültürlülük hakları. İspanyol asıllılar ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki diğer göçmen gruplarıyla ilgili durum da farklıdır. Onların talepleri arasında, okullarda çiftdilli eğitim ve etnik çalışmalara yönelik kamusal destek ve dinsel pratikleri göz önüne alındığında kendilerine bazı dezavantajlar getiren yasalardan muafiyet bulunur. Bu tedbirler göçmenlerin kendi kültürel özelliklerini gururla, hâkim toplumun ekonomik ve siyasal kurumlarında başarılı olmalarını engellemeden ifade edebilmelerini sağlama amacı taşımaktadır. Kendi kendini yönetme hakları gibi, bu hakların da geçici olması gerekmez, çünkü bunların geliştirdiği kültürel farklılıklar yok etmeyi umduğumuz bir şey değildir. Fakat kendi kendini yö-

netme haklarının aksine, çokkültürlülük hakları kendi kendini yönetmeyi değil daha geniş toplumla bütünleşmeyi teşvik eder.

Elbette bu üç tür hak örtüşebilir, çünkü bazı gruplar birden fazla grup hakkı talep edebilir.

Farklılaştırılmış vatandaşlık, gruplara göre farklılaştırılmış bu haklardan bir ya da daha fazlasının benimsenmesi olarak tanımlanırsa, hemen hemen tüm modern demokrasiler bunun bir türünü tanımaktadır. Günümüzde vatandaşlık "siyaset kuramcılarının varsaydığından çok daha fazla farklılaşmış ve çok daha az homojen bir kavramdır" (Parekh 1990: 702). Yine de çoğu kültürel çoğulcu neredeyse hiçbir gelişmiş demokraside bulunmayan bir düzeyde farklılaşma talep ediyor.

Bu grup haklarından bir ya da daha fazlasını benimsemek, vatandaşlığın bütünleştirici işlevini zayıflatır mı? Üç hak türü arasındaki ayrımı dikkatli bir bakış bu tür korkuların çoğunlukla yersiz olduğunu gösterir. Aslında, hem temsil hakları hem de çokkültürlülük haklarına ilişkin talepler genel anlamda dahil edilme talepleridir. Dışlanmış hisseden gruplar, daha geniş topluma dahil edilmek ister ve onların "farklılık"larının tanınması ve bu farklılıklara alan sağlanması, aslında bu dahil edilmeyi kolaylaştırma amacı taşımaktadır.

Özel temsil hakkı sadece eski bir fikrin yön değiştirmesinden ibarettir. Çoğunlukçu bir demokrasinin sistematik bir şekilde azınlıkların sesini gözardı edebileceği her zaman kabul edilmiştir. Azın-

26. Young'a göre, "Grup temsili ilkesinin sadece ezilen sosyal grupları içine aldığı kesin olarak anlaşıldığında, baş edilmez bir grup patlamasına dönük korkular da dağılacaktır" (1990: 187). Ancak Young'ın "ezilen gruplar" listesi nüfusun yüzde 80'ini içine alıyor gibi görünmektedir: "Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde en azından şu gruplar bu yollardan bir veya daha fazlası kullanılarak ezilmektedir: kadınlar, siyahlar, Amerikan Yerlileri, Meksikalı Amerikalılar, Porto Rikolular ve İspanyolca konuşan diğer Amerikalılar, Asyalı Amerikalılar, geyler, lezbiyenler, işçi sınıfından olanlar, yoksullar, yaşlılar ve zihinsel ya da fiziksel engelliler" (1989: 261). Kısacası, sağlıklı, görece hali vakti yerinde, görece genç, heteroseksüel beyaz erkekler dışında herkes. Bunu kabul etsek bile, bu kriterin "baş edilmez bir patlama"dan nasıl kaçınabileceğini anlamak güç; çünkü bu grupların her birinin kendi haklarını talep edebilecek alt grupları vardır. Mesela Britanya örneğinde "tüm siyahları kapsayan 'siyah' kavramı hızla Asyalı ve Afrikalı-Karayıplı topluluklar arasında bir ayrımı dönüştü ve ardından hayli çeşitli etnik gruplar arasında daha ince ayrımlar ortaya çıktı. Öyleyse bu bağlamda ne

lıkların bölgesel olarak yoğunlaştıkları durumlarda, demokratik sistemler kasten azınlıkların çoğunlukta olduğu bölgeler yaratacak şekilde federal birimler ve seçim bölgeleri belirleyerek karşılık verdiler (Beitz 1989, Bölüm 7). Kültürel çoğulcular bu mantığı basitçe, eşit derecede temsile ihtiyaç duyabilecek, belirli bölgelerde yoğunlaşmamış azınlıkları kapsayacak şekilde genişletiyor (örneğin kadınlar, engelliler, geyler ve lezbiyenler).

Böyle bir teklifin önünde çok ciddi pratik engeller bulunmaktadır. Örneğin, böyle bir temsil hakkının hangi gruplarda olacağına nasıl karar vereceğiz²⁶ ve temsilcilerinin, grupları karşısında hesap vermelerini nasıl sağlayacağız?²⁷ Fakat temsil haklarının altında yatan temel saik ayrılma değil bütünleşmedir.

Benzer şekilde, çokkültürlülük talepleri, azınlık gruplarının üyelerinin, toplumun merkezine girmek istediklerinin kanıtıdır. Örneğin Kanada Atlı Polis Teşkilatı'na (Royal Canadian Mounted Police - RCMP) katılmak isteyen, fakat dinsel kuralları gereği türban takmak zorunda olan Kanadalı Sihler, polis başlığıyla ilgili alışılmış giyim mecburiyetlerinden muaf tutulmadıkça bu teşkilata katılamazlar. Bu insanların, Kanada'nın "ulusal simge"lerinden biri olan RCMP'nin bir parçası olmak istemesi, daha geniş topluma katılma isteklerine önemli bir kanıt oluşturur. Talep ettikleri özel hakkın, onların bütünleşmesini engellemediği, sadece teşvik ettiği söylenebilir.²⁸

Bazı insanlar çokkültürlülük haklarının, göçmenler için eski ulusal aidiyetler ile yeni bir ulusun vatandaşlığı arasında kafa karış-

'yeterli' bir etnik temsil sayılabilir?" (Phillips 1992: 89). Yine de birçok siyasal parti ve sendika, giderek şiddetlenen bir talep ve içerleme sarmalına düşmeden özel grup temsiline olanak tanımıştır (Young 1989: 187-9).

27. "Her bir grubun ne istediğini tespit etmek için çok az sayıda mekanizma var... Hesap verme zorunluluğu her zaman temsilin öteki yüzüdür ve her grubun ne istediğini veya düşündüğünü tespit etme prosedürlerinin yokluğunda, onların siyasal temsiline faydalı bir şekilde bahsedemeyiz" (Phillips 1992: 56-88). Hesap verme zorunluluğunun yokluğunda temsilden ziyade istişareden bahsetmek daha uygun olur.

28. Bu durum, kendi kendilerini yönetmenin bir parçası olarak Kanada'da RCMP'yi rezervlerinden çıkarmaya ve onun yerine Yerli bir polis gücü getirmeye çalışan birçok Aborijin topluluğunun durumunun tersidir. Elbette, bazı çokkültürlü hak talepleri daha geniş toplumda çekilme biçimini alabilir, ama bu, etnik topluluklardan ziyade dinsel mezhepler (örneğin Amishler) için geçerlidir.

tırıcı bir sıkışmışlık yaratarak bütünleşme sürecinin önünü tıkamaktan korkuyor. Fakat bu endişeler ampirik açıdan temelsiz görünüyor. Kanada ve Avustralya gibi kapsamlı çokkültürlülük programları olan ülkelerdeki tecrübe, kendi miraslarından gurur duyan birinci ve ikinci kuşak göçmenlerin aynı zamanda yeni ülkelerinin en vatansever vatandaşları arasında olduğunu gösteriyor (Kruhlak 1992).²⁹ Dahası, yeni ülkeleriyle aralarındaki güçlü bağ büyük ölçüde, o ülkenin kültürel farklılığı sadece hoşgörme istekliliğine değil, aynı zamanda ona kucak açma istekliliğine de dayanıyor.³⁰

Bununla birlikte, kendi kendini yönetme hakları, geleneksel vatandaşlık kimliği anlayışları için derin sorunlar yaratmıyor. Temsil ve çokkültürlülük hakları daha geniş siyasal topluluğu verili kabul eder ve onun içine daha fazla dahil olma amacını taşıırken, kendi kendini yönetme talepleri, bu siyasal toplulukla bağları zayıflatma arzusunu yansıtır ve gerçekte, onun doğasını, otoritesini ve kalıcılığını sorgular. Demokrasi halkın yönetimi demekse, grupların kendini yönetme hakkı "halk"ın gerçekten kim olduğu sorusunu ortaya çıkartmaktadır. Ulusal azınlıklar ayrı halklar olduklarını, kendi kaderini tayin haklarının bulunduğunu ve daha geniş bir ülke içinde diğer uluslarla (bazen gönülsüz olarak) bir federasyon içinde yaşamakla bu haktan feragat etmediklerini iddia ederler. Gerçekten de, bazı güçlerin elde tutulması çoğu zaman federasyon koşullarını be-

29. Dahası, bu taleplerin patlaması da pek mümkün değildir, çünkü bu talepler genellikle çoğunluk kuralları ile azınlığın dinsel pratikleri arasındaki son derece açık ve belirli, baştan niyetlenilmemiş ihtilaflı vakalarla ilgilidir. Ve baskı görüldüğünün kanıtlanması, tek başına bu hakları talep etmek için ne gerekli ne de yeterli şart olduğu için, bunların bir yakınma siyasetini teşvik etmesi için çok az risk vardır.

30. Elbette liberaller, bir grubun dinsel ve kültürel âdetlerini yerine getirme talebini, eğer bu talepler (kadın sünneti, gruptan çıkmanın önünde kısıtlamalar) üyelerin temel haklarını ihlal ediyorsa kabul edemez. "İç" veya "dış" olarak adlandırabileceğimiz grup hakları arasında bir ayrıma gitmek önemlidir. İç haklar, bir grubun kendi üyeleri karşısındaki haklarıdır ve grup içindeki bireyleri geleneksel âdetlere veya otoriteye itaat etmeye zorlamak için kullanılır. Dış haklar grubun daha geniş toplum karşısındaki haklarıdır ve kültürel asimilasyon için dışarıdan gelen ekonomik ve siyasal baskıya karşı gruba destek sağlamak için kullanılır. Batı demokrasilerinde, gruplara göre farklılaştırılmış haklar neredeyse her zaman dış haklardır, çünkü iç haklar kesinlikle liberal demokratik normlarla uyusmamaktadır. Bkz. Kukathas (1992) ve Kymlicka (1992)'deki cevap.

lirleyen anayasal anlaşmalarda açıkça belirtilmiştir.

Kendi kendini yönetme hakları bu nedenle farklılaştırılmış vatandaşlığın en eksiksiz örneğidir. Zira bu haklar, halkı her biri kendi tarihsel haklarına, topraklarına ve kendini yönetme haklarına sahip, dolayısıyla her biri kendi siyasal topluluğuna sahip ayrı "halklar" halinde böler.

Farklılaştırılmış vatandaşlığın bu bağlamda bütünleştirici bir işlev sergilemesi mümkün görünmemektedir. Vatandaşlık siyasal bir topluluğa üye olmak demekse, örtüşen siyasal topluluklar yaratırken kendi kendini yönetme hakları zorunlu olarak bir tür çifte vatandaşlığa ve vatandaşların kendilerini en çok hangi toplulukla özdeşleştirdikleriyle ilgili potansiyel ihtilaflara yol açacaktır (Vernon 1988). Dahası, giderek artış gösteren kendi kendini yönetme talepleri için hiçbir doğal durak yokmuş gibi görünmektedir. Sınırlı özerklik verilirse, bu özerklik kendi ayrı ulusal devletini kurmaktan daha azıyla tatmin olmayacak milliyetçi liderlerin tutkularını ateşleyebilir. Demokratik çokuluslu devletlerin özünde, bu nedenle, istikrarlılık olduğu görülebilir.

Dolayısıyla ulusal azınlıkların taleplerini gözardı etmek, belli gruplara yönelik atıfları anayasanın dışında bırakmak ve vatandaşlığın grup üyeliğine bağlı olmaksızın tüm bireyler tarafından paylaşılan ortak bir kimlik olduğu konusunda ısrar etmek çekici gelebilir. Bu durum, çoğu zaman, kültürel çoğulculukla baş edebilmede uygulanan Amerikan stratejisi olarak tarif edilir. Fakat (çoğunlukla sınır dışında bulunan veya tecrit edilmiş) Amerikan yerlileri, İnuitler, Porto Rikolular ve yerli Havaililer gibi birkaç istisna dışında Amerika Birleşik Devletleri çokuluslu bir devlet değildir. Gönüllü göçmenleri asimile etme sorunları yaşamıştır, ama anavatanları daha geniş topluluğun bir parçası haline gelen, tarihsel olarak kendi kendini yöneten toplulukları bütünleştirme sorunu yaşamamıştır. Ayrıca örneğin Amerikan yerlileri gibi azınlıklara uygulandığında, "ortak vatandaşlık" stratejisi, yandaşlarının dahi kabul ettiği gibi çok büyük bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Walzer 1982: 27; krş. Kymlicka 1991). Bu yüzden, bu grupların birçoğuna artık Amerika Birleşik Devletleri içinde kendi kendini yönetme hakları verilmiştir.

Gerçekte katı bir "ortak vatandaşlık" stratejisi izleyen çok az demokratik çokuluslu devlet var. Bu pek şaşırtıcı değil, çünkü ken-

di kendini yönetme haklarına yönelik talepleri reddetmek kolaylıkla bu gruplar arasında yabancılaşmayı şiddetlendirebilir ve ayrılma arzusunu artırabilir (Taylor 1992a: 64).³¹

Bu yüzden kendini yönetme talepleri hem ortak vatandaşlık hem de farklılaştırılmış vatandaşlık taraftarları için bir sorun oluşturuyor. Ancak, farklılaştırılmış vatandaşlığın bu türüne (veya kendini yönetme haklarını örneklendiren en yaygın düzenleme olan federalizme) hem yandaşları hem de eleştirmenleri tarafından çok az ilgi gösterilmiştir.³²

Öyleyse çokuluslu bir ülkede birliğin kaynağı nedir? Rawls modern toplumlarda birliğin kaynağının ortak bir adalet anlayışı olduğunu iddia eder: "İyi düzenlenmiş bir toplum bölünmüş ve çoğulcu olsa da ... siyasal ve sosyal adalet sorunları üzerine kamusal bir fikir birliği vatandaşlar arasındaki arkadaşlık bağlarını güçlendirir ve birlik bağlarını güvence altına alır" (Rawls 1980: 540). Fakat iki ulusal grubun aynı adalet ilkelerini paylaşması olgusu, onlara iki ayrı ülke olarak kalmak (ya da iki ayrı ülkeye bölünmek) yerine bir araya gelmek (ya da bir arada kalmak) için güçlü bir gerekçe sunmaz. Norveç ve İsveç'teki insanların aynı adalet ilkelerini paylaşması, Norveç'in 1905 yılında ayrılmasından pişmanlık duyguları için bir neden değildir. Benzer şekilde, Kanada'daki Anglofonlar ile Frankofonların aynı adalet ilkelerini paylaşıyor olması bir arada kalmaları için güçlü bir neden sunmaz; çünkü Quebec'iler de haklı olarak kendi ulusal devletlerinin aynı ilkelere saygı göstereceğini varsaymaktadır. Bir siyasal topluluğun tamamının paylaştığı ortak bir adalet anlayışının, etnisite temelli rakip kimliklerin yerini alacak ortak bir vatandaşlık kimliği şöyle dursun, ortak bir kimlik yaratması bile şart değildir (Nickel 1990; Norman 1993a).³³

31. Her halükârda devlet bazı grup kimliklerini alenen tanımaktan kaçınmaz. Sonuçta, hükümetler hangi dil(ler)in okulların, mahkemelerin ve meclislerin resmi dili olacağına karar vermek zorundadır.

32. Federalizm üzerine felsefi çalışmaların bir incelemesi için bkz. Norman (1993b).

33. Hükümetler vatandaşlık kimliğini ulusal bütünlüğü güçlendirmek için kullanmak isterse, vatandaşlığı sadece adalet ilkelerinin kabulüyle değil, aynı zamanda ortak simgelerin ve tarihsel mitlerin manipülasyonuna dayanan duygusal-hissi bir kimlik algısıyla tanımlamak zorunda kalacaktır. Bu stratejiye ilişkin bir tartışma için bkz. Norman (1993a).

Öyleyse bu noktada sadece bir demokrasi veya adalet kuramına değil, bir vatandaşlık kuramına ihtiyacımız olduğu açıkça görülmektedir. İnsanların sadece ayrı siyasal topluluklara ait olmadığı, aynı zamanda bu topluluklara farklı şekillerde ait olduğu, yani kimisinin birey olarak kimisinin de grup üyeliği yoluyla dahil olduğu bir ülkede ortak bir kimliği nasıl inşa edebiliriz? Taylor bu duruma "derin çeşitlilik" adını verir ve bunun, çokuluslu bir devletin birleşik kalabileceği "tek formül" olduğunda ısrar eder (Taylor 1991). Bununla birlikte, böyle bir ülkeyi neyin bir arada tuttuğu sorusunun cevaplanmamış olduğunu kabul eder.³⁴

Aslında çokuluslu devletlerin tarihsel, kültürel ve siyasal durumlarındaki büyük çaplı çeşitlilik, bu soruya verilen genelleme niteliğindeki her cevabın abartılı olacağını gösterir. Ortak bir vatandaşlık kimliğinin veya farklılaştırılmış vatandaşlık kimliğinin, ulusal birliği güçlendirme veya zayıflatmadaki rolü hakkında genel bir kuram geliştirilebileceğini varsaymak bir hata olabilir (Taylor 1992b: 65-6). Bu araştırmada incelediğimiz diğer konularda olduğu gibi bu konuda da bir "vatandaşlık kuramı"ndan ne bekleyebileceğimiz belirsizliğini korumaktadır.

34. Avrupalı filozoflar, Avrupa Topluluğu'nun doğasını ve bu doğanın gerektirdiği vatandaşlık biçimini anlamaya çalıştıkça giderek daha fazla bu ikilemlerle karşı karşıya kalıyorlar. Habermas ve takipçileri, Avrupa'nın birliğinin başarılı ulus-devletleri karakterize eden ortak gelenekler, kültürler ve dillere dayanamayacağını savunuyorlar. Bunun yerine, Avrupa vatandaşlığı ortak adalet ve demokrasi ilkelerini temel alan "ulus-sonrası" bir anayasal vatanseverlik üzerine tesis edilmelidir (Habermas 1992b; Berten 1992; Ferry 1992). Ancak bazıları birlik için böyle bir temelin çok "ince" olduğunu savunuyor. Taylor'ın belirttiği gibi, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi anayasal vatanseverlik denemeleri bile her zaman, kuruluş mitleri, ulusal simgeler ve tarihsel veya etnik üyelik idealleri de dahil olmak üzere ulus-devletin getirdiği çoğu simgeyi gerekli kılmıştır (Taylor 1992b: 61; krş. Lenoble 1992; Smith 1993). Taylor'a göre, meşru veya kabul edilebilir vatandaşlığın biçimini *a priori* olarak tanımlamak filozoflara düşmez. Bunun yerine, insanların kendilerine anlamlı gelen kimlik biçimleri aramalıyız (Taylor 1992b: 65; Berten 1992: 64).

Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık ve Demokratikleşme

E. Fuat Keyman

SON YILLARDA hem modern toplumlarda demokratik yönetim sorusuna, hem de küresel, ulusal ya da yerel ölçekli, ve dinsel ya da etnik milliyetçiliği ve köktencililiği harekete geçiren kimlik temelli çatışmalara demokratik çözüm sorusuna aranan yanıtlar içinde, önemli bir "vatandaşlık tartışması" gündeme geldi. Vatandaşlık tartışması son on beş yılda giderek önem kazandı, uluslararası ilişkilerden siyaset bilimine, sosyolojiden siyasal kurama farklı bilim dalları içinde vatandaşlık üzerine çalışmaların giderek arttığını gördük. Aynı zamanda, son yıllarda, özellikle Avrupa Birliği içinde, uluslararası örgütlerin de vatandaşlık üzerine çalışmalara ağırlık verdiğini gözlemledik.

Türkiye'de ilginç bir ikilemle karşı karşıyayız: bir taraftan Türkiye modernleşme süreci içinde, ve özellikle 1923'te Cumhuriyet'in ilanından sonra ortaya çıkan ulus-devlet temelli modern uluslaşma süreci içinde vatandaşlık, devlet-toplum/birey ilişkilerinin düzenlenmesinin çok önemli bir ayağı işlevini görmüşken, diğer taraftan da, vatandaşlık üzerine çalışmaların Türkiye'de son yıllara gelene kadar çok gelişmediğini görüyoruz. Ancak son yıllarda, özellikle kimlik temelli çatışmalara demokratik çözüm sorusuna bir yanıt olarak, ama aynı zamanda Türkiye-AB ilişkilerinde tam üyelik müzakereleri temelinde yaşanan derinleşme sürecine ve bu sürecin gerekli kıldığı demokratik reform girişimine bağlı olarak, vatandaşlık konusuna ilginin geliştiğini görüyoruz. Ama altını çizmemiz gerekir ki, bu ilgi hâlâ sınırlı, ve vatandaşlık tartışmasının geliştiril-

mesine ve derinleştirilmesine ihtiyaç duyuyoruz. Bu ihtiyaç, 2007 yılında yaşanan "Cumhurbaşkanlığı seçimi krizi", yargının aşırı siyasallaşmasını simgeleyen "367 tartışması", askerin siyasete müdahalesinin son ayağı olan "27 Nisan askeri e-muhtırası", ve "cumhuriyeti koruma mitingleri"nin ortak noktası olan, devlet-toplum/birey ilişkilerinin haklar-özgürlükler-sorumluluklar ekseninde demokratik düzenlenmesi ihtiyacı olarak tezahür etti. Bu sürecin sonucu olarak ortaya çıkan yeni (sivil) anayasa çalışmaları da, bu ihtiyacın yaşama geçmesini sağlayacak önemli bir dönüm noktası. Türkiye'nin yarınının önemli tartışma noktalarının başında, "demokratik yönetim" ve "farklılıklar arası bir arada ve beraber yaşama" dili olarak, "vatandaşlık hakları, özgürlükleri ve sorumlulukları dili"nin inşası, dolayısıyla vatandaşlık tartışması gelecek.

Tüm bu saptamaların ışığında şu önermeyi yapmak istiyorum: bugün Türkiye'nin hem vatandaşlık tartışmasını yapması, hem de kendi iç ve dış istikrarı, saygınlığı ve güçlülüğü için elzem olan yeni bir vatandaşlık anlayışı geliştirmesi gerekiyor. Türkiye'de vatandaşlık çalışmasına önemli katkılar yapmış olan Ayşe Kadioğlu, bu çalışmasında hem dünya literatüründe vatandaşlık tartışması içinde ön plana çıkmış çalışmaları kullanarak, hem de kendi çalışmalarını kullanarak, bu önemli tartışmaya kuramsal ve tarihsel arka plan sağlayacak çerçeveyi çizdi. Kadioğlu'nun çalışmasının bu son bölümünde, çalışmanın buraya kadar yaptığı tartışmanın içerdiği kavramsal ve ampirik açılımların üzerine inşa ettiğim bir "çokkültürlü anayasal vatandaşlık" tartışması yapmak istiyorum. Türkiye'nin "iyi, adaletli ve demokratik yönetimi"nin topluma yaklaşım biçimini niteleyen ve bu yönetimin taşıyıcı öznesi olarak hareket edecek yeni vatandaşlık anlayışının, (a) "farklılıklar arası bir arada ve beraber yaşamayı" olanaklı kılacak, (b) farklı kültürel kimliklerin kendi farklılıklarını ifade etmelerini ve korumalarını anayasal güvence altına alacak, ve (c) böylece toplumun çoğulcu yapısı içinde ortak ve beraber yaşama olasılığını artıracak, çokkültürlü anayasal vatandaşlık anlayışı olduğunu düşünüyorum. "Haklar-özgürlükler-sorumluluklar dili"ni konuşan bu anayasal vatandaşlık anlayışı, gerek çoğulcu toplumsal ilişkilerin içinden çıkan kültürel kimlik temelli "tanınma" taleplerinin demokratik müzakere zemininde yanıtlanmasını olanaklı kılması, gerekse de devlet ile toplum/birey

ilişkilerinin "haklar-özgürlükler-sorumluluklar ekseninde" hareket eden demokratik normlar yoluyla düzenlenmesine verdiği katkı bağlamında, "daha adaletli, iyi yönetilen ve insan haklarına saygılı Türkiye özlemi"nin gerçekleşmesinin önkoşuludur. Aşağıda çok-kültürlü anayasal vatandaşlık anlayışını hem kuramsal hem de Türkiye örneğinde açıklamaya çalışacağım.

Kimlik-Vatandaşlık İlişkisi ve Demokratikleşme

Vatandaşlık araştırmalarında temel kaynaklardan biri olan, "Kültürel Olarak Farklılaşmış Toplumlarda Vatandaşlık: Konular, Bağlamlar, Kavramlar" adlı önemli ve çalışmalarında Will Kymlicka ve Wayne Norman, son yıllarda toplumsal değişim üzerine yapılan çözümlemelerde iki kavramın ön plana çıktığını saptarlar: kimlik ve vatandaşlık. Daha somut olarak söylersek, Kymlicka ve Norman'a göre, "Son yıllarda siyasal kuramcılar arasında iki konuya karşı giderek artan bir ilgi ortaya çıktı: farklı etnik kimliklere sahip toplumlarda etnik-kültürel azınlıkların hakları ve statüleri konusu (azınlık hakları, çokkültürlülük tartışması) ve demokratik vatandaşlığın sorumlulukları, pratikleri ve erdemleri sorusu (vatandaşlık, vatandaşlık erdemi tartışması). Çok şaşırtıcıdır ki birbirlerinden bağımsız yapılmış bu iki tartışmayı bağlantılandırma yönündeki çok az sayıda çabayı bir yana bırakırsak, bu tartışmalar birbirlerinden bağımsız geliştiler" (2000: 1) Kymlicka ve Norman, kendi çalışmalarında bu iki kavramı ve bu kavramlara bağlı olarak gelişen iki tartışmayı sistematik bir biçimde, bu tartışmaların içerdiği çokboyutlu ve çokkatmanlı konuları, soruları farklı siyasal bağlamlarda ve mekânlarda tartışarak bağlantılandırmaya girişiyorlar. Modern toplumlar iki temel aidiyet ve benlik-tanımlama tarzını oluşturan kimlik ile vatandaşlık nasıl ilişkilendirilebilir? Kimlik ile vatandaşlık ilişkisi nasıl düşünülmelidir? Kymlicka ve Norman çalışmalarında bu sorulara verilecek yanıtın, modern toplumları anlamada, çözümlemede ve yönetmede anahtar işlev gördüğünün de altını çizerler.

Gerçekten de, modern toplumda insanların gerek "ben kimim" sorusuna verdiği yanıtın, gerekse hem devlet-toplum ilişkilerinin

hem de toplum-içi ilişkilerin düzenlenmesinin iki temel boyutu, birey ve sınıf kavramlarının yanı sıra, kimlik ve vatandaşlık olmuştur. Bununla birlikte, özellikle 1980'lerden günümüze dünyanın değişen yapısı ve bu değişime anlamını veren "postmodernizasyon", "küreselleşme", "Soğuk Savaşın bitmesi" ve "11 Eylül terörü" süreçlerinin içinde, kimlik ve vatandaşlık kavramları iki temel konu, sorun ve çalışma alanı konumuna yükselmişlerdir.¹ Bu değişim içinde, bir taraftan kimlik temelli talepler ve çatışmalar, diğer taraftan da vatandaşlık temelinde yapılan hak ve özgürlük taleplerinin hem siyasetin, hem de kamusal ve akademik söylemin odağına oturduğunu gözlemliyoruz. Daha da ilginç olarak, kimlik temelli talepler, demokratik müzakere yoluyla yapılan çokkültürlülük taleplerinden, etnik kıyım ve terör ile yapılan medeniyetler ya da kimliklerarası çatışmalara kadar uzanan geniş bir alanda ve genellikle çözümleri büyük zorluklar taşıyan bir sorunlar yumağı olarak karşımıza çıkıyor; hem dünya siyasetinin hem ulusal siyasetin göbeğine oturuyor. Bugün, yaşadığımız dünyayı ve toplumu kimlik temelli talepleri ve çatışmaları düşünmeksizin anlamak ve yönetmek mümkün değildir. Bu gerçek içinde, kimlik tartışmalarına paralel olarak yapılan vatandaşlık tartışmasının da, yukarıda vurguladığımız gibi, giderek önem kazandığını görüyoruz. Bunun nedeni, en genel düzeyde kimlik temelli çatışmaların yaşandığı coğrafyalarda bugün gözlemlediğimiz şu tarihsel ve siyasal gerçekliktir: Son yıllarda özellikle Yugoslavya, bugün de Irak örneklerinde gördüğümüz gibi, kimlik temelli taleplere ve çatışmalara, çatışan bu kimlikleri tarihsel, toplumsal, siyasal iktisat açısından sorunsallaştırmadan ve eleştirel bir çözümlemeye gitmeden, bu kimliklere "anlamları ve içerikleri sabit birer veri" olarak yaklaşmak, çözüm yaratmak bir yana, çatışmayı derinleştiriyor ve toplumsal ve siyasal parçalanmaya ve ayrışmaya neden oluyor. Bugün artık İkinci Dünya Savaşı sonrası düzenin örnek ülkelerinden biri olan Yugoslavya diye bir ülke yok. Bugün, 11 Eylül sonrası dünyada "terörizme karşı küresel mücadele" adına işgal edilmiş Irak'ta, Irak halkından değil, etnik ve dinsel kimliklere, hatta aşiretlere bölünmüş bir siyasal istik-

1. Bu değişimin ve süreçlerin açılımı ve kimlik-vatandaşlık alanıyla ilişkisi için bkz. Keyman (2007).

rarsızlık mekânından, bu mekânda yaşanan insan trajedisinden ve giderek artan bir iç savaş yoluyla parçalanma ihtimalinden konuşuyoruz. Kimlik sorunlarına kimlik ekseninde çözüm aramanın, ya da kimlik temelli çatışmalara sadece kimlik temelli yaklaşmanın ayrışma, parçalanma ve insan trajedisine yol açtığı gerçeğinin örneklerini artırmak kolay. Ruanda'dan Sri Lanka'ya geniş bir alanda, kimlik temelli çatışmaların çözümü son derece zor sorunlar ortaya çıkardığını görüyoruz.²

Tam da bu noktada vatandaşlık kavramının önemi ortaya çıkıyor, çünkü haklar ve özgürlükler dilini konuşan ve farklılık içinde birlik duygusunu ve olasılığını geliştiren vatandaşlık alanı, kimlik temelli talep ve çatışmalara ciddi bir yanıt işlevi görebilecek bir alan. Bu anlamda, kimlik temelli talepleri tanıyan, ama bu taleplere vatandaşlık alanı içinde yanıt veren bir toplum yönetimi anlayışı mümkün mü? Bu soru, hem vatandaşlık kavramı üzerine son yıllarda oluşan kamusal ve akademik ilginin temel nedenlerinden birini oluşturuyor, hem de bize, kimlik alanı ile vatandaşlık alanını bağlantılandırma çabasının niye gerekli olduğunu gösteriyor. Kimlik-vatandaşlık ilişkisi, bu nedenle, hem akademik hem de siyasal anlamda, modern toplum yönetiminin kilit noktasıdır: Bu bağlamda kamusal ve akademik söylem içinde ciddi olarak çalışılması, çözümlenmesi ve tartışılması gereken bir soru(n)dur.

Kimlik sorunlarına vatandaşlık alanı içinde yanıt bulmak, modern toplumda vatandaşlık tartışmasını yapmamızı gerektiriyor. Üstelik bu tartışma içinde vatandaşlık, sadece "ulus-devlete yasal ve siyasal üyelik" temelinde dar ve indirgemeci düşünülmemelidir. Aksine, modern toplumlarda vatandaşlık kavramının çokboyutlu ve çokkatmanlı yapısını tanıyarak, vatandaşlığı şu düzeylerde düşünmeliyiz: (a) ulus-devlete yasal ve siyasal üyelik; (b) tarihsel, söylemsel ve kurumsal olarak kurulmuş bir toplumsal kimlik; (c) demokratik temelde bireysel hak ve özgürlüklerin yanı sıra grup ya da kültürel hak ve özgürlüklerinin "tanınmasının temel eklemlayıcı ilkesi", ve yöntemsel düzeyde de (d) bir toplumda hem devlet-toplum/birey ilişkilerini, hem de toplum-içi ilişkileri "eleştirel çözümleme" alanı.³ Bu çokboyutlu, çokkatmanlı ve karmaşık yapısı için-

2. Bu bağlamda önemli bir çalışma için bkz. James (2006).

de vatandaşlık alanı ve bu alanda dillendirilen haklar ve özgürlükler söylemi, sadece insanların devletle girdiği haklar ve yükümlülükler temelindeki "yasal üyelik" ilişkisine indirgenemez: Aksine, özellikle son yıllarda dünyanın ve toplumların değişimi içinde vatandaşlık eylem ve etkinlikleri, insanların bireysel ya da grupsal temelde yeni haklar elde etmek, ya da sahip oldukları hakların içeriğini ve sınırlarını genişletmek için verdikleri mücadeleyi içermektedir. Bu anlamda da, vatandaşlık sadece yasal değil, siyasal ve toplumsal bir eylemlilik, bir hareketlenme alanıdır. Vatandaşlık, devlet-toplum/birey ilişkilerinde, hem eylem temelli bir hak ve özgürlük arayışını içerir – bu bağlamda da demokratik müzakere ve sorgulama yoluyla çevresini dönüştürme amacında olan aktif vatandaş-özne olmayı yaşama geçirir; hem de bu eylem ve dönüştürmenin anayasal demokratik toplum yönetimi dahilinde olmasını içerir, bu bağlamda da "farklılık içinde birlik" olarak ortak ve beraber yaşamının gerçekleşme olasılığıdır. Böyle düşündüğümüz zaman, kimlik talepleri ile vatandaşlık hak ve yükümlülükleri arasındaki bağlantıyı da görebiliriz: Her kimlik talebi, aynı zamanda bir hak ve özgürlük talebidir ve vatandaşlık alanı içinde kaldığı sürece de, ayrışma ve bölünme yerine, birlik ve beraber yaşama olasılığını geliştirici etkiye bulunabilir.

Kimlik-vatandaşlık ilişkisini çözümlerken, vatandaşlığı sadece ulus-devletle üyelik temelinde girilen yasal ve siyasal üyelik olarak değil, aynı zamanda çokboyutlu ve katmanlı bir etkinlik ve eylem alanı olarak düşünmenin yanında, Seyla Benhabib'in vurguladığı gibi, bugün artık vatandaşlık kavramının "evi"ni de sadece ulus-devletle sınırlı düşünmemeliyiz. Vatandaşlık kavramının "evi" bugün de hâlâ ulus-devlet olmakla birlikte, kavramın önemli bir değişim ve dönüşüm sürecinden geçtiğini, ve hem içerik olarak, hem de hareket alanı içinde, sadece devletin alansallığıyla sınırlanamayacağını söylemeliyiz. Benhabib vatandaşlık kavramının içinden geçtiği değişim ve dönüşüm durumunu şöyle betimliyor: "Modern devlet içinde vatandaşlık kavramı analitik olarak üç bölüm içinde ayrıştırılabilir: paylaşılan dil, din, etnik nitelik, ve ortak tarih ve

anılar ekseninde vatandaşların kolektif kimliği; kamusal otonomi haklarını elde edebilme temelinde oluşmuş siyasal üyelik ayrıcalıkları; sosyal haklara ve ayrıcalıklara sahip olmak. Bugün bu bölümlerin birbirlerinden 'kopmasına' tanık oluyoruz" (2005: 674). Modern ulus-devlet içinde birbirleriyle bağlantılı, hatta sarmaş dolaş bir ilişki içinde düşünegeldiğimiz bu üç bölümün son yıllarda birbirlerinden koptuğunu görüyoruz. Örneğin, bugünün toplumlarında herhangi bir kişi, içinde yaşadığı toplumun çoğunluğunun paylaştığı kolektif kimliği paylaşmaksızın, o toplumun siyasal üyelik haklarına sahip olabiliyor ya da ulusal kimliğe sahip olmadan yaşadığı toplumda var olan sosyal haklardan ve hizmetlerden yararlanabiliyor. Son yıllarda giderek ivme kazanarak yaşadığımız küreselleşme süreçleri, göç hareketleri ve özellikle Avrupa Birliği örneğinde açık olarak gördüğümüz türden bölgesel bütünleşme süreçleri, vatandaşlık kavramı içinde kurucu ve tanımlayıcı bölümler arasındaki kopma olgusunun oluşmasına katkıda bulunuyor (Benhabib 2005: 674-5).

Tüm bu saptamaların ışığında, varlığı sadece ulus-devlete yasal ve siyasal üyelikle, evi de sadece ulus-devlet alansallığıyla sınırlanamayacak bir toplumsal ve siyasal olguyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu anlamda da vatandaşlık, yöntemsel düzeyde, içinde yaşadığımız dünyayı ve toplumu anlamakta ve çözümlemekte, siyasal düzeyde de dünyanın ve toplumun iyi, adaletli ve demokratik yönetimi için anahtar kavramlardan birisidir. Dahası bu niteliği içinde vatandaşlık son yıllarda siyasetin göbeğine yerleşmiş ve çözüm bekleyen temel sorunlardan biri halini alan kimlik temelli tanınma ve özgürlük taleplerinin yanıtlanması için ve yine kimlik temelli çatışmaların çözümü için çok önemli bir demokratik müzakere alanı yaratmaktadır.

Türkiye ve Kimlik-Vatandaşlık

Türkiye bu bağlamda ilginç ve önemli bir örnektir. Son yıllarda bir taraftan kimlik temelli talep ve çatışmaların özellikle etnik kimlik alanında en yoğun biçimde yaşandığı bir toplumsal mekân olarak, diğer taraftan da, medeniyetler-arası çatışma söyleminin artık yaşa-

dığımız dünyanın "doğal bir niteliği" olarak kabul edildiği bir dönemde, "İslam-modernite, İslam-demokrasi ve İslam-serbest pazar beraberliğini" simgeleyen bir "örnek ya da model ülke" olarak Türkiye, kimlik-vatandaşlık ilişkisinin karmaşık ve çokboyutlu yapısını örnekleyen ülkelerin başında gelmektedir. Gerçekten de Türkiye modernleşmesinin, Türkiye siyasetinin ve Türkiye parlamenter demokrasi deneyiminin son yirmi-otuz yıllık dönemini kimlik sorusuna başvurmadan anlamak ve çözümlmek mümkün değildir. Özellikle etnik ve dinsel kimliğin siyasallaşma süreci, 1980'lerden, özellikle 1990'lardan bugüne yaşanan değişim ve dönüşüm sürecinin temel referans noktalarından biri haline gelmiştir. Etnik kimlik bağlamında "Kürt sorunu", dinsel kimlik bağlamında "İslami kimliğin yeniden canlanma süreci", Türkiye'nin değişimi ve dönüşümünün temel belirleyici niteliklerinin başında gelmektedir. Her iki süreç de kimlik temelli talepleri ve çatışmaları içermektedir; her iki süreç de son kertede "tanınma siyasetini" içermektedir; her iki süreç de Türkiye'de devlet-merkezci, yukarıdan aşağıya modernleşme tarzının ve homojen ulusal kimlik anlayışının eleştirisini içermektedir.⁴ Bu benzerlik noktaları uzatılabilir, ama önemli olan, aynı zamanda da, bu kimliklerin siyasallaşma süreçlerinin içerdiği önemli farklılaşmalar olmasıdır. Kürt sorunu, siyasallaşma süreci içinde sadece grup temelli kültürel hak ve özgürlük talebi olarak kalmamış, aynı zamanda, bugün çözümsüzlük noktasına gelmesine neden olan etnik şiddet, terör ve hukuk-dışı baskı ve şiddet uygulamalarını içermiştir. Diğer taraftan İslami kimliğin yeniden canlanma süreci, laiklik ekseninde siyasal ve toplumsal gerginliklere, aynı zamanda askeri muhtıra yoluyla yaratılan siyasal rejim krizlerine yol açmakla birlikte, özünde siyasal, ekonomik ve kültürel bir başarı öyküsü anlatmaktadır. Yaşanan tüm gerilimlere rağmen, 1994'ten bugüne İslami kimliğin siyasallaşma süreci, genel seçimlerde ve yerel seçimlerde sürekli başarılı olmuş, 2002'den bugüne de AKP'nin parlamento çoğunluğuna sahip tek parti iktidarıyla Türkiye'yi yönetmesine sahne olmuştur. Yine 1990'larda İslami kimlik, ekonomik bir aktör olarak serbest pazar ile dinsel/geleneksel değerlerin eklem-

4. Kürt sorunu ile İslami kimliğin yükselişi arasındaki farkları şu çalışmamda ele alıyorum: Keyman 2006.

lenmesine dayalı bir ekonomik zenginleşme ve kalkınma modelini yaşama geçirmiştir. Benzer biçimde kültürel düzeyde de İslami kimlik modernleşme sürecinin değişimine içsel ve belirleyici bir unsur olarak hareket etmiştir. Tüm bu boyutlar içinde, İslami kimlik bir taraftan kendisi değişirken, diğer taraftan da Türkiye siyasetinin temel aktörlerinden biri, dahası Türkiye'nin yönetimini üstlenmiş siyasal aktör konumunda hareket etmektedir.

Bu iki ana kimlik ekseninin yanı sıra, Türkiye'nin son yıllardaki değişim ve dönüşüm sürecine, kadın kimliği temelindeki talepler, Aleviler ve gayrimüslim azınlıklar örneklerinde gördüğümüz dinsel kimlik temelli ve dinsel azınlıkları temel alan kimlik talepleri, ve gençlik de damgasını vurmuştur. Bütün bu kimlik referans noktaları içinde, kimlik temelli taleplerin ve çatışmaların, bugünün Türkiye'sinde hem siyasal alanda, hem de kamusal ve akademik söylem içinde önemli bir tartışma noktası olduğunu görüyoruz. Ama tüm bu talepler aynı zamanda vatandaşlık temelli hak ve özgürlük talepleridir de. Kimlik talepleri ve çatışmaları, harekete geçtikleri hak ve özgürlük mücadeleleri içinde, Türkiye'de vatandaşlık sorusunu, ya da sorununu da, giderek siyasal gündemin odak noktası yapmaya başladı. Kimlik taleplerinin vatandaşlık sorusunu gündeme getirmesinde, özellikle son yıllarda Türkiye'de yaşanan postmodernizasyon, küreselleşme ve Avrupalılaşma süreçlerinin de önemli bir rol oynadığını gözlemliyoruz. Bu süreçlerden postmodernizasyon, modernitenin birey temelli özgürlük ve adalet anlayışına "farklılık" ve "ötekilik" kavramlarını ekleyerek, kimlik-vatandaşlık ilişkisinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Küreselleşme, yukarıda Benhabib'in vurguladığı gibi, vatandaşlığın "evi"ni ulus-devlet ötesi ve ulus-devlet altı bölgeselleşme ve yerelleşme süreçlerine açarak, vatandaşlık hak ve özgürlük alanının tanınma talebinde olan grup ya da kültürel kimlik siyasetleriyle genişlemesine katkıda bulunmuştur. Avrupalılaşma süreci ise, demokratik yönetim kavramının içeriğini siyasal partilerden sivil topluma, temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye doğru genişleterek, kimlik-vatandaşlık ilişkisinin siyasetin önemli bir gündem maddesi konumuna gelmesinde etkili olmuştur.⁵ Tüm bu süreçler içinde ortak nokta şu sorudur: Kimlik taleplerine ve tanınma siyasetine, farklılıklar içinde birlik ve beraber yaşama içinde nasıl yanıt vereceğiz,

ve bu yanıt içinde vatandaşlık kavramı ne rol oynayabilir? Bu sorunun yanıtı giderek önem kazanmakta, vatandaşlığı yeniden düşünme gerekliliğini ortaya çıkartmaktadır.

Türkiye'de Vatandaşlık ve Modernleşme

Vatandaşlığı yeniden düşünme girişimi için faydalı ve gerekli başlangıç noktası, Türkiye'de uluslaşma ve çağdaşlaşma olarak kurgulanan modernleşme süreci içinde ortaya konulan "cumhuriyetçi vatandaşlık modeli"dir. Gerçekten de Türkiye'de bugün, hem kimlik temelli taleplere ya da çatışmalara yanıt olabilecek, hem de iyi ve adaletli toplum yönetiminin öznesi olacak bir vatandaşlık anlayışı, cumhuriyetçi vatandaşlık modelini, toplumsal yaşamın çoğulcu yapısına uygun olarak ve farklılıklar arasında birliği ve bir arada yaşamayı anayasal güvence altına alacak bir tarzda yeniden kurmaktan geçiyor. Bu tarz vatandaşlık anlayışını, "çokkültürlü anayasal vatandaşlık" olarak adlandırabiliriz. Şimdi cumhuriyetçi vatandaşlık modelinin kısa bir çözümlemesi için, Türkiye modernleşmesinin kurulma dönemine, erken cumhuriyet dönemine dönelim.

Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte Osmanlı İmparatorluğunun bitimi, bir imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecini başlatıyor ve bu süreç içinde 1923'te Cumhuriyetin ilanıyla birlikte bir ulus-devletin inşa süreci de başlıyor. İkincisi, İlhan Tekeli ve Selim İlkin'in vurguladığı gibi, Cumhuriyetin ilanı, geçmişle hem bir sürekliliği hem de bir kopuşu içeriyor ve simgeleştiriyordu. "Türkiye Cumhuriyeti bir iddianın adıydı. Bu iddia radikal bir modernite projesi olarak sanayi öncesi bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlet, tebadan ise özgür yurttaş çıkarmayı amaçlıyordu. Bu niteliğiyle elbette önemli bir kopuştu. Ama bu hareketin öncü kadroları, Osmanlıların 'utangaç modernite' projesi içinde yetişmişlerdi. Düşünceleri bu dönemdeki deneyimlerden etkilenecek oluşmuştu. Ülkelerinin

5. Bu süreçlerin ayrıntılı bir açılımı için bkz. E. F. Keyman, "Türkiye'de Siyaset, Kriz ve Değişim: Postmodernizasyon, Küreselleşme ve Demokratikleşme", B. Toprak (haz.), *Aydınlanma ve Türkiye* içinde, yayımlanacak. Avrupalılaşma sürecinin kimlik-vatandaşlık ilişkisine etkisinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Kaya ve Tarhanlı 2005.

kurtuluşunu uluslaşmakta ve bilim ve teknolojiye güvenmekte görüyorlardı. Bu bakımdan da bir süreklilikti" (Tekeli ve İlkin 2005).

Geçmişle süreklilik ve kırılma ilişkisi içinde hareket eden ve özünde bir ulus-devletin inşa girişimini yaşama geçiren erken cumhuriyet modernleşmesinde dört boyutlu bir hareket tarzı, ve bu hareket tarzına anlam veren ilkeler vardı. Bu ilkelerin içinde, güçlü devlet geleneği, ulusal kalkınmacılık ve organik toplum ilkelerinin yanı sıra, önemli bir ilke de devletin topluma yaklaşımını yasal ve etik anlamda şekillendiren cumhuriyetçi vatandaşlık modeliydi. Bu model, aynı zamanda, güçlü devlet geleneğinin, ulusal kalkınmacılığın ve organik toplum anlayışının taşıyıcı öznesi işlevini de görüyordu.

Güçlü devlet geleneği, diğer bir deyişle devlet-merkezci modernleşme anlayışı, ulusal kalkınmacılık ve organik toplum anlayışı, hepsi de belli bir modern benlik-geleneksel öteki karşıtlığı içinde kurgulanmıştı. Bu bağlamda Osmanlı geçmişi, modern Türkiye kurgusunun, bu kurgunun çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma istencinin, ve bu istenci yaşama geçirecek vatandaşlık anlayışının "genel-ötekisi"dir. Osmanlının modern Türkiye kurgusunun ötekisi olma işlevini, Kemalist seçkinlerin "devlet düşüncesi"ni yorumlayan Metin Heper de dile getirmiştir (1985). Heper'e göre, Kemalist seçkinler devlet düşüncesini, Osmanlı İmparatorluğunun çöküşüne neden olarak gördükleri iki temel soruna dayanarak şekillendirmişlerdir: Osmanlı devletinin "kişi otoritesi" üzerine kurulması, bunun sonuçta Osmanlı'nın Avrupa ulus-devlet sistemiyle rekabet edemesine yol açması ve Osmanlı devletinin İslami niteliğinin toplumsal gelişmeyi engellediği düşüncesi. Bu noktada, bu devlet düşüncesinin halk egemenliği yerine "ulusal egemenlik" söylemi üzerine kurulduğunu, ve böylece devletin modernitenin rasyonel-egemen öznesi olarak tanımlandığını da vurgulamalıyız. Bu devlet ne toplumsal çıkar çatışmalarına "hakemlik" edecek liberal devlettir, ne de özünde bir sınıf devletidir: aksine, toplumsal ilişkilere belli bir biçim veren, bu biçimi yeniden üretmek için gerekli kurumsal ve söylemsel pratikleri toplum üzerine empoze eden "aktif bir öznedir". Kemalist devlet düşüncesinin, bu anlamda, siyasal düzeyin ve toplumun modernleşmesini devlet ile bağlantılı gören bir siyasal modernite istemine içsel olduğunu söyleyebiliriz – ki bu istem

meşruluğunu devlete vermiş olduğu güçle kazanmaya çalışır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasının yaşama geçmesi, aynı zamanda topluma modern bir ulus, kişiye de modern ulusal kimlik temelinde yaklaşmayı gerekli kılıyordu. Bu anlamda bir modernleşme tarihi olarak Türkiye tarihinin serüveni, erken cumhuriyet düşüncesi içinde ulus-devlet yoluyla "modern bir ulus" ve "modern bir ulusal kimlik" yaratma çabasını da dile getirir. Modern ulus ve modern ulusal kimlik, bir taraftan modern toplum anlayışı içinde kullanılan birey ve sınıf kategorilerinin ya da kimliklerinin gerisine giden ve topluma ve devlette "hizmet" vermeyi amaçlayan, aynı zamanda bu hizmetler arasında da toplumsal bir "işbölümü" kurmayı öneren tarzda bir "organik toplum" kavramını içerirken, diğer taraftan da bu toplumun ve hizmetlerin gerçekleşmesini amaçlayan bir "çağdaş, laik ve cumhuriyetçi vatandaşlık" söylemini ulusal kimliğin temeli olarak görüyordu. Şüphesiz bu düşünce ve toplum vizyonunun gerçekleşmesi, tarıma dayalı, azgelişmiş ve eğitim seviyesi düşük bir toplumun hızla modernleşmesine, sanayileşmesine ve kalkınmasına bağlıydı. Bu gerçeği gören erken cumhuriyet modernleşmesi, toplumun bir bütün olarak modern bir topluma dönüştürülmesini simgeleyen "ulusal kalkınmacılık" ideoloji ve çabasını, bu dönemin temel devlet ideolojisi haline getirdi (Keyder 1993). Güçlü devlet geleneğinin topluma yaklaşmasının temel ideolojisi ulusal kalkınmacılıktı; yeni Cumhuriyetin çağdaş medeniyet seviyesine hızla ulaşmasının temel aracı da ulusal kalkınmacılıktı; ve ulusal kurtuluş mücadelesinden yeni çıkmış genç cumhuriyetin hem dışarıda hem içerde güvenliğini korumanın ve sağlamanın temel referansı da ulusal kalkınmacılık, ve bu yolla toplumun hızla modernleşmesiydi.

Ulusal kalkınmacılık, topluma birey ya da sınıf temelinde değil, çağdaşlaşma ve modernleşme sürecine farklı meslek gruplarının vereceği hizmetler ve bu hizmetler arasındaki işbölümü ekseninde yaklaşan bir ideolojidi; bu bağlamda da ekonomik sanayileşme ve eğitimden sağlığa toplumsal kalkınmayı hızla gerçekleştirmeyi amaçlıyordu ve sonuçta cumhuriyetçi ve çağdaşlaşmacı bir vatandaşlık modelini ulusal kimliğin taşıyıcı aktörü yapmayı istiyordu. Bu nedenle de erken cumhuriyetin modernite projesinin temel başlangıç noktası, projenin egemen aktörü konumundaki güçlü devle-

tin temel ideolojisiydi, ve "demokrasi olmadan hızla modernleşme sürecini" simgeliyordu. Fakat bu noktada vurgulamamız gerekir ki, 1920'lerin dünya sistemi ve siyasetinin de ana ekseninin ulus-devlet ve modern ulus yaratma temelinde hareket eden milliyetçilik ideolojisi olması, ve bu ideolojinin içerik ve işleyiş temelinde demokrasi referansına birincil referans olarak sahip olmaması, erken cumhuriyet dönemi ulusal kalkınmacılık ideolojisinin hem tarihselliğini ve dünyalılığını, hem de somut koşullara bağlı siyasal ve söylemsel gerçekçiliğini sergilemektedir (Keyman 2000). Ulusal kalkınmacılık, erken cumhuriyet modernleşmesinin, ideolojik düzeyde, dünya-tarihsel bağlamını kuruyor ve siyasal gerçekçilik niteliğini simgeleştiriyordu.

"Güçlü devlet geleneği", "ulusal kalkınmacılık" ve "organik toplum anlayışı" nitelemeleriyle çözümlemeye çalıştığımız erken cumhuriyet modernleşme projesinin arzuladığı, modernleşen bir politik toplum ve bu toplumun hareketini sağlayacak, toplumla devlet arasındaki bağı kuracak, cumhuriyetçi vatandaşlık modeliydi. Bu modelin anayasal tarifini 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde buluyoruz: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur."⁶ Bu anlamda modernite projesinin topluma yaklaşımında, yasal düzeyde, kimlik temelli değil, vatandaşlık temelli bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte uygulamaya geçildiği zaman, devletin yönetim tarzında kullanılan vatandaşlık anlayışının, bir taraftan, özellikle etnik ve dinsel kimlik bağlamında, çok daha muğlak bir kimlik-vatandaşlık ilişkisini içerdiğini gözlemliyoruz; diğer taraftan da hızla "çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma" misyonu ve istenci içinde yasal düzeyin çok gerisinde ahlaki ve etik kodlar içeren bir toplumsal benlik söylemi taşıdığını görüyoruz.⁷ Güçlü devlet geleneği, ulusal kalkınmacılık ve

6. İlginçtir, 1924 Anayasası'nın vatandaşlık anlayışına bugün yapılan yeni anayasa çalışmaları içinde dönülme isteği vardır. Bu istek, 1961 Anayasası (Madde 54) ve 1982 Anayasası'nda (Madde 66) kullanılan, "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür," hükmündeki vatandaşlık anlayışından daha olumlu ve etnik kimlik vurgusu daha az bir vatandaşlık tanımınının 1924 Anayasası'nda bulunmasından kaynaklanmaktadır.

7. 1924 Anayasası'nın vatandaşlık anlayışının bu muğlak ve sorunlu yapısının, Kürt kimliği temelinde kapsamlı ve nesnel bir incelemesi için bkz. Yeğen 2006.

organik toplum ilkeleri içine yerleşmiş vatandaşlık anlayışı, gerçekten de, 1924 Anayasası'nın içerdiği vatandaşlık anlayışının, dolayısıyla yasal düzeyin çok gerisine giden, erdemli bir ahlaki benliği içeriyordu: Bu vatandaş, yeni cumhuriyetin çağdaşlaşma istencinin taşıyıcıları olarak hareket etmesi, devlete ve topluma hizmeti bireysel hak ve özgürlüklerden önce gelen bir ahlaki alana yerleştirmesi ve böylece devletle kendisi arasında hizmet ve görev temelinde oluşan organik bir bağ olduğunu içselleştirmesi beklenen erdemli, görevlerle donanmış bir benlikti.

Ahlaki benlik vurgusu yasal tanımından daha önemli olan bu vatandaşlık anlayışını biraz daha açıklamak için, Süleyman Seyfi Ögün'ün erken cumhuriyet döneminin ulusal kimlik-vatandaşlık ilişkisini nasıl gördüğü sorusuna yanıtını dinleyelim: Erken cumhuriyet modernleşmesinin amacı, "özgür, yani kökler üzerinde ısrarlı olmayan, tarih saplantıları olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmektir. Burada Türk kimliğinin politik niteliğini açmakta fayda olabilir. Mustafa Kemal, her ne kadar Osmanlı'yı tasfiyeyi öncelikli bir hedef olarak koymuşsa da, Osmanlı'nın kültürel çeşitliliği politik araçlarla kontrol etmek, başka bir ifadeyle politik küreyi herhangi bir kültürle ilişkilendirmemek geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır... yani Türk kimliğini meta-historik ve meta-kültürel bir düzeyde tutmaya özen göstermiştir" (Ögün 2006). Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki, meta-historik ve meta-kültürel düzeyde algılanan bu ulusal kimlik anlayışı, hukuki anlamda "bir siyasal kimlik" olarak tanımlanan "vatandaşlık" üzerine kurulmuş olmakla birlikte, Kemalist çağdaşlaşma isteminin tanımlayıcı unsuru olan "politik-organik toplum" söylemine içsel bir biçimde düşünülmelidir. Ögün'e benzer biçimde, Ergun Özbudun da, farklı bir dille olsa da, erken cumhuriyetin vatandaşlık anlayışının bu dönemin tanımlayıcı ilkelerinin başında gelen çağdaşlaşma misyon ve istencine içsel olduğunun altını çizer: Modernite projesinin toplumu "politik-organik bir toplum" olarak tanımlaması ve bu tanıma "devlete sadakat ve siyasal vatandaşlık" ilkelerini aşan bir epistemolojik ve normatif ayrıcalık ve öncüllük niteliği vermesi, "ülke içinde çeşitli alt-kimliklerin tanınmasına ve hukukça himaye edilmesine imkân vermemiş" ve bu imkânı verebilecek, kamusal alan-özel alan ayırımına dayalı liberal bir vatandaşlık

anlayışını üretmemiştir (Özbudun 2000). Meta-historik ve meta-kültürel düzeylerde kurulan vatandaşlık anlayışı, Ögün'ün işaret ettiği gibi, kurulmaya çalışılan "*res publica*'nın birleştirici kimliği olarak" hareket etmesi gereken "politik Türk kimliği"dir. Politik-organik toplumun normatif öncüllüğünü kabul ederek, ahlaki-benlik konumunu "çağdaşlaşma istemiyle özdeşleştirmiş" ve bu istemi temsil etmek için kendi bireyselliğini yaşamayı uzunca bir süre "ertelemeyi" kendisinin temel görevi olarak kabul eden bir vatandaşlık anlayışı kodlamaktadır politik Türk kimliğini. Kemalist çağdaşlaşma isteminin vatandaşı, Cumhuriyetçi, toplum için çalışan, modernite projesinin simgesi olan ulus-devlete karşı görevlerini yerine getirmeyi kendi siyasal ahlakı olarak gören, Platoncu "erdemli vatandaş"tır.

Bu noktada Kemalizmin hem modernite hem de vatandaşlık anlayışlarının özgüllüğünü görebiliriz: "Hak felsefesi" yoluyla bireyi vatandaş-özne konumuna dönüştürerek hareket eden Batı modernitesinden farklı olarak, Kemalist modernite projesi ulus-devleti toplumu örgütleyici ve tanımlayıcı egemen-özne konumuna getirerek hareket eder. Bu anlamda, ulusal kimliğin kurulma sürecinde devlet toplumsal ilişkilerin düzenleyicisi değil, tanımlayıcısı konumundadır. Kemalist çağdaşlaşma isteminin iki önemli niteliği bu noktada ortaya çıkar: Birincisi, devletin ayrıcalıklı konumuna dayalı organik ve homojen bir toplum anlayışı; ikincisi, "birey" nosyonu olmadan geliştirilen ve daha çok "devlete karşı yükümlülükler" dayanan bir vatandaşlık anlayışı. Kemalist vatandaşlık anlayışına bu temelde yaklaşırsak şu sonuca varabiliriz: Modernite projesi içinde meta-historik ve meta-kültürel düzeyde kurgulanmış vatandaş kimliği, ne hak ve yükümlülükler temelinde hareket eden bir "liberal vatandaşlığı", ne de yönetime katılan bir "erdemli vatandaş" kavramını içermektedir. Vatandaşlık, "idrak edilmesi ve milli rüşde ermesi gereken" bir değerdir. Bir politik kimlik olarak vatandaşlık konumu "modern"dir, fakat sivil hakları değil, çağdaşlaşma istemini kendisine "vazife" edinmiş ve bu anlamda toplumsal yara hizmet eden "militan yurttaşı" temsil eder. Sonuç olarak erken cumhuriyet modernite projesi içinde vatandaşlık bir "disiplin tekniği" işlevini görmektedir. Vatandaşlık konumu hem Kemalist modernite projesinin çağdaşlaştıracığı nesnedir, hem de bu projenin

taşıyıcı öznesidir. Bu bağlamda vatandaşlık özünde devletin "aktif, egemen özne konumunu" meşrulaştıran, "ulus ve devlet birliğini" pekiştiren ve böylece organik toplum vizyonunun yeniden üretimi-ni güvence altına alan bir işlevi, Kemalist modernite projesi içinde üstlenmektedir.⁸

Cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı bu bağlamda, bir taraftan güçlü devlet-vatandaş birliğine ve özdeşliğine dayanırken, diğer taraftan ve eşzamanlı olarak (devlet, ulusun kolektif kişiliği olarak tanımlandığı içindir ki) ulusun/vatandaşların "kendisi" sayılır; Levent Köker'in vurguladığı gibi, "ulus ve devletin birliği" olarak adlandırdığı bu özdeşleştirme içinde hareket eder, bu özdeşleştirmeyi harekete geçirme ve meşru kılma işlevini üstlenir (1990). Bu nedenle de, Füsün Üstel'e de dayanarak şu saptamayı yapabiliriz: Kemalist modernite projesi içinde, "ulus ve devletin özdeşleştirilmesinin" hem nesnesi hem de taşıyıcı öznesi, "birey olmayan" ve "vazifelere borçlu yurttaş tipi" olarak kurulan "vatandaşlık-konumu"dur (2004). Modernite projesi, bir taraftan Kantçı bir yoldan modern kimliği "vatandaş" olarak tanımlamıştır. Ama diğer taraftan vatandaşlığı "hak felsefesi" temelinde değil, aksine devlete karşı yükümlülüklerle donanmış ve çağdaşlaşma istemi temelinde kurulan toplumsal yarar uğruna bireyselliğinden vazgeçen "çağdaşlaşmanın taşıyıcı öznesi" olarak nitelemiştir. Diğer bir deyişle, vatandaşlığın, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin modern bir topluma dönüştürülmesi için, "halkın çağdaş bir toplumun temsilcilerine" dönüştürülmesini amaçladığını söyleyebiliriz.

1980'li yıllardan, özellikle 1990'lardan bugüne, devlet-merkezci modernleşme projesinin ve cumhuriyetçi vatandaşlık modelinin yeniden yapılanma, diğer bir deyişle, toplumsal ilişkilerin çokkültürlü ve çoğulcu yapısını kapsayacak ve böylece farklılıklar arasında birlik ve beraberliği sağlayacak bir tarzda dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu yeniden yapılanma, modernleşmenin haklar-özgürlükler-sorumluluklar ekseninde hareket eden anayasal vatandaşlık anlayışı içinde demokratik ve çokkültürlü bir niteliğe dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Bu yazının başında ve aynı za-

8. Bu anlayış hakkında ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Keyman 2000, Kadioğlu 1999.

manda bu kitabın çeşitli bölümlerinde, bu dönüşümün tarihsel nedenlerinin "küreselleşme", "Avrupalılaşıma" ve kültürel kimlik talepleri temelinde oluşan "postmodernizasyon" süreçleri içinde aranması gerektiği vurgulandı. Bu noktada, bu nedenlerin açılımı yerine, çokkültürlü anayasal vatandaşlık anlayışının temel kurucu parametrelerini irdelemek istiyorum: Eğer bugünün Türkiye'sinde toplumsal ilişkilerin çokkültürlü ve çoğulcu yapısını kucaklayacak ve bu yapı içinde farklı kimlikler arasında "ortak bir dil" yaratacak bir anayasal vatandaşlık anlayışına ihtiyaç duyuyorsak, bu vatandaşlık anlayışının içeriğini nasıl doldurmalıyız. Aşağıda bu soruya yanıt arayacağım.⁹

Anayasal Vatandaşlık Nasıl Anlaşılmalı?

Anayasa sorusuna karşı ilginin son yıllarda giderek arttığını ve "anayasallık ruhu" diye adlandırabileceğimiz olguya karşı ihtiyaç ve güvenin küresel bir nitelik kazandığını görüyoruz. İki önemli tarihsel oluşum bu sürece katkıda bulundu. 1989'dan beri ve Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan Orta ve Doğu Avrupa'daki dramatik değişim ve dönüşümler, anayasa sorusunu siyasal gündemi belirleyen bir konuma getirdi. Baskıcı sosyalist rejimlerin çökmesiyle başlayan bu "anayasallık ihtiyacı ve güven" eğiliminin Yunanistan, Portekiz ve İspanya gibi Güney Avrupa ülkelerine de sıçradığını, daha sonra Brezilya ve Arjantin örneklerinde olduğu gibi Latin Amerika'ya doğru da yayıldığını gözlemliyoruz. Aynı zamanda "küreselleşme" dediğimiz ve ulus-devlet/ulusal-ekonomi/ulusal-kimlik ekseninde toplumu anlama ve yönetme tarzının içine girdiği "yöneticilik ve meşruluk krizini" simgeleyen olgunun da, anayasallık yönünde oluşan dünya düzeyindeki eğilimin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz (Keyman 1997). Küreselleşme modernitenin ulusal boyuta verdiği ayrıcalıklı konumu sarstığı, zaman-mekân ilişkilerinin küresel-yerel etkileşim ağında

9. Anayasal vatandaşlık üzerine yapılacak kuramsal ve tematik irdeleme çabası, aynı zamanda bugün 1982 Anayasası yerine hazırlanan yeni (sivil) anayasa hazırlığı üzerine yapılan tartışmalara bir katkı olarak da düşünülebilir.

kurulmasına yol açtığı, ve kimlik-fark taleplerinin kamusal alana taşınmasına uygun bir zemin hazırladığı sürece, devlet-toplum ilişkilerinin karmaşıklaşmasına, çokboyutlu bir nitelik kazanmasına ve bu bağlamda da toplumu devlet egemenliği ve tek bir kimlik temelinde yönetme mantığının/felsefesinin bir "meşruluk krizi" ile karşı karşıya kalmasına neden oldu. Küreselleşme süreçleriyle toplumsal ilişkilerinin çokkültürlü bir nitelik taşıması siyasal temsil mekanizmalarının yeniden kurulması ihtiyacını gündeme getirirken, devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenmesinin temel çerçevesini oluşturan "anayasa" sorusuna karşı ilgiyi ve "anayasallık" kavramına doğru artan bir eğilimi de ortaya çıkardı.

Küreselleşme ve Anayasallık

Küreselleşme ve çokkültürlülük süreçlerinin "siyasetin bağlamını" egemen ulus-devletin sınırlarının dışına taşıması, aynı zamanda "anayasa" sorusunu da 20. yüzyıl sonunun siyaset üzerine yapılan kuramsal ve felsefi tartışmalarının önemli bir boyutu haline getirdi (Bellamy ve Castiglione 1996). Bunun temel nedeni, modernite içinde anayasallığa anlam veren iki siyasal modelin (ki bu modelleri "liberal haklara dayalı anayasa modeli" ve "cumhuriyetçi model" olarak adlandırıyoruz) küreselleşme ve çokkültürlülük süreçleriyle birlikte karşı karşıya kaldıkları "meşruiyet" sorunudur. Aralarındaki farklılıklara rağmen, her iki model de kurmuş oldukları anayasallık söylemi içinde anayasayı, "devlet iktidarının sınırlandırılması" ve "vatandaşlık hak ve özgürlüklerinin korunması" için gerekli ve etkili bir "stratejik araç" olarak yorumlarken, siyasetin bağlamını da "ulus-devlet + ulusal-kimlik" ekseninde tanımlıyorlardı (Holmes 1995; Habermas 1996: Böl. 9). Castiglione'nin belirttiği gibi, "Modern anayasal devletin bu yorumu bir anlamda doğrudur: Gerçekten de, antik Yunan döneminden beri anayasa ile 'iktidarın denetlenmesi' düşüncesi hep bir metinsel bağlantı içinde olmuştur" (1996). Modernite içinde ise liberal model bu yorumu, toplum ve ekonomi üzerinde devlet müdahalesinin kısıtlanması ve en az düzeyde indirilmesi anlamına gelen "negatif özgürlük" ilkesi temelinde yaparken, cumhuriyetçi model, Türkiye örneğinde olduğu gibi,

"kamusal yarar" ilkesi yoluyla anayasaya devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenmesini sağlayan "siyasal bir kavram" olarak yaklaşmıştı. Modern zamanların, bireysel hak ve özgürlükleri önplana çıkartan liberal model ile felsefi temelini Rousseau'nun "genel irade" nosyonunda bulan ve "kamusal yararın gerçekleşmesini" amaçlayan cumhuriyetçi model olarak iki farklı anayasa modelini içinde taşımasının nedeni budur.

Bununla birlikte her iki model için de anayasa, hem bir "metin" hem de bir "simgesel kod" olarak, referans noktaları farklı olsa bile (bireysel haklar ya da kamusal yarar), ulus-devlet ile ulusal kimlik arasındaki ilişkinin "en temel ve en genel düzeyde düzenlenme tarzını" nitelemektedir. Bu anlamda anayasa, Thomas Paine'nin belirttiği gibi, "yalnızca metinsel varlığı olan 'bir şey' değildir; sürekli referans verilen, yeniden üretilebilen 'bir olgu'dur da". Dolayısıyla anayasadan konuşmak, yalnızca ontolojik varlığı olan bir metinden ya da devlet biçimini belirleyen soyut kurallardan/yasalardan konuşmak değildir. Aynı zamanda, devlet-birey ilişkisini belirleyen normlardan, felsefi ilkelerden ve etik referanslardan da konuşmak demektir. Paine'nin önerisini kabul etmekle birlikte "aşırı felsefi" bulan Castiglione, anayasayı "toplumsal/tarihsel bağlama" yerleşik "karmaşık bir siyasal kavram" olarak tanımlayarak önemli bir kuramsal açılım gündeme getirir (1996: 418). Castiglione'ye göre anayasadan konuşurken altının çizilmesi gereken nokta şudur: En genel tanımı içinde anayasa hem siyasal yapıyı kuran "eylem ve normları" simgeler, hem de bu temelde kurulmuş siyasal yapıyı tanımlayan "temel nitelikleri" tanımlar. Bu tanım bize, devletin "temel yönetim tarzı" olarak düşündüğümüz anayasanın hem "kurucu" hem de "düzenleyici" işlevleri içerdiğini göstermektedir. Daha da önemlisi, bu işlevlerin ve bu işlevler arası ilişkilerin tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğu, "bireysel özgürlükler" ile (anayasanın normatif kurucu işlevi) "toplum düzeni" arasındaki ilişkinin (anayasanın düzenleyici işlevi) modernite içinde her zaman sancılı ve gerilimli bir nitelik taşımasını da ortaya çıkartmaktadır. Bu bağlamda da, bireysel özgürlüklerin mi, yoksa toplum düzeninin mi "devlet-birey ilişkilerinin düzenlenmesinde önce geleceği" sorusu, bir taraftan anayasalar arasındaki sınıflandırmayı yapmaya olanak verecek temel referans noktası olurken (liberal ve cumhuriyet-

çi modeller arasındaki farklılaşma); diğer taraftan, moderniteye ait çok ciddi bir paradoksal noktaya da işaret etmektedir. Bu paradoks, Hobbes'un devlet kuramının vurguladığı gibi, modernitenin bireye normatif öncüllük verirken, eşzamanlı olarak bireyin bu öncüllüğünü egemenlik bağlamında devlete transfer etmesini de gerekli kılmasından kaynaklanmaktadır. Modernite bu nedenle *siyasetin kaynağının "devlet egemenliği" söylemi tarafından çerçevelendiği bir toplumsal oluşumu* simgeler. Devlet, bir ulus-devlet olarak hem "içeriye" (ulusal ilişkiler) hem de "dışarıya" (uluslararası ilişkiler) karşı "toplumu kapsayıcı, kurucu ve düzenleyici bir bağlam" olarak hareket ettiği sürece, benzer bir tarzda anayasa kavramı da ister bireysel haklar isterse toplum düzeni temelinde düşünölsün, "ulus-devlet + ulusal kimlik" endeksinde hareket edecektir. Bu bağlamda da anayasa siyasal bir kavramın *mükemmelleşmiş* halidir.

Diğer bir deyişle, "bireysel haklar ve toplumsal düzen arasındaki ilişkide öncüllüğün hangi tarafta olduğu" sorusu, modernite içindeki farklı anayasalar arasındaki sınıflandırmanın temel ölçütü olsa bile, anayasanın "ulus-devlet + ulusal kimlik" endeksli kurulmuşluk niteliğini değiştirmemektedir. Bu niteliği görmek, hem modernite-anayasa ilişkisini anlamamız, hem bu ilişkinin küreselleşen ve çokkültürlöleşen dünyada karşı karşıya kaldığı "meşruiyet" krizini çözümlmemiz için önemli bir açılım sağlayacaktır. Modernite-anayasa ilişkisi bağlamında ulus-devlete verilen "toplumsal yaşamı kapsama" öncüllüğünü anlamamız için şu noktanın önemli olduğunu düşünöyoruz: Anayasadan konuşmak, gerçekte birbirleriyle metinsel olarak bağlantılı üç olgudan konuşmayı gerekli kılmaktadır: (i) bir siyasal kavram olarak anayasa; (ii) bir söylemsel kurgu olarak anayasallık; ve (iii) bir modern siyasal oluşum olarak anayasal devlet. Bu üç olgu aynı anlama gelmiyorlar, fakat ilişkisel bir tarihsellik içinde oluşuyorlar. Modernite içinde bu üç olgu arasındaki metinsel bağlantının tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğu, Weberci anlamda devletin rasyonel-yasal otoriteyi yaşama geçirmesini simgelediği ölçüde, anayasa bu otoritenin rasyonel-yasal kurulmuşluğunu ve düzenlenmesini, anayasallık ise hukukun üstünlüğü ilkesinin yaşama geçirilmesini ve bu anlamda anayasal devletin meşruluk zeminini hazırlıyor.

Bu nedenle de modernite içinde anayasallık kavramı, (a) siyasal

iktidarın güç alanının "sınır"larının belirlenmesini; (b) hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü ilkesinin yaşama geçirilmesini; ve (c) temel hakların korunmasını simgelemektedir. Bu anlamda anayasallık, hem devletin hukukun üstünlüğü ilkesi tarafından denetlenmesinin yaşama geçirilmesine, hem de temel hakların anayasal güvence altına alınmasına bağlıdır. Burada önemli bir noktanın altını çizmemiz gerekli: Anayasallık anayasanın varlığıyla özdeş değildir. Aksine, anayasallık bir toplumda devlet iktidarının meşruluk zemininin, devlet-toplum ilişkilerinde devletin bireysel hak ve özgürlüklere karşı saygı ve sorumluluğunun ifadesidir. Burada temel soru, anayasallığın anayasal devlete meşruluk kazandırırken dayandığı temelin ne olduğudur. Bu dayanak, liberal modelde "hak dilinde" tanımlanmış vatandaş-özneyken, cumhuriyetçi modelde kamusal yararın taşıyıcısı olarak tanımlanmış ve ulusal kimlikle özdeşleşmiş "ahlaki vatandaş"tır. Burada önemli olan, farklılıklarına rağmen her iki modelin de anayasa temelinde ortak bir kimlik tanımlanması, ve kültürel farklılıkları ve farklılık taleplerini ya özel alana iterek ya da ulusal kimlik içinde eriterek dışlamalarıdır. Her iki model de bu anlamda, anayasayı ulusallıkla sınırlı siyasal bir kavram, anayasallığı devlet-birey ilişkisini ortak kimlik üzerinde düşünen söylemsel bir kurgu, anayasal devleti de bireysel hak ve özgürlüklerin korunması bağlamında hukukun üstünlüğü ilkesini kendi kendisinin denetlenme mekanizması olarak gören devlet olarak tanımlamaktadır. Modernite içinde, ulus-devlet + ulusal kimlik eşitliği kendini yeniden ürettiği sürece, bu iki modelin de rasyonellik/meşruluk ilişkisini kurabildiğini ve koruyabildiğini söyleyebiliriz.

Ancak Rosenfeld'in belirttiği gibi (1995), hem anayasayı hem de anayasallık kavramını çerçeveleyen ve oluşturan olgular ve değişimler siyasal-ekonomik ve sosyo-kültürel toplumsal bağlamdan bağımsız değildir: Bu bağlamla tarihsel ve söylemsel bir bağlantı/bağıllık içindedir. Anayasallık ruhu/kavramı bu nedenle tarihseldir; toplumsal değişim ve dönüşümlere bağlı olarak yeniden tanımlanmaya açıktır; ve en önemlisi, bu değişim ve dönüşümlerden doğan toplumsal taleplerin tanınmasının ve siyasal alana taşınmasının demokratik bir platformda gerçekleşmesinin güvencesi ve önkoşuludur. *Küreselleşme sürecindeki çoğulcu modern toplumlarda anayasallık ruhu, kültürel (etnik, dinsel, cinsel vb.) farklılık talepleri-*

nin radikal siyasal stratejilere dönüşmesini engelleyen, ve bu taleplerin "ortak bir payda, ortak bir kimlik kodu" üzerinde yaşama geçirilmesini sağlayan etik koddur. Fakat anayasallığın bunu gerçekleştirebilmesi için hem hak ve özgürlükler dilinin hem de farklılık dilinin anayasal bir güvence altına alınmasını sağlaması gerekmektedir (Habermas 1996: Böl. 9).

Diğer bir deyişle, "farklılıkların kimlikleşmesi ve kimliklerin siyasallaşması sürecinin eşzamanlı oluşmasını" niteleyen geç modern zamanlarda, küreselleşme süreci ulus-devlet + ulusal-kimlik eşitliğini bozduğu sürece, ve çokkültürlülük taleplerinin bir "tanınma siyasetini" (Taylor 1989b) kamusal alana taşıdığı bir durumda, söylemsel bir kurgu olarak anayasallık kavramının anlamı da değişmektedir. Anayasallık yalnızca bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ve devlet iktidarının bu bağlamda sınırlandırılması temelinde hareket edememekte ve kendisine vatandaş-özneyi "ortak kimlik" olarak alamamaktadır. *Anayasallık kavramının referans noktası, bu nedenle, yalnızca ortak kimlik değil, farklılık taleplerini kamusal alana taşıyan özne konumlarıdır da. Bu bağlamda anayasanın kurucu ve düzenleyici işlevleri ortak kimlikten farklılığa doğru kaymakta, anayasal devletin anlamı da hem hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde bireysel haklara saygılı, hem de farklılık taleplerinin demokratik platforma taşınmasını olanaklı kılacak demokratik devlet olarak değişmektedir.* Bu değişim ve dönüşümlere karşı liberal model de, cumhuriyetçi model de güçlü ve etkili bir yanıt verememektedir. Her iki model de, Miller ve Habermas'ın farklı bağlamlarda belirttiği gibi, belli bir meşruiyet kriziyle karşı karşıyadır (Miller 1997; Habermas 1996: Böl. 7).

Bu noktada şu soru çok önemli bir konuma gelmektedir: Eğer kimliklerin siyasallaşması *ipso facto* bir olumluluk taşııyorsa ve etnik/ırksal/dinsel radikalliğin "yeniden canlanması" süreci için uygun bir platform yaratıyorsa, o zaman anayasallık ile demokrasi arasındaki içsel bağlantıyı kuracak "özne konumu" ne olacaktır? Diğer bir deyişle, eğer küreselleşen dünyada farklılık talepleri kamusal alana taşıyorsa ve bu yadsınamayacak ontolojik bir olguysa, fakat bu taşınma radikalizmle eklemlenme olasılığını her zaman içinde taşıyorsa, o zaman "farklılıkların beraber yaşamasını" sağlayacak anayasallık söyleminin "özne konumu" hangi temelde kuru-

lacaktır? Felsefi düzeyde ise bu soruları şu şekilde formüle edebiliriz: Bir söylemsel kurgu olarak tanımladığımız anayasallık kavramının rasyonelliği ile meşruluğu arasındaki metinsel bağı kuran mekanizma ne olabilir? Bu sorulara verilen en önemli yanıtlardan biri, çalışmanın buraya kadar olan kısmında tekrarlanarak önerildiği gibi, "modern toplumlarda vatandaşlık anlayışı" üzerine yapılan tartışmalar ve bu tartışmalarda ortaya çıkan "anayasal vatandaşlık" kavramıdır.

Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık ve Demokratikleşme

Türkiye'de modernleşme ve demokratikleşme süreçlerinin son yıllarda değişimine damgasını vuran kimlik temelli taleplere ve çatışmalara demokratik çözüm olasılığı, yukarıda kuramsal ve tematik olarak irdelediğim anayasal vatandaşlık anlayışı içinde yatmaktadır. Diğer bir değişle, kimlik taleplerini toplumsal ve tarihsel bir gerçeklik olarak tanıyan, bu talepleri söylemsel ve kurumsal olarak kurulmuş, bu temelde de sabit ve değişmez bir öze sahip değil, aksine değişebilir ve yeniden yapılanabilir kurgular olarak gören, ve bu yolla bu taleplere çokkültürlü anayasal vatandaşlık anlayışı içinde yanıt veren bir demokratik toplum yönetimine Türkiye'nin ihtiyacı vardır. Türkiye'nin iyi, adaletli ve demokratik toplum yönetimi, kimlik taleplerine ve kimlik temelli çatışmalara anayasal vatandaşlık içinde çözüm bulma potansiyeliyle gelişecektir. Aynı şekilde, Türkiye'nin modernleşmesinin çoğulculuk ve çokkültürlülük temelinde yeniden yapılanması ve parlamenter demokrasinin devlet-toplum/birey ilişkileri içinde derinleşmesi de anayasal vatandaşlıkla olanaklı hale gelecektir.¹⁰

Bununla birlikte, bu noktada kısaca durup, kimlik taleplerine ve çatışmalarına, Türkiye'de egemen tartışma tarzı olan milliyetçilik

10. Kimlik temelli taleplerin ve çatışmaların, özellikle Kürt sorunu ve İslami kimliğin yükselişi olgusu örneklerinde, demokratik çözümü için anayasal vatandaşlığın önemini, hazırlamakta olduğum *Kimlik, Vatandaşlık, Demokratikleşme: Türkiye Örneği* başlıklı kitabımda daha ayrıntılı ele alıyorum. Kürt sorunu temelinde anayasal vatandaşlık tartışması için bkz. Keyman ve Öniş 2007.

tartışması içinde verilen iki yanıt üzerinde duralım. Bu yanıtlar iki kavram etrafında şekillenmekte ve birbirlerinden ayrılmaktadır: Kardeşlik ve Türkiyelilik. Türkiye'de kamusal ve akademik söylem içinde ve aynı zamanda siyasal partilerin kimlik sorunu üzerine yaklaşımları taradığımız zaman görüyoruz ki, kimlik sorusu ağırlıklı olarak "normatif boyutta" tartışılmakta ve soruya ya "bu ülkede yaşayan herkes kardeştir ve Türklük kapsayıcı bir üst-kimliktir," ya da "Türklük değil, Türkiyelilik kapsayıcı bir gönüllü vatandaşlık kodudur," gibi iki farklı yanıt verilmektedir. Bu yanıtların ikisinin de sorunlu olduğunu düşünüyorum. Türkler, Kürtler, diğer kimlikler hepimiz kardeşiz söylemi, milliyetçi niteliği içinde, özünde tarihsel ve sosyolojik olarak farklı kültürel niteliklere sahip bir kimliğin farklılığını yaşama geçirmek için yaptığı tanınma talebini, siyasal düzeyde ve vatandaşlık hakları temelinde yanıtlamak yerine, kardeşlik kodu içinde ahlaki düzeye çekerek sessizleştirmeyi, görmezden gelmeyi seçiyor. Kardeşlik, bir taraftan içerdiği sevgi referansı içinde kapsayıcı ve kulağa hoş gelen bir niteliğe sahip olsa da, hak taleplerini ahlaki düzeyde sınırlayan, farklı olmayı dışlayan, hem severim hem döverim gibi sevgi ve disiplin ilişkilerinin birbirine karıştığı bir kavramdır. Ve en önemlisi, siyaset biliminin kurucusu kabul edilen Aristoteles'in önerdiği gibi, kardeşlik, aile içi ilişkilerde yönetenleri (büyükleri) ahlaki temelde üst konuma yerleştirdiği, yönetilenleri de konuşan, hak talep eden aktif özneler olarak görmediği için, siyasal niteliği olmayan bir kavramdır. Bu anlamda, kardeşlik söylemi, bir taraftan sevgi içeren ve kapsayıcı nitelikteyken, diğer taraftan da toplum içindeki ilişkilere ahlaki temelden bakarak hak kavramını ve taleplerini sessizleştirici ve disipline edici bir niteliğe sahiptir.

Tam da bu nedenledir ki toplum yönetiminde yer alan siyasal aktörler toplumu oluşturan katmanlara ve kimliklere kardeşlik temelinde bakmamalıdır, farklılıklarının tanınması talebinde bulunan kimliklere kardeşlik içinde yaklaşmamalıdır. Böyle bir yanıt kimlik sorununu çözmek yerine, aksine bu sorunları pekiştirecek, birlikte yaşama olasılığını zayıflatacak ve kimlik taleplerinin çeşitli milliyetçiliklere eklemlenmesine katkı verecektir. Toplum yönetiminde önemli ve verimli olan, hem farklı kimlikler ile ilişkileri, hem de farklı kimlikler arasındaki ilişkileri "kardeşlik" gibi ahlaki bir te-

melde değil, haklar, özgürlükler, sorumluluklar ekseninde demokratik olarak düzenlemektir.

Benzer sorun, kimlik taleplerine –özellikle de Kürt sorununa– Türkiyelilik kavramı temelinde yaklaşıldığı zaman da ortaya çıkacaktır. Kardeşlik gibi, Türkiyelilik de siyasal ya da hukuksal değil, psikolojik düzeyde üretilmiş bir kimlik kodudur. Türkiyelilik referansında varsayılan şey, tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olan ve siyasal temelde yapılan kimlik taleplerine yaklaşırken, etnik değil kapsayıcı bir ulus duygusunu içeren yöntemin başarılı olacaktır.¹¹ Bu yöntem de, farklı kimliklerin devletle ve ulusla ilişkilerinde gönüllü sadakat anlayışını yaşama geçireceği varsayılan Türkiyelilik kimliğidir. Hem Lozan'ın ve Müslüman olmayan dinsel azınlıklarla ilgili sorunların tartışılmasında, hem de Kürt milliyetçi söylemi içinde kullanılan Türkiyelilik kavramının gönüllü bir sadakat ilişkisi yaratacağı varsayımı, birlikte yaşama ekseninde ve psikolojik düzeyde yapılmış bir varsayımdır ve açıktır ki siyasal ve hukuksal hiçbir güvencesi yoktur. Demokratik toplum yönetimi varsayımı dayanarak gerçekleştirilemez. Örneğin, salt bir kavram olarak Türkiyelilik kavramının, Müslüman olmayan dinsel azınlıkların Lozan ile kazanmış oldukları kendi dinsel kimliklerini ifade etme ve yaşama geçirme hak ve özgürlüklerinin uygulanması ve anayasal güvence altına alınmasını nasıl sağlayacağı net değildir. Aynı saptamayı, Kürt kimliğiyle ilgili kültürel hak ve özgürlüklerin yaşama geçirilmesi için de söyleyebiliriz.

Eğer Türkiye'de bugün kültürel kimlikle ilgili hak ve özgürlüklerin uygulamaya geçmesinde ciddi bir sorun yaşıyorsa, siyasal ve hukuksal bir içerik taşımayan Türkiyelilik kavramının nereye

11. Türkiyelilik anlayışının geniş bir çözümlemesi için bkz. Oran 2004. Genelde, Türkiyelik kavramı kardeşiliğin çok daha ilersinde, demokratik normaları ve farklılıklar arası beraber yaşama olasılığını içeren bir niteliktedir. Bu noktada da, kavramın benimsenmesine ve kullanılmasına bir itirazım yok. Bununla birlikte, Türkiyelilik anlayışı, hem kültürel farklılıkların yaşama geçirilmesinin, hem de farklılıklar arası beraber yaşama olasılığının sürdürülebilir kılınmak için yasal güvenceye alınmasını içermemektedir. Bu bağlamda da, Türkiyelilik, gerek çoğulcu ve çokkültürlü toplumsal yaşamın, gerekse de devlet-toplum/birey ilişkilerinin düzenlenmelerinde kullanılacak bir "ortak dil" olarak çok güçlü olmayan bir niteliktedir. Çokkültürlü anayasal vatandaşlık, içerdiği normatif ve düzenleyici normalar temelinde, Türkiyelilik anlayışının gerisine gitmektedir.

kadar çözüm olabileceği şüphelidir. Bu böyle olduğu içindir ki, Türklük yerine Türkiyelilik kavramını kullanmanın nereye kadar gönüllü sadakat yaratacağı da aynı ölçüde şüphelidir. Bu nedenle, nasıl "Hepimiz Kardeşiz" söylemi birlikte yaşama için gerçek bir temel olmayıp, aksine milliyetçi söylemin farklılıkları sessizleştirmesinde kullandığı ahlaki bir niteliğe sahipse, "Hepimiz Türkiyeliyiz" söylemi de demokratik yönetimle ilişkisi net olmayan, elimize birlikte yaşamanın demokratik ve hukuksal temelini vermeyen ve bu anlamda da psikolojik düzeyde iş gören zayıf bir söylemden ibaret kalmaktadır. Yine aynı nedenle, Kürt milliyetçiliği Türkiyelilik kavramını kullanırken, kendini kolaylıkla diğer farklı kültürel kimliklerin üstündeki bir alana yerleştirebilmekte, kendi kimliğini gönül rahatlığıyla "kurucu asli kimlik" konumuna yerleştirebilmektedir. Böylece hem Kürt kimliğinin yaşama geçirme hakkı olan kültürel nitelikleri ile Kürt kimliğinin kurucu asli unsur olma niteliği birbirine karıştırılmakta (hatta ikinci birincinin önüne getirilmektedir) hem de farklı kültürel, dinsel ve etnik kimlikler arası ilişkiler asli olan ve asli olmayan gibi bir sınıflama içinde çoğulculuğa ve demokratik ahlaka uymayan bir zeminde tartışılmaktadır. Sonuç ise, Türkiye'de kültürel kimlik taleplerinin demokratik bir zeminde değil, sürekli milliyetçi bir zeminde tartışılması, mevcut taleplere demokratik çözüm bulunması yerine, birlikte yaşama olanağının milliyetçilik içinde zayıf düşürülmesi olmaktadır.

Eğer bugün yaşadığımız temel sorunlarımızdan biri kültürel kimlik taleplerini birlikte yaşama olasılığını yükseltecek bir tarzda yanıtlamaksa, bu soruya yanıt milliyetçilik değil demokratlık, ahlaki ya da psikolojik kimlik kodları değil, haklar, özgürlükler ve sorumluluklar ekseninde hareket eden çokkültürlü anayasal vatandaşlık ve bu vatandaşlık anlayışını yaşama geçirecek demokratik yönetimdir (bkz. Keyman ve İçduygu 2005). Bu anlamda Türkiye'de demokrat söylem, hem kimlik taleplerinin milliyetçi siyasal stratejilere eklenmesini engelleme, hem de bu talepleri demokratik bir temelde çözümlemek için çokkültürlü anayasal vatandaşlık anlayışını geliştirme ihtiyacı içindedir. Çokkültürlü anayasal vatandaşlık, demokrat söylemin bugünün geç modern dünyasında toplumsal sorunlara ve taleplere bakışının temel eksenidir. Anayasal vatandaşlık kimlik taleplerini bireysel ve kültürel hak ve özgürlük-

lerin yaşandığı ve korunduğu vatandaşlık hakları alanına çekerek, (a) bu taleplerin etnik ya da dinsel milliyetçilik temelinde ve anti-demokratik bir tarzda yaşama geçirilmesine ciddi ve güçlü bir alternatif oluşturur, ve (b) bu yolla hem kültürel kimlik talebini yapan grupların kendi iç ilişkilerinin, hem de farklı kimlikler arası ilişkilerin demokratik bir zeminde örgütlenmesini sağlayacak "toplum içi ortak bir dil" yaratır. Kardeşlik ya da Türkiyelilik gibi ahla-ki ya da psikolojik düzeylerde oluşturulmuş sorunlu birlikte yaşama kodlarından farklı olarak, anayasal vatandaşlığın yaşama geçirdiği kimlik içi ve kimlikler arası ortak dil, bireysel ve kültürel hak ve özgürlükleri güvence altına alan siyasal ve hukuksal bir zemine oturduğu içindir ki farklılıklar arası birlikte yaşama olanağına demokratik nitelikte bir güç kazandırır.

Eğer Ayşe Kadioğlu'nun bu kitabın başında yer alan "Sunuş"unda altını çizdiği, iyi insan olmak ile ulusal kimlik arasındaki gerilimleri demokratik müzakere içinde çözeceksek, eğer iyi insan olmak ile *demos* arasındaki bağlantıyı vatandaşlık içinde kurmaya çalışacaksak, ve en genelinde eğer "iyi, adaletli ve demokratik Türkiye özlemi" içinde, hem devlet ile toplum/birey ilişkilerinin ve toplum içi farklı kültürel kimlikler arası ilişkilerin düzenlenmesinin, hem de, belki de en başta, günlük yaşamın şiddet içermeyen bir yaşam alanına dönüşmesinin olasılığının gerçekleşmesinin temel kaynağını haklar/özgürlükler/sorumluluklar ekseninde hareket eden bir vatandaşlık anlayışında görüyorsak, o zaman bugün Türkiye'de bir yandan vatandaşlık tartışması başlatmamız ve derinleştirmemiz, diğer yandan da anayasal vatandaşlık kavramını içerdiği çokboyutluluk ve çokkatmanlılık içinde yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda da, bu çalışma, vatandaşlık tartışmasına ve anayasal vatandaşlığı yeniden düşünme sürecine küçük bir katkı olarak da ele alınabilir.

Yazarlar hakkında

AYŞE KADIOĞLU İstanbul'da, Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Doktorasını 1990'da Boston Üniversitesi'nden Siyaset Bilimi alanında aldı. Türkiye'de milliyetçilik, liberalizm, kadın ve İslam, vatandaşlık ve göç konularındaki çalışmalara yer veren bir dizi uluslararası dergide makaleler yayımlamıştır. Kitapları: *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları* (1999), *Zaman Lekesi* (2006).

WILLIAM ROGERS BRUBAKER Los Angeles'ta, California Üniversitesi'nde (UCLA) Sosyoloji profesörüdür. 1988-91 arasında Harvard Üniversitesi'nde Society of Fellows'da bulunmuştur. Doktorasını 1990'da Columbia Üniversitesi'nden aldı. Aralarında *Theory and Society* dergisinin de bulunduğu birçok sosyal bilim dergisinde editörlük yapmaktadır. Kitapları: *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (1984), *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (1992), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (1996), *Ethnicity Without Groups* (2004), *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town* (M. Feischmidt, J. Fox ve L. Grancea ile birlikte, 2006).

ADRIAN OLDFIELD Manchester'da University of Salford'da dersler vermiştir. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (1990) başlıklı kitabın yazarıdır.

BRYAN S. TURNER Singapur Ulusal Üniversitesi Asya Araştırma Enstitüsü'nde profesördür. Daha önce Cambridge Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalışmıştır. Araştırmaları vatandaşlık sosyolojisi, tıbbi sosyoloji ve sosyal teori alanlarındadır. Başlıca kitapları: *Talcott Parsons on Economy and Society* (1988), *Max Weber: From History to Modernity* (1992), *Orientalism, Postmodernism, and Globalism* (1994), *The Penguin Dictionary of Sociology* (N. Abercrombie ve S. Hill ile birlikte, 1994), *The Body and Society: Explorations in Social Theory* (1996), *For Weber: Essays on the Sociology of Fate* (1996), *Weber and Islam* (1998), *The Talcott Parsons Reader* (1999). Bunların dışında çok sayıda kitabın editörlüğünü üstlenmiştir.

WILL KYMLICKA Kanada'da Queen's Üniversitesi Siyaset Felsefesi kürsüsünde ve misafir öğretim üyesi olarak Budapeşte'de Central European University'de profesördür. Doktorasını 1987'de Oxford Üniversitesi'nden aldı. Kitapları: *Liberalism, Community, and Culture* (1989), *Contemporary Political Philosophy* (1990), *Multicultural Citizenship* (1995), *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2001) ve *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (2007). Ayrıca çok sayıda kitabın editörlüğünü üstlenmiştir.

WAYNE NORMAN Duke Üniversitesi'nde Felsefe Bölümünde ve Kenan Institute of Ethics'de profesördür. Montreal Üniversitesi, British Columbia, Ottawa ve Batı Ontario Üniversitesi'nde felsefe ve özellikle de iş etiği konusunda dersler vermiştir. Doktorasını London School of Economics'ten almıştır. Kitapları: *Taking Freedom Too Seriously?* (1991), *Canadian Political Philosophy* (R. Beiner ile birlikte haz., 1991) *Citizenship in Diverse Societies* (W. Kymlicka ile birlikte haz., 2000), *Negotiating Nationalism: Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State* (2001), *Theories of Federalism: A Reader* (D. Karmis ile birlikte haz., 2005).

JAMES DONALD Sidney'de New South Wales Üniversitesi'nde Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dekanı'dır. Batı Avustralya Curtin Teknoloji Enstitüsü'nde, Open University'de ve İngiltere'de Sussex Üniversitesi'nde dersler vermiştir. 1970'lerde *Screen Education* dergisinin editörlüğünü ve *New Formations* dergisinin kuruculuğunu yapmıştır. Araştırmaları film ve medya çalışmaları, modern eğitim, kent kültürü ağırlıklı olmak üzere kültürel ve sosyal kuram alanındadır. Kitapları: *The Penguin Atlas of Media and Information* (M. Balnaves ve S. H. Donald ile birlikte, 2001), *Imagining the Modern City* (1999), *Sentimental Education: Schooling, Popular Culture and the Regulation of Liberty* (1992).

E. FUAT KEYMAN İstanbul'da Koç Üniversitesi'nde öğretim üyesi ve Koç Üniversitesi Küreselleşme ve Demokratik Yönetim Merkezi'nin direktörüdür. Doktorasını Kanada'da Carleton Üniversitesi'nden almıştır. Demokratikleşme, küreselleşme, uluslararası ilişkiler ve Türkiye'de devlet-toplum ilişkileri üzerinde çalışmaktadır. Kitapları: *Globalization, State, Identity/Difference: Towards a Critical Social Theory of International Relations* (1997), *Türkiye ve Radikal Demokrasi* (2000), *Global-Yerel Eksende Türkiye* (A.Y. Sarıbay ile birlikte haz., 2000), *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* (haz., 2002), *Değişen Dünya, Dönüşen Türkiye* (2005), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* (A. İçduygu ile birlikte haz., 2005), *Turkish Politics in a Changing World* (Z. Öniş ile birlikte, 2007), *Türkiye'nin İyi Yönetimi* (2008).

Kaynaklar

- Ağaoğlu, A. (1933) *Devlet ve Fert*, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.
- Ahmad, F. (1993) *The Making of Modern Turkey*, Londra ve New York: Routledge.
- Akçura, Y. (1987 [1904]) *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Aktar, A. (2000) *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim.
- (2005) "Nüfusun Homojenleştirilmesi ve Ekonominin Türkleştirilmesi Sürecinde Bir Aşama: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 1923-1924", Renee Hirschon (haz.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books.
- Altınay, A. (2005) "Where Did Ottoman Armenians Go? Reconstructing a Silenced History Through Stories", Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü Sırasında Osmanlı Ermenileri Konferansı'nda sunulan makale, 23-24 Eylül 2005, İstanbul.
- Anagnostou, D. (2005) "Deepening Democracy or Defending the Nation? The Europeanization of Minority Rights and Greek Citizenship", *West European Politics* 28/2, s. 335-57.
- Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State*, Londra: New Left Books.
- Andrews, G. (1991) *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart.
- Arendt, H. (1962 [1951]) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- (1973 [1951]) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, c. 1-2, İstanbul: İletişim, 1996, 1998.
- Aristotle (1976) *The Ethics*, Jonathan Barnes (haz.), Harmondsworth, Penguin.
- Arneson, R. (1992) "Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism", *Ethics* 102, s. 485-511.
- Audi, R. (1989) "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", *Philosophy and Public Affairs* 18, s. 259-96.

- Aybay, R. (1998) "Teba-i Osmani'den T.C. Yurttaş'ına Geçişin Neresindeyiz?", A. Ünsal (haz.), *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Azema, J. P. ve M. Winock (1976) *La IIIe République (1870-1910)*, Paris: Calmann-Lévy.
- Azimi, V. (1988) "L'Étranger sous la Révolution", *Actes du Colloque d'Orléans, 11-13 Septembre 1986: La Révolution et l'ordre juridique privé: Rationalité ou scandale?*, s. 699-705, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bailey, N. (1757) *An Universal Etymological English Dictionary*, Londra.
- Baker, K. M. (1987) "Representation", K. M. Baker (haz.), *The French Revolution and the Creation of the Political Culture of the Old Regime*, Oxford: Pergamon Press, s. 469-93.
- Balibar, E. (1984) "Sujets ou citoyens?", *Les temps modernes*, 452-3-4, s. 1726-53.
- (1988) "Propositions sur la citoyenneté", C. de Wenden (haz.), *La citoyenneté*, Paris: Edilig/Fondation Diderot.
- (1991) "Citizen Subject", E. Cadava, P. Connor ve J.-L. Nancy (haz.), *Who Comes after the Subject?*, Londra: Routledge.
- Barasch, M. (1968) "The City", P. P. Wiener (haz.), *Dictionary of the History of Ideas*, c. 1, s. 427-34, New York: Charles Scribner's and Sons.
- Barbalet, J. M. (1988) *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barber, B. (1984) *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press.
- Barnett, A. (1989) "Charlie's Army", *New Statesman and Society*, 22 Eylül.
- Barry, N. (1990) "Markets, Citizenship and the Welfare State: Some Critical Reflections", Raymond Plant ve Norman Barry (haz.), *Citizenship and Rights in Thatcher's Britain: Two Views*, Londra: IEA Health and Welfare Unit.
- Basdevant, S. (1933) "Le principe du nationalités dans la doctrine", B. Akzin ve diğ. (haz.), *La nationalité dans la science sociale et dans le droit contemporain*, Paris: Sirey.
- Bauman, Z. (1988) "Britain's Exit from Politics", *New Statesman and Society*, 29 Temmuz.
- Bean, P., J. Ferris ve D. Whynes (1985) *Defense of Welfare*, Londra: Tavistock.
- Beiner, R. (1992) "Citizenship", *What's the Matter with Liberalism?*, Berkeley: University of California Press.
- Beitz, C. (1989) *Political Equality*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.
- Bellah, R. (1975) *The Broken Covenant: American Civil Religion in the Time*

of Trial, New York: Seabury Press.

Bellah, R., F. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler ve S. M. Tipton (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper and Row.

Bellamy, R. ve D. Castiglione (1996) "Constitutions and Politics", *Political Studies* 19.

Bendix, R. (1944) *Nation-Building and Citizenship, Studies of Our Changing Social Order*, New York: Wiley.

— (1977) *Nation-Building and Citizenship*, Berkeley: University of California Press.

Benhabib, S. (2004) *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2005) "Borders, Boundaries, and Citizenship", *PS: Political Science and Politics* 38.

Benton, S. (1987) "Death of the Citizen", *New Statesman*, 20 Kasım.

Berdahl, R. (1972) "New Thoughts on German Nationalism", *American Historical Review* 77, s. 65-80.

Berger, P. L. (1986) *The Capitalist Revolution*, New York: Basic Books.

Berkes, N. (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, Westport, CN: Greenwood Press Publishers.

— (1998) *The Development of Secularism in Turkey*, Londra: Hurst and Company.

Berktaş, F. (1990) "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", Şirin Tekeli (haz.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*, İstanbul: İletişim.

Berten, A. (1992) "Identite Européenne, Une ou Multiple?", Jacques Lenoble ve Nicole Dewandre (haz.), *L'Europe au soir du siècle: Identite' et de'mocratie*, Paris: Editions Esprit.

Bisbee, E. (1951) *The New Turks: Pioneers of the Republic, 1920-1950*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Blackbourn, D., G. Eley (1984) *The Peculiarities of German History*, Oxford: Oxford University Press.

Blanke, R. (1981) *Prussian Poland in the German Empire*, Boulder: East European Monographs.

Bora, T. (1996) "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim* 71, s. 168-92.

Boxer, C. R. (1965) *The Dutch Seaborn Empire 1600-1800*, Londra: Hutchinson.

Breuilly, J. (1982) *Nationalism and the State*, Chicago: University of Chicago Press.

Broszat, M. (1972) *Zweihundert Jahre deutsche Polenpolitik*, Frankfurt: Suhrkamp.

Brown, J. (1851) *A Dictionary of the Holy Bible*, Glasgow: Blackie.

Brubaker, W. R. (haz., 1989a) *Immigration and the Politics of Citizenship in*

- Europe and North America*, Lanham, Md.: German Marshall Fund of the United States and University Press of America.
- (1989b) "Introduction", W. R. Brubaker (haz.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, s. 1-27.
- (1989c) "Citizenship and Naturalization: Policies and Politics", *a.g.e.*, s. 99-127.
- (1989d) "Membership without Citizenship: the Economic and Social Rights of Non-Citizens", *a.g.e.*, s. 145-161.
- (1989e) "Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland", *Der Staat* 28, s. 1-30.
- (1990a) "Citizenship and Nationhood in France and Germany", doktora tezi, Columbia University.
- (1990b) "Frontier Theses: Exit, Voice, and Loyalty in East Germany", *Migration World Magazine*.
- (1990c) "Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis", *International Sociology*, 5/4, s. 379-407.
- (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Londra ve Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burgin, V., J. Donald ve C. Kaplan (1986) *Formations of Fantasy*, Londra: Methuen.
- Cairns, A. (1993) "The Fragmentation of Canadian Citizenship", William Kaplan (haz.), *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship*, Montreal: McGill-Queen's Press.
- Cairns, A., C. Williams (1985) *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- Calvin, J. (1939) *Institution de la Religion Chrétienne*, c. 4, Paris: Societe les Belles Lettres.
- Carens, J. (1986) "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political Theory* 14, s. 31-49.
- (1989) "Membership and Morality: Admission to Citizenship in Liberal Democratic States", W. R. Brubaker (haz.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, s. 31-49, Lanham, Md.: German Marshall Fund of the United States and University Press of America.
- Castiglione, D. (1996) "The Political Theory of the Constitution", *Political Studies* 19.
- Centre de Relations Internationales et de Sciences Politiques d'Amiens ve Revue Pluriel-débat (1984) *La France au Pluriel?*, Paris: L'Harmattan.
- Certeau, M. de, D. Julia ve J. Revel (1975) *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*, Paris: Gallimard.
- Challener, R. D. (1965) *The French Theory of the Nation in Arms 1866-1939*, New York: Russell and Russell.

- Colomina, B. (1994) *Privacy and Publicity: Modern Architecture as Mass Media*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Commission de la Nationalité (1988) *Etre Français aujourd'hui et demain*, 2 cilt, Paris: La Documentation Française.
- Conigan, P., T. Jones, J. Lloyd ve J. Young (1988) "Citizen Gains", *Marxism Today*, Ağustos.
- Conover, P., I. Crewe ve D. Searing (1991) "The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes", *Journal of Politics* 53, s. 800-32.
- Contamine, P. (1986) "Mourir pour la patrie", P. Nora (haz.), *La Nation*, cilt 3, Paris: Gallimard.
- Conze, W. (1983) "Nationsbildung durch Trennung", O. Pflanze (haz.), *Innenpolitische Probleme des Bismarckreichs*, Münih: Oldenbourg.
- (1985) "'Deutschland' und 'deutsche Nation' als historische Begriffe", O. Büsch ve J. Sheehan (haz.), *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart*, 95-119, Berlin: Colloquium Verlag.
- Costa-Lascoux, J. (1988) "Intégration et nationalité", C. de Wenden (haz.), *La citoyenneté*, s. 89-121, Paris: Edilig/Fondation Diderot.
- Crouch, C. (1986), "Sharing Public Space: States and Organised Interests in Western Europe", A. Hall (haz.), *States in History*, Oxford: Blackwell.
- Çetin, F. (2004) *Anneannem*, İstanbul: Metis.
- Dahrendorf, R. (1967) *Society and Democracy in Germany*, New York: Doubleday.
- (1987) "The Erosion of Citizenship and its Consequences for us All", *New Statesman*, 12 Haziran.
- Darnsey, P. (1970) *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- Dauzat, A. (1949) *Dictionnaire Etymologique*, Paris: Larousse.
- Davis, U. (1997) *Citizenship and the State: A Comparative Study of Citizenship Legislation in Israel, Jordan, Palestine, Syria and Lebanon*, Lübnan: Ithaca Press/Garnet Publishing Ltd.
- De Geest, A. (1984) "Nieuwe Sociale Bewegingen en de Verzorgingsstaat", *Tijdschrift voor Sociologie* 5, s. 239-67.
- Deigh, J. (1988) "On Rights and Responsibilities", *Law and Philosophy* 7, s. 147-78.
- Denoon, D. (1983) *Settler Capitalism, the Dynamics of Dependent Development in the Southern Hemisphere*, Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, M. (1985) "Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking", *Political Theory* 13: 19-35.
- (1992) "Context Is All: Feminism and Theories of Citizenship", C.

- Mouffe (haz.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, s. 63-85, Londra: Routledge.
- Dijksterhuis, E. J. (1955) *The Principal Works of Simon Stevin*, Amsterdam: Svets and Zeitlinger.
- Doane, M. A. (1991) *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Londra: Routledge.
- Dolar, M. (1991) "I shall be with You on Your Wedding-Night", *October* 58.
- Donald, J. (1996) "The Citizen and the Man About Town", S. Hall ve P. Du Gay (haz.), *Questions of Cultural Identity*, Londra: Sage Publications.
- Doom, J. van (1975) "The Decline of the Mass Army in the West: General Reflections", *Armed Forces and Society* I, s. 147-57.
- Downing, B. M. (1988) "Constitutionalism, Warfare, and Political Change in Early Modern Europe", *Theory and Society* 17, s. 1-56.
- Dworkin, R. (1989) "Liberal Community", *California Law Review* 77, s. 479-504.
- (1992) "Deux Conceptions de la Democratie", Jacques Lenoble ve Nicole Dewandre (haz.), *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Paris: Editions Esprit.
- Ellison, C. E. (1985) "Rousseau and the Modern City: The Politics of Speech and Dress", *Political Theory* 13, 4.
- Elshtain, J. B. (1981) *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Engels, F. (1959) *Anti-Dühring*, Moskova: Foreign Publishing House.
- Ferguson, A. (1767) *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- Ferry, J.-M. (1992) "Identité et Citoyenneté Européennes", Jacques Lenoble ve Nicole Dewandre (haz.), *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Paris: Editions Esprit.
- Fierlbeck, K. (1991) "Redefining Responsibilities: The Politics of Citizenship in the United Kingdom", *Canadian Journal of Political Science* 24, s. 575-83.
- Finlay, M. (haz., 1960) *Slavery in Classical Antiquity Views and Controversies*, Cambridge: Heffer and Sons.
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge*, Brighton: Harvester Press.
- (1987) *The History of Sexuality, The Use of Pleasure*, Harmondsworth: Penguin Books; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı, 2003.
- Fransman, L. (1989) *Fransman's British Nationality Law*, Londra: Fourmat Publishing.
- Fraser, N. ve L. Gordon (1994) "Civil Citizenship Against Social Citizenship? On the Ideology of Contract-versus-Charity", B. Steenbergen (haz.), *The Condition of Citizenship*, Londra: Sage Publications.
- Freeman, G. (1986) "Migration and the Political Economy of the Welfare State", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 485, s. 51-63.

- Frisby, D. (1985) *Fragments of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Fullinwider, R. (1988) "Citizenship and Welfare", Amy Gutmann (haz.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Furet, F. ve D. Richet (1965) *La Révolution française*, Paris: Hachette (Alıntılar karton kapak Pluriel basımına yapılmıştır, bu basımda tarih bulunmamaktadır).
- Gall, L. (1970) "Das Problem Elsass-Lothringen", T. Schieder ve E. Deuerlein (haz.), *Reichsgründung 1870/71*, s. 366-85, Stuttgart: Seewald Verlag.
- Gallie, D. (1983) *Social Inequality and Class Radicalism in France, and Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallissot, R. (1986) "Nationalité et citoyenneté: aperçus sur cette contradiction a travers l'évolution du nationalisme français", *Après-demain* 286, s. 8-15.
- Galston, W. (1991) *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1971) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press; Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan, 1992.
- Giddens, A. (1982) *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londra: Macmillan.
- (1985) *The Nation-State and Violence, Volume Two: A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Oxford: Polity Press.
- Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Moral Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Girardet, R. (1958) "Pour une introduction a l'histoire du nationalisme français", *Revue française de science politique* VIII, s. 505-28.
- (1978) *L'idée coloniale en France de 1871 a 1962*, Paris: Pluriel.
- Glazer, N. I. ve D. P. Moynihan (1970) *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Glazer, N. (1983) *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Glendon, M. A. (1991) *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York: Free Press.
- Godechot, J. (1971) "Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle", *Annales historiques de la Révolution française*, No. 206.
- (1983) *La Grande Nation: l'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 a 1799*, Paris: Aubier.
- Goldthorpe, J. (1978) "The Current Inflation: Towards a Sociological Account", F. Hirsch ve J. H. Goldthorpe (haz.), *The Political Economy of Inflation*, Oxford: Martin Robinson.

- Gouldner, A. W. (1965) *Enter Plato, Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York: Basic Books.
- Göçek, F. M. (2006) "Türkiye'de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Anlayışı", A. Kaya ve T. Tarhanlı (haz.), *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları*, İstanbul: TESEV.
- Göle, N. (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Londra: New Left Books.
- Grawert, R. (1973) *Staat und Staatsangehörigkeit*, Berlin: Duncker and Humblot.
- Green, D. (1987) *The New Right, The Counter Revolution in Political, Economic and Social Thought*, Brighton: Wheatsheaf.
- Green, P. (1985) *Retrieving Democracy. In Search of Civic Equality*, Londra: Methuen, 1985.
- Griotteray, A. (1954) *Les immigrés: le choe*, Paris: Plon.
- Gutmann, A. (1987) *Democratic Education*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Güven, D. (2005) 6-7 Eylül Olayları, Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005; İstanbul: İletişim, 2006.
- Habermas, J. (1992a) "Yet Again: German Identity - A Unified Nation of Angry DM-Burghers?", *New German Critique*.
- (1992b) "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", *Praxis International* 12, s. 1-19.
- (1996) *Between Facts and Norms*, Cambridge: MIT Press.
- Hailbronner, K. (1939) "Citizenship and Nationhood in Germany", W. R. Brubaker, (haz.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, Md.: German Marshall Fund of the United States and University Press of America.
- Hall, S. ve D. Held (1989) "Left and Rights", *Marxism Today*.
- Halsey, A. H. (1984) "T. H. Marshall: Past and Present 1893-1981", *Sociology* 18, s. 1-18.
- Hammar, T. (1989) "State, Nation, and Dual Citizenship", W. R. Brubaker (haz.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, s. 81-96, Lanham, Md.: German Marshall Fund of the United States and University Press of America.
- (1990) *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot: Avebury.
- Heater, D. (1990) *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Londra, New York: Longman.
- Heath, S. (1986) "Psychopathia Sexualis: Stevenson's Strange Case", *Critical Quarterly* 28, 11/12.
- Hegel, G. W. F. (1967) *The Philosophy of Right*, T. M. Knox (haz.), Londra: Oxford University Press.

- Held, D. (1989) "Citizenship and Autonomy", *Political Theory and the Modern State*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (1991) "Between State and Civil Society: Citizenship", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 19-25.
- Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey*, North Humberstone: The Eothen Press.
- Hill, G. (1993) "Citizenship and Ontology in the Liberal State", *Review of Politics* 55, s. 67-84.
- Hindess, B. (1993) "Multiculturalism and Citizenship", C. Kukathas (haz.), *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity*, St. Leonard's: Centre for Independent Studies.
- Hirst, P. (1987) "Can Socialism Live?", *New Statesman*, 6 Mart.
- Hobbes, T. (1978) "De Cive", Bernard Gert (haz.), *Man and Citizen* içinde, Humanities Press.
- (1982) *Leviathan*, C. B. Macpherson (haz.), Harmondsworth: Penguin.
- Holmes, S. (1995) *Passions and Constraint*, Chicago: University of Chicago Press.
- Holton, R. J. ve B. S. Turner (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra ve New York: Routledge.
- Hoover, K. ve R. Plant (1988) *Conservative Capitalism in Britain and the United States*, Londra: Routledge.
- Hopkins, K. (1974) "Elite Mobility in the Roman Empire", M. I. Finley (haz.), *Studies in Ancient Society*, Londra: Routledge.
- Hunter, I. (1988) "Setting Limits to Culture", *New Formations* 4.
- Ignatieff, M. (1989) "Citizenship and Moral Narcissism", *The Political Quarterly* 60, s. 63-74, yeniden basımı: G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 26-37.
- İşin, E. (haz., 2001) *Democratic Citizenship and the Global City*, Londra: Routledge.
- İşin, E. ve B. İşyar (2006) "Türkiye'de Ulus-Devlet ve Vatandaşlığın Doğuşu", A. Kaya ve T. Tarhanlı (haz.), *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları*, İstanbul: TESEV.
- İşin, E. ve B. Turner (haz., 2003) *Handbook of Citizenship Studies*, Londra: Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- James, P. (2006) *Globalism, Nationalism, Tribalism*, Londra: Sage.
- James, S. (1992) "The Good-Enough Citizen: Citizenship and Independence", G. Bock, S. James (haz.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity*, Londra: Routledge.
- Jessop, B. (1978) "Capitalism and Democracy: The Best Possible Shell?", G. Littlejohn, B. Smarf, J. Wakeford ve N. Yuval-Davis (haz.), *Power and the State*, Londra: Croom Helm.
- Kadıoğlu, A. (1991) "Tarihsel Açıdan Alman Milliyetçiliği, Vatandaşlık Kavramı ve Göç Politikaları", *Türkiye Günlüğü* 17, s. 104-9.
- (1992) "Citizenship, Immigration and Racism in a Unified Germany

- with Special Reference to Turkish Guestworkers", *Journal of Economics and Administrative Studies* 6/1-2, s. 199-211, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- (1993a) "Alaturkalık ile İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın", *Görüş* 9, Mayıs, s. 58-62.
- (1993b) "Devletini Arayan Millet: Almanya Örneği", *Toplum ve Bilim* 62, Sonbahar, s. 95-111.
- (1993c) "The Human Tie: International Labor Migration", C. Balkır ve A. M. Williams (haz.), *Turkey and Europe*, Londra ve New York: Pinter Publishers Ltd. St. Martin's Press.
- (1994) "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", *Middle East Journal* 48/4, Sonbahar, s. 645-61.
- (1995) "Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları", *Türkiye Günlüğü* 33, s. 91-101. Yeniden basımı: A. Ünsal (haz.), *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı, 1998.
- (1996a) "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of National Identity", *Middle Eastern Studies* 32/2, s. 177-94.
- (1996b) "Cumhuriyet Kadını: Vatandaş mı, Birey mi?", *Varlık* 1069.
- (1996c) "Is Racism Being Combated Effectively in Germany: The New Immigration Legislation", G. Rystad (haz.), *Encountering Strangers: Responses and Consequences*, İsveç: Lund University Press.
- (1996d) "Kamusal ve Özel Alanın Yeniden Eklemlenmesi: Demokratik Vatandaşlık", *Diyalog* 1, s. 119-34.
- (1998a) "Citizenship and Individuation in Turkey: The Triumph of will Over Reason", *CEMOTI* 25, s. 23-42.
- (1998b) "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *Bilanço* 98, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- (1998c) "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s", *Muslim World* LXXXVIII/1, Ocak, s. 1-21.
- (1999) *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis.
- (2005) "Can We Envision Turkish Citizenship as Non-membership", E. Fuat Keyman ve A. İçduygu (haz.), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, New York: Routledge.
- (2006) "Muslim Feminist Debates on the Question of Headscarf in Contemporary Turkey", İ. Abu-Rabi (haz.), *Blackwell Companion to Islamic Thought*, Oxford: Blackwell.
- (2007) "Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience", *Citizenship Studies*, 11/3, 2007, s. 283-99.
- Kasaba, R. (1998) "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (haz.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulus Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Kavanagh, D. (1987) *Thatcherism and British Politics The End of Consensus*, Oxford: Oxford University Press.

- Kaya, A. ve T. Tarhanlı (haz., 2005), *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, İstanbul: TESEV.
- Kedourie, E. (1985) *Nationalism*, Londra: Hutchinson.
- Kelly, G. A. (1979) "Who Needs a Theory of Citizenship?", *Daedalus*, Güz, s. 21-36.
- Keyder, Ç. (1989) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim.
- (1993) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul: Metis.
- (1998) "Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (haz.), *Türkiye'de Modernleşme ve Milli Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı.
- (2005) "Nüfus Mübadelesinin Türkiye Açısından Sonuçları", R. Hirschon (haz.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Keyman, E. F. (1997a) "Kemalizm, Modernite, Gelenek", *Toplum ve Bilim* 72, Bahar, s. 84-99.
- (1997b) *Globalization, State, Identity/Difference*, New Jersey: Humanities Press.
- (2000) *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Alfa.
- (2006) "Türkiye'de Kürt Sorunu ve Demokratik Çözüm Olasılığı", *Birikim* 209.
- (2007) "Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek", *Doğu Batı* 41, Mayıs-Temmuz, s. 217-31.
- Keyman, E. F. ve A. İçduygu (haz., 2005) *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, Londra: Routledge.
- Keyman, E. F. ve Z. Öniş (2007) *Turkish Politics in a Changing World: Global Dynamics, Domestic Transformations*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- King, D. S. (1987) *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*, Londra: Macmillan.
- King, D. S. ve J. Waldron (1988) "Citizenship. Social Citizenship and the Defence of Welfare Provision", *British Journal of Political Science* 18, s. 415-43.
- Klandermans, B. (1986) "New Social Movements and Resource Mobilisation: The European and the American Approach", *Journal of Mass Emergencies and Disasters* 4, s. 13-37.
- Kocka, J. (1985) "Problem der politischen Integration der Deutschen, 1557 bis 1345", O. Büsch ve J. Sheehan (haz.), *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart*, Berlin: Colloquium Verlag.
- Kohn, H. (1944) *The Idea of Nationalism*, New York: Collier.
- (1967) *Prelude to Nation-States: The French and German Experience. 1789-1815*, Princeton: Van Nostrand.
- Köker, L. (1990) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim.
- Köker, O. (haz., 2005) *100 Yıl Önce Türkiye'de Ermeniler*, İstanbul: Birzanlar.
- Kreiger, L. (1957) *The German Idea of Freedom*, Chicago: University of

Chicago Press.

Kristeva, J. (1993) *Nations without Nationalism*, New York: Columbia University Press.

Kruhlik, O. (1992) "Multiculturalism: Myth versus Reality", Institute for Research on Public Policy, Montreal, elyazması.

Kruyskamp, C. (haz., 1961) *van Dale, groot Wordenboek der Nederlandse Taal*, s-Gravenhage: Martin Nijhoff.

— (1992) "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory* 20, s. 105-39.

— (1993) "Multiculturalism and the Idea of an Australian Identity", C. Kukathas (haz.) *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity*, St. Leonard's: Centre for Independent Studies.

Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Oxford University Press.

— (1991) "Liberalism and the Politicization of Ethnicity", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4, s. 239-56.

— (1992) "The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas", *Political Theory* 20, s. 140-6.

Kymlicka, W. ve W. Norman (1995) "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", R. Beiner (haz.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York Press.

— (2000) "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts", Kymlicka ve Norman (haz.), *Citizenship in Culturally Diverse Societies*, Oxford: Oxford University.

Lash, S. ve J. Urry (1987) *The End of Organised Capitalism*, Oxford: Polity Press.

Laski, H. J. (1962) *The Rise of European Liberalism*, Londra: Allen and Unwin.

Leadbeater, C. (1988) "Power to the Person", *Marxism Today*, Ekim.

Leca, J. (1933) "Questions sur la citoyenneté", *Projet* 171-2, s. 113-25.

Lee, P. ve C. Raban (1988) *Welfare Theory and Social Policy*, Londra: Sage.

Lee, W. R. (1988) "Economic Development and the State in Nineteenth-Century Germany", *Economic History Review* 41, s. 346-67.

Lefort, C. (1986) *The Political Forms of Modern Society*, Oxford: Polity Press.

— (1988) *Democracy and Political Theory*, Oxford: Polity Press.

Lehmann, W. C. (1960) *John Millar of Glasgow (1735-1801)*, New York: Arno Press.

Lenoble, J. (1992) "Penser l'identité et al démocratie en Europe", J. Lenoble ve N. Dewandre (haz.) *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Paris: Editions Esprit.

Lepennies, W. (1972) *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

Lepsius, M. R. (1985) "The Nation and Nationalism in Germany", *Sozial Research* 52(1), s. 43-64.

Lévi-Strauss, C. (1987 [1950]) *Introduction to the Works of Marcel Mauss*,

Londra: Routledge & Kegan Paul.

- Levin, M. B. (1987) *Talk Radio and the American Dream*, Lexington, MA, Toronto: Lexington Books/D.C. Heath and Co.
- Lindsay, A. D. (1943) *The Modern Democratic State*, Oxford: Oxford University Press.
- Lipset, S. M. (1960) *Political Man, The Social Bases of Politics*, Garden City (N.Y.): Doubleday.
- Lochak, D. (1988) "Etrangers et citoyens au regard du droit", C. de Wenden (haz.), *La citoyenneté*, s. 73-85, Paris: Edilig/Fondation Diderot.
- Lockwood, D. (1970) "For T. H. Marshall", *Sociology* 8, s. 363-7.
- Macedo, Stephen (1990) *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community*, Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
- (1980) *Burke*, Oxford: Oxford University Press.
- Maier, C. S. (haz., 1988) *Changing Boundaries of the Political, Essays on the Evolving Balance Between the State and Society, Public and Private, in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power, Volume I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987) "Ruling Class Strategies and Citizenship", *Sociology* 21, s. 339-54.
- Mardin, Ş. (1981) "Religion and Secularism in Turkey", A. Kazancıgil ve E. Özbudun (haz.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, Londra: C Hurst.
- (1990) "The European Culture and the Development of Modern Turkey", Ahmet Evin ve Geoffrey Denton (haz.), *Turkey and the European Community*, Opladen: Leske, Budrich.
- (1991) "The Unjust and the Just", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 120/3, s. 113-29.
- Marquand, D. (1988) *The Unprincipled Society New Demands and Old Politics*, Londra: Heinemann.
- (1988b) "Richesse Oblige: The New Tory Wave", *New Statesman*, 3 Haziran.
- Marshall, T. H. (1950) *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1963) *Sociology at the Crossroads*, Londra: Heinemann Educational Books.
- (1965) *Social Policy in the Twentieth Century*, Londra: Hutchinson.
- (1977) *Class, Citizenship and Social Development*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.
- (1981) *The Right to Welfare and Other Essays*, Londra: Heinemann Educational Books.
- Martin, A. von (1969) "Bürgertum", W. Bernsdorf (haz.), *Wörterbuch der*

Soziologie, Stuttgart: Ferdinand Enkeverlag.

Marwick, A. (1974) *War and Social Change in the Twentieth Century*, Londra.

Marx, K. ve F. Engels (1965) *The German Ideology*, Londra: Lawrence and Wishart.

Marquand, D. (1991) "Civic Republicans and Liberal Individualists: The Case of Britain", *Archive of European Sociology* 32.

Mason, H. (1988) "Obligation and Obedience", yüksek lisans tezi, University of Salford.

Mauss, M. (1979) "A Category of the Human Mind, the Notion of Person; the Notion of Self", *Sociology and Psychology: Essays*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mead, L. (1986) *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, New York: Free Press.

Meinecke, F. (1919) *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Münih: R. Oldenbourg.

Melucci, A. (1981) "New Movements. Terrorism and the Political System: Reflections on the Italian Case", *Socialist Review* 56, s. 97-136.

Mill, J. S. (1962) *Utilitarianism Liberty and Representative Government*, Londra: Dent.

Millar, J. (1771) *Observations Concerning the Distinction of Rank in Society*, Londra: John Murray.

Miller, M. (1986) "Policy Ad-Hocracy", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 485.

— (1989) "Political Participation and Representation of Noncitizens", W. R. Brubaker (haz.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, Md.: German Marshall Fund and University Press of America.

— (1997) *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.

Mills, C. W. (1966) *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*, New York: Oxford University Press.

Minces, J. (1985) "Le Piège de la société pluriculturelle", *Esprit* 102, s. 139-42.

Minority Rights Group International (2007) *Report: A Quest for Equality: Minorities in Turkey*.

Minson, J. (1993) *Questions of Conduct: Sexual Harrasment, Citizenship, Government*, Londra: Macmillan.

Mitzman, A. (1971) "Tönnies and German Society 1887-1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft", *Journal for the History of Ideas* 32, s. 507-24.

Modood, T. (1992) *Not Emy Being British: Colour, Culture and Citizenship*, Londra: Trentham.

Monteilhet, J. (1926) *Les institutions militaires de la France (1814-1924)*, Paris: Librairie Félix Alcan.

- Moon, J. D. (1988) "The Moral Basis of the Democratic Welfare State", Amy Gutmann (haz.) *Democracy and the Welfare State*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Moore, B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Harmondsworth: Penguin.
- Mouffe, C. (1988) "The Civics Lesson", *New Statesman and Society*, 7 Ekim.
- (1992) "Democratic Citizenship and the Political Community", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* içinde, Londra: Routledge.
- Mulgan, G. (1991) "Citizens and Responsibilities", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 37-49.
- Nauta, L. (1992) "Changing Conceptions of Citizenship", *Praxis International* 12, s. 20-34.
- Nickel, J. (1990) "Rawls on Political Community and Principles of Justice", *Law and Philosophy* 9, s. 205- 16.
- Nisbet, R. (1986) *The Making of Modern Society*, New York: New York University Press.
- Nodier, C. (1866) *Dictionnaire Universel de la Langue française* (15. basım), Paris: Pierre-Joseph Rey.
- Noiriel, G. (1988) *Le creuset français*, Paris: Seuil.
- Nora, P. (haz., 1986) *La Nation*, 3 cilt, Paris: Gallimard, *Les lieux de la memoire*, 2. Kısım.
- (1988) "Nation", F. Furet ve M. Ozouf (haz.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, s. 801-12, Paris: Flammarion.
- Norman, W. (1993a) "The Ideology of Shared Values", University of Ottawa, Department of Philosophy, elyazması.
- (1993b) "Toward a Philosophy of Federalism", Judith Baker (haz.) *Group Rights*, Toronto: University of Toronto Press.
- Offe, C. (1985) *Disorganised Capitalism*, Oxford: Polity Press.
- (1987) "Democracy Against the Welfare State? Structural Foundation of Neoconservative Political Opportunities", *Political Theory* X, s. 401-537.
- Okin, S. (1989) *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic.
- (1992) "Women, Equality and Citizenship", *Queen's Quarterly* 99, s. 56-71.
- Oldfield, A. (1990a) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londra, New York: Routledge.
- (1990b) "Citizenship: An Unnatural Practice?", *Political Quarterly* 61, s. 177-87; yeniden basımı: B. Turner ve P. Hamilton (haz.), *Citizenship: Critical Concepts*, Cilt 1, Londra, New York: Routledge, 1994.
- Oran, B. (2004) *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İktihat, Uygulama*, İstanbul: İletişim.
- (2004b) *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul: İletişim.
- Oriol, P. (1985) *Les immigrés métèques ou citoyens?*, Paris: Syros.

- Öğün, S. S. (2006) *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*, İstanbul: Alfa.
- Özbudun, E. (2000) *Contemporary Turkish Politics*, Boulder: Lienne Rienner.
- Özbudun, E. ve S. Yazıcı (2004) *Democratization Reforms in Turkey (1993-2004)*, İstanbul: TESEV.
- Özek, Ç. (1986) *Devlet ve Din*, İstanbul: Ada.
- Parekh, B. (1990) "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies* 38, s. 695-709.
- (1991) "British Citizenship and Cultural Difference", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 183-204.
- Parker, G. (1977) *The Dutch Revolt*, Londra: Allen Lane.
- Parry, G. (1991) "Paths to Citizenship", U. Vogel, M. Moran (haz.), *The Frontiers of Citizenship*, New York: St. Martin's Press, s. 167-96.
- Parsons, T. (1963) "Christianity and Modern Industrial Society", E. A. Tiryakian (haz.), *Sociological Theory Values and Sociocultural Change Essays in Honor of Pitrim A. Sorokin*, New York: Free Press.
- (1965) "Full Citizenship for the 'Negro American?'" , *Daedalus*, Güz, s. 1009-54.
- (1966) *Societies Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Parsons, T. ve G. M. Platt (1973) *The American University*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Parsons, T. ve K. B. Claric (haz., 1966) *The Negro American*, Boston: Houghton Mifflin.
- Pateman, C. (1988) "The Patriarchal Welfare State", Amy Gutmann (haz.) *Democracy and the Welfare State*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (1992) "Equality, Difference and Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship", G. Bock ve S. James (haz.) *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity*, Londra: Routledge.
- Phillips, A. (1991a) "Citizenship and Feminist Theory", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 76-88.
- (1991b) *Engendering Democracy*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press; Türkçesi: *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis, 1995.
- (1992) "Democracy and Difference: Some Problems for Feminist Theory", *Political Quarterly* 63, s. 79- 90.
- Pierson, C. (1991) *Beyond the Welfare State: The New Political Economy of Welfare*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Pinson, K. (1966) *Modern Germany*, New York: Macmillan.
- Piore, M. (1979) *Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Societies*,

Cambridge: Cambridge University Press.

- Piven, F. F. ve R. A. Cloward (1971) *Regulating the Poor*, New York: Pantheon.
- Plant, R. (1987) "The Market: Needs, Rights, and Morality", *New Statesman*, 6 Mart.
- (1990) "Citizenship and Rights", *Citizenship and Rights in Thatcher's Britain: Two Views*, Londra: IEA Health and Welfare Unit.
- (1991) "Social Rights and the Reconstruction of Welfare", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 50-64.
- Plender, R. (1972) *International Migration Law*, Leiden: A. W. Sijthoff.
- Pocock, J. G. A. (1992) "The Ideal of Citizenship since Classical Times", *Queen's Quarterly* 99, s. 33-55.
- Porter, J. (1987) *The Measure of Canadian Society*, Ottawa: Carleton University Press.
- Prager, J. (1985) "Totalitarian and Liberal Democracy: Two Types of Modern Political Orders", J. C. Alexander (haz.), *Neo-Functionalism*, Beverley Hills: Sage Publications.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Londra: Oxford University Press.
- (1975) "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84, s. 536-54.
- (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, s. 515-72.
- (1988) "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* 17, s. 251-76.
- (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Reiss, H. (haz., 1970) *Kant's Political Writings*, Cambridge, Londra, New York: Cambridge University Press.
- Remond, R. (1969) *The Right Wing in France*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Renan, E. (1870) "Lettre a M. Strauss", *Oeuvres complètes*, c. I, s. 437-48, Paris: Calmann-Lévy (tarihsiz).
- (1871) "Nouvelle lettre a M. Strauss", *Oeuvres complètes*, c. I, s. 449-62, Paris: Calmann-Lévy (tarihsiz).
- Riedel, M. (1972) "Bürger, Staatsbürger, Bürgertum", O. Brunner ve diğ. (haz.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, c. I, Stuttgart.
- Robertson, R. (1986) "Liberation Theology in Latin America: Sociological Problems of Interpretation and Explanation", J. K. Haddon ve A. Shupe (haz.), *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order*, Cilt 1, New York: Paragon House.
- (1987) "Globalisation and Societal Modernisation: A Note on Japan and Japanese Religion", *Sociological Analysis* 47, s. 35-42.
- Robertson, R. ve F. Lechner (1985) "Modernisation, Globalisation and the Problem of Culture in World-Systems Theory", *Theory, Culture & Society* 2, s. 103-18.
- Roche, M. (1987) "Citizenship, Social Theory and Social Change", *Theory and Society* 16, s. 363-99.

- Rose, N. (1990) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Londra: Routledge.
- Rosenberg, D. (haz., 1991) *The Movie that Changed my Life*, New York: Viking.
- Rosenfeld, M. (1995) *Constitutionalism, Identity and Difference*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roth, G. (1963) *The Social Democrats in Imperial Germany*, Totowa, New York: Bedminster Press.
- Rothfels, H. (1956) "Die Nationsidee in westlicher und Östliche-Sicht", *Osteuropa und der deutsche Osten* I (3), s. 7-18, Cologne-Braunsfeld: Rudolf Müller.
- Rousseau, J. J. (1962 [1755]) "De l'economie politique", C. E. Vaughan (haz.), *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Oxford: Basil Blackwell.
- (1964) *Du Contrat Social* (İlk Versiyon), *Oeuvres Complètes* içinde, B. Gagnebin ve M. Raymond (haz.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Editions Gallimard, c. 1.
- (1973a) *Discourse on Political Economy*, G.D.H. Cole (haz.), Londra: Dent.
- (1973b) *The Social Contract and Discourses*, Londra: Dent.
- (1974) *Émile*, Londra: J. M. Dent; Türkçesi: *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, İstanbul: Babil, 2002.
- (1993) *The Social Contract*, Maurice Cranston (haz.), Harmondsworth: Penguin.
- Ruddick, S. (1987) "Remarks on the Sexual Politics of Reason", E. Kittay ve D. Meyers (haz.) *Women and Moral Theory*, Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld.
- Rustin, M. (1991) "Whose Rights of Citizenship?", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 228-34.
- Sabine, G. H. (1963) *A History of Political Theory*, Londra: Harrap.
- Salecl, R. (1994) *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Londra: Routledge.
- Salmond, J. (1901/1902) "Citizenship and Allegiance", *Law Quarterly Review* 17 (1901), s. 270-82 ve 18 (1902), s. 49-63.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassen, S. (2003a) "Globalization or Denationalization?", *Review of International Political Economy*, 10/1, s. 1-22.
- (2003b) "Towards Post-National and Denationalized Citizenship", E. Işın ve B. Turner (haz.), *Handbook of Citizenship Studies*, Londra: Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Sayad, A. (1982) "La naturalisation, ses conditions sociales et sa signification chez les immigrés Algériens", Part II, *Greco 13: Recherches sur les migrations internationales* 4-5, s. 1-51.

- (1984) "Etat, nation et immigration: l'ordre national; a L'épreuve de l'immigration", *Peuples méditerranéens* 27-28, s. 187-205.
- Schama, S. (1987) *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, New York: Alfred A. Knopf.
- Schieder, T. (1961) *Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat*. Cologne: Westdeutscher Verlag.
- (1985) "Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaats in Europa", H. A. Winkler (haz.), *Nationalismus*, s. 119-37, Königstein/Ts.: Athenäum.
- Schiller, F. (1967 [1791]) *On the Aesthetic Education of Man*, Oxford: Clarendon Press.
- Schimid, C. (1956) "Social Class, Race, and the Extension of Citizenship: The English Working Class and the Southern Civil Rights Movements", *Comparative Social Research* 9, s. 27-46.
- Schmitter, B. E. (1979) "Immigration and Citizenship in West Germany and Switzerland", doktora tezi, University of Chicago.
- Schnapper, D. ve R. Leveau (1987) "Religion et politique: Juifs et musulmans Maghrébins en France", Association Française de Science Politique tarafından düzenlenen "Las musulmans dans la société française" adlı konferansta sunulmuş bildirisi (Paris, 29-30 Ocak, 1987).
- Schram, S. G. ve J. P. Turbett (1983) "Civil Disorder and the Welfare Explosion: A Two-Step Process", *American Sociological Review* 48, s. 408-14.
- Schuck, P. (1989) "Membership in the Liberal Polity: The Devaluation of American Citizenship", W. R. Brubaker (haz.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, Md.: German Marshall Fund and University Press of America.
- Schuck, P. ve R. Smith (1985) *Citizenship without Consent: Illegal Aliens in the American Polity*, New Haven: Yale University Press.
- Sedley, S. (1991) "Charter 88: Wrongs and Rights", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 219-27.
- Selbourne, D. (1991) "Who Would Be a Socialist Citizen?", G. Andrews (haz.), *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 91-104.
- Sennett, R. (1974) *The Fall of Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press; Türkçesi: *Kamusal İnsanın Çöküşü*, İstanbul: Ayrıntı, 1996.
- Shaw, S. J. ve E. K. Shaw (1994) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1991) *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, The Tanner Lectures on Human Values 10, s. 386-439, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Silverman, K. (1992) *Male Subjectivity at the Margins*, Londra: Routledge.
- Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, haz. ve çev. K. H. Wolf, New York: Free Press.
- Sinopoli, R. (1992) *The Foundations of American Citizenship: Liberalism*,

- the Constitution, and Civic Virtue*, New York: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (1992) "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty", C. Mouffe (haz.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Londra: Routledge, s. 211-24.
- Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, R. (1993) "American Conceptions of Citizenship and National Service", *The Responsive Community* 3, s. 14-27.
- Soboul, A. (1960) "De l'Ancien Régime a l'Empire: problème national et réalités sociales", *L'information historique* 58-64 ve 96-104.
- Soyarık, N. (2000) *The Citizen and the State and the State of the Citizen: An Analysis of the Citizenization Process in Turkey*, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Doktora tezi, Eylül 2000.
- Soysal, Y. N. (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press; *Toplumsal Tarih*, Eylül 2005, 141, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Stevin, S. (1955) *Civil Life*, Amsterdam: Swest and Zweitlinger.
- Szücs, J. (1981) *Nation und Geschichte*, Budapest: Corvina Kiado.
- Taylor, C. (1989a) "The Liberal-Communitarian Debate", N. Rosenblum (haz.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1989b) *Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1991) "Shared and Divergent Values", R. L. Watts ve D. G. Brown (haz.), *Options for a New Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- (1992a) Amy Gutmann (haz.) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press; Türkçesi: *Çokkültürcülük, Tanınma Politikası*, İstanbul: Yapı Kredi, 2000.
- (1992b) "Quel principe d'identité collective", J. Lenoble ve N. Dewandre (haz.), *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Paris: Editions Esprit.
- Tekeli, İ. ve S. İlkin (2005) *Cumhuriyetin Harcı*, Bölüm 1, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Tezcan, N. (haz., 1996) *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri*, İstanbul: Çağdaş.
- Thadden, R. von. (1987) "Umgang mit Minderheiten", yayımlanmamış makale.
- Titmuss, R. (1963) *Essays on the Welfare State*, Londra: Unwin University Books.
- Tocqueville, A. de (1968) *Democracy in America*, J. P. Mayer ve Max Lerner (haz.), Londra: Collins.
- Tovmasyan, T. (2004) *Sofranız Şen Olsun*, İstanbul: Aras.
- Tönnies, F. (1887) *Community and Association*, Michigan: Michigan State University Press, 1957.
- Turner, B. S. (1984) "State, Civil Society and National Development: The

- Scottish Problem", *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 20, s. 161-82.
- (1986a) *Equality*, Chichester: Ellis Horwood ve Londra: Tavistock.
- (1986b) *Citizenship and Capitalism: The Debate over Reformism*, Londra: Allen and Unwin.
- (1988) *Status*, Milton Keynes: Open University Press.
- (1989) "Outline of a Theory of Citizenship", *Sociology* 24, s. 189-217; yeniden basımı: Chantal Mouffe (haz.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Londra, New York: Verso, 1992.
- (haz., 1993) *Citizenship and Social Theory*, Londra, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.
- Türköne, M. (1994) *Siyasal İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim.
- Ullmann W. (1975) *Medieval Political Thought*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ünsal, A. (1998) "Yurttaşlık Zor Zanaat", A. Ünsal (haz.), *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Üstel, F. (1996) "Anayasal Vatandaşlık, Hangi Anayasaya Vatandaşlık?", *Radikal*, 17 Aralık.
- (2002) "Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmi Yurttaş Profiline Evrimi", Tanıl Bora (haz.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Tarihi: Milliyetçilik*, Cilt 4, İstanbul: İletişim.
- (2004) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim.
- Van Dyke, V. (1985) *Human Rights, Ethnicity, and Discrimination*, Westport, Conn.: Greenwood.
- Van Gunsteren, H. (1978) "Notes towards a Theory of Citizenship", F. Dallmayr (haz.), *From Contract to Community*, New York: Marcel Decker.
- (1988) "Admission to Citizenship", *Ethics* 98, s. 731-41.
- Vattimo, G. (1992) *The Transparent Society*, Cambridge: Polity Press.
- Vergin, N. (1996) "Anayasal Vatandaşlık Ne Demektir?", *Milliyet*, 28 Aralık.
- Vernon, R. (1988) "The Federal Citizen", *Perspectives on Canadian Federalism*, R. D. Olling ve M. Westmacott (haz.), Scarborough: Prentice-Hall.
- Vincent, A. ve R. Plant (1984) *Philosophy, Politics, and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, Oxford: Blackwell.
- Vogel, U. (1991) "Is Citizenship Gender-Specific?", U. Vogel, M. Moran (haz.), *The Frontiers of Citizenship*, New York: St. Martin's Press.
- Walzer, M. (1970a) "The Obligation to Die for the State", M. Walzer (haz.), *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 77-98.
- (1970b) "The Problem of Citizenship", *a.g.e.*, s. 77-98.
- (1982) "Pluralism in Political Perspective", *The Politics of Ethnicity*,

- Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1983) *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- (1989) "Citizenship", T. Ball ve J. Farr (haz.) *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992) "The Civil Society Argument", C. Mouffe (haz.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* içinde, Londra: Routledge.
- Weber, E. (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford: Stanford University Press.
- Weber, M. (1966) *The City*, Glencoe, Illinois: Free Press.
- Wehler, H. U. (1971) *Sozialdemokratie und Nationalstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wenden, C. de (1987) *Citoyenneté, nationalité et immigration*, Paris: Arcantétié.
- (haz., 1988) *Lu Citoyenneté*, Paris: Edilig/Fondation Diderot.
- Wolin, S. S. (1961) *Politics and Vision Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Londra: Harrap.
- (1992) "What Revolutionary Action Means Today", C. Mouffe (haz.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* içinde, Londra: Routledge.
- Yeğen, M. (1996) "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity", *Middle Eastern Studies* 32/2, s. 216-29.
- (2006) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İstanbul: İletişim.
- Yıldız, A. (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Milli Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları*, İstanbul: İletişim.
- Young, C. (1976) *The Politics of Cultural Pluralism*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Young, I. M. (1989) "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics* 99, s. 250-74.
- (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: New Jersey: Princeton University Press.
- Žižek, S. (1992) *Enjoy Your Symptom!*, Londra: Routledge.
- (2004 [1991]) *Yamuk Bakmak*, İstanbul: Metis.
- Zolberg, A. (1981) "International Migrations in Political Perspective", M. Kritz ve diğ. (haz.), *Global Trends in Migration*, s. 3-27, New York: Center for Migration Studies.
- (1983) "Contemporary Transnational Migrations in Historical Perspective", M. Kritz (haz.), *U.S. Immigration and Refugee Policy*, s. 15-51, Lexington, Mass.: Lexington Books.

Ayşe Kadioğlu

Vatandaşlığın Dönüşümü

Türkiye'de milliyetçi/ulusçu gruplar, vatandaşların kültüre ve kimliğe dair hak taleplerini anlamakta zorlanıyorlar, vatandaşlığı bir kulübün üyeliği gibi görmekte ısrar ediyorlar: Günümüz siyasetinde bu kulübün adı ulus-devlet. Buraya kabul edilmişseniz eğer, bir nüfus cüzdanınız varsa, başka bir şikâyetiniz olmaması gerekir, diye düşünüyorlar.

Vatandaşlığın Dönüşümü'nün temel ekseninde ise vatandaşlığın bir haklar dizisi olarak görülmesi fikri var. Siyaset Bilimi literatüründe "Vatandaşlık Çalışmaları" diye bilinen ve son yirmi yıllık dönemde giderek önem kazanan alanın bazı temel metinlerini bir araya getiren kitap, tarihsel ve karşılaştırmalı bir perspektifle vatandaşlık kavramının farklı ulusal bağlamlarda kazandığı anlamları, farklı milliyetçiliklerin vatandaşlıkla ilişkisini, kavramın son dönemde geçirdiği dönüşümü ve bugün için taşıdığı imkânları inceliyor.

Türkiye'de son yılların başlıca siyasal tartışmalarını ve çözümsüzlüklerini düşünersek, tam zamanında yapılmış bir katkı bu seçki. İyi insan olmak ile iyi vatandaş olmak arasındaki bağı yakalamak için, mevcut gerilimleri demokratik yöntemler ile çözebilmek için, tüm vatandaşlarının üyesi olmaktan gurur duydukları "iyi, adaletli ve demokratik bir Türkiye" için, konuyu acilen haklar/özgürlükler/sorumluluklar temelindeki bir vatandaşlık kavrayışı etrafında tartışmamız gerektiği yönünde yapılmış yerinde bir uyarı.

Metis Edebiyatı

ISBN-13: 978-975-342-670-1



9 789753 426701

Metis Yayınları
www.metiskitap.com



kitapsan

22 007