

Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus-Devletin Ötesinde Yeni İmkânlar*

Fred DALLMAYR

Prof., Notre Dame Üniversitesi (ABD) çev.: Halit ÖZKAN

Özet

Batı medeniyetinin doğuşunda iki vatandaşlık kavramı görülmektedir: Birincisi Atina'da ortaya çıkmış olup Yunan kökenli, ikincisi ise Kudüs'ten ilham alan Hıristiyan kökenli vatandaşlık kavramıdır. Genellikle Aristoteles'le ilişkilendirilen birinci kavram olan "polites", bir polis'in yahut şehir devletinin üyesi demektir (ve Aristoteles'e göre böyle bir üyelik insanoğlu için "doğal" ve aslıdır). En iyi bilinen şekliyle St. Augustine tarafından ifade edilen ikinci kavram ise bir üyelik çiftini, yani biri dünyevî (*civitas terrena*) diğeri ilahî (*civitas Dei*) olmak üzere iki farklı şehre üyeliği varsaymaktadır. Bütün Batı medeniyeti tarihi aslında Atina ile Kudüs arasındaki anlaşmazlığı ızhâr etmektedir. Bu kurucu kavramsal-laştırmada da açık olarak görüldüğü üzere vatandaşlık sadece formel ve hukukî bir statü değil, daha derin bir boyuta yani insan olmanın ve diğer insanlarla beraberce ve insanlığımıza yakışır biçimde yaşamının ne anlama geldiğine işaret eder. Batı modernliği bağlamında Atina ve Kudüs mirası sıklıkla unutulur ya da bir kenar-

* Bu makalenin ilk hali, Bilim ve Sanat Vakfı tarafından 12-14 Mayıs 2006'da İstanbul'da tertip edilen "Medeniyetler ve Dünya Düzenleri" isimli uluslararası sempozyumda sunulmuştur.

ra itilir; fakat bunun da bir bedeli vardır. Modern liberalizm şemsiyesi altında vatandaşlık, daha derin bir bağlılığı dışlayan, formel-yasal bir sözleşme şeklinde tasvir edilmiştir. Fakat kapı dışarı edilen medenî bağlar, milliyetçilikler ve etnik ve dinî kimlikler şeklinde ters teperek arka kapıdan içeri girmiştir. Hukukî şekilcilik ile tikelci kimliklerin bileşimi, tam da modern ulus-devletin merkezinde yer alan bir bileşimdir. Bu makalede, modern ulus-devlette vatandaşlığı ve onu aşabilecek yolları üç aşamada ele alacağım. Öncelikle modern telakkinin ortaya çıkışının izini sürdükten sonra ulus-devlet vatandaşlığını dört bir yandan kuşatan teorik tereddütleri ve zıtlıkları değerlendireceğim. Sonuç kısmında bir dizi ulus-aşırı ya da küresel tercihleri ele alacak ve bunun için hem (kozmpolis olarak yeniden biçimlendirilmiş bir) Aristotelesçi adil toplum anlayışına hem de St. Augustine'in "göç şehri" hakkındaki düşüncelerine müracaat edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Dünya Düzeni, Vatandaşlık, Ulus-Devlet, Adil Toplum, Modern Liberalizm.

BATI MEDENİYETİNİN DOĞUŞUNDA iki vatandaşlık kavramı görülmektedir: Birincisi Atina'da ortaya çıkmış olup Yunan kökenli, ikincisi ise Kudüs'ten ilham alan Hıristiyan kökenli vatandaşlık kavramıdır. Genellikle Aristoteles'le ilişkilendirilen birinci kavram olan 'polites', bir polis'in yahut şehir devletinin üyesi demektir (ve Aristoteles'e göre böyle bir üyelik insanoğlu için "doğal" ve aslıdır). En iyi bilinen şekliyle St. Augustine tarafından ifade edilen ikinci kavram ise bir üyelik çiftini, yani biri dünyevî (*civitas terrena*) diğeri ilahî (*civitas Dei*) olmak üzere iki farklı şehre üyeliği varsaymaktadır. Bu iki kavramın birbiriyle uyum arz etmediği açıktır. Filhakika, çok defa iddia edildiği üzere, bütün Batı medeniyeti tarihi aslında Atina ile Kudüs arasındaki anlaşmazlığı ızhar etmektedir. Mamafih, daha yakından bakıldığında aradaki farklılığın, sanılandan çok daha az telaffuz edildiği görülür. Belirli bir gerilim ve ikilik; bayağı, gayri adil ve zalim bir topluluğa üye olmakla, iyi ve erdemli bir şehir hayatının arayışı içinde olan adil bir şehre üye olmak arasında açık bir fark gözetilen Aristoteles'te de bulunabilir. Bu bağlamda Aristoteles, büyük ölçekte Eflatun'un izini

takip etmiştir, çünkü Eflatun *Devlet*'te iki topluluk arasında ayırım yapar: Bir yanda sırf hayatta kalmak güdüsüyle yönlendirilen ve kendisinin “domuzlar şehri” dediği topluluk, diğer yanda adaletten ve şehir hayatına ait diğer erdemlerden ilham alan şehir vardır. Diğer yandan, St. Augustine bu ikiliğin, “ilahî şehri” yurttaşlıkla ilgili bütün bağların ötesine veya dışına koyacak şekilde köklü bir kırılmayla sonuçlanmasına izin vermemektedir. Kişisel inzivanın cazibesine direnen St. Augustine için “civitas Dei” (ilahî şehir), hususî ilahî çağrısı ve bir “göç şehri” olması yönüyle diğer şehirlerden ayrı bir yerde durmaktadır.

Bu “kurucu mahiyetteki” kavramlardan da açıkça anlaşıldığı gibi vatandaşlık, basit bir resmî, şeklî ve hukukî statüden ibaret değildir (ne var ki böyle de olabilir). Aristoteles ve St. Augustine'in günümüze gelinceye kadar asırlar boyunca tekrarlanan ifadeleri, vatandaşlığın daha derin ve köklü yönlerine işaret etmektedir. Bunun insan dediğimiz kavramla, bu dünyadaki diğerleriyle birarada nasıl yaşayacağımızla ve niçin yaşamamız gerektiğiyle de ilişkisi vardır. Vatandaşlık kavramının bu yönleri rafa kaldırıldığında veya açıkça göz ardı edildiğinde bile, bunun kendi içinde bir anlamı olmakta ve bize bir şey ifade etmektedir. Batı modernitesi bağlamında, büyük bir bedel ödemek pahasına Atina ve Kudüs'ün mirasları çoğunlukla birbiriyle ilintisiz gibi ele alınmaktadır. Modern liberal ferdiyetçiliğin etkisiyle vatandaşlık çoğu zaman -şeklî kurallara ve prosedürlere olan akdî bağlılığa benzetilerek ve sanki sosyal hiçbir bağa ihtiyaç yokmuşçasına- tamamıyla seçime bağlı ve gönüllü bir şeymiş gibi gösterilmektedir. Oysa çoğu zaman, -Aristoteles tarafından insan olmanın kurucu ögesi olarak gösterilen ve- gözardı edilen şehirlilik bağı, tepkisel bir milliyetçilik ve etnik “kimlik” formunda arka kapıdan utana sıkıla geri dönmektedir. İşte, (“devlet”in hukukun hâkimiyeti, “ulus”un da aidiyet bağı anlamında kullanılması kaydıyla) modern ulus-devletin yapısını oluşturan şey tam olarak, şeklî hukuk kuralları ile saf ve şahsî kimliğin bu bileşimidir. Aşağıda, halen devam etmekte olan -ve bazen “vatandaşlık tartışmaları” olarak adlandırılan- bu alandaki tartışmalara ben de katılmak istiyorum. Amacım, hem modern vatandaşlığın anlamına açıklık getirmek hem de ulus-devlet kaidesinin ötesini göstermesi muhtemel yolları keşfetmektir.¹ İlk adım olarak, modern tasavvurun doğuşunu ele

1 Msl. krş. Gershon Shafir (ed.), *The Citizenship Debates: A Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998. Yukarıda özet verilen “modern” vatandaşlık konusunda ben, Batı tarihinde tartışılır ol- ❖

aldıktan sonra ikinci adımda bu kavramdaki bazı teorik muğlaklıkları ve unsurları inceleyeceğim ki bu muğlaklıklar bugün küresel arenada yansımalar bulmaktadır. Tam bu noktada sonuç niyetine, bir yandan Aristoteles'in adil topluluk kavramını, bir yandan St. Augustin'in "göç şehri" üzerine düşüncelerini hatırlayarak bir dizi "ulus-ötesi" seçeneği tartışmaya açacağım.

Modern Vatandaşlığın Ortaya Çıkışı

Yukarıda ima edildiği üzere, Batı'da "vatandaşlık" kavramının uzun bir geçmişi vardır ve kökenleri hem klasik hem de İncil'deki anlamıyla bir "şehir" de yaşama kavramına kadar uzanır. Bu kavramın -en azından siyaset düşünürleri için- aslı kökenlerinden biri daima, Aristoteles ve takipçileri tarafından geliştirildiği şekliyle, Yunanlılara ait *polites* düşüncesi olmuştur. Konuyla ilgili meşhur ve önemli bir makalesinde John Pocock vatandaşlık kavramının "klasik dönemlerden beri" yani Yunan *polis*'inden bu yana geçirdiği evrimi incelemiştir. Onun söylediği gibi Batı'daki siyaset düşünürleri vatandaşlık kavramını her daim bir "klasik ideal", yani "bizim 'medeniyet'imizde ve onun 'geleneği'nde zımnî olarak bulunan aslı değerlerden biri" olarak ele almışlardır ve bu tutum bugün de sürmektedir. Pocock'un değerlendirmesine göre Yunan *polis*'i akrabalık veya pür aidiyet bağları üzerine kurulmuş değildir; aksine, orası "kanın yerini konuşmanın, intikam hareketlerinin yerini kamu kararı uygulamalarının aldığı" bir vatandaşlar topluluğudur. Daha özelden, Aristoteles'in formülasyonunda ise vatandaşlık bariz biçimde pratik ve gelenek-merkezli bir çağrışım sahiptir. Buna göre vatandaşlık, "özgür kişi"nin kamusal mekanda aynı anda hem yöneten hem yönetilen olarak yer alabilme kabiliyetine işaret eder (ama bu, bir *polis*'in yerleşimcilerinin çoğunluğunu açıkça dışarıda bırakan bir tanımdır). Pocock'un yorumuna göre böylesi bir pratiğin hakim olduğu yerde vatandaşlar karar alma sürecinde işbirliği yapabilirler, "karar verme konusunda olan herkes diğerlerinin yetkisine saygı duyar ve aldıkları kararlara itaat etme hususunda hepsi aynı noktada birleşir." Kamusal veya siyasî pratik Aristoteles için kesinlikle sıradan bir faali-

makla birlikte hegemonik bir yer edinen modern liberalizm bakış açısına yoğunlaşıyorum. Dolayısıyla Machiavelli, Rousseau, Hannah Arendt ve diğer bazı isimlerle ilgili görülen ve klasik yurttaşlık bağını muhafaza etmeyi açıkça amaçlayan "yurttaş cumhuriyetçiliği" geleneğini gözardı ediyorum.

yet değildir, ancak bu pratik zımnî bir *telos* [amaç] da arz eder: İyi olan ve neşv ü nema bulan insan hayatının (*eu zen*) ve erdemli mutluluğun (*eudaimonia*) teşvik edilmesi.²

Katılımcı vatandaşlık düşüncesi Yunan *polis*'iyle sınırlı olmayıp Yunanca *polites* kavramının Latince *civis*'e çevrildiği erken dönem Roma Cumhuriyeti'nde de görülür. Mamafih, zaman içinde bu alanda meydana gelen esaslı değişiklikler sonucunda ilk, klasik kavram neredeyse tamamen sahneden çekilmiştir. Roma İmparatorluğu'nun yükselişi ve imparatorluk hâkimiyetinin yayılmasıyla birlikte "vatandaş"ın statüsü giderek "tebaa"ya dönüşmüş, yani "vatandaş" artık aktif olarak yöneten veya yönetilen vasfını taşımayan, tam tersine uzaktaki emperyalist otorite tarafından yayınlanan kanun ve düzenlemeler tarafından kontrol edilen ve onlara "tabi olan" bir fert haline gelmiştir. Bu geçiş, bazı Stoacı düşünürler ve özellikle (Gaius ve Ulpian gibi) bir dizi ileri gelen imparatorluk hukukçusu tarafından entelektüel ve siyasî olarak kabul görmüş ve teşvik edilmiştir. Pocock'un ifadeleriyle: "İmparatorluk hukukunun ortaya çıkmasıyla 'vatandaşlık' kavramı [Aristotelesçi] *zoon politikon*'dan *homo legalis*'e, [sonra da] *civis* ve *polites*'ten *bourgeois* ve *burger*'e kaydırılmıştır. Eski devirdeki kamusal taahhüde yapılan vurgunun aksine, "tebaa" olarak telakki edilen vatandaş esasen kanunla idare edilen bir insanoğlu, yani temel itibarıyla hukukî ve adlî amaçlar için oluşturulmuş bir kimliktir: "Bunca yüzyıldan sonra, *homo legalis* belirli mahkemelerde dava açabilen veya dava edilebilen kişiyi gösterir hale gelecektir." Pek tabii ki bu mahkeme faaliyetleri de kat'î biçimde uygulama alanında bulunan emperyal bir hukukî yapının varlığına açıkça bağlı olacaktır. Klasik vatandaş ile imparatorluk "tebaa"sı arasındaki farklar üzerine kafa yoran Pocock şu yorumu yapar: "Birincisi hem yönetir hem yönetilirdi. Yani bunun anlamlarından bir tanesi, kendisini bağlayacak olan kanunları belirlemekte vatandaşın da rol almasıydı." Oysa imparatorluk tebaası en iyi ihtimalle "Sezar'a başvuru yapabilir"di. Yani "mahkemeye giderek, kendisine bazı hakları, dokunulmazlıkları ve ayrıcalıkları bahşet-

2 John G. A. Pocock, "The Ideal of Citizenship Since Classical Times", Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, NY 1995, s. 29-33. Ayrıca krş. Philip Brook Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton University Press, Princeton 1997.

den bir kanunun uygulanmasını isteyebilirdi.” Fakat çoğu zaman “bu kanunun yapılmasında veya neye benzeyeceğinde herhangi bir dahli olamazdı.”³

Vatandaş-tebaa dönüşümü, sonuçları ancak çok sonraki bağlamlarda açıkça anlaşılan birtakım meşum kehanetlerle doluydu. Pocock bu kehanetlerden bir tanesine, yani mülkiyet ilişkileri üzerindeki giderek büyüyen odaklaşmaya dikkat çekmektedir. Kamusal taahhüt bir defa arka plana çekilince, vatandaş-tebaalar ilgilerini kamu menfaati yahut kamusal mutluluk üzerine değil, paraya çevrilebilir nesne veya objelere ve bu objelerin maliki sıfatıyla birbirlerine yoğunlaştırmaya başladılar. Pocock’a göre emperyal hukukun koruması altındaki insanlar “şeyler üzerinde” tasarrufta bulunmaya teşvik edildiler ve vatandaş-tebaların çoğu eylemleri, şeylerin “elde edilmesi ve mülkiyetinin sürdürülmesi” amacına yönelik hale geldi. Artık fertler -ortak ahlaki gayeler sayesinde değil- mülkiyetleri altındaki şeyler vasıtasıyla “birbirleriyle karşı karşıya geldiler ve birtakım düzenlemeler gerektiren ilişkiler kurdular.” Bu ise herkesin paylaştığı, ancak soyut mahiyette bir kanun hâkimiyetinin koruyucu şemsiyesi demektir. Pocock’un gözünde emperyal vatandaşlığın en önemli vasfı, insanlar ve nesnelere üzerindeki kanun idaresine (*rule-governance*) yaptığı vurgudur. Ona göre “artık ‘vatandaş’, kanunlara uygun olarak özgürce tasarrufta bulunan, kanunun korumasını isteme ve umma özgürlüğüne sahip olan biri anlamına gelmiştir”, dolayısıyla vatandaşlık temel itibarıyla “çeşitli tür ve derecelerde ulaşılabılır durumda bulunan -belki mülkiyet, belki dokunulmazlık ve belki beklentiler türünden- belirli şeylere karşı haklarını ihtiva eden bir hukukî statü”ye dönüşmüştür. Burada, gelecekteki muhtemel gelişmelere zemin hazırlayan klasik Aristotelesçi politika kavramından yola çıkıldığı aşikârdır: “Önceden *kata phusin zoon politikon* olan insan ferdi, artık tabitaen nesnelere maliki ve zilyedi haline gelmiştir, dolayısıyla, piyasanın doğuşundan ve hâkimiyet sağlamasından çok daha önce, mülkiyetçi ferdiyetçiliğin hukukta gerçekleştiğini görmek icab etmektedir.”⁴

Piyasanın doğuşuna yapılan son gönderme elbette ki çok üstün-

3 Pocock, “The Ideal of Citizenship”, s. 36-39.

4 Pocock, “The Ideal of Citizenship”, s. 35-36. Buradaki zımnî referans C. B. Macpherson’un, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Clarendon Press, Oxford 1962) adlı eserindedir.

körü ve yuvarlaktır; çünkü en azından bin yıllık bir tarihi ve her şeyden öteye Avrupa'nın sözde "ortaçağ"ını bir çırpıda geçmektedir. Ortaçağda ve ortaçağ sonrasında meydana gelen gelişmeleri anlayabilmek için Pocock dışındaki bazı sosyal düşünürlere, özellikle Max Weber ve takipçilerine de müracaat etmek gerekir.⁵ Herkesçe malum olduğu üzere Max Weber Avrupa ortaçağının temel politik yapısını "patrimonyalizm" ve "feodalizm" kavramlarının bir yandan çatışmacı, bir yandan birbirlerini tamamlayıcı özellikleri üzerine odaklanarak tespit etmiştir. Onun dilinde "patrimonyalizm" terimi esasen kraliyet ailesinin ve mülklerinin bir dizi atanmış memur tarafından idare edilmesi anlamına gelmektedir. Prensip itibarıyla, iktidarın insanları koruma sorumluluğunu gerektirdiği varsayılsa da, patrimonyal sistemin merkezinde, ailesinin patriyarkal efendisi sıfatıyla tebaası üzerinde mutlak iktidarla tasarrufta bulunan kralın dünyevî ve dinî otoritesi yer almaktadır. Patrimonyalizm, umumî kanun hâkimiyeti vurgusu olmaksızın, bir şekilde emperyal hukuku taklit etmiştir. Weber'in anladığı şekliyle "feodalizm" terimi, idarecilerin bağımsız servetleri ellerinde tutan nüfuz sahipleriyle girdikleri karmaşık "sadakat ilişkileri" sayesinde kendi kontrollerini sürdürme ve yayma çabasına işaret etmektedir. Bu ilişkiler (hem koruma hem destek ifade edecek şekilde) karşılıklı sorumluluk esası üzerine kurulmuştur. Bu iki sistemin ikisinde de, sosyal yapıların karmaşıklığı ve fakat düzensizliği sebebiyle katılımcılığa veya emperyal anlamda vatandaşlığa yer yoktur. Weber'in meşhur ifadesiyle söyleyecek olursak:

"Fert kendi *professio juris*'ini gittiği her yere beraberinde götürür. Hukuk, Norman işgalinden hemen sonra Kral'ın mahkemelerindeki İngiliz hukukunun dönüştüğü gibi bir *lex terrae* değil, tam tersine belirli bir grubun üyesi olarak kişinin imtiyazıdır. (...) Bunun sonucu, kendi içinde bağımsız hukukî faaliyetleri bir şekilde örtüşen, bağlayıcı tek

5 Pocock'un nisbeten özet halindeki görüşüne göre bütün Batı tarihi Aristoteles ile kraliyet hukukçuları arasındaki mücadeleden ibaret görülebilir: "Batı politik düşüncesindeki vatandaşlık kavramının tarihini Aristotelesçi ve Gaiusçu formülasyonlar, idealle gerçek, kişilerle muamele halindeki kişiler ve eşyalar aracılığıyla muamele eden kişiler arasındaki sona ermemiş diyaloga benzetebiliriz." Bkz. "The Ideal of Citizenship", s. 42.

siyasî birlikleri eğer varsa böylesi bağımsız hukuk faaliyetlerinden ibaret olan birden fazla ‘kanun topluluğu’nun aynı anda var olmasıdır.”⁶

Weber’in öngörülleri daha sonra birçok sosyal bilimci tarafından geliştirildi ve rafine edildi. *Nation-Building and Citizenship* isimli kitabında Reinhard Bendix, Weber’in analizini hem geliştirdi hem de modern dönemlere taşıdı. Ortaçağın karmaşık ve çok yönlü yapısı üzerine düşünen Bendix’e göre, patrimonyal ve feodal prensipler arasındaki kavgacı ilişkinin sonucunda, her yargı sistemi “hususen ayrıcalık tanınmış kişilere ve toplu gruplara belirli bir yetki kullanma, ayrıca bu yetkiyi kullanmak için gerekli ücret ve harçları koyma selahiyeti tanıyan” birtakım amme hakkı tedarik etmek kaydıyla “birbirinden ayrı ve örtüşen yargı sistemleri” ortaya çıkar. Bu durumda, çok genel ifadelerle söylenecek olursa, ortaçağın politik topluluğu, her biri “geçmiş olayların, haricî şartların, tarafların kişisel kapasitelerinin ve politik mücadeledeki beklenmedik değişikliklerin müşterek etkisine” bağlı olarak “sıkıca ya da gevşek biçimde” bir arada bulunan muhtelif yargı alanlarının ‘bileşiminden’ oluşur. Bu yapıda, ister Yunan versiyonuyla ister emperyal anlamıyla olsun, vatandaşlık ya tamamen kullanım dışıdır yahut büyük ölçüde kenara atılmıştır. Bendix şunu da ilave eder ki, ortaçağın ferdi, haklarından ve yetkilerinden tamamen mahrum olmasa da, “statüsü sayesinde” bu haklarını kullanabilir veya görevlerini yerine getirebilir. Bahsi geçen statü ise netice itibariyle “ya veraset yoluyla yahut belirli imtiyaz ve özgürlükleri elinde tutan bir teşekküle üye olmakla elde edilir.” Sayıları bir elin parmaklarını geçmeyen ileri gelenler ve bunların maiyetleri haricinde kalanlar için ferdî statü “kişilerin büyük çoğunluğunun, kralın yüce otoritesiyle” veya feodal baronların iktidarıyla “doğrudan bir hukukî veya politik ilişki içine giremediği dolaylı bir münasebeti” ihtiva eder.⁷

Mutlakiyet ve onu takip eden devrimsel karışıklık dönemlerinde durum kökten değişmiştir. 17 ve 18. yüzyıllarda, ortaçağın eski modeli “mutlakiyetçi yönetim” sistemiyle aşamalı olarak değiştirilmiştir. Bu yeni sistemde çeşitli yerlerde veraset usulüyle aktarılan mülkler ve eskiden “teşekkül etmiş yapılar” varlığını sürdürse de kral, atanmış görevlileri sayesinde iktidarını ulus çapında kul-

6 Max Weber, *Law in Economy and Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1954, s. 143.

7 Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*, John Wiley & Sons, New York 1964, s. 38, 42.

lanabilmektedir. Mutlak kraliyet yönetimi, esas itibariyle Norman işgalinin bir sonucu olarak, ilk ve en belirgin biçimde İngiltere’de ortaya çıkmıştır. Fakat ne ilginçtir ki, kraliyet hükümlerinin Parlamento ve ‘common law’ gibi “muhalif iktidarlar”ın gücü tarafından muntazaman zayıflatılması da yine İngiltere’de olmuştur. Kıta Avrupasında ise gelişmeler farklı bir mecra izlemiştir. Bendix’e göre oradaki politik rejimler “ya Fransa’da olduğu gibi bağımsız tabakaların büyük oranda yok edilmesi ve böylece merkezî iktidarın idarî etkinliğinin artırılmasına” eğilimliydi, ya da “Almanya’da olduğu gibi birçok prensliğin, ülke bütünündeki siyasî birliğin kaybı pahasına kral ile diğer tabakalar arasındaki iç denge tarafından” ele geçirilmesini izledi. Veraset yoluyla aktarılan imtiyazların oluşturduğu mirası ve oligarşik tabakaları nihayet ortadan kaldırıp (sonradan adlandırıldığı şekliyle) modern “ulus-devleti” icat eden şey Fransız Devrimi ve onun Napolyoncu sonuçlarıdır. Bileşik karakterini yansıtırçasına, ulus-devlet paradigmasının alamet-i fârikası, hayatî olmakla birlikte çatışma halindeki iki özelliğidir. Her şeyden önce, feodal imtiyazların aksine, bu yeni paradigma vatandaşlar arasında eşitliği sağlayan hukukî veya “kanun-hakimiyetinde” bir devlettir (veya bunu amaçlar) ki bu yapı, belli belirsiz de olsa Roma’nın emperyal hukuk sistemini model almıştır. Bu paradigma aynı zamanda, ulusal kimlik ve kendi kendini yönetmenin sur duvarı gibi algılanıp kullanılmaktadır. Bendix’in ifadesiyle,

“Sırasıyla Eski Düzen ve Fransız Devrimi, en önemlisi kanun önünde eşitlik olmak kaydıyla ‘bütün vatandaşlar arasında soyut bir eşitlik hali ortaya çıkarmak suretiyle’ ortaçağın meratibini yıkmıştır. Ulusal bir güçte birleştirecek ortak bir nokta arama ihtiyacı doğmasının tek sebebi, soyut olarak hukukî bir devlette vatandaşların kendi hususî araçlarıyla başbaşa -Alexis de Tocqueville’in sözleriyle (aynı anda hem bağımsız hem iktidarsız)- bırakılmalarıdır. Dolayısıyla yeni paradigmada geleneksel kraliyet pedersahlığı ‘bir ulusal yönetim ideolojisine’ dönüşmüş olmaktadır.”⁸

Vatandaşlığın ulus-devletteki fiilî gelişimi konusunda Bendix’in görüşleri, T.H. Marshall’ın (sonradan *Class, Citizenship and Social Development*’a dahil olan) *Citizenship and Social Class* adlı

8 Bendix, *Nation-Building and Citizenship*, s. 39-40, 47-49. Burada Alexis de Tocqueville’in, *Democracy in America* (Vintage Books, New York 1945), c. II, s. 311’e gönderme yapılmaktadır.

meşhur eserine dayanmaktadır. İyi bilindiği üzere Marshall bu çalışmasında üç hak tipinden veya tabakasından bahseder: Sivil veya hukukî haklar, politika yapma ve seçme hakkı, sosyo-ekonomik haklar. Bu hakları korumak ve güçlendirmek üzere üç ayrı kamusal kurum yapısı düşünülmüştür. Bunlar sırasıyla mahkemeler ve adli kurumlar, meclisler veya temsilî yapılar, sosyal refahı sağlayan kurumlar ve okullardır. Müteakip tabakalar içinde, hukukî eşitlik veya kanun önünde eşitlik konusu ortaçağın mirasından ilk ayrılışı göstermektedir. Bendix'e göre "hukukî eşitlik, tevarüs edilmiş imtiyazların kanun tarafından korunmasının aleyhine gelişmiştir" ve artık vatandaşlar "geçerli antlaşmaları özgürce yapabilen, bir mülkü özgürce alıp kontrol edebilen" kişiler olarak görülmektedir. Bu hukukî yapılanma, zaman içinde, "verasetle başa gelen köleliğin kaldırılmasına, koca ile karının statülerinin eşitlenmesine, ebeveyn iktidarının sahasının daraltılmasına, boşanmanın kolaylaştırılmasına ve sivil evlilikleri meşrulaştırmaya" yardımcı olmuştur. Bir dizi kuvvetli dirençle karşılaştığı için politik hakların gelişimi biraz daha yavaş olmuştur. Esasen, bu hakların bütün yetişkin vatandaşlara yayılması sırasında bir dizi engelle yüzleşilmiştir. Bunlar arasında mülkiyet ve okur-yazarlık gereklilikleri, ailevî sorumluluklara bağlı sınırlamalar, cinsiyetten ve yerleşim bölgelerinden kaynaklanan ölçütler gibi şeyler vardır. Ancak en çok zorluk çekilen -ve hiçbir zaman tam anlamıyla başarı elde edilemeyen- alan, vatandaşlığın bir sonucu olarak sosyal ve ekonomik hakların kurumsallaştırılmasıdır. Bu alanda, sendikalaşma, gösteri ve grev yapma hakları kamusal bilincin en önemli belirleyicileridir. (Max Weber'in izinden giden) Bendix'e göre, böylesi hakların kabulü bir süreci gerektirmiştir ki "bu süreç sayesinde hakların ve ödevlerin müttekabilyeti, ulusal topluluk düzeyinde zaman içinde gelişmiş ve yeniden tanımlanmıştır."⁹

Modern Vatandaşlık: Bazı Tartışmalar

Eserinin adının da ima ettiği gibi, Bendix'e göre vatandaşlık temel itibarıyla "ulus inşasına" ve dolayısıyla modern ulus-devletin

9 Bendix, *Nation-Building and Citizenship*, s. 73-77, 93-95. Bu bağlamdaki esas referanslar şu eserlerdir: T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Doubleday & Co., Garden City, NY 1964, s. 71-94; Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952 ve Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic*, Oxford University Press, New York 1960.

kaderine bağlıdır. Bu bağlamda onun çalışması biricik değildir ve modernizasyon ve ulus inşası kavramlarını eşanlamlı değilse bile çok yakından bağlantılı kabul eden çok sayıda sosyal teorisyenin yaklaşımını takip etmiştir.¹⁰ Zaman içinde daha açık hale geldiği üzere, bu yaklaşım, küreselleşme süreci dahil olmak üzere bugün birçok faktör tarafından karşı çıkılan bazı öncüller üzerine bina edilmiştir. Mamafih bu küreselleşme bağlamı bir yana, bizzat modern ulus-devlet kavramı en başından itibaren, bileşenleri birbirine zıt yönlerde işaret eden çok büyük bir gerilimden muzdaribdir. Bu gerilim, (hukuk devleti veya ‘*Rechtsstaat*’ olarak) “devlet” kavramı ile (kimliğin göstergesi olarak) “ulus” kavramı arasındadır. Umumî ve herkese eşit uzaklıkta bir hukukun somutlaştığı bir kurum olarak görülen modern devlet, potansiyel açıdan evrensel ve kozmopolitan olabilecek bir önem taşır. “Hukuk önünde eşitlik” mefhumunun tabii sonucu, ulusuna, inancına yahut cinsiyetine bakılmaksızın her yerdeki bütün insanların potansiyel olarak eşit muamele görmesidir. Oysa diğer yandan, devletin “ulus”la bağı, taraf gözetmeyen kayıtsızlığa aykırı bir tikelcilik atmosferini politik rejimlere kaçınılmaz olarak verir. Birinci özellik pek çok açıdan Roma emperyal hukuk faaliyetlerini hatırlattığı halde, ikinci veçhe ortaçağın yöreselliğine ait veçheleri muhafaza eder (ve bunların her ikisi de Aristoteles’in kavramına eşit uzaklıktadır). “Klasik dönemlerden beri” vatandaşlık kavramını incelediği çalışmasında John Pocock (yukarıda işaret edildiği gibi) emperyal mirası geleceğe yönelik biçimde cesaretle tasavvur ederek “Gaiusçu açıklama, liberal politikanın ve hem erken modern hem modern dönemlerde liberal vatandaşlık idealinin açıklaması haline geldi” diye yazmıştır.¹¹

Modern ulus-devletin ikilemlerinin en açık ve net biçimde görülebileceği yer, Alasdair MacIntyre’in meşhur “Vatanseverlik Bir Erdem midir?” başlıklı makalesidir. MacIntyre’in kullanımında “vatanseverlik”, işlenmemiş aşırı milliyetçilik gibi basit bir anlam

10 Mesela krş. Karl W. Deutsch ve William J. Foltz (ed.), *Nation-Building*, Atherton Press, New York 1963; Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, MIT Press, Cambridge, MA 1953; Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1960; M. F. Millikan & D. L. Blackmer, *The Emerging Nations: Their Growth and United States Policy*, Little Brown & Co., Boston 1961; Lucian W. Pye, *Politics, Personality and Nation-Building*, Yale University Press, New Haven 1962.

11 Pocock, “The Ideal of Citizenship”, s. 43.

ifade etmez, aksine, kendi “erdem” modunu ızhâr eden bir sadakat ve bağıllık halini gösterir. Onun ifadelerine göre vatanseverlik “ancak sözkonusu hususî milliyete sahip olanların tezahür ettirebileceği belirli bir ulusa sadakat” şeklinde tanımlanabilir. “Düşünmeyi gerektirmeyen” bir bağıllık ızhâr etmekten uzak olan vatanseverin bu sadakati, sadece kişinin ulusuna değil aynı zamanda bu ulusun fazilet ve başarılarına saygı duymayı da gerektirir (ki bu da etik bir onayı getirmektedir). Vatanseverlik konusunda esas nokta yine de, “ilişkinin tikelciliğinin aslî olması ve gözardı edilememesidir.” Bu itibarla, vatansever’in bağıllığı Batı’da Aydınlanma’dan beri hakim olan bir ahlakîlik nokta-i nazarı olan evrensel prensiplerin ahlakîliğinden ciddi biçimde ayrı düşer. MacIntyre’in ifadesiyle bu son bakış açısına göre ahlakî olarak hareket etmek “şahsî olmayan yargılara” veya kurallara “uygun hareket etmek” demektir. Kişi bu şekilde hareket edebilmek için “kendini bütün toplumsal tikelciliklerden veya tarafgirliklerden soyutlamak” zorundadır. Biri “ahlakî” diğeri “vatanperver” olan bu iki bakış açısı yanyana koyuldukları zaman “sistemâtik olarak uyumsuz” oldukları görülür. Üstelik MacIntyre’in da hatırlattığı gibi burada kullanılan terminoloji yanıltıcı olmamalıdır: “vatanperver” bakış açısı diğerdinden daha az ahlakî değildir. Farklılık, ahlakîliğin anlamında yatmaktadır. Aydınlanmacı veya “modern liberal” bakış açısı için “Ahlakîliğin prensiplerini ve direktiflerini *nereden* ve *kimden* öğrenirim?” sorusu esasen önemsiz olsa da, vatanperver için aynı soru “ahlakî bağıllığın hem muhtevası hem de tabiatı açısından hayatî”dir.”¹²

Sistemâtik olarak ihtilaf halinde bulunan –ahlakî evrenselcilik ve tikelci bağıllık- bakış açıları, birbirlerine iki tarafın da tam olarak reddedemediği birtakım suçlamalar yöneltirler. “Ahlakî” ve modern liberal duruşun temel hedefi fertleri “toplumsal, politik ve ekonomik statükoların” köleliğinden kurtarmak veya azat etmektir. Bu açıdan bakıldığında rasyonel soyutlama ve toplumsal

12 Alasdair MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?”, Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, s. 210-212, 215. MacIntyre’in ifade ettiği şekliyle (s. 219): “Şu veya bu hususî topluluğun üyesi olarak ben, içinde bulunduğum toplulukta üstlendiğim rollerle ilgili olarak ahlakîliğin benden istediği şeyin meşrulaştırılmasını anlayabilirim. Tam tersine (...) liberal ahlak ise benden öylesi bir rasyonel varlık, ebeveyn, çiftçi yahut idareci olarak değil, kendisini bütün toplumsal tikelciliklerden soyutlamış rasyonel bir varlık olarak ahlakîliğin taleplerine cevap veren, soyut ve sunî -hatta belki imkânsız- bir duruş talep eder.”

bağlardan tecrit “ahlakî özgürlük için gerek şart” olarak görülür. MacIntyre’in ifadesiyle, “liberalizm ahlakının temel özelliklerinden biri, toplumsal statükolara yöneltilecek eleştirilere hiçbir sınırlamanın koyulmaması gerektiğidir.” Yani hiçbir kurum, pratik veya sadakat, meydan okumadan muaf değildir. İşte vatanperverliğin kabul edemediği meydan okuma tam da budur. Belirli politikaların eleştirilmesini kabul etmekle birlikte vatanperverlik, ulusa olduğu gibi veya “bir proje olarak” sadakat göstermeyi tartışılmaz telakki eder ki bu, liberaller için derinden şüphe duyulan ve hatta yıkıcı telakki edilen bir durumdur. Aynı şekilde vatanperverler de liberallerin “tarafsızlık ve gayri şahsîlik” vurgusunu toplumsal bağlar üzerindeki cebrî etkileri yüzünden güvenilmez ve ahlakî açıdan tehlikeli sayarlar. Çünkü MacIntyre şunu sorar: “Diyelim ki vatanperverliğin engelleri bir şekilde aşıldı. Bu durumda liberal ahlak onların yerine koyulmak üzere herhangi bir münasip şey tedarik edebilecek midir?” Prensiplerin ahlakîliğindeki bariz motivasyon eksikliğine bakıldığında bu sorunun olumsuz cevaplanması gerekecektir. Dolayısıyla, liberaller tarafından yöneltilen rasyonel eleştiriden mahrumiyet suçlamasına karşı çıkan vatanperverler, liberal ahlakın toplumsal hayatın dokusunu “çözmek” eğiliminde olduğunu söylerler. Bu durumda MacIntyre için sonuç (bir kere daha) “liberal gayri şahsîlik ahlakı” ile “vatanperverlik ahlakı”nın birbirine zıt olduğudur. Ne var ki -“devlet” bir gayri şahsî hukuk sistemini, “ulus” ise vatanperver bir bağlılığı ifade ettiğine göre- bu sonuç bizzat ulus-devlet kavramını tehlikeye atmaktadır:

“Bizler öyle bir politik rejimde yaşarız ki, bu rejimin ahlak düzeni, karşılıklı olarak birbiriyle uyuşma göstermeyen prensipler bütününe kamusal anlamda bağlılığı gerektiren şekli itibariyle sistematik bir tutarsızlığı talep etmektedir.”¹³

MacIntyre’in makalesinin en önemli yönü, modern Batı siyaset biliminin maruz kaldığı derin çatlağı tam bir isabetle göstermiş olması, bir yandan da, ihtilaf halindeki unsurların varlığını sürdürülebilir bir sentezde telif etmenin zorluğuna dikkat çekmesidir. Bu zorluğun farkında olan ve yakın dönemde vatandaşlık teorileri üzerine kafa yoran çağdaş teorisyenlerin birçoğu, bu iki bileşenden birine yahut diğerine odaklanmayı tercih ederek ya soyut “ka-

13 MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?”, s. 220-224, 226-228.

nun devleti” kavramını yahut yerel bağlılık biçimlerini seslendirmektedir. Bu kapsamda, son dönemdeki “vatandaşlık tartışmaları” liberalizmle cemaatçilik arasındaki (burada tekrarlanmasına gerek olmayan) bildik tartışmayla örtüşmektedir. “Ulus”u büyük oranda kültürel-tarihî kimlik anlamında tanımladığı “In Defense of Nation” (Ulus Müdafaası) adlı savunmasıyla Roger Scruton’a tikelci bağlılıkların müdafileri arasında muhakkak işaret edilmelidir. Scruton’a göre politik bir kavram olarak vatandaşlık, toplumsal ve kültürel bir kavram olarak ulus olma haline tamamen yapışık bir parazittir ve bunun tabîi sonucu olarak, vatandaşlıktan nasiplerini almak isteyen azınlık gruplarının öncelikle “ulusal tasavvur”u hazmetmeleri sağlanmalıdır.¹⁴ Böylesi bir argüman, ulusal veya yerel bağlılıklara ya önem vermeyen yahut kesinlikle tali bir rol biçen tarafsız hukuk devletinin liberal müdafileri açısından hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla, meşhur bir örnek ele alınacak olursa: “Adil” kurallardan oluşan bir sistem kurmak isteyen John Rawls, potansiyel vatandaşları evvelemerde bir “bilinmezlik perdesi”nin arkasına koymak istiyorsa bunun sebebi, böylesi kuralların soyut tarafsızlığını ve tikelci bağlılıklarla kirletilmemiş halde kalmasını temin etmektir. Hiç şüphesiz hassas bir liberal olan Rawls, tikelci “inançlar ve bağlılıklar kişinin hayatını düzenlemesine ve şekillendirmesine yardım eder” demek suretiyle böylesi bağlılıkların varlığını inkar etmemektedir. Ne var ki, adalet perspektifinden bakıldığında böylesi inançlar, umumî kanunların muhatapları sıfatıyla vatandaşların “kamusal kimlikleri” karşısında kesin biçimde tali planda kalan hususî veya “kamusal olmayan kimlik” gibi vazife görürler.¹⁵ Benzer bir düzenleme Jürgen Habermas’ın ulusal bağlılığı anayasal hukuka nazaran tamamen ikinci planda bırakan “anayasal vatanperverlik” kavramında da bulunabilir.¹⁶

14 Bkz. Roger Scruton, “In Defense of the Nation”, *The Philosopher on Dover Beach*, Carcanet, Manchester 1990, s. 299-337.

15 John Rawls, “Justice as Fairness in the Liberal Polity”, Gershon Shafir (ed.), *The Citizenship Debates: A Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, s. 63-64. Ayrıca krş. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, s. 48-51, 120-126.

16 Habermas’ın bir noktada tespit ettiği gibi, modern hukuk “vatandaş otonomisi kavramını” erken dönemlerde kabul edildiğinden çok daha soyut hale getirmeye yarayan bir araçtır”, dolayısıyla vatandaşlık bugün “politik irade-oluşumunun [tamamen] prodesürel rasyonalitesiyle uyum göstermek suretiyle yürürlüğe konabilir.” Bkz. Habermas, “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe?”, Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, s. 269. Ayrıca bkz. ❖

Muhtelif çağdaş vatandaşlık kavramlarını inceleyen Ronald Beiner, kavramsal tutarsızlık hükmünde MacIntyre'la genel itibarıyla mutabıktır. Ona göre bir siyaset felsefesi olması itibarıyla liberalizm “evrensel bir insanlığın varlığının delaletleri gibi anlaşılan fertlerin onurlarını ve tabiaten var olan haklarını” desteklemek amacındadır; ancak yine de “bu felsefenin vatandaşlık taleplerine niçin özel bir ahlakî statü vermesi gerektiği yahut *kendi* ulusal sınırlarımız içindeki yurttaşlık hayatımızın kalitesiyle niçin ilgilenmemiz gerektiği” açık değildir. Beiner’e göre bu sorular, kurucu bileşenleri “vatandaşlığın anlamını derinden problemlile hale getiren” modern ulus-devlet için müşkül sonuçlar ihtiva etmektedir. Ona göre modern vatandaşlığın sorunu, ulus-devlette yerleşik halde bulunan yarı-şizofrenik durumdur: Bir yanda “oldukları halleriyle insanoğlu olarak telakki edilen fertlerin gözle görülemez ahlakî değerlerini tebcil eden türlü evrenselcilikler” vardır; diğer yanda ise “fertlerden oluşan grupları birbirinden ayırt eden grup kimliği biçimlerini ilan ve tasdik eden tikelci güçler” söz konusudur. Kısaca ifade edilecek olursa bu ikilem, hakkında hiçbir hazır çözüm bulunmayan “evrenselcilik/tikelcilik problemi” türünden bir durum sergilemektedir. Çünkü “evrenselcilik samimiyetle seçilecek olsa bu bir tehcir-köksüzlük anlamına gelmekte, tikelcilik samimiyetle seçilecek olsa bu sefer de perspektifsizlik, tikelcilik, ufukların dar görüşlü biçimde kapanması sözkonusu olmaktadır.” Bunu aşmanın yolu, her iki kusurdan da beri olan “üçüncü bir imkân” bulmaktır. Fakat Beiner’in de umutsuzca ifade ettiği gibi, “okuyucuları veya beni tatmin edecek üçüncü bir izahata ulaşabileceğim konusunda kendime hiç güvenim yok.”¹⁷

a.mlf., “Historical Consciousness and Post-Traditional Identity”, *The New Conservatism*, Shierry Weber Nicholson (ed.), MIT Press, Cambridge, MA 1989, s. 249-267 ve “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1994, s. 107-148.

- 17 Beiner, “Introduction: Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century”, Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, s. 2, 12, 16. Beiner’in arada sırada “üçüncü imkân” a işaret ettiği doğrudur, ancak bunun içini somut olarak doldurmaz (s. 13, 16): “Liberal yahut milliyetçi olmayan, liberallerin milliyet çiliğe karşı, milliyetçilerin de liberalizme karşı argümanlarından bir şekilde uzak duran üçüncü bir imkâna ulaşmadıkça uygun bir politik toplum vizyonundan mahrumuz. (...) Liberal kozmopolitizm ve liberal olmayan tikelciliğin, ulaşılabilir olduğu kadarıyla, bu az bulunur sentezi, ‘vatandaşlık’ adını vermek istediğim şeydir.”

Ulus-Devletin Ötesindeki İmkânlar

Beiner ve MacIntyre'in dikkat çektiği ikilemler kafa karıştırıcı olabilir, ancak yine de bütünüyle üstesinden gelinemez şeyler değildir. Her konuda olduğu gibi, "evrenselcilik/yerellik sorunuyla" da çeşitli biçimlerde mücadele eden felsefî düşünce akımları -hem Batı hem Doğu düşüncesinde- mevcut olmuştur. "Pay alma" (*met-hexis*), "düalizm karşıtlığı" ve diyalektik bağdaştırım gibi başlıklar altında büyük düşünürler çağlar boyunca umumî prensiplerle özel bağlamlar arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmışlardır. Burada ayrıntılı argümanlara dalmaya gerek görmeksizin, alelade sağduyu tarafından bu girişimlerin ikna edici bulunduğu söylenebilir. Açıktır ki umumî prensipler, uygulanabilir ve anlamlı olabilmek için daima somut bağlam ve durumlar üzerinden delillendirilmek durumundadır. Bu da, evrenselciliğin soyutluğunu hususî taahhütlere ve tikelci modellere doğru kaçınılmaz olarak yönlendirmektedir. Diğer taraftan, somut biçimde vukuu iddia edilirken tikelcilik, basitçe kendi kendine yeter halde kalamaz ve "tikel" olması hasebiyle icra ettiği rolü kesinlikle gölgeleyen, kendisinin ötesindeki yapıya kaçınılmaz olarak işaret eder. Bu tür bir kendini aşma durumunun, Aristotelesçi ahlak yahut Hegelci *Sittlichkeit*'in (ahlakî hayat) alameti olduğu söylenebilir -ki bu tasavvur, dışa kapalı "vatanperverlik"ten yahut vatanperver "erdem"den şüphe duyulmasına yol açar. MacIntyre ve bazı başka yorumcuların söylediğinin aksine, Aristotelesçi erdem sınırlı bir tikelcilik veya anlatsal kimlik (*narrative identity*) içinde ehlileştirilemez (yahut ehlileştirilmemelidir). Bu durum, Aristoteles tarafından ele alınan gerçek dostluğun, dostun iyiliği uğruna kendini-aşma eylemi olarak değerlendirilmesi suretinde kendini belli eden bir boyuttur. Bana öyle geliyor ki günümüzde, Aristoteles ahlakının bu açık uçlu, geniş perspektifli özelliğinin yeniden gündeme getirilmesi suretiyle sahil bir vatandaşlık kavramına tekrar ulaşabilmenin yolu bulunacaktır ve Beiner'in farkında olmadan aradığı "üçüncü ihtimal"de öngörülen de budur.¹⁸

18 Aristotelesçi etiğin yukarıdaki okumasını Hans-Georg Gadamer'e ve özellikle onun *Hermeneutics, Religion, and Ethics*'te (çev. Joel Weinsheimer, Yale University Press, New Haven & London 1999, s. 18-36, 128-141) yer alan "On the Possibility of Philosophical Ethics" ve "Friendship and Self-Knowledge" adlı makalelerine borçluyuz. Ayrıca krş. Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy*, State University of New York Press, Albany, NY 2004. Aristoteles okumalarının iki ana akımı arasında uzun süreli bir ayrılık ♦♦

Bu düşünceler hem pratik-politik hem teorik açıdan önemlidir. Aristotelesçi “bağdaştırım biçimini” günümüzde özellikle önemli kılan şey, çok kültürlülüğün yükselmesiyle ve geleneksel ulus-devletin (yok olması değilse bile) öneminin azalmasıyla aynı anda gerçekleşen küreselleşme sürecidir. Ahlakî bağdaştırımın meşhur bir tasviri “çok kültürlü” yahut “ayrıcalıklı” vatandaşlık vakasının yaygınlaşmasıdır. Kolaylıkla anlaşılabilceği gibi böylesi bir vatandaşlığın amacı kesinlikle, modern Batı siyaset biliminin alameti olan “kamu/özel ayırımı”yla birlikte “evrenselcilik/tikelcilik problemi”ni sorgulamaktır. Bu yeni vakanın en başarılı savunucularından birisi, “imtiyaz siyaseti” kavramını geliştirmesiyle meşhur olan Iris Marion Young’dur. “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship” başlıklı makalesinde Young soyut ve “devlet”-merkezli vatandaşlık kavramının kusurları üzerine yoğunlaşır. Onun gözlemine göre, Aydınlanma’dan beri “evrensel vatandaşlık ideali” “modern politik hayatın özgürleştirici momentini” desteklemiştir. Bu ideale göre vatandaşlık, “vatandaş sıfatını taşıyan herkesin” sahip olduğu bir hak halinde ve bu vatandaşlık statüsünün “tikelcilik ve imtiyaz” sınırlarını aşacak şekilde değerlendirilmiştir. Bu kavramın problemi her şeyden önce soyut evrenselliğin ulus-devletin sınırlarında durdurulması; ancak bundan daha da önemlisi, ulus-devletin içinde bile, imtiyazsız ve azınlık gruplarının, kendilerine ait belirli ihtiyaç ve amaçlara itibar etmeyen baskın kültürel modele uyum sağlamaya bu kavram tarafından zorlanmasıdır. Büyük ölçekte, soyut evrensellik ile somut konumluluk arasındaki ayırım modern hukuk-devletlerine özgü “kamu/özel” ayırımıyla uyum arz etmektedir. Young’un ifadeleriyle -kanunî dış görünüşün arkasındaki- eşit olmayan muamele, “kamuyu tikelciliklerin geri plana atıldığı umumîlik [ve rasyonellik] bölgesi, özeli de tikel, his, sevgi, ihtiyaç ve beden bölgesi olarak tanımlayan kamu ve özel ayırımının” sonucudur.¹⁹

vardır: Bunlardan biri tikellerin tamamen tümellerden elde edildiği küllî ontolojiye vurgu yaparken, diğeri tikellerin topluluk arayışını sürekli hale getirecek biçimde bağımsız oldukları pratik dinamiklere vurgu yapar. Long, Gadamer ve Martin Heidegger’le birlikte ben de ikinci okumayı tercih ediyorum.

19 Iris Marion Young, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, s. 175-176, 181. Young’un eklediği gibi (s. 179), “burjuva dünyası, erkekliği akılla, kadınlığı duygu, arzu ve beden bölgesiyle özdeşleştirerek akıl ve duygu arasında bir ahlakî işbölümünü kurumsallaştırmıştır.”

Modern ikilemleri aşmak isteyen Young, vatandaşlığı meşru (yani ahlakî açıdan münasip) grup ve cinsiyet farklılıkları üzerine yeniden kurabilecek bir orta yola başvurur. Onun ısrarla belirttiğine göre hakıyla düzenlenmiş bir politik hayat “umumun menfaatini ve herkesin hayrını konuşma uğruna vatandaşların tikelci grup bağlantılarını, tarihlerini ve ihtiyaçlarını geri plana attıkları tek bir kamu alanının oluşturulmasını” gerektirmemelidir. Modern ulus-devlet tarafından tebci edilen (ancak bir türlü ulaşılamayan) soyut evrensel vatandaşlık yerine “grup imtiyazlı vatandaşlığa ve heterojen bir kamuya” ihtiyacımız vardır ki burada “ilgili farklılıklar kamu tarafından tanınacak ve değiştirilemez olarak kabul edilecektir.” Fark edileceği üzere, Young’un bahsettiği “imtiyazlı vatandaşlık”, perspektifsiz bir dargörürlülüğe veya dışa kapalı gettolara çekilme anlamına gelmemektedir. (Muhtemelen köken itibariyle Aristotelesçi olmaktan ziyade Kantçı) ahlak öğretilerinden ilham alan Young için grup imtiyazlılığı “kamu menfaati”ne, daha spesifik ifadeyle “farklılıklar arasındaki iletişim sayesinde, toplumun politikalarını birlikte belirleme ihtiyacına ve arzusuna” bağlılığa duyulan ilgiyi göz ardı etmemektedir. Dolayısıyla Young’un formülasyonunda -ırk, inanç, cinsiyet veya ekonomik statü temelli oluşları fark etmesizin- ulus-altı gruplar veya topluluklar, büyük ölçekteki toplum karşısında basitçe kendine odaklı ve münakaşa edilemez talepleri destekleyen deneysel varlıklar olarak görülemezler (bu, bazı “kimlik politikaları” biçimleriyle ilişkili bir uygulamadır). Tam tersine asıl vurgu, etik anlamda bir yetkilendirme ve güç verme üzerinedir. Özü itibariyle “imtiyazlı vatandaşlık”ın hedefi, bir toplumun “kamu menfaati”nin, yönetici seçkinler tarafından “tepeden” dikte edilen bir şey olmaktan çok, imtiyazsız ve marjinal gruplar da dahil olmak üzere toplumdaki bütün katılımcılar tarafından “zeminden yukarıya doğru geliştirilen” bir şey olduğundan emin olmaktır. Young’un şu ifadeleriyle vurguladığı şey de budur:

“Nasıl meydana getirilmiş olursa olsun demokratik bir kamu, kendisini oluşturan unsurlar içinde baskı görüp dezavantajlı durumda bırakılan grupların seslerinin ve bakış açılarının etkin biçimde temsil edilip tanınması için gerekli mekanizmaları sağlamak zorundadır.”²⁰

20 Young, “Polity and Group Difference”, s. 184, 188-189. Ayrıca bkz. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1990; a.mlf., “Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory”, Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (ed.), *Feminism as Critique*, Polity Press, Oxford 1987, s. 56-76.

Modern ulus-devletin ötesindeki bir başka ihtimali destekleyen tek kişi Iris Young değildir. Vurguları muhtelif derecelerde olmakla birlikte, onun arabulucu yaklaşımı başta Bhikhu Parekh ve Charles Taylor olmak üzere birtakım yazarlar ve siyaset düşünürleri tarafından da desteklenmektedir. Parekh'in bir noktada hararetle iddia ettiği gibi, günümüzde vatandaşlık kavramı, "siyaset teorisyenleri" ve özellikle modern ulus-devlet teorisyenleri "tarafından varsayıldığından çok daha imtiyazlı ve çok daha az homojen bir kavram" olarak görülmelidir.²¹ Ne var ki, bu yaklaşımın en detaylı ve şümüllü takdimi, özellikle "tanınma politikası" tartışmasıyla Charles Taylor'a aittir. Taylor'u bu türün diğer birçok düşünüründen ayıran özellik, onun kendisini Aristotelesçi "*phronesis*" ve Hegelci "*Sittlichkeit*" geleneklerine mükemmel biçimde dayandırmasıdır. Bu zemin sayesinde Taylor'un iddiaları güçlü bir pratik-etik renk kazanmaktadır. Taylor'un "tanınma" tartışmasında Hegel'den büyük övgüyle söz edilir ve onun eseri "konunun en etkili erken örneği" sıfatıyla anılır. Taylor aynı bağlamda, modernitedeki iki tanıma tarzı arasında ayırım yapar: Bunlardan biri evrenselliği, diğeri tikelci farklılığı hedeflemektedir. Taylor'a göre "eşit itibar/onur politikalarıyla tesis edilen şeyin evrensel olarak aynı olması amaçlanmaktadır, yani her yerdeki haklar ve dokunulmazlıklar bütünü birbirine benzeyecektir. Oysa diğer

21 Bhikhu Parekh, "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies*, c. XXXVIII (1990), s. 702. Ayrıca bkz. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, London 2000, özellikle s. 341'deki şu kısım: "Her politik toplum için hayati öneme sahip olan kamu yararı ve kolektif irade kültürel veya diğer tikelikleri aşarak değil, bunların bir diyalogu kesme ve sürdürmedeki karşılıklı etkileşimleri sayesinde elde edilir." Bu bağlamda ayrıca bkz. Joseph H. Carens, *Culture, Citizenship, and Community*, University Press, Oxford 2000, a.mlf., "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *Review of Politics*, c. XLIX (1987), s. 251-273; ayrıca Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995, özellikle s. 124'teki şu yorum: "Vatandaşlık doğası itibarıyla grup-imtiyazlı bir kavramdır. Ancak tek bir dünya hükümeti kabul edilip, devletler arasındaki sınırlar tamamen kaldırıldığı takdirde (...) hakların ve menfaatlerin vatandaşlık temeli esasında dağıtılması ait oldukları grup üyelikleri temelini ölçü alarak insanlara farklı davranmak demek olur." Ayrıca bkz. Will Kymlicka ve Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, s. 283-315.

yandan imtiyaz politikaları sebebiyle bizim tanımımız istenen şey, bir ferdin veya grubun biricik kimliği, onların başka herkesten farklılığıdır.” Bunlardan birinci yaklaşım - “farklılık-görmezlik” anlamında- ayırıcılık yapılmamasını teşvik ederken, ikinci yaklaşım tam da, ilgili fert ve grup farklılıklarına gözümüzü açmamızı istemektedir. Taylor kaba saba biçimde homojenleştirici evrenselciliği eleştirmekle birlikte, kesinlikle dargörüşlü ayırıcılık tarafı değildir -ve “insan yaşamının en hayatî özelliği” diye takdim ettiği karşılıklı diyaloga bağlı taahhüt lehine bu ayırıcılığı reddetmektedir.²²

Young, Taylor ve diğerleri tarafından geliştirildiği şekliyle imtiyazlı veya çok kültürlü vatandaşlık, modern ulus-devletin ortaya çıkardığı problemleri aşma uğrunda atılacak önemli adımlardan biridir. Ancak bu yaklaşım yine de bir dereceye kadar, hâlihazırda var olan devlet yapılarının ihtiva ettiği ulus-altı gruplara yoğunlaşmış vaziyettedir. Oysa modern problemleri aşmanın diğer ve daha köklü bir yolu, halen devam etmekte olan küreselleşmeden ve git-tikçe zayıflayan Westfalya sisteminden kaynaklanmaktadır ve bu süreç çok kültürlülüğe küresel bir ton vermektedir. Dünyadaki kültürlerin giderek daha fazla birbirine bağımlı hale gelmesi ve iç içe geçmesi üzerine “çoklu vatandaşlık” kavramı gündeme gelmiştir. Bu kavram, vatandaşların, birden fazla ulus-devlete bağlılıklarını sürdürdükleri ve aynı zamanda ulusalcı strateji ve hedeflerin koyduğu sınırlamaları aşabildikleri bir düzeni ifade etmektedir. Kavram özellikle “kozmpolitan demokrasi”nin taraftarlarından destek görmektedir. Kozmpolitan demokrasi, küresel bir süper-devleti onaylama noktasında genellikle aniden durmakta ve bunun yerine küresel “sivil toplum” ölçeğinde faaliyetlerini gerçekleştiren “ulusal-ötesi bağlantılar” üzerine inşa edilmektedir. Çok yönlü vatandaşlık, sivil-toplum odağını değiştirmemek kaydıyla, bazı noktalar itibarıyla “küresel” veya “kozmpolitan vatandaşlık” kavramıyla örtüşmektedir. Çok yönlü veya kozmpolitan vatandaşlığı harekete geçiren yön gösterici düşünce, etik sınırlamalara ulaşma arzusudur. Bu sınırlamalar hem ulusal güç yapıla-

22 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, s. 32, 38-39. Benzer bir yaklaşım Taylor’un *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, Cambridge, MA 1992) adlı eserinde de bulunabilir. Bu çalışma, “tanınma ihtiyacı”na vurgu yapmakta (s. 43-53) ve “öznellik kayma” gibi katiyetle postmodern bir durumdan şikayet etmektedir (s. 55-69).

rının hem hegemonik küresel seçkinlerin hırslarının üzerine koyulmaktadır. Christian van den Anken'in ifadesiyle, "Yeni küresel vatandaşlık modeli küresel bir devleti değil, ulus-devletin ezici iktidarı karşısında vatandaşlara, çokuluslu şirketlerin hayatları üzerinde uyguladığı baskıya karşı da insanlara koruma sağlayan küresel bir topluluğu gerektirir." Bu bağlamda o şunu da ekler: "Küresel vatandaşlık, insanların adalet ve sorumluluk duygularını dünyanın her köşesindeki tüm insanlar için ızhar etmeleri anlamına gelmelidir."²³

Şurası muhakkaktır ki, hem ulusal hem küresel alanda egemen seçkinlerin takip ettiği acımasız güç politikalarının hâkim olduğu günümüz dünyasında, küresel adalet ve sorumluluk son derece zayıf bir ihtimaldir. İşte tam bu noktada farklı ve daha girift bir vatandaşlık kavramı gündeme gelmektedir. Burada vatandaşlık kanunî bir gerçeklikten ziyade bir umut ve imkân olma özelliği taşımaktadır. Bu noktada zihnimde bulunan şey (bu yazının başlangıcında temas ettiğim gibi) ilk olarak St. Augustine tarafından ortaya atılan iki parçalı vatandaşlık kavramıdır: Bu kavram Aristotelesçi *polites* anlayışının bir mütemmimi veya temellendirilmesi olarak görülebilir. Bu bağlamda, vatandaşlık (veya hakkıyla insan olmak) çok derin bir *periagogé* veya *metanoia* içerir ki bu, güç politikasından ve kendi kendinin değerini yüceltmeden vazgeçmek demektir. İyi bilindiği gibi St. Augustine için iki zıt şehre üyelik farklı hissî sadakatlere veya "sevgi" biçimlerine bağlıdır. Yani birinde iktidar, bencil menfaat ve dünyevî mülk sevgisi; diğerinde ise mutlak, bu dünyayı aşan, "öteki" veya ilahî olana duyulan aşk

23 Christian van den Anker, "Global Justice, Global Institutions and Global Citizenship", Nigel Dower ve John Williams, *Global Citizenship: A Critical Introduction*, Routledge, New York 2002, s. 167-168. Ayrıca bkz. David Held, "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", *a.e.*, s. 99-100 (Held burada "daha yoğun ve katılımcı bir demokrasinin, büyük küresel düzendeki kamusal meclislere bir katkı olarak yerel düzeylerde yeniden canlandırılmasını" hararetle desteklemektedir). Ayrıca krş. Ronald Axtmann, "What's Wrong with Cosmopolitan Democracy", *a.e.*, s. 101-113 (Axtmann burada, yerel ve küresel taahhütler arasında bir arabuluculuğa ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır); Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge, UK 1998 ve Gerard Delanty, *Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics*, Open University Press, Buckingham, UK 2000.

veya aşk derecesinde arzu sözkonusudur. *The City of God*'daki (*Tanrı Ülkesi*) meşhur bölümde gördüğümüz gibi, "İki toplum iki tür sevgiden zuhur etmiştir: Dünyevî toplum Tanrı'dan bile nefret etmeye cüret eden bencil sevgi üzerinde serpilirken, azizler toplumu nefsi ayaklar altına almaya bile razı olan Tanrı sevgisinde köklerini bulmuştur. İlk şehir 'insanı tebci etme derdindeyken' diğer şehir 'vicdanın şahitliğinde Tanrı'ya kulak vermekten haz alır.'" Bu bağlamda hatırdan uzak tutulmaması gereken nokta şudur ki, St. Augustine'in nazarında bu iki şehir kökleri itibariyle birbirinden ayrı olmadıkları gibi, her şehir diğerine karşı bir vaat ihtiva edecek şekilde karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkili ve birbirlerini ileriye doğru itekler vaziyettedir:

"Şu halde, ilahî şehir yeryüzünde seyir halindeyken, bütün uluslardan ve dillerden insanları kendisine çağırır, onları tek bir göç kafilesinde birleştirir. İlahî şehir, insan barışının sayesinde arandığı ve sürdürüldüğü muhtelif adet, kanun ve gelenekler karşısında taraf da tutmaz."²⁴

Modern Aydınlanma tarafından rafa kaldırılmış olsa da St. Augustinci bakış açısı modern ve çağdaş düşünceye birçok yoldan ulaşma konusunda hiçbir zaman başarısız olmamıştır. Kendimi burada öncelikle bazı Fransız düşünürlerle sınırlandırarak, Paul Ricoeur, Pierre Hadot ve Jacques Derrida gibi üç örnekten kısaca bahsetmek istiyorum. Ricoeur Hıristiyanların modern politikadaki rollerinden bahsettiği yerde, onları "dünyanın tuzu" (Matta 5: 13) olmaya teşvik ederken, açıkçası kendilerinin ne dünyevî konformistler ne de bencil sürgünler olmalarına razıdır. Bunun yerine Ricoeur Hıristiyanların "göçmenler" ve St. Augustinci anlamda dönüşümün temsilcileri olmalarını ister. Birazcık farklı bir üslupla -hem klasik Yunan hem İncil öğretilerinden ilham alan- Pierre Hadot, Philo Judaeus tarafından yazılan ve hikmet ve kurtuluşu arayanların "yeryüzünde kalmaları" fakat "ruhlarına kanat takmaları" gerektiğini, böylelikle yurttaşlık haklarını, evrensel ulusa li-

²⁴ St. Augustine, *The City of God*, ed. Vernon J. Bourke, Image Books, Garden City, NY 1958, s. 321 (Kitap 14, Bölüm 28), 465 (Kitap 19, Bölüm 17). Son kısım aşağıdaki gibi devam eder: "O [ilahî şehir], iptal etmek yahut yıkmak yerine, ulusların çeşitliliği tarafından insan barışının tek ve ortak hedefi olarak benimsenen şeye doğru baskı yapar ve onu kendine mal edinir. Ancak bunun tek şartı, onların bir, yüce ve hak olan Tanrı'ya inancın ve ibadetin önünde engel teşkil etmemesidir." İlahî şehirdeki "devredilemez özgürlük" hakkında bkz. s. 541-542 (Kitap 22, Bölüm 30).

derlik edenlere tevdi edilen erdemden” almak suretiyle “dünyanın gerçek vatandaşları” olabileceklerini ifade eden bir bölümü onaylayarak iktibas eder.²⁵ Jacques Derrida, “On Cosmopolitanism” isimli metninde, St. Augustinci yansımaları daha çağdaş-politik bir bakış açısı ilave ederek muhafaza etmiştir. Derrida bu metinde hem Kantçı hem İncil kökenli direktifleri esas alarak, daha girintili bir şehir hayatı tarzını ima eder: Tam olarak söylenecek olursa bu, “misafirperverlik etiği” ve hatta “yeni sığınak şehirleri kozmopolitikası” tarafından desteklenen “sığınak şehirleri”ndeki hayattır. Kitab-ı Mukaddes’i referans alan metin, Musa’ya yabancılar ve garipler için “sığınak şehirleri” kurmasını emreden Sayılar Kitabı’na atıf yapar (Sayılar 35:9-32). Aynı bağlamda Derrida, St. Paul’un “İnananlar artık yabancı bir ülkede yabancı veya garip olmayacak, fakat Tanrı’nın insanlarıyla birlikte refik vatandaşlar ve Tanrı’nın ev halkı olacaklar” sözleriyle yeni bir dünya eşvatandaşlığına imada bulunduğu Efeslilere Mektup’tan alıntı yapar (Efesliler 2:19). Günümüzdeki yaygın zulüm, baskı ve evsizlik karşısında metin son olarak “mevcut hukuk”un gerçekliğini “başka, henüz muhtemelen ulaşılamayan (veya tanınmayan) belirli bir kozmopolitizm düşüncesi” lehine aşacak “acil” ve “adil” bir cevap için çağrıda bulunur.²⁶

Sonuca gelirken, kesinlikle politik bir yazara dönerek, çağdaş uluslararası politika konusunda meşhur bir uzman olan Richard Falk’tan destek almak istiyorum. “Emergent Matrix of Citizenship” başlıklı bir makalede Falk, çağdaş vatandaşlığın muhtelif yönelimlerini ve anlam daralmalarını incelemektedir. Günümüz dünyasındaki -bitmek tükenmek bilmez savaş hali, şiddete dayalı iktidar oyunları ve ekonomik sömürde açıkça görülen- zikzaklı ve çarpık politik ortamdan etkilenen Falk’ın metni, girift bir kamu karşı-harekatı ve direniş formuna dikkat çeker. Falk bunu açık bir St. Augustinci vurguyla “vatandaş yolcular” şebekeleri olarak

25 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold I. Davidson, çev. Michael Chase, Blackwell, Oxford 1995, s. 264. Ayrıca bkz. Paul Ricoeur, “Ye are the Salt of the Earth”, *Political and Social Essays*, ed. David Stewart ve Joseph Bien, Ohio University Press, Athens, OH 1974, s. 105-124. Ricoeur hakkında bu ciltteki 11. ve 12. bölümleri karşılaştırınız.

26 Jacques Derrida, “On Cosmopolitanism”, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London-New York 2001, s. 5, 17-19, 23. Göç şehirleri konusunda Derrida’nın kaynakları özellikle Emmanuel Levinas, *L’Au-delà du Verset* (Minuit, Paris 1982) ve Daniel Payot, *Des villes-refuges*’dir (Editions de l’Aube, Paris 1992).

adlandırır. Falk böylesi şebekelerin hâlihazırdaki aktüaliteye basitçe bağlanamayacağına, tam tersine bunların bir potansiyele açık olması ve ona öncü olarak hizmet etmesi gerektiğinde ısrar eder: Bu şebekeler, hâkim statükoyu ikna edicilikten uzak biçimde “gerçek” olarak nitelemekten ziyade, “kökünü gelecekte, yani henüz gerçekleşmemiş olanda bulmalıdır”. Falk sözlerine şöyle devam eder: “Yazıda ‘vatandaş yolcu’ teşbihini, maddî olduğu kadar manevî bir dönüşüm geçirmeye adanmış ve insan ailesinin yekpare ve eşit olduğunu önkabul olarak benimsemiş yolcunun ruh halini tasvir etmek amacıyla kullandım.” St. Augustinci modelin biraz ötesine geçen Falk’ın metni hem dinî hem dünyevî kaynakları kullanmaya isteklidir ve “dayanıklı bir dünya toplumunun ancak dünyevî ve manevî güçlerin bileşiminden ortaya çıkacağına” ikna olmuştur. Buradaki esas nokta şudur ki, manevî ve etik güdülerden ilham alan ve burada kendisine müracaat edilen karşı-vatandaşlık, dünyevî şehri hem dönüştürmeye hem de neticede kurtarmaya yardımcı olacaktır. Falk’ın ifadeleriyle söyleyecek olursak: “Vatandaş yolcu insan türünün ortak kaderine inananların topluluğuna delalet edecektir.” Bu vazifeyi yerine getirmek için yolcu’nun gidişatı “şiddet-ihtiva etmeyen, dayanıklı, şefkatli ve birlik halinde olan bir ahlaka” demir atmalıdır. O ahlak ki “vatandaş yolcunun, hayırhah insan geleceğinin politik heykellerini şekillendirmeye başladığı çamuru” oluşturmaktadır.²⁷

27 Richard Falk, “An Emergent Matrix of Citizenship: Complex, Uneven, and Fluid”, Dower ve Williams (ed.), *Global Citizenship*, s. 27-28. Falk için, kültürler-arası diyalog, hayal edilebilir bir gelecek için çok ihtiyaç duyulan bir yoldur (s. 27): “Medeniyetler-arası diyaloga yönelik birçok girişim, insan birliği, sürdürülebilir gelişme, küresel sivil toplum ve çok-katmanlı küresel iktidar düzenlemelerini merkeze alan dünya düzeninin bir sonraki aşaması için bu dünya tarafından yapılan kültürel hazırlıkların hayati bir parçası olarak görülebilir.” Yine ilginç bir noktada (s. 26), Falk’un metni -çağdaş ilişkiler ağı ile ortaçağın toplumsal düzenlemeleri arasında var olduğu kabul edilen benzerliklerden ibaret olan- sözde “yeni-ortaçağcı” tez hakkında da yorum yapar ve buradaki benzetmenin, ortaçağda (Aristotelesçi) anlamda güçlü bir vatandaşlık kavramı bulunmadığı gerekçesiyle kusurlu olduğunu söyler.

Abstract

World Order and Citizenship: Paths beyond the Nation-State

At the dawn of Western civilization, we find two conceptions of citizenship: the one arising in Athens, the other inspired by Jerusalem. The first conception, associated with the name of Aristotle, is that of the “polites” or member of the city-state. The second conception, most prominently formulated by St. Augustine, assumes a dual citizenship namely, membership in two cities, the earthly city and the heavenly city. The entire history of Western civilization unfolds as the tension or antagonism between the two conceptions or between Athens and Jerusalem. As is evident from these “founding” conceptions, citizenship is not merely a matter of formal, legal status but points to a deeper dimension: to what it means to be human and to live together properly with others in this world. In the context of Western modernity, the legacies of Athens and Jerusalem are often forgotten or sidelined -but at a cost. Under the aegis of modern liberalism, citizenship is often portrayed as a formal-legal contract, without any deeper allegiance. However, the exiled civic bond returns through the backdoor: in the form of the backlash of nationalism and ethnic or religious “identity.” It is precisely this combination of legal formalism and particularistic “identity” which is at the heart of the modern “nation-state.” The article discusses citizenship in the modern nation-state and possible paths beyond it in three steps. After tracing initially the emergence of the modern conception, I examine the main theoretical quandaries and antinomies besetting nation-state citizenship. By way of conclusion, I discuss a number of “transnational” or global options, invoking for this purpose both the Aristotelian notion of a just community (restyled as cosmopolis) and the Augustinian reflections on the “pilgrim city.”

Key Words: World Order, Citizenship, Nation-State, Just Community, Modern Liberalism.