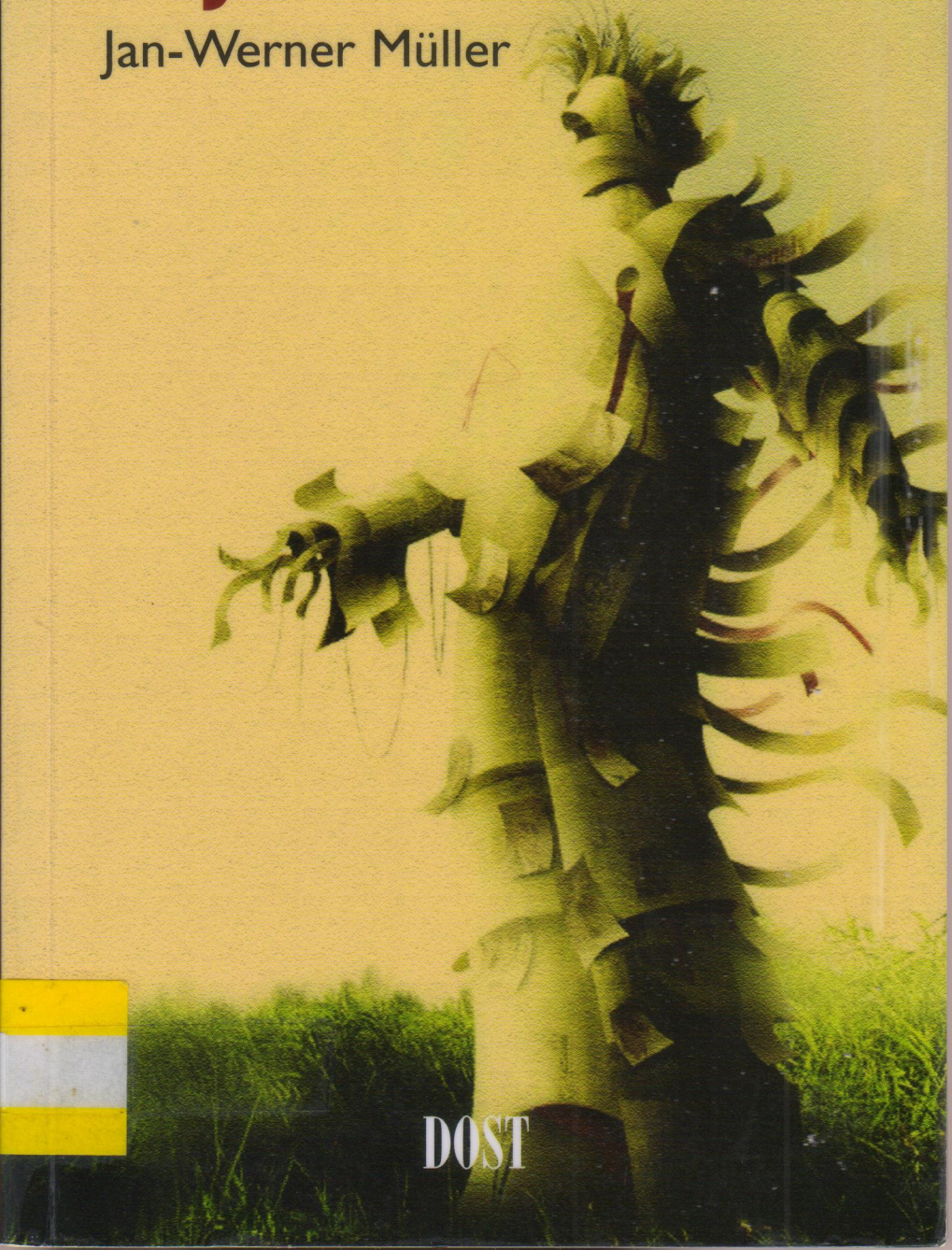
Anayasal Yurtseverlik

Jan-Werner Müller



DOST

Anayasal Yurtseverlik

Jan-Werner Müller

Almanya, İngiltere ve ABD'de öğrenim gören Profesör Müller, 2005 yılından bu yana Princeton Üniversitesi'nde siyaset bilimi üzerine dersler vermektedir. Macaristan, İtalya ve Fransa gibi birçok ülkede konuk öğretim görevlisi olarak bulunmuştur. Almanya'nın İngilizce eğitim veren ilk yüksek öğrenim kurumu olan European College of Liberal Arts'ın kurucu üyelerindendir. Çeşitli gazete ve dergilerde düzenli olarak yazılar yayınlayan Müller'in şimdiye dek çıkmış eserleri arasında *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity* (2000) ve *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought* (2003) sayılabilir.

D

A. *Emre Zeybekoğlu*

Alman Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu. Halen Uludağ Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Carl Schmitt'ten yaptığı *Siyasi İlahiyat* ve *Parlamenter Demokrasinin Krizi* başlıklı çevirileri Dost Kitabevi Yayınları arasında çıkmıştır.

Müller, Jan-Werner
Anayasal Yurtseverlik
ISBN 978-975-298-467-7 / Türkçesi; A. Emre Zeybekoğlu / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 2012, Ankara, 138 sayfa
Siyasetbilim-Tarih-İsim Dizini

ANAYASAL YURTSEVERLİK

Jan-Werner Müller

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-467-7

Constitutional Patriotism
JAN-WERNER MULLER

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Akcalı Telif Ajansı aracılığıyla
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 2012, Ankara

Türkçesi, A. Emre Zeybekoğlu

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Teşekkür	**9**
Giriş	**13**
1 Anayasal Yurtseverliğin Kısa Bir Tarihçesi	**25**
2 Niteliksiz Uluslar mı?	**51**
3 Avrupalı Bir Anayasal Yurtseverlik mi?	**91**
Sonsöz: Peki, Bu Yeterli mi?	**131**
İsim Dizini	**137**

...der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.

[...Arzuyu, kendi babasını katleden düşünce, ahmaklığın intikamına uğrar.]

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, no. 79

Teşekkür

Akademik kitaplardaki "teşekkür" bölümleri çoktandır tuhaf bir sanat formuna dönüştü: Kısmen günah çıkarmakla ilgili, kısmen *captatio benevolentiae*[1] ama aynı zamanda sadakat yemini ve belirli kişilere ya da kurumlara duyulan sadakate ilişkin tutkulu ifadeler içeren bir sanat formuna... Ortak yurtseverlik lisanı gibi bunlar da kolaylıkla içi boş bir tını bırakabilirler; tıpkı "yazım süreci boyunca çok şey borçlu olduğum" ve buna benzer basmakalıp sözlerin sayfalara döküldüklerinde bıraktıkları gibi... Ancak, belki de bu ifade biçimleri ile bu tür bir mirası devralmalı ve bunlar içinde gerçek ve değerli olanın ne olduğunu ortaya çıkarmak için bu mirası yeniden biçimlendirmeliyiz. İşte, buna yönelik bir girişim.

Bu deneme ve bu denemede yer alan bazı genel fikirler *Harvard's Center for European Studies*'de tasarlandı ve aynı derecede uygun ortamlarda genişletildi ve kapsamlı bir biçimde yeniden biçimlendirildi: *All Souls College, Oxford*; *the European Studies Centre at St. Anthony's College*, *Oxford* Üniversitesi ve *Princeton Üniversitesi*'nin politika departmanlarında. Onbeşinci yüzyıl Floransası'na geri dönemesek de en azından

1) Okuyucunun iyi niyetini emniyet altına almayı hedefleyen edebi hüner. (ç.n.)

bunun kalıntılarına daha yakın bir yerde yaşayabiliriz; o halde, bu kitabı bitirmiş olduğum yer olan Floransa'daki *European University Institute*'a da minnettarım.

Birçok arkadaşım ve meslektaşım bu kitaptaki fikirlere ve çoğunlukla tutarsız sezgilere tepki vermek için zaman ayırıp gayret gösterdiler ve yıllar boyu bu kitabın müsveddesini sağlıklı bir şüphecilikle karşılayan seslerin sahiplerine özellikle müteşekkirim: Bilhassa, bazı temel varsayımları ve tartışmaları yeniden düşünmeme yardımcı olan Timothy Garton Ash, Mark Lilla ve Steven Lukes'a... Erika Kiss, geçmişte olduğu gibi yine, şüphecilik ve tutkudan oluşan benzersiz bir karışımla hem bana meydan okudu hem de beni destekledi ve *parvenu* [sonradan görme] bir Avrupa'ya dair başarılı ve kısa bir ders kitabı yazmaktan en azından alıkoymaya çalıştı.

Tüm elyazmasını kritik bir aşamada okuyarak paha biçilmez önerilerde bulunan dört bilgine candan teşekkürler: Josh Cohen'e, Patrick Gavigan'a, Glyn Morgan'a ve Kalypso Nicolaïdis'e... Başka birçok kişi münferit bölümler ve sonuçta kısmen de olsa bu kitaba giren makaleler hakkında yorum yapma inceliğini gösterdiler: David Abraham, Xabier Arzoz, W. James Booth, Carlos Closa, Jerry Cohen, Amanda Dickins, Rainer Forst, Oliver Gerstenberg, Christian Joerges, Chimène Keitner, Peter A. Kraus, Justine Lacroix, Paul Magnette, Peter Niesen, Jeff Olick, Emre Özcan, Alan Patten, Peter Pulzer ve Halder de Schutter. Aynı zamanda, Princeton'daki *Law and Public Affairs Program*'ının yardımlarıyla 2006 yılının bahar ayında düzenlenen "Anayasal Yurtseverlik" konulu çalıştay katılımcılarına ve hem bu etkinliği benimle birlikte düzenlediği hem de karşılaştırmalı anayasacılık konusundaki bilgisini benimle cömertçe paylaştığı için Kim Lane Scheppele'ye bilhassa minnettarım.

Münferit bölümler ve argümanların bir kısmı Harvard'da, *Oxford Political Theory Conference*'ta, Michael Freeden'ın *Oxford*'da siyasi ideolojiler konusunda düzenlenen seminerinde, *Cambridge*'te, Michigan Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde, Brüksel'deki *Free University*'de, *Princeton*'da, *European University Institute*'ta ve Paris'teki *EHESS*'te sunuldu. Bütün bu kurumlardaki dinleyicilere minnettarım.

Nihayet, yıllar boyunca sürdürdüğü incelikli desteği ve yüreklendirmesi kadar seçkin editoryal çalışması ve her şeyden öte sabrı nedeniyle Ian Malcolm özel bir teşekkürü hak ediyor.

Bu kitabın çeşitli kısımları daha önce makale bölümleri halinde yayımlandı; şimdi zikredeceğim dergilerin editörlerine bu malzemeleri

kullanmam için izin verdiklerinden dolayı minnettarım: *Boston Review*, *Constellations*, *Contemporary Political Theory*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *Dissent* ve *European Journal of Political Theory*. Birinci ve üçüncü bölümdeki birçok ibare ilk kez *Another Country* ve *A Dangerous Mind* başlıklı kitaplarımda ve editörlüğünü yaptığım *Memory and Power in Post-War Europe*'ta tezahür ettiler.[2]

Bu kitap babama ithaf edilmiştir.

2) Yazarın andığı kitapların açık künyeleri şöyledir: *Another Country: German Intellectuals, Unification, and National Identity* (Yale University Press, 2000); *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past*, (Cambridge University Press, 2002); *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought* (Yale University Press, 2003). (ç.n.)

Giriş

"Anayasal yurtseverlik": Bu ifade birçok kulağa çelişik bir söz gibi gelecektir. Anayasalar, tanım gereği, siyasi iktidarı sınırlamaya ve iktidarı gayrı şahsi kılmaya hizmet eder; yurtseverlik ise insanları kişisel bir siyasi fedakârlıkta bulunmaya seferber etmekle ilgilidir. Anayasalar çoğunlukla çıkar temelli pazarlıklardan doğan düzenlemelerdir; bunlar "iktidarın otobiyografisidir"[1]; öte yanda yurtseverlik, kendi çıkarını aşmaya çağrı yapar. Anayasalar, ideal olarak, yalnızca normları ifade etmek ve toplumsal özlemleri genişletmekle kalmaz, aynı zamanda bireysel hakları korurlar; oysa yurtseverlik yurttaşları dargörüşlü "grupsal anlamlılık" biçimlerine (George Kateb) teşvik eder ve medeni hak ve özgürlüklerin çiğnenmesine yol açabilir.[2] Yurtseverliğin, bir zamanlar Alasdair MacIntyre'ın ifade ettiği gibi, "sürekli bir ahlaki tehlike kaynağı olduğu" belki de doğrudur. Ya da Kateb'in iddia ettiği gibi "yurtseverlik, yapısı itibariyle ahlaka aldırış etmemeye eğilimlidir".[3]

1) Herman Finer'dan aktaran: András Sajó, *Limiting Government: An Introduction to Constitutionalism* (Budapeşte: CEU Press, 1999), 2.

2) George Kateb, "Is Patriotism a Mistake?" *Social Research* 67, (Kış 2000): 901-24.

3) Alasdair MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue*, (Lawrence: University Press of Kansas), 15.

"Anayasal yurtseverlik" –bu fikri ilk kez ileri sürenlerin anladığı ve bu denemede anlaşılan şekliyle– siyasi bağlılığın normlar, değerler ve daha dolaylı olarak liberal demokratik bir anayasada öngörülen prosedürler üzerine kurulu olması gerektiği düşüncesini açığa vurur. Diğer bir deyişle, siyasal sadakat esasen ne liberal ulusçuların iddia ettikleri gibi ulusal kültüre ne de Martha Nussbaum'un kozmopolitanizm anlayışındaki gibi "evrensel bir insanlık toplumuna" yönelmelidir.[4] Anayasal yurtseverlik hem ulusçuluk ve kozmopolitanizmden, hem de genel olarak Avro-Amerikan siyasi düşünce tarihinde yer alan geleneksel anlaşılış biçimiyle cumhuriyetçi yurtseverlikten farklı bir görüş [*vision*] sunar.

Anayasal yurtseverlik fikri şimdiye dek değişken bir talihe nail oldu. Savaş ertesinde doğdu, Almanya'yı böldü ve çoğunlukla "münasip" bir ulusal kimlik için zayıf bir ikame kavram –ülkenin birliğini sağlamasından sonra fazlasıyla ağdalı bir kavrama dönüşecek olan bir ikame kavram– olarak görüldü. Bununla beraber, anayasal yurtseverlik, Almanya'nın hem içindeki hem de dışındaki gözlemcilerin bunu giderek çokkültürlüleşen toplumlar için yurttaşlığa dayalı [*civic*], gayrı-ulusal (veya belki de post-ulusal) bir sadakat biçimi (ve normatif açıdan çekici bir sadakat biçimi) olarak görmeye başlamaları ile birlikte 1990'ların ortasından itibaren büyük bir Rönesans yaşadı.

Bu fikir son yıllarda bazı bilim adamlarının "Avrupalı bir anayasal yurtseverliğe" açıkça çağrı yapmaları ile birlikte ulus-üstü düzeyde "yurttaşlığa dayalı bir özdeşleşmeyi" [*identification*] kavramsallaştırma yolu olarak da geliştirildi.[5] Peki, böyle bir şey acaba neden gerekli oldu? Bu soruya ilişkin yaygın bir yanıt şöyle bir seyir izler: Avrupa'nın bütünleşme süreci 1980'lerde ve özellikle 1990'larda büyük ölçüde hız kazandı; bu hızlı "derinleşme", Avrupa Birliği'nin (AB) sürekli genişlemesi ile bir araya gelince "Avrupa'yı neyin bir arada tutabileceği" hakkında ıstırap verici bir düşünceye yol açtı. Politikacılar, bilim adamları ve yurttaşlar, Avrupa Komisyonu'nun eski başkanlarından birinin, Jacques Delors'un

4) Martha Nussbaum, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, yay. haz.: Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996). Bu, Martin Luther King'in şu sözünü yankılar: "Değerler konusunda gerçekleşecek hakiki bir devrim, sadakatimizin son tahlilde bir bölgeye ait olmaktan ziyade evrensel olması anlamına gelir. O halde, her ulus, kendi toplumunda en iyi korumayı sağlamak için bir bütün olarak insanlığa yönelik güçlü bir sadakat anlayışı geliştirmelidir."

5) Justine Lacroix, "For a European Constitutional Patriotism," *Political Studies*, 50 (2002): 944-58.

"kimliği belirlenmemiş siyasi bir obje" olarak adlandırdığı şeyin kati doğası hakkında uyuşmazlığa düşmeye devam etmekle birlikte, pek azı AB'nin şimdilerde, Michael Walzer'ın "ahlaki" ve "hukuksal topluluklar" olarak adlandırdığı topluluklar arasında giderek açılan bir uçurumla karşı karşıya olduğunu tartışıyor.[6] Birliğin hukuksal topluluğu Kanarya Adaları'ndan Polonya'nın doğu sınırına, Malta'dan Laponya'ya kadar uzanıyor ve Avrupalılar –yurttaşlar ve tüketiciler– Brüksel'de alınan kararlardan giderek daha sık etkileniyorlar. Bununla birlikte, AB, yurttaşların azınlıkta kalan bir kesimine gerçek bir ahlaki topluluk olarak, bağlılık duyulan, "ihtimam" gösterilen ya da anlamlı bir siyasi kaygı uyandıran bir varlık olarak gözükmektedir. Kısaca, bu ulus-üstü, kimliği belirlenmemiş varlık, bazı filozofların "bir bütün olarak yurttaşlık teşkilatına [*civic body*] yönelik bir özdeşleşme mekanizması" olarak tanımladıkları şeyden yoksundur.[7]

Anayasal yurtseverlik kavramı, bu arka plana –hissedilen özdeşleşme ve bağlılık yoksunluğuna– karşın, Avrupa çapında giderek daha fazla tartışılır oldu; üstelik Avrupa'ya tam anlamıyla uygun olduğu, bu kavramın taraftarları tarafından bütün ayrıntısıyla açıklanmamasına rağmen... Avrupalı anayasal yurtseverlik öngörüsü fiilen birçok açıdan kesinlikle saçma bir şey olarak görünebilir. Edmund Burke'ün açıkça ifade ettiği gibi: "İnsanlar kâğıtlar ve mühürlerle birbirlerine bağlanmazlar. Benzerlikler, uyum ve sempati temelinde birleşmeye sevk edilirler. Bu iş ulusla olur" ve Avrupa açısından varsayılabileceği üzere "bireyler arası" [ilişkiler temelinde] olur.

Kâğıtlar ve mühürler erkekleri (ve kadınları) birbirine bağlayabilse dahi, Avrupalı yurttaşlar hangi anayasayı temel alarak yurtsever olabilirler ki? Avrupa Birliği'nin kurallarını ve düzenlemelerini içeren 80.000'i aşkın sayfalık *acquis communautaire* [Avrupa müktesebatı] temelinde mi? Yirmibirinci yüzyılın ilk yıllarında girişildiği gibi –ABD Anayasası'nın kısalığına erişmekten çok uzak olan– daha kısa bir yazılı anayasa temelinde mi? Yoksa Avrupalıların yürekleri yalnızca Avrupa marşı ile mi ısınmalı ve Avrupalılar yıldızlarla süslenmiş mavi bayrağa ve suniliği ile kötü şöhret yapmış diğer sembollere mi sadakat yemini etmeliler? Ve eğer bu gibi düşünceler reddedilecek olursa post-ulusallaşma (ya da ulus-üstüleşme) post-duygusallaşmaya [*post-emotional*] (ya da belki duygusallığın ötesine

6) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1994).

7) Lacroix, "For a European Constitutional Patriotism".

geçmeye [*supra-emotional*]) varmaz mı? Demokrasinin ulus-devlet ötesinde işlemesi için hiçbir etkide bulunulamaz mı?

Sonra, kendilerini dış düşmanların ve hatta iç düşmanların tehdidi altında hisseden ülkelerde "yurtsever bir yasayı" teşkil edecek olan şeyin ne olduğu sorusu da var ki, bir ölçüde daha acil ve kesinlikle daha gerçek olduğu söylenebilecek olan bir soru bu. Amerika Birleşik Devletleri'nde birçok kişi bir süredir muhalefete, hatta sivil itaatsizliğe önemli ölçüde hareket sahası açabilecek bir yurtseverlik anlayışı arayışındalar; ancak "muhalefetin yurtsever olduğunu" tekrarlayıp durmak yeterli değil. Öyle görünüyor ki, yurtseverlik ülke için daha geniş bir ahlaki vizyonla, hatta eğer yurtseverliğe ilişkin "boşluk teorisi" olarak adlandırılan kuram konusunda (yani aydınlık güçler yurtsever konuşmalarla meşgul olmadıkları sürece konunun karanlık güçler tarafından ele geçirileceği düşüncesinde) ısrar edilmeyecek olursa, belki de küresel bir vizyonla bağlantılandırılmak zorunda. Ancak bu belki de yanlıştır: Belki de her türlü yurtsever lakırdı cahilce eğilimleri engellemek yerine güçlendiriyordur.

Nihayet –ve özetle– anayasal yurtseverlik, savaş sonrası derin bir biçimde bölünmüş toplumlarda bir aidiyet formu olarak savunulmuştur: Örneğin, Bosnalı Müslümanların başkanı açıkça pan-Boşnak bir anayasal yurtseverlik için çağrıda bulunmuştu. Balkanların en iyimser gözlemcileri bile Bosna Anayasası'nın, yaşayan ve nefes alıp veren insanları, taşıdıkları güya tikel "etnik kimlikler" içinde (ya da isterseniz bunlara "iç savaş kimlikleri" diyelim) donduran, karışık, "ortak çalışmanın ürünü olan" hukuki bir canavar olduğunu kabul ettiklerine göre, bu, birçoklarının söyleyebileceği gibi tuhaf bir düşüncedir.[8] Her ne kadar fazlasıyla hırslı bir düşünce olarak görünse de, anayasal yurtseverliğin, nasıl birlikte yaşamak istediklerini ve kimin kendi toplumlarına ait olup kimin muhtemelen olamayacağını belirleyerek "yurttaşlıkla ilgili bir vasati ölçü" tesis etme arayışında olan, demokrasinin yerleşikleşmiş olduğu giderek çeşitlenen topluluklar için uygun bir kavram olabileceğini düşünmek mantıksız değildir.

Anayasal yurtseverlik fikri birçok –ve çoğu zahiren çelişik– kuşkunun gölgesinde kalmıştır. Post-ulusal, evrensel bir demokratik siyasal sadakat formu olarak anlaşılan anayasal yurtseverlik soyut veya bilhassa yakışıksız bir metaforla belirtildiği gibi "kansız" niteliğinden dolayı reddedilmiştir.

8) "Reis ul-ulema Mustafa Ceric, Oberhaupt der bosnischen Muslime, über den Islam, Europa und Bosnien-Hercegovina," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4 Ocak 2006.

Anayasal yurtseverliğin can damarını evrenselci ahlak oluşturduğu için, diye iddia eder bunu eleştirenler, bu fikre göre herhangi bir tikel idare şekli ile özdeşleşmek için hiçbir sebep yoktur. Başka bir ifadeyle anayasal yurtseverlik, anayasacılık kavramının imlediği evrenselci kısmın, yurtseverlik kavramının imlediği sadakat düşüncesini daima devre dışı bırakacağı bir tür "maksatlı oksimoron" [*aspirational oxymoron*] olmakla suçlanır.

Mamafih, ikinci eleştiri ilkinin tam tersi bir yol izler; burada anayasal yurtseverliğin evrenselci gibi gözükürken aslında tam anlamıyla hususi [*particular*] olduğu iddia edilir. "Soykütüksel" olarak nitelenebilecek olan bu eleştiride, anayasal yurtseverliğin doğduğu bağlamda –yani Nazi geçmişinden dolayı birçok şeyden fedakârlık edilerek kurulan bir ulusallık anlayışına sahip bir "yarı-ulus" olan Batı Almanya için– uygun olabileceği iddia edilir. Ancak, diye devam eder argüman, diğer ülkelerin bununla karşılaştırılabilecek denli zor bir geçmişleri olmamıştır ve bu yüzden liberal ulusçuluk formları –yani somut, tutkulu ve dirimsel olmakla birlikte liberalizmin denetiminde tutulan ulusçuluk anlayışı– bu ülkelere daha iyi hizmet edebilir. Daha da ileri giden bir argüman, diğer ülkelerin ya anayasaları (ya da en azından Birleşik Krallık ve İsrail'de olduğu gibi yazılı anayasaları) olmadığını ya da anayasaya Almanların yaptıkları (ya da yapmadıkları) gibi demokratik sadakatin odak noktası olarak saygı göstermediklerini ileri sürer. Kısacası, soykütüksel eleştiriye göre, anayasal yurtseverlik bu durumda evrenselci bir tebdili kıyafet altında boy gösteren ve "Avrupalı anayasal yurtseverlik" savunucularının arzu ettikleri gibi bütün Avrupa'ya hileyle kabul ettirilebilecek bir tür hususiyetçiliktir [*particularism*]. Velhasıl, Thomas Mann'ın kâbusu –yani Avrupalı bir Almanya'dansa Alman bir Avrupa– tuhaf bir kılık altında gerçekleşiyor olabilir.[9]

Sözümona müsekkin bir kavram etrafında ne denli kutuplaşmış bir tartışma döndüğüne işaret etmek oldukça şaşırtıcıdır. Bir yanda anayasal yurtseverlik fikrini pervasızca idealist olduğu gerekçesiyle olmasa da, safiyane bularak reddedenler vardır: Bu, Alman Anayasa Mahkemesi'nin eski yargıçlarından birinin bir zamanlar ifade ettiği gibi "seminer odasında

9) Ya da Jeremy A. Rabkin'in ifade ettiği gibi "Ulusal gurur Almanya'da tartışmalıdır ve görünen o ki, Almanya ile birliğin hadisesiz yürümesini sağlamak için Avrupa'nın başka yerlerinde de uygun bulunmamaktadır." (Rabkin, *Law Without Nations? Why Constitutional Government Requires Sovereign States* [Princeton: Princeton University Press, 2005], 250).

doğmuş soluk bir düşüncedir"; Avrupa'nın en saygıdeğer gazetecilerinden biri olan Joachim Fest anayasal yurtseverliği "güzel bir fikir ama işlemiyor çünkü insanlar böyle hissetmiyor" sonucuna varmak için, "bir profesörün yazı masası başında icat ettiği ve ardından başka profesörler tarafından ayrıntılı bir biçimde tartışılan tipik bir tür profesörce fikir" olarak adlandırır. Başka bir deyişle 'insanlar' kendilerini yalnızca İngiliz ya da Hintli ya da İrlanda kökenli Amerikalı ya da Sırp asıllı Boşnak vs. olarak hissetmek istiyorlar, "anayasal yurtseverler" olarak değil...

Bununla birlikte, diyelim ki bir siyaset teorisi profesörü bu güya profesörce fikri azimle açıklamaya çalışırken, birçok Amerikalının tepkisi şu sözleri sarf etmek olacaktır: "Elbette, bu bizim her gün yaptığımız şey." Ve Amerikan "amentüsü" anayasal yurtseverlik savunucuları için muhtemelen daima örtük bir referans noktası olmuştur; bu, özellikle, terimi ilk olarak 1980'lerin sonlarında halkın beğeneceği şekle sokan ve Almanları (ve diğer Avrupa ülkelerini) etnik açıdan türdeş ulus-devlet anlayışından uzaklaştırmak isteyen Jürgen Habermas gibi Avrupalı düşünürler açısından geçerlidir. Habermas gibi düşünürler başka bir toplumsal bağlılık şeklinin mümkün olduğunu söylemektedirler ve bunun işleyebildiğini görmek için yalnızca Atlantik'in ötesine, John H. Schaar'ın bir zamanlar "sözleşme ile yüklenilmiş yurtseverlik [mekânı]" [*covenanted patriotism*] olarak tabir ettiği ülkeye bakmamız yeterlidir.

Bununla birlikte, durum son zamanlarda tersine dönmüş gibi gözükmektedir. Etnik temele dayanmayan, kuruculuk bağlamında açık, liberal evrenselci Amerika –Jefferson'ın "Özgürlük İmparatorluğu" ve Emerson'ın "Tüm Ulusların Sürgün Yeri"– ile ulusalcı Avrupa arasındaki karşıtlık yerini oldukça farklı bir zıtlığa bıraktı. Bir yanda post-ulusalcı, postmodern, hatta post-heroik Avrupa, öte yanda daha önceleri etnik ulusçulukla özdeşleştirilmiş olan, normatif açıdan şüpheli ve saldırgan her tür yolla eylemde bulunduğu gözlenen Birleşik Devletler. Amerikan yurttaşlık "amentüsünün", Louis Hart'ın "baskıcı ulusçuluk" [*compulsive nationalism*] olarak adlandırdığı şeyle birleşmiş olabileceği bir anda keşfedildi.[10]

Bu, anayasal yurtseverlik kavramı hakkında tali düşünceleri doğurabilecek bir fikirdir. Anayasal yurtseverlik her zaman potansiyel anlamda dargörüşlü [*illiberal*], yetkeci ya da postmodernistlerin söyleyebilecekleri gibi "normalleştirici" değil midir? Yurttaşlığa dayalı sadakat [*civic alle-*

10) Örneğin bkz. Anatol Lieven, *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism* (Londra: Harper Collins, 2004), özellikle 48-87.

giance], söylenen ve yapılan her şeyden sonra gerçek bireyciliğin zıddı değil midir? Olanı mazur gösteren, hatta destekleyen dönüş teorileri [*spin theories*], MacIntyre'a inanacak olursak, neden her durumda bir ahlaki tehlike kaynağı olsun?

Ancak, görünen o ki, dönüş teorilerine mahkûmuz. Oldukça soyut bir biçimde "toplumsal bütünleşme" [*social integration*] olarak adlandırılan şey, birbirinden farklı birçok ülkede ve bu ülkelerin ötesinde şüphesiz değişik nedenlerle ve değişik biçimlerde bir soruna, ya da daha hafif bir deyimle, bir meydan okumaya dönüştü: Avrupa Birliği'nde olduğu gibi "bölgesel entegrasyon" göçmenlerin ve azınlıkların 'entegrasyonuyla' aynı şey değildir. Küreselleşmenin, çoğunlukla "aidiyet hissi" olarak atıfta bulunulan şeye, kolektif kimliklerin siyasal, hukuksal ve aynı zamanda duygusal anlamda yeniden yapılandırılmasına [*reconfiguration*] duyulan ihtiyacı güçlendirdiğine dair yaygın bir inanç vardır. Egemenlik, bir bilim adamının belirttiği gibi "yıprandı" ve yurttaşlık "parçalandı".[11] Todd Gitlin'in Birleşik Devletler'e dair yaptığı gözlemin –ulusal sınırların ideolojik ve böylelikle tartışılır ve geçirgen olduğu için ait olmanın ne anlama geldiğine ilişkin bir kaygıya davetiye çıkardığı– şimdi birçok ülke açısından doğru olduğunu belki de söyleyebiliriz.[12] Belki de bütün dünya Amerika'ya dönüşüyor; daha az dramatik (ve bazıları için şüphesiz daha az tehdit edici) bir biçimde ifade edilirse, hem bireysel hem de kolektif "aidiyeti" kavramsallaştırmak neredeyse her yerde zorlaştı; yurttaşlık bağı sorgulanır bir hal aldı.

Bununla birlikte, bunun abartılması da mümkün. Geçmişte insanlar kendilerini "dünyada" bir bakıma daha mı çok "evlerinde" hissediyorlardı? Yalnızca Avrupa örneğini ele aldığımızda, sürekli gündeme gelen sınır kaymaları ve kimi kez "korkunç üçlü" olarak atıfta bulunulan, topluluklara yönelik imha, sürgün ve mübadele eylemleri [*the "three terrible e's"; exterminations, expulsions and exchanges*][13] ile tanımlanan yirminci yüzyılda üyelik ahlakı sorunsuz muydu? İç savaşların toplam sayısındaki ve göçlerdeki önemli artışla birlikte üyelik, birçok bağlamda şüphesiz daha güvenli bir hale geldi.

11) Şu esere de bkz. Seyla Benhabib, *The Rights of Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

12) Todd Gitlin, *The Intellectuals and the Flag* (New York: Columbia University Press, 2006), 131.

13) Türkçe'de bu üç sözcüğü aynı harfle başlayan üç kavramla karşılamak mümkün olmadığı için bu ibare "korkunç üçlü" olarak çevrildi. (ç.n.)

Tüm bunları yalnızca siyaset teorisinin geçmiş hakkında teskin (ya da huzursuz) edici hikâyeler anlatarak bir *kitsch*'e dönüşmemesi gerektiğini vurgulamak için belirttim. Ancak siyaset teorisi yurttaşların ne tür ortak nitelikleri olup olamayacağını ve belki de ne tür ortak nitelikleri olması gerektiğini yeniden düşünmelerine imkân tanıyacak kavramları ve ifade biçimlerini sağlamalı. Milliyetçiler bunu yüzyıllardır yapıyorlar; şimdilerde kozmopolitanlar da farklı hikâyeler anlatmaya başladılar. Liberal ulusçulukla kozmopolitanizmin kalbinde yatan en çekici ahlaki sezgileri birleştirecek bir anlayış için fırsat (ve bu konuda bir ihtilaf) olduğunu göstermek istiyorum. Ve bilhassa anayasal yurtseverliğin yurttaşlık bağını sosyolojik anlamda daha makul bir biçimde kavramsallaştırdığını ve bunun, esas "yerel" rakibi olan liberal ulusçuluktan daha liberal politik sonuçlar doğurduğunu iddia etmek istiyorum. Liberal ulusçular anayasal yurtseverliğin güya "soyut olduğundan" çok dem vurdular ama liberal ulusçuların teorilerinin özü olarak tasarladıkları konu –tek "ulusal kültür"– gerçekte bir anayasayı merkez alan normatif bir dizi taahhütten *daha* soyut. Veliberal ulusçuluk, ulusçuluğu liberal demokrasi için güvenli kılmak amacıyla Britanya ve Kanada gibi ülkelerde liberal hoşgörü mirasına, bu mirasın nasıl canlı tutulabileceğini bize söylemeksizin zımnen itimat ederken anayasal yurtseverlik, siyasal rejimleri hem korumak hem de onlarla mücadele etmek için bize normatif kaynaklar –normlar ve değerler– sunar.

Peki, küçük gibi görünen akademik ihtilaflar neden önemli? Çünkü kolektif etik öz-dışavurum –"kim olmak istiyoruz?"– için kullandığımız dil fiili politik sonuçları açısından önemlidir: Esas olarak "ulusal kültürü" somutlaştıran liberal ulusçuluğun tercihini ziyadesiyle asimilasyonist güç ve entegrasyon politikalarından yana kullanması daha olasıdır; aynı zamanda siyasi muhalefeti sınırlaması ve örneğin güya ulusal gurur kaynağı olarak hizmet etmesi gerektiği gerekçesiyle epik ulusal tarihlerin sorgulanamayacağı konusunda ısrarcı olması da daha muhtemeldir.

Kuş Bakışı

Bu denemeye anayasal yurtseverliğin kısa bir kavramsal tarihçesiyle başlayacağım. Bu, yalnızca antika merakından ya da sahne dekorasyonu kaygısından kaynaklanan bir egzersiz değil; yukarıda anayasal yurtseverliğin "soykütüksel" eleştirisi olarak adlandırdığım şeyi ciddiye almaya el

verecek bir vasıta. Bu soykütüksel eleştirinin gerçekte güçten yoksun olmadığını kanıtlayacağım; ne anayasacılık ne de yurtseverlik Almanlar tarafından icat edilmiş olsa da, hem liberal ulusçuluk hem de cumhuriyetçi ulusçuluktan farklı bir teori olarak anayasal yurtseverlik en açık biçimiyle savaş sonrası Batı Almanya'sında geliştirilmiştir – ki bunun açıkça görünür tarihsel nedenleri vardır.

Dahası, anayasal yurtseverlik, yalnızca ulusalcı bir geçmişe evrenselci bir yanıt olmaktan ziyade, siyasi bir bağlılık formu olarak etkin olmak için 'hususiyet bütünleyicilerine' [*supplements of particularity*] daima güvenmiştir ki bu nokta en bilgili anayasal yurtseverlik uzmanları için bile muğlak kalmıştır.[14] Almanya bağlamında anayasal yurtseverlik, kısaca "bellek" ve "militanlık" olarak adlandıracağım olguları yüksek dozlarda içermiştir. Burada bellek, öncelikle Holokost'un ve Nazi geçmişinin öz-eleştirel bir biçimde yad edilmesine gönderme yapar; öte yandan militanlık, çoğunlukla siyasi parti yasakları ve ifade özgürlüğünün kısıtlanması gibi hukuki araçlar yoluyla demokrasinin düşmanlarına yöneltilmiştir. Başka bir deyişle, militan bir demokrasi, kendi ilke ve değerleri söz konusu olduğunda açıkça tarafsız değildir ve bunlara düşman olanlara (ya da düşman olarak algılananlara) karşı güçlü denetimler getirir.

O halde, anayasal yurtseverlik taraftarlarının tahayyül ettikleri kadarıyla siyasal vekalet, bir dizi evrensel normla canlandırılmış ve belirli deneyim ve kaygılarla zenginleştirilmiş ve güçlendirilmiş bir olgu olarak tasarlanmıştır. Bu deneyim ve kaygılar, iki "olumsuz zıtlık" olarak adlandırılabilecek zıtlık üzerinde yoğunlaşmıştır; yani günümüz demokrasisi ile geçmişteki fenalıklar arasındaki zıtlık ve günümüz demokrasisi ile gerçek ya da potansiyel anti-demokratik meydan okumalar arasındaki zıtlık üzerinde...

Ben, bellek ve militanlığın anayasal yurtseverlikle ilişkili olan tesadüfi 'hususiyet formları' [*forms of particularity*] olmadıklarını iddia edeceğim; aksine, bunlarla anayasal yurtseverliğin evrenselci özü arasında içkin bir normatif bağ var. "Kimlik sohbetlerinin" lügatçesiyle ifade edilecek olursa, bellek ve tanımlandığı şekliyle militanlık, "kimliği" olumsuz zıtlıklar –reddedilen geçmiş veya günümüzdeki (ya da potansiyel olarak gelecekteki) anti-demokratik siyasal aktörler– aracılığıyla kuvvetlendirir. Olumlu siyasi ilkeler olumsuz zıtlıklara *zımnen delalet eder* ama bu, tüm anayasal yurtse-

14) Patchen Markell, "Making Affect Safe for Democracy? On 'Constitutional Patriotism,'" *Political Theory* 28 (2000): 38-53.

verlik formlarının bellek ve militanlığa güçlü bir vurgu yaptıkları anlamına gelmez. Diğer bir deyimle ve zamanımızın en yaygın klişelerinden birinin tersine, her "kimlik" öncelikli olarak bir "Öteki" aracılığı ile "kurulmak" zorunda değildir. Bu nedenle, iddia ediyorum ki, anayasal yurtseverliğin soykütüksel eleştirisi, kendi başına [*by itself*] kavramı geçersiz kılmaz. Bununla birlikte, anayasal yurtseverliğin veçheleri olarak bellek ve militanlığa –her ikisinin de dargörüşlü bir yanı olduğundan– fazlaca vurgu yapmamak için yeteri kadar neden vardır ve Avrupa Birliği bağlamında yürüttüğüm tartışma bağlamında bu tuzaklardan daha çok bahsedeceğim.

Daha sonra bir anayasal yurtseverlik teorisinin kendisine koyabileceği *sınırların* ne olacağını mümkün olduğunca açık bir biçimde aydınlatmaya çalışan daha genel bir anayasal yurtseverlik teorisini ele alacağım. Burada açıklandığı şekliyle anayasal yurtseverlik, tipik bir ahlaki öneridir ancak sınırlı bir uygulama alanına sahiptir. Kendi başına ele alındığında anayasal yurtseverlik, bir adalet teorisi değildir: Anayasal yurtseverlik, normatif anlamda 'bağımlı kavram' olarak adlandırılan kavramlardandır; yani müstakil bir normatif içerik kazanmak için daha geniş bir adalet teorisine ihtiyaç duyar.[15] Ve benim burada sunduğum şey, anayasal yurtseverliği, *adil şartlar üzerine kurulan bir siyasi uzamın paylaşılması* düşüncesini merkez alan bir ahlaki zemin teorisine [*background theory*] iliştirmek suretiyle, anayasal yurtseverliğin belirgin bir ahlaki yorumundan ibarettir. Ancak anayasal yurtseverliği, normatif açıdan farklı *background* adalet teorilerine bağımlı kılan farklı versiyonlar sunmak da pekâlâ makuldür. Bununla beraber, makul olmayan şey, anayasal yurtseverliği "salt pozitivist" bir yorum olarak adlandırılabilecek bir okumaya indirgemektir. Bu tür bir pozitivizm, daimi siyasi düzenlerle ilişkilendirilen toplulukları gözlemlediği her yerde, daha ayrıntılı bir tanımlamaya girişmeksizin "anayasal yurtseverliğin" söz konusu olduğunu kabul eder.

Kavramın ele alındığı daha önceki tartışmalarda, anayasal yurtseverliğin ne olduğuna ilişkin en temel sorun dahi çoğunlukla muğlak kalmıştır. Kısmen liberal ulusçulukla kurulan benzerlik yüzünden –ki liberal ulusçuluk da aile ve diğer özel ahlaki ilişkilerle olan benzerlikten yararlanmıştır– anayasal yurtseverlik genel olarak bir "bağlılık" ya da bir "kimlik" ama aynı zamanda "özdeşleşmeye yönelik bir direnç" olarak ta-

15) Normatif bağımlılık fikri için bkz. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003), 48-52. Bu konuda Rainer Forst'la yaptığımız tartışmalara çok şey borçluyum.

nımlanmıştır.[16] Liberal ulusçular, tabiri caizse, en azından ulusal kimliğin önce geldiği fikri konusunda açık olmuşlardır ve "yoldaşlık duygusuna" dayanan hususi bir siyasi ahlakın hemen hemen dolaysız olarak bu tür bir kimliğin "peşi sıra" geleceğini farz ederler.[17] Buna karşılık, anayasal yurtseverlik savunucuları, hangisinin önce geldiği konusunda açık olmanın zor olduğunu düşünürler: Sonrasında belirli bir siyasi ortamda gerçekleştirilecek olan evrensel değerlere "bağlılık" mıdır öncelikli olan? Yoksa başlangıç noktamız, liberal demokratik evrenselcilik olarak yorumladığımız belirli standartlara, bir tür yurttaşlık sadakatine konu edilebilen ve edilmesi gereken özel bir rejim midir?[18]

Bir anayasal yurtseverlik teorisinin hangi muayyen kapsayıcı amaca hizmet etmesi gerektiği de keza çoğunlukla muğlaktır. Anayasal yurtseverlik, siyasi davranış beklentilerine istikrar kazandırmakla mı ilgilidir – diğer bir deyimle anayasal yurtseverlik, nihai olarak siyasi *istikrarın* nasıl sağlanacağına dair bir anlatı mıdır? Başka bir biçimde söylersek, anayasal yurtseverlik, esas olarak derin ihtilaflarla bölünmüş toplumların istikrarını eninde sonunda temin edeceği varsayılan siyasal liberalizmin bir versiyonu mudur? Yoksa yurttaşların yetkilendirmesi [*civic empowerment*] olarak adlandırılabilecek bir form mudur? Başka bir ifadeyle, siyasi ilkelere bağlılığı, hükümetlerin *aleyhine* yönelecek ve –örneğin sivil itaatsizlik aracılığıyla– onların istikrarını bozacak türde siyasi eylemlere tercüme etme potansiyeli mi taşır? Özel politikalar ve değerler sorununda olduğu gibi, kavramın aydınlatılması ile ilgilenenlerin öncelikler hakkında soru sorması gayet meşrudur: İstikrar mı önce gelir, yoksa yetkilendirme mi? Eğer bu ikisi birlikte yol alacaklarsa, birlikte yol almalarını mümkün kılan koşul nedir? Bunlar, anayasal yurtseverliğin gerçekte Janus yüzlü olduğunu iddia edeceğim daha genel bölümde ele alınan sorunlar. Janus yüzlü: Yani *hem* istikrara *hem de* yurttaşların yetkilendirmesine yönelik...

Son bölümde, anayasal yurtseverliğin birçok siyaset düşünürüne özellikle çekici ya da en azından yararlı göründüğü bir alanı gözden geçireceğim: Burada, Avrupa Birliği'nin örnek teşkil ettiği üzere, ulus-üstü "aidiyetten" kaynaklanan meydan okuma söz konusudur... Son bölümde geliştirmeye çalıştığım Avrupa anayasal yurtseverliği hakkındaki oldukça karmaşık argüman hakkında şimdilik çok fazla şey söylemek istemiyorum

16) Markell, "Making Affect Safe for Democracy?"
17) David Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
18) Andrew Oldenquist, "Loyalties," *Journal of Philosophy* 79 (1982) 173-93.

ama bu bölümde sunduğum şeyin, kanımca akademik camianın Brüksel için üretmeye bazen fazlasıyla istekli olduğu, keskin sınırlarla belirlenmiş politika reçeteleri değil, bu sorunlar hakkında farklı düşünme yolları olduğunu vurgulamak istiyorum. Okuyucu –ve umarım ki yurttaşlar da– bu düşüncelerden yeni çıkarımlarda bulunup bulunmamaya kendisi karar verecek; tabii bu düşünceler yeni çıkarımlara el veriyorsa...

Son olarak, çoğunlukla çok korkulan yöntem konusuna kısaca değineyim. Burada sırayla iki açıklamaya yer vereceğim: İlkin liberal ulusçuluk, anayasal yurtseverlik ve benzer kavramlar hakkındaki tartışmalar neredeyse her zaman şuna benzer sözlerle karara bağlanır: Biri "Hmm, bu konularda ben daha duygusalım" derken, bir başkası "Hmm, mantığımla da idare ederim" diyebilir. Daha oturaklı bir ifadeyle, örneğin dayanışmayı harekete geçirerek ya da yurttaşları liberal demokratik kurumları savunmaya sevk ederek, mantık ile duygunun doğru ahlaki-psikolojik "karışımını" bir şekilde doğuracak çok karmaşık ampirik çalışmalara fiilen sahip olmadığımız sürece, bu tartışmalar son tahlilde hükme bağlanamayacakmış gibi görülebilir. Siyaset ve hukuk kuramcıları, ılımlı bir ifadeyle, ampirik yaklaşımları ıskartaya çıkarmakta bazen fazla aceleci davransalar da, bu durumda yakın tarihli herhangi bir anda bu tür kesin sonuçların doğmasının muhtemel olduğunu düşünmek boş bir kötümserlik olmaz. Dolayısıyla, sadakat, bağlılık ve aidiyetle ilgili tartışmalarda hangi ahlaki-psikolojik argümanların devreye girdiği, bunların genel anlamda ne kadar makul olabileceği ve nereye kadar onlarsız da yapabileceğimiz hakkında mümkün olduğunca açık olmak gerekir.

İkincisi, post-ulusal ya da kozmopolitan siyasi bağlılık formları hakkındaki tartışmalarda, özellikle AB vakasında, muhalifler arasında olguları değerlere dönüştürme, taraftarlar ve özellikle Avro-amigolar arasında ise değerleri olgulara dönüştürme gibi talihsiz bir eğilim de vardır. Korkarım ki, bundan çıkan sonuç, gerçekten de burada kısmen olguların, kısmen de değerlerin söz konusu olduğudur – ama en azından hangisinin hangisi olduğunu tanımlamaya çalışacağım.

1
Anayasal Yurtseverliğin Kısa Bir Tarihçesi

> Post-ulusal kimlikler de dahil olmak üzere, her kolektif kimlik, etrafında kristalize olduğu ahlaki, hukuki ve siyasi ilkelerin toplamından çok daha somuttur.
>
> Jürgen Habermas

> "İnsan" gerçekte "Almandır".
>
> Marx, *Alman İdeolojisi*

Ne anayasacılık ne de yurtseverlik Almanlar tarafından icat edilmiştir. Ancak hem liberal ulusçuluk hem de cumhuriyetçi ulusçuluktan farklı bir teori olarak anayasal yurtseverlik en açık biçimiyle savaş sonrası Batı Almanyası'nda geliştirilmiştir. Bu, bazı eleştirmenlerin yorulmaksızın iddia ettikleri gibi, münhasıran Almanya'ya özgü sorunlara bir yanıt oluşturduğu anlamına gelmez. Ne de olsa Batı Avrupa'daki çeşitli ülkeler –bölünmemiş olanlar dahi– "bütünleşme" ve "toplumsal bağlılıktan" kaynaklanan meydan okumalarla karşı karşıya kaldılar. İstikrarlı demokrasiler nasıl kurulabilir ve iki savaş arası dönemde yaşanan siyasi çöküşlerin tekrarlanmasından nasıl kaçınılabilirdi? Farklı sınıflara, farklı dinsel ve etnik gruplara bölünmüş olan ülkelerde yurttaşlık dayanışması nasıl güçlendirilebilirdi? Carl Schmitt'in klasik sorusunu devralacak olursak, yeni anayasaya kim nezaret edebilirdi?[1] Ve komünizme yönelik düşmanlık ve aynı anda mevcut dekolonizasyon talepleri kıtanın batı bölgelerindeki ulusal öz-kavrayışları nasıl etkileyecekti?

1) Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen: Mohr, 1931).

Anayasal Yurtseverliğin Almanların Suçluluk Ruhundan Doğuşu: Özgür İletişimden Cumhuriyetçi Sadakate

Daha sonraları Jürgen Habermas'ın düşüncesinde ortaya çıktığı şekliyle anayasal yurtseverlik fikrinin en derin köklerinden bazılarının izleri, belki de liberal düşünür Karl Jaspers'in savaşın hemen ertesindeki dönemde yapmış olduğu siyasi müdahalelere dek sürülebilir.[2] Jaspers meşhur *The Question of German Guilt* adlı eserinde cezai, ahlaki, siyasi ve metafizik suç arasında ufuk açıcı ayrımlar yaptı. Cezai ve ahlaki suç tanımları görece açıktı. Jaspers'in kavrayışında siyasi suç gaddar ve adaletsiz rejimler altında yaşayan herkese iliştirilmişti ve son olarak metafizik suç, Jaspers'in tüm insanlar arasında olduğunu varsaydığı derin dayanışma düzleminin kırılmasına gönderme yapıyordu.

Bu bağlamda, Jaspers aynı zamanda "kolektif sorumluluk" anlayışını savundu.[3] O (ve başka birçok kişi) Almanya'ya yöneltildiğini hissettiği (hissettikleri) "kolektif suç" ithamı gibi bir anlayışa karşı çıktı. Jaspers aynı zamanda kolektif sorumluluğu Almanya'nın birliği sorununa bağladı. Jaspers'e göre demokratik bir siyasi kimlik ve gerçek bir toplumsal bütünleşme ancak Almanların kolektif sorumluluklarını yüklenmeleri halinde gerçekleştirilebilirdi. Ona göre olumsuz bir geçmiş dahi bir toplumsal bağlılık kaynağına dönüşebilirdi. Gerçekten de, o, Almanya vakası bağlamında geçmişle yüzleşmemenin toplumsal bağlılığı imkânsız kılmasa da güçleştireceğine inanıyordu.

Bununla birlikte, Jaspers'in kolektif sorumluluğu üstlenme buyruğunun kurumsal ifadesine ilişkin anlatısı muğlak kalmıştı. Almanlar ulus-devletlerini ilk ve son olarak [*once and for all*] boşa mı harcamışlardı? Eğer öyleyse, bu durum, Jaspers'in "bir dünya vatandaşı olarak gerçek Alman" olarak adlandırdığı şeyin doğuşuna mı yol açıyordu, yoksa daha az ümit verici bir kozmopolitan hesaba göre Almanların bir "parya"-ulus olarak Yahudilerin yerini almasına mı? Yoksa Alman ulusu, siyasi ve ahlaki bir "arınma" sürecinden sonra, potansiyel olarak devlet niteliğini yeniden ka-

2) İzleyen satırlar ağırlıklı olarak şu esere dayanmakta: Jan-Werner Müller, *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity* (Londra ve New Haven: Yale University Press, 2000).

3) Karl Jaspers, *Die Schuldfrage: Ein Beitrag zur deutschen Frage* (Zürih: Artemis, 1946), 10-14.

zanıncaya ya da post-ulusalcı yeni bir devlet formuna bürününceye kadar yalnızca belirli bir süre için mi "parya" olmalıydı?[4] İlk seçenek, Jaspers'in Hannah Arendt'e yazdığı bir mektupta yer alan şu ifade ile ortaya atılmıştı: "Almanya bir ulus olarak yıkılan ilk ulustur" demişti Jaspers, ancak şunu da kabul etmekten kendini alamamıştı: "Artık Almanya yıkılmış olduğu için kendimi ilk kez rahat hissediyorum."[5]

Gerçekte, Jaspers "geçmişi ele alma" fikrini açıkça yeni bir tür kozmopolitanizm ile ilişkilendirdi: Sürekli itiraza uğrayan bellek projesi ve "evrensel üyelik" fikri birbirinden ayrılamazdı – "evrensel üyeliğin" tam olarak neyi gerektirdiği muğlak kalmış olsa da... Jaspers, liberal siyasal kimlik ile ulus-devlet çerçevesinin Almanlar için bir arada gidebileceği düşüncesini açıkça inkâr ederek hocası Max Weber'den edindiği eski ulusçuluk anlayışını reddetti. Şunda da ısrarcı oldu: Ahlaki suç kişinin bireysel vicdanına ilişkin bir sorun olduğuna göre, bir bütün olarak Almanya'nın suçu ile başa çıkmanın yolu, karşılıklı ahlaki kınamalar yerine "özgür kamusal iletişim" ve "cömert dayanışma mücadelesi" olarak adlandırdığı şeyden de geçiyordu.[6] Jaspers'in eşitler arası özgür iletişim felsefesinden kaynaklanan bu iddia, daha sonra bellek ile demokratik siyasal kültür arasında daha da sıkı bir bağ kurmaya çabalayan entelektüeller –Jaspers'in öğrencisi Dolf Sternberger ve daha sonra ve daha esaslı bir biçimde Jürgen Habermas– tarafından ele alındı.[7]

Jaspers'in son tahlilde apolitik bir düşünür olduğunu söylemek haksızlık olmaz. Jaspers, kolektif sorumluluk ile demokratik yurttaşlık arasında savunmakta olduğu bağlantı için daimi bir kurumsal ifade bulamadı (ne de duygulanım boyutu ile ilgili [*affective*] bir ifade bulabildi). Bununla birlikte, o, siyasi istikrarın, savaşın yarattığı yıkıntı içinde özel bir yurttaşlık kimliği –ya da hoşunuza gidecekse ahlaki kolektif kimlik diyelim– aracılığıyla temin edilip edilemeyeceği sorunu ile ilgilenen tek kuramcı değildi. (Buna karşı savunulan görüş, siyasi istikrarın daima, otoriter olmasa da güçlü hükümetler tarafından temin edilmesi gerektiğiydi.) Ne

4) Anson Rabinbach, "The German as Pariah: Karl Jaspers' The Question of German Guilt," *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Enlightenment and Apocalypse* (Berkeley: University of California Press, 1997), 129-65; burada 138.

5) *Hannah Arendt-Karl Jaspers-Briefwechsel 1926-1969*, yay. haz.: Lotte Köhler ve Hans Saner (Münih: Piper, 1985), 82 ve 93.

6) Jaspers, *Die Schuldfrage*, 17.

7) Kurt Salamun, *Karl Jaspers* (Münih: C.H. Beck, 1985), 105.

de olsa savaş sonrası Batı Almanyası'ndaki siyaset ve hukuk düşünürleri Weimar Cumhuriyeti'nin başarısızlığını akıllarından çıkaramıyorlardı. Almanya'nın ilk cumhuriyeti birçokları tarafından zamanının en ilerici anayasası olarak görülen bir anayasa üzerine kuruluydu ancak Weimar aynı zamanda "demokratlardan yoksun bir demokrasiydi" ve birçok gözlemcinin gözünde anayasanın en demokratik hükümleri –sonunda demokrasinin düşmanları tarafından kötüye kullanılan hükümler ve mekanizmalar– onu kısmen de olsa kırılgan kılıyordu. Sonuçta, savaş sonrası düşünürler, doğru düzgün bir liberal demokratik anayasanın Almanya gibi bir ülkede (ya da yarı-ülkede) Müttefiklerin desteği olmaksızın hayatta kalıp kalamayacağı konusunda kaygılıydılar.

O halde, Carl Schmitt'in sorusunun –demokrasinin düşmanlarına karşı anayasaya kim nezaret edecek?– savaş sonrası birçok hukuki tartışmanın merkezini oluşturması şaşırtıcı değildir. Bu tür bir muhafızlık için gösterilen adaylar güçlü bir devlet başkanından (ki Schmitt'in tercihi bu yöndedir) devlet bürokrasisine ve hatta sendikalara dek uzanıyordu. Bununla birlikte, kısa bir süre sonra Anayasa Mahkemesi, demokrasiyi düşmanlarına karşı savunma rolü için esas müsabık olarak ortaya çıktı. Bu yönde atılmış olan dönüm noktası niteliğindeki adım, Mahkeme'nin Temel Haklar'da somutlaşmış olan "objektif ilkelerin" bütün hukuk düzenine nüfuz ettiğini kabul ettiği 1958 tarihli Lüth Kararı olarak adlandırılan karardı. Bu kararla, Mahkeme, hemen her türlü hukuki ve siyasi kararı yargısal denetime tabi tutmanın meşru kabul edildiği bir konumu kendisine atfetmiş oldu.

Ancak Mahkeme aynı zamanda yurttaşların "kendilerini bu devlet içinde [nasıl] evlerinde hissedebilecekleri" ya da harikulade Almanca deyimiyle "*Sich-in-diesem-Staat-zu-Hause-Fühlen*" sorunu ile meşgul olmaya başladı. Bu muhtemel "medeni yurtsuzluk" [*civic homelessness*] kaygısına hitap etmeye uygun gözüken esas hukukbilimsel yaklaşım, ilk olarak Rudolf Smend tarafından teklif edilen "bütünleşme teorisi"ydi [*integration theory*].[8] Smend, Weimar Cumhuriyeti sırasında hukuki pozitivizmin en önemli karşıtlarından biri oldu; hukukçuların siyasi bütünleşmeyi gerçek bir dinamik süreç olarak kavrayabilmek için hukuk teorisi ile sosyolojiden oluşan bir karışımı kullanmaları gerektiğini

8) Özelikle bkz. Rudolf Smend, "Verfassung und Verfassungsrecht [1928]," *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze* içinde (Berlin: Duncker & Humblot, 1994), 119-276, aynı eserde geçen "*Integrationslehre*" için bkz. 475-81.

savundu. Bu bağlamda Smend kişisel, işlevsel ve nesnel bütünleşme faktörlerini birbirinden ayırdı. Bunlardan ilki, ister bir monark olsun ister güçlü bir parlamenter lider, şahsiyetlere ilişkindi; ikincisi parlamento gibi kurumlarla ilgiliydi ve nihayet üçüncüsü savunma amacıyla devlete karşı yöneltilmekten ziyade, ortak siyasi değerler ve ilkeleri somutlaştırdığı düşünülen temel yasalar ve özgürlüklere gönderme yapıyordu. Smend daha da ileri giderek demokratik bütünleşmenin plebisitler ve bilhassa "demokratik semboller" olarak adlandırdığı şeyler aracılığıyla en iyi biçimde başarılabileceğini kabul etti. Bu tür semboller bayrağı, ulusal marşı kapsayabileceği gibi, devletin ülkesini de içine alabilirdi. Bununla beraber, can alıcı olan nokta, siyasi sisteme duyulacak genel güven ve bu sistemden duyulacak gururdu.

1920'ler boyunca Smend'in liberal demokrasi ile, en hafif deyimle, karışık bir ilişki içinde bulunmuş olduğu hatırlanmaya değer: Mussolini'nin faşizminin demokratik bütünleşmeyi sağlamanın daha etkin bir yolu olabileceğini aklından geçiriyordu. Ancak savaştan sonra yeni demokratik anayasayı destekleyen en önemli hukuk kuramcılarından biri oldu. O ve birçok takipçisi artık devlete yönelik daha sosyolojik ve kültür odaklı bir yaklaşımı savunuyorlardı. Onlara göre Anayasa, gerçekten de siyasi düzenin merkezinde yer alıyordu; ancak bundan da önemlisi, "bütünleşme" sorununun ışığında Anayasa, belirli bir ülkenin siyasi kültür ve geleneğinden kaynaklanan bir değerler düzenini somutlaştırıyordu. Anayasa Mahkemesi'nin kararları, en azından Smend'e göre, açık bir hiyerarşiye yerleştirilebilecek bu değerler üzerine kurulmalıydı. Yine Anayasa Mahkemesi'nin müzakereleri ve kararları toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunacaktı; yurttaşlar "yargıçlar hükümeti" tarafından [sisteme] yabancılaştırılmak şöyle dursun, bu şekilde siyasi sistemlerini daha iyi kavrayacak ve kendilerini bu sistemin kurumları ile özdeşleştireceklerdi. Böylelikle hem hukuk kuramında hem de fiili gerçeklikte Anayasa, savaş sonrası Alman siyaset düşüncesinde olağanüstü bir pozisyon üstlendi. Weimar Anayasası başlangıçta büyük bir entelektüel ve siyasi başarı olarak görülmüş ve ardından feci bir *de facto* başarısızlığa uğramışken, 1945'ten sonraki gelişmeler hemen hemen tam ters yönde bir seyir izledi: Hukuk kuramcıları başlangıçta Anayasa'ya sorunlu bir yapı gözüyle baktılar – [Anayasayı] dışarıdan dayatılmış bir hüküm listesi, kamusal bir müzakere sürecinden hemen hiç geçmemiş, demokrasiye yönelik ciddi tehditlere göğüs germekten aciz [bir yapı olarak değerlendirdiler]. Ancak zaman geçtikçe Anayasa yalnızca esnekliğini kanıtlamakla kalmadı; siyasi hayata

çeki düzen vermeye ne kadar uygun olduğunu da kanıtladı.[9] Sonuçta, Anayasa Mahkemesi, Merkez Bankası'nın yanı sıra, fiilen ülkenin en çok saygı gören kurumuna dönüştü.

Siyaset bilimci Dolf Sternberger, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin otuzuncu kuruluş yıldönümü vesilesiyle kendi anayasal yurtseverlik anlayışını bu arka plana karşı açıkça ortaya koydu.[10] Sternberger, Jaspers'in yakın arkadaşlarından biriydi ve savaş sonrasında Batı Almanya'da demokratik siyaset teorisinin duayeni haline geldi. Daha 1959 yılında Sternberger "anayasal devlet içinde yurtsever bir halet-i ruhiyeyi" tahayyül ediyordu; 1960'ların ilk yıllarında *Staatsfreundschaft* [devletle dostluk] kavramını geliştirdi ve *Verfassungspatriotismus* [anayasal yurtseverlik] sözcüğü ilk kez 1970'te ortaya çıktı.[11] Sternberger, bu oldukça acemice adlandırılmış "devletle dostluğu", "tutkulu bir ussallık" olarak adlandırdığı kavramla çerçeveledi. "Tutkulu ussallık" yurttaşların kendilerini demokratik devletle özdeşleştirmelerini ya da en azından onu düşmanlarına karşı savunmalarını sağlayacak bir tür yurttaşlık mantığıydı.[12]

Sternberger anayasal yurtseverlik anlayışına teorik tutarlılık kazandırmak için Aristoteles ve Hannah Arendt'in cumhuriyetçiliğinden ilham aldı; bu anlayışa tarihsel bir itibar kazandırmak için Aristoteles'e dek uzanan ve ulusla bağlantılı olmadığını iddia ettiği bir yurtseverlik geleneğini kazıyarak gün ışığına çıkardı. Sternberger, en azından on sekizinci yüzyılın sonuna kadar bütün yurtseverlik biçimlerinin, yasa ve evrensel özgürlük aşkı olarak anlaşılan anayasal yurtseverlik olduğunu iddia etti. Diğer bir deyişle, anayasal yurtseverlik, ulus öncesi yurtseverliğe dönüş olarak anlaşılmalıydı.

Ancak geleneksel ulus-devlet anlayışlarını aşmaya çalışmış olsa da, Sternberger'in mutat Alman étatisme [devletçilik] geleneğine çok şey borçlu olduğunu inkâr etmek zordur. Weimar'ın uğradığı başarısızlık

9) Dieter Grimm, "Das Grundgesetz nach 50 Jahren," *Die Verfassung und die Politik: Einsprüche in Störfällen* (Münih: C. H. Beck, 2001), 295-324; burada 296-98.

10) Dolf Sternberger, "Verfassungspatriotismus," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 Mayıs 1979.

11) Aynı zamanda bkz. Claudia Kinkela, *Die Rehabilitierung des Bürgerlichen im Werk Dolf Sternbergers* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 285-96.

12) Dolf Sternberger, *Staatsfreundschaft* [*Schriften IV*] (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980). Aynı zamanda bkz. Hans Lietzmann, "'Verfassungspatriotismus und 'Civil Society': Eine Grundlage für Politik in Deutschland?" Rüdiger Voigt (yay. haz.) içinde, *Abschied vom Staat – Rückkehr zum Staat?* (Baden-Baden: Nomos, 1993), 205-27; burada 207-10.

deneyimi 1907'de doğmuş olan Sternberger üzerinde derin bir iz bırakmıştı. O halde, bir anayasanın teminat altına alabileceği spesifik medeni özgürlükler veya sosyal haklardan ziyade, öncelikle devlete sadakat ve daha sınırlı bir biçimde hukukun üstünlüğüne odaklanması şaşırtıcı değildi. Anayasal yurtseverliğin, yurttaşların yetkilendirmesine [*civic empowerment*] ilişkin bir form *olmadığı* çok açıktı; anayasal yurtseverlik, daha ziyade, Alman siyaset kuramcılarının çevrilmesi neredeyse imkânsız bir ibare olan *Staatsbewusstsein*, "bir devlete ait olunduğunun bilincinde olmak" olarak adlandırdıkları bir formdu.

O halde, Sternberger'in "Anayasa'nın dostlarını" rejimi savunmaya açıkça davet etmesi pek de şaşırtıcı olmasa gerektir. Böylelikle, o, anayasal yurtseverliği *wehrhafte* [savunmacı] ya da *streitbare Demokratie* [müzakereci demokrasi] kavramı ile, yani kendisini iç ve dış düşmanlara karşı savunmaya muktedir bir "militan demokrasi" kavramı ile ilişkilendiyordu.[13] Örneğin, yazar Heinrich Böll 1972'de "Baader-Meinhof çetesinden" Ulrike Meinhof'un affedilmesini teklif ettiğinde Sternberger "demokratik devlet de (...) devlete ait olanı icra etmesi gereken bir devlettir, Böll!" diye ateş püskürmüştü.[14] Böylelikle, Sternberger'in "Anayasa'nın dostları", 1970'lerde teröristler ve onları desteklediğinden şüphelenilenler için kullanılan oldukça tartışmalı bir kavram olan "Anayasa'nın düşmanlarının" polemik karşıtıydı. Bu "anayasal düşmanlık" fikri, sivil özgürlükleri ve devlet hizmeti kapsamında yer alan işlere yönelik tercih hakkını kısıtlamayı meşrulaştırdı ve Anayasa'ya muhalefet ettiğinden şüphelenilenlerin icabına bakmak için tasarlanmış dargörüşlü mevzuatı günümüze miras bıraktı.

O halde, anayasal yurtseverlik, ilk olarak mülteci Alman siyaset bilimcisi Karl Loewenstein tarafından 1938'de tanımlanan "militan demokrasi" kavramı ile yakından ilintilendirilmeye başlamıştı.[15] O sıralarda Avrupa ülkeleri birbiri ardına demokratik araçlar kullanarak demokrasiyi sakatlamayı amaçlayan otoriter akımlar tarafından teslim alınmıştı. Loewenstein "demokratik köktenciliğe", "yasalara harfi harfine uymayı öngören körlüğe" ve "hukukun üstünlüğünü hedef alan abartılı biçimciliğe" bağlı

13) Aynı zamanda bkz. András Sajó (yay. haz.), *Militant Democracy* (Utrecht: Eleven International, 2004).

14) Dolf Sternberger, "Böll, der Staat und die Gnade," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 Şubat 1972.

15) Karl Loewenstein, "Militant Democracy and Fundamental Rights I," *American Political Science Review* 31 (1937): 417-32.

kalmayı sürdürdükleri sürece, demokrasilerin kendilerini faşist hareketlere karşı korumaktan aciz olduklarını iddia ediyordu.[16] Loewenstein'a göre yeni meydan okuma, kısmen, faşizmin kendine özgü bir entelektüel içeriği olmamasından ve demokrasilerin rekabet edemeyeceği bir tür "duygusalcılığa" dayanmasından kaynaklanıyordu. Sonuç olarak, demokrasiler antidemokratik güçlere karşı –siyasi partilerin ve milis kuvvetlerinin yasaklanması gibi– siyasi ve teşrii yanıtlar bulmak zorundaydı.

Demokrasiler aynı zamanda toplantı düzenleme hakkını, ifade özgürlüğünü ve her şeyden evvel faşist hareketleri desteklediğinden şüphelenilenlerin –sırf "bağlantılı olmaktan dolayı suçlu" [*guilty by association*] olabilecek kişilerin– faaliyetini kısıtlar.[17] Loewenstein'ın da belirttiği gibi "yangına karşı mücadele ateşle yapılmalıdır" ve bu ateş, ona göre yalnızca yeni, "disiplinli", hatta "otoriter" bir demokrasiyle yakılabilir.[18]

Bu militan demokrasi fikri, sonuçta Federal Almanya Cumhuriyeti'nde oldukça etkin bir hale geldi. Bu fikir, Anayasa Mahkemesi tarafından 1950'lerde Nazi Sosyalist Reich Partisi'ni ve Komünist Parti'yi yasaklamayı ve daha sonraları teröristlerle ilişki kurdukları(ndan şüphelenildiği için) suçlu bulunanlara karşı alınan gaddarca önlemleri meşrulaştırmak için kullanıldı.[19] Batı Almanya'nın müteakip hükümetleri tarafından kullanılan Mahkeme kararları ve retoriği, demokrasinin Sol'a olduğu kadar Sağ'a karşı da militan olmak zorunda olduğu konusunda netti. Diğer bir deyimle, militanlık, Doğu'dan gelecek komünist tehdit kadar, geçmişten gelecek "kara tehdidin" yeniden canlanmasına karşı yöneltilecek bir "anti-totaliteryanizm" formunu biçimlendiriyordu. Yasakların ve hakların kısıtlanmasının –demokrasiye hizmet ettiği varsayılan antidemokratik önlemlerin– hukuksal temeli, sözde özgür demokratik temel düzendi. Mahkeme, kendi icadı olan bu tabiri 1950'lerde verdiği kararlarda incelikle işledi; bu "düzen" Mahkeme'ye göre, tam da bütün hukuk sistemine nüfuz etmekte olan değerlerden ibaretti. Sağ'dan ve Sol'dan gelecek tehditlerin simetrik olduğunu tanımı gereği varsayan savunmacı bir duruş ve "demokratik anti-ekstremizm" olarak adlandı-

16) A.g.e, 424.

17) Karl Loewenstein, "Militant Democracy and Fundamental Rights II," *American Political Science Review* 31 (1937): 638-58; burada 647.

18) A.g.e., 656-57.

19) Ulrich K. Preuss, "Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence," Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt* içinde (Londra: Verso, 1999), 155-79.

rılan olgu böyle ortaya çıktı.[20] Bununla birlikte, daha başından itibaren eleştirmenler, bu anti-ekstremizmin meşru muhalefete (özellikle sol cenahta yer alan muhalefete) karşı kolaylıkla araçsallaştırılabilmesi bir yana, aynı zamanda Almanya'nın Nazi geçmişinin üstesinden gelmesine de pek az yardımı dokunduğu ithamında bulundular. Sovyet komünizmi (ve onun kullandığı sözde yabancı ajanlar) ile Nazizmi örtük bir biçimde eşitlemesi, hiç olmazsa kendine özgü bir anlam taşıyan Nazizm belasını bir ölçüde rölativize etti.

Bunlar gibi kendine özgü hukuksal geleneklerden oluşan arkaplan karşısında Sternberger'in "korumacı anayasal yurtseverliği" olarak adlandırılabilecek tezin esas amacının siyasi istikrarı sağlamak olduğu açıklığa kavuşmuş olmalıdır; bu, dönüp dolaşıp Sternberger'in, politikanın nihai amacı (ya da kavramı) olarak yorumladığı şeye –barışın tesisine– katkıda bulundu. Bu tür bir *korumacı yurtseverlik*, düşük düzeyli bir siyasi toleransı, ama aynı zamanda güçlü pedagojik unsurları gerektiriyordu. Bu korumacı yurtseverliğin ahlaki özü yurttaşlığa dayalı [*civic*], Aristotelesçi ahbaplık anlayışıydı. Bu anlayış aracılığıyla yurttaşlar birbirlerinden talepte bulunabilecekler ancak devlet de yurttaşlardan talepte bulunabilecekti.

Sternberger'in anayasal yurtseverliğinin içerdiği duygusal bağların, esas itibariyle yatay olmaktan ziyade dikey olduğu söylenebilir – yurttaşlar kendi çıkarlarını huzur içinde ve korunan özgürlükleri çerçevesinde belirli kurumlarla özdeşleştirerek somut, münferit kurumlara "özen" göstereceklerdir.[21] Yurttaşların bağlılıkları, bu tür belirli siyasi kurumları desteklemek yönünde daimi bir irade sergilemeleri anlamında "siyasi"ydi. Bu iradeyi harekete geçiren duygu, her şeyden öte, bu kurumları tesis etmekten ve bunlara halen sahip olmaktan dolayı duyulan gururdu. O halde, bu görüşe göre yurtseverlik, basit bir aidiyet meselesi ya da tabii karşılanabilecek bir tür "kendini evinde hissetme" sorunu değildi; aksine, yurtseverlik, siyasi bir *başarıya* ve demokrasinin gerçek ya da varsayımsal düşmanları ile kurulacak *düşmanca* bir ilişkiye –ki bu da daha az önemli

20) Peter Niesen, "Anti-Extremism, Negative Republicanism, Civic Society: Three Paradigms for Banning Political Parties," Shlomo Avineri ve Zeev Sternhell (yay. haz.) içinde, *Europe's Century of Discontent: The Legacies of Fascism, Nazism and Communism* (Kudüs: Magnes Press, 2003), 249-68.

21) Bu "özen gösterme" mantığı, Sternberger'in ulaşmaya çalıştığı muayyen bağlılık formunu en iyi şekilde yakalamaya hizmet eder. Bkz. Harry G. Frankfurt, "On Caring" (aynı yerde), *Necessity, Volition and Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 155-80.

değildir– dayanıyordu.[22] Sonuçta, sadakat, belirli bir anayasal geleneğin somutlaşmış görünümü olarak siyasi ve hukuki kurumlara yönelikti.[23]

Şurası vurgulanmalı ki, Sternberger'in anayasal yurtseverliği, hukuken Federal Cumhuriyet'in vatandaşı olmaya devam eden ve böylelikle teoride bu devletin anayasasına tabi olan Doğu Almanya yurttaşları ile ulusal dayanışmayı dışlamıyordu. Bu anlamda anayasal yurtseverlik daha baştan itibaren "yersiz-yurtsuzdu" ["*de-territorialized*"]: Anayasal yurtseverlere özgü alanın dışındakilere, yurtsever duygulara kapılmayı arzulayanlara dahi açıktı. Ancak, aynı zamanda hususiyetçiydi [*particularist*]; hatta bazıları fazlasıyla hususiyetçi olduğunu söyleyebilirler. Ne de olsa, varsayımsal olarak yalnızca Doğu Almanlar anayasal yurtseverler cemaatine katılacak durumdaydılar ve Sternberger'in anayasal yurtseverlik anlayışı Batı Almanya'nın o zamanlar fazlasıyla etnik bir nitelik taşıyan yurttaşlık tanımını kesinlikle sorgulamıyordu. Sternberger'in anayasal yurtseverliğinin savunucuları, zımnen tarihsel ve hatta etnik bir anayasal yurtseverlik çerçevesine dayanıyorlardı.[24]

Habermas'ın Anayasal Yurtseverliği: Rasyonel Kolektif Kimliklere Doğru

Jürgen Habermas kendi anayasal yurtseverlik yorumunu ilkin 1986'da "tarihçilerin münakaşası" olarak adlandırılan tartışma sırasında geliştirdi.[25] Salt "historiyografik" düzeyde bu sert tartışma, nasyonal sosyalizm ve Holokost garabeti ve bilhassa bunların Stalinizm ve Gulag'la karşılaştırılabilirliği çevresinde dönüyordu. Bununla birlikte, siyasi düzeyde,

22) Aidiyet ile başarı arasındaki bu ayrım için şu esere de bakınız: Avishai Margalit, "The Moral Psychology of Nationalism", Robert McKim ve Jeff McMahan (yay. haz.) içinde, *The Morality of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 1997), 74-87.

23) Ayrıca bkz. Attracta Ingram, "Constitutional Patriotism," *Philosophy and Social Criticism* 22, no. 6 (1996): 1-18; burada 15.

24) Ki bu, Habermas'ın anlayışının işaret ettiği gibi, her yurtseverliğin eninde sonunda etnik olmak sıfatıyla hususi olduğunu söylemek değildir. Buradaki farklılık, anayasal yurtseverlik kavrayışının içerdiği evrenselliğin derecesi değil, hususiyetin [*particularity*] türüdür.

25) Tarihçilerin münakaşası hakkında bkz. Charles Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988) ve Richard J. Evans, *In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempts to Escape from the Nazi Past* (Londra: I. B. Tauris, 1989).

hem tartışmaya katılanlar hem de birçok gözlemci, gerçekte tehlike altında olan şeyin Alman "kolektif kimliği" olduğunu hissediyordu. Özellikle Habermas, birçok muhafazakâr tarihçinin Alman kimliğini "normalleştirmeye" çalıştığını ve böylelikle ulusal gurura ilişkin geleneksel forma dönüşü kolaylaştırdığını iddia ediyordu. Habermas'a göre bu yeni ulusal bilinç, siyasi sistemi ve bir bütün olarak batılı Müttefiklerin siyasi sistemlerini dolaylı bir biçimde desteklemek üzere yapılandırılıyordu. Bu tür bir iptidai ulusal gurur formülüne karşı Habermas, Batı Almanlar için makbul sayılabilecek tek siyasi özdeşleşme formunun anayasal yurtseverlik olduğunu savunuyordu.

Sternberger'le aynı şekilde Habermas, anayasal yurtseverliği *siyasi* ilkelerin bilinçli tasdiki olarak tasvir etti. Bununla birlikte, o, yurttaşlığa dayalı ahbaplığı merkez alan pre-nasyonal (ve pre-modern) bir yurtseverliğe sorunsuz bir şekilde dönülebileceğini düşünmüyordu: Habermas'ın kapsamlı teorisinden (ki burada sunulan, bu teorinin özellikle basitleştirilmiş bir yorumudur) çıkan sonuç, safiyane bir biçimde teleolojik ya da fazlasıyla "rasyonalist" ya da yalnızca saf evrenselliğin "içinden çıkılması zor tarafgirlik" karşısında kazandığı bir tür Kohlbergce zafer örneği izlenimi yaratabilir. Bu konu hakkındaki kuşkuları daha sonra açıkça ele alacağım.[26]

Habermas'ın teorisinin basit olmakla birlikte karikatürize edilmemiş olduğunu umduğum yorumu şöyle: Modern dünyanın büyüsünün bozulmuş ve farklı değer kürelerine (siyasi, ekonomik, estetik vb.) karmaşık bir biçimde bölünmüş olması, Aristotelesçi bir yönetim biçimine kolayca dönülmesini imkânsız kılar. Bireysel ve kolektif kimlikler, artık sorgusuz sualsiz içselleştirilen dinsel ve hatta ulusal buyruklar tarafından şekillendirilmiyor – artık şekillendirilmemeli de... Başka bir deyimle, Habermas'a göre *patria* da dahil olmak üzere, yarı-kutsal nesnelere sorunsuz bir biçimde gönderme yapmak artık mümkün değil. Bunun yerine bireyler, gereğince büyüsü bozulmuş bir dünyada Habermas'ın, Lawrence Kohlberg'in psikolojik modellerini takip ederek "post-geleneksel kimlikler" olarak adlandırdığı kimlikleri geliştirirler: Mümkün olduğu kadar tarafsız bir bakış açısını benimsemeyi, kendi arzularından ve toplumun ve belirli toplumsal geleneklerin karşılarına çıkardığı geleneksel toplumsal beklentilerden geri adım atmayı öğrenirler. Bireyler isteklerini ve diğerlerinin kendilerinden

26) Bu tür "Kohlbergce zaferlerin" ince bir eleştirisi için bkz. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 220.

beklentilerini daha geniş ahlaki mülahazalar ışığında izafileştirdikçe kimlik "merkezsizleşir".

Habermas, bireylere ne olduğuna dair benzer bir hikâyenin toplumsal düzeyde gözler önüne serildiğini söyler.[27] Yurttaşlar üzerinde uygulanan cebir, artık kutsal ya da yarı-kutsal kaynaklara gönderme yapılarak haklı gösterilemez; halk egemenliği şu veya bu şekilde, doğrudan ya da dolaylı olarak, tek meşruiyet kaynağı haline gelmiştir. Dinsel meşruiyet, gelenekçilik ve diğer sözümona aşkın otorite kaynaklarının yanı sıra terk edilmiştir – ya da terk edilmelidir. Keza demokrasi, doğası gereği evrensel bir öz içeren haklara ve özgürlüklere ihtiyaç duyar. Ancak bunların gerçekleşmesi, belirli bir yönetim biçimini gerektirir; modern dünyada fiilen, geniş ölçekli demokrasinin içinde zuhur ettiği tek politik çerçeve olan ulus-devleti gerektirir. Yine de bu haklar ve özgürlüklerin evrensel normatif içeriği, her türlü münferit tahakkukunu zamansal açıdan daima aşar.

Habermas'ın "post-geleneksel toplum" olarak nitelendirdiği şey böylece belirmiş olur. Bu kavram, diye aceleyle ekleyecektir birileri, hususiyetin [*particularity*] acımasızca tasfiye edilmek zorunda olduğuna ya da dinin, geleneğin, "aile değerlerinin" ve diğer "göreneksel ahlak" formlarının düpedüz yürürlükten kalkmış olduğuna dair bir ima içermez. Tersine, bunlar, en azından kısmen, evrensel iddialar ve genellikle –her ne kadar eksik de olsa– temel haklar ve anayasal normlar olarak da ifadesini bulan perspektifler ışığında yeniden yorumlanırlar. Diğer bir deyişle, yurttaşlardan belirli gelenekleri ve grup kimliklerini, ortak evrensel ilkeler adına eleştirel bir yönden düşünmeleri istenir. Aynı zamanda bu, yurttaşların kendilerini karşı karşıya buldukları belirli ulusal gelenekleri düşünümsel açıdan uygun bulmaları –ya da bu açıdan reddetmeleri– anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, aklın soğuk ışığı, zorlukla algılanmakla birlikte insanın kendisine yakın hissettiği 'gelenek nesnelerini' çıplak ve yetersiz gösteren daimi bir parıltı değil, yaşamlarımızı pek de bilinçli olmaksızın şekillendiren karmaşık düşünce haznelerini, stilleri ve normatif çerçeveleri incelemek ve gerektiğinde temizlemek için zaman zaman kullanılan bir ışıldaktır daha ziyade. Ancak, aynı anda birden her şeyin yerine yenisini koyamayız ki, bu yüzden tam anlamıyla bağımsız benlikten ya da siyaset felsefesi jargonundaki gibi "engellenmemiş benlik"ten [*unencumbered self*]

27) Buna ilişkin olarak bkz. Jürgen Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* içinde (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976), 92-126.

kaynaklanan bir "dehşet vehmine" kapılmak burada söz konusu olmaz.[28] Komüniteryanların [cemaatçilerin] tercih ettikleri üzere evcimen metaforlarla yola devam etmek istiyorsak şunu akılda tutmalıyız ki, bu, 'iyi ev yönetimi' [*good housekeeping*] ile ilgili bir sorundur, felsefenin emrettiği bir evsiz barksızlık [*homelessness*] sorunu değil.

O halde, bu (elbette hayli stilize) anlatıda koşulsuz, hatta düşünümsel dahi olmayan [*unreflective*] özdeşleşme, yerini dinamik ve karmaşık kimlik oluşumu süreçlerine, yani açık uçlu siyasi ve hukuki öğrenme süreçlerine bırakmalıdır. Bu görüş uyarınca, ister ulus olsun, ister, diyelim ki, tarihsel anlamda belirli bir anayasa, değişmeyen hiçbir "özdeşleşme nesnesi" yoktur. Önemli olan, fiilen mevcut gelenekler ve kurumlar ile tasarlanabilir en iyi evrensel normlar ve fikirler arasında eleştirel ve son derece bilinçli bir biçimde mekik dokuyabilmektir. Ve sahih amaç, bağlılık ve sadakat konusu olan şeyleri eleştirel bir düşünüme ve gerektiğinde eleştirel bir revizyona ve sonrasında yeniden revizyona tabi tutan uygun "post-geleneksel" duruştan daha az önemlidir.

Birey düzleminde toplumsal etkileşimle açığa çıkan şey, kolektif düzlemde kırılgan bir iletişimsel süreçler ağına ihtiyaç duyar: Kolektif kimlikler, olabildiğince geçirgen bir kamusal alanda yeniden müzakere edilirler. Bunun gibi açık uçlu bir iletişim, Habermas'ın "kolektif kimliklerin aklileştirilmesi" olarak adlandırdığı şey için kritik bir önkoşuldur – bu terim muhafazakârların, daha şimdiden aşırı rasyonalist ya da aşırı ilerici bir kuramsallaştırma tarzı olarak ortaya çıktığı söylenebilen şey hakkındaki en berbat şüphelerini doğrulamak için ideal olarak seçilmiştir şüphesiz. Ancak sorgulanmaksızın tevarüs edilen inançlara ciddi anlamda mesafe koyabilmek açısından diğerlerinden farksız olduğu söylenebilir. Bu görüş –bir an için "aklileştirmenin" yarı-teknokratik sadası hesaba katılmazsa– eninde sonunda şöyle bir şeyi gerektirir: Bu eleştirel bağlılık duygusu, hem kolektif öğrenme süreçlerinden doğan toplum karakteri, hem de öncelikle bu tür süreçleri mümkün kılan belirli prosedürler ve somut bir biçimde tayin edilmiş pratiklere doğru şekillenecektir denilebilir.

Böylelikle, bu tür bir "aklileşmiş kimliğin" oluşumu –ve münasip bir anayasal yurtseverliğin ortaya çıkabilmesi– için ayrıcalıklı mahal, *kamusal alandır* [*public sphere*]. Ve bu tür bir yurtseverliğin amacı, kamusal tartışmayı normatif anlamda *arındırmaktır* [*purification*], ki bu, daha önce

28) Aynı zamanda bkz. Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

gördüğümüz gibi, Sternberger'in anayasal yurtseverlik tanımlamasının –müteyakkız, fazlasıyla savunmacı ve bir bakıma asabi bir yurtseverlik şeklinin– temel amacını oluşturan, 'rejimin *korunmasına*' karşıttır. Burada öncelikli sorun, potansiyel anti-demokratların ya da kamu yararına aldırış etmemeye eğilimli olanların yarattıkları daimi tehdit altında bulunan demokrasinin savunulmasına değil, siyasal kültürün demokratik niteliğine ilişkindir.

Habermas'a göre post-geleneksel, "öze dönüşlü" [*reflexive*] kimlikler en çok, ulusal geleneklerin kati surette sorgulandığı ve yurttaşların tarihsel süreklilikleri kabul etmek konusunda son derece kararsız kaldıkları yerlerde ortaya çıkabilirdi. Buna ilişkin birincil örnek, en azından Habermas'a göre, tarihsel kimliklerden çok, haklara ve demokratik prosedürlere odaklanan bir yurtseverlik şekli geliştirilmiş olan Federal Almanya Cumhuriyeti'ydi elbette. Kısaca, Batı Almanlar daha soyut bir yurtseverlik anlayışı geliştirebildiler ki bu anlayış kendisinden de öteye uzanan, daha da soyut ve kapsayıcı siyasi aidiyet formlarına işaret etmekteydi.

Böylelikle, Habermas, orijinal anayasal yurtseverlik anlayışına çok daha güçlü bir evrensel unsur ekledi. Bununla beraber, o, aynı zamanda, Sternberger'in teorisindeki devletçi ve bazı cumhuriyetçi unsurları bertaraf etmeye de çabaladı. Devleti toplumun ötesinde konumlanan tözel, hatta metafizik bir varlık olarak tahayyül eden geleneksel Alman düşüncesi yerini, bir yanda hukukun üstünlüğü temelinde işleyen anayasal *Rechtsstaat*'a [hukuk devletine], öte yanda *Sozialstaat*'a [sosyal devlete] ya da refah devletine bırakmalıydı. Bunlardan ilki evrensel normlara güç kazandırır ve demokratik prosedürleri garanti altına alırken, ikincisi yurttaşların etkin siyasi katılımları için maddi bir temel sağlamalıydı. En önemlisi, Sternberger'in yurtseverliği savunmaya değer demokratik kurumları merkez alırken, Habermas yurttaşlar arasında kamusal akıl yürütmeye mekân sağlayan kamusal alana odaklanıyordu. Kamusal alanda yurttaşların her biri diğerini özgür ve eşit olarak kabul edebilir, demokratik öğrenme süreçleri ile meşgul olabilir ve yekdiğerinin iddiasını yurtseverce uygun buldukları evrensel ilkelere tabi kılabilirdi.

Ülke, nizam ve (anayasal düşmanlara yönelik şiddeti de kapsayacak şekilde) meşru şiddet tekeli gibi, devlet açısından önem taşıyan geleneksel referans noktaları, açık uçlu bir iletişim sürecine yapılan vurgu ile yer değiştirmişti. Bu tür bir süreç, resmi olarak anayasa tarafından garanti altına alınan haklarla, maddi olarak ise refah devleti tarafından sağlanan güvenlikle desteklenmişti. Yurttaşlık pasif ve tevarüs edilmiş

bir tabiyetten ibaret değildi; aksine, özgür ve eşit yurttaşlar arasındaki bu iletişim sürecine etkin erişimi gerektiriyordu. Sternberger'in 'yurttaşlığa dayalı ahbaplığı' esas olarak devlete odaklanırken, Habermas yurttaş dayanışmasını, yurttaşların birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına ve daimi bir karşılıklı öğrenme sürecine yol gösteren hür bir söylemin neticesi olarak tasavvur ediyordu.

Ciaran Cronin'in belirttiği üzere, bu iddianın ilk versiyonlarında "iletişimsel süreçler" henüz güncel siyasi kurumların dışında konumlandırılıyordu.[29] Bir toplumun öz-kavrayışı [*self-understanding*] politikacılar, entelektüeller, gazeteciler ve akademisyenler arasında yürütülen tartışmalar tarafından şekillendirilmeliydi. Buna ilişkin akla gelen ilk örnek bizzat *Historikerstreit*'ı [tarihçilerin münakaşası]. Bu tartışma, görünürde tarihyazımına ilişkin sorunlar etrafında dönerken, esas sorun "kim olmak istiyoruz?" ve "bu kimlik ışığında, tarihimiz karşısında kendimizi nasıl konumlandırmak istiyoruz?" sorularıydı. Kısaca, kimlik, bir sebebe irca edici [*ascriptive*], "pre-politik" bir ölçüte dayanmaktan çok, normların ışığı altında yapılan kamusal yorumlara dayanmalıydı. Ne var ki, bu, ulusal kimliği basitçe "post-ulusal" kimlikle ikame etmekle ilgili bir sorun değildi. Bizzat "kimlik" merkezsizleşmeli ve hatta bir ölçüde kararsızlaşmalıydı. Aynı zamanda kimlik oluşumu sürecinin kendisi daha açık, dinamik ve akışkan bir biçimde yürütülmeliydi.

Kaynaklar, Bütünleyiciler ve Dayanışma

Habermas, kendi anayasal yurtseverlik kavrayışını ilk olarak formüle ettiği andan itibaren, Anglo-Amerikan liberal ulusçuların yıllar sonra yürüttükleri tartışmalarda yeniden ortaya çıkan eleştirilerin hedefi oldu. Birçok eleştirmen bilhassa bu kavrayışın *belirli* bir rejime bağlılığı sağlayıp sağlayamayacağı konusunda şüpheliydi. Başka bir deyişle, Habermas'ın teorisindeki evrensel normların merkezi konumu dikkate alındığında, anayasal yurtseverliğin *ayırt edici* bir kimliği temellendirip temellendiremeyeceği soruluyordu. Ne de olsa "anayasal ilkelere öngelen birtakım şeyler, kimin kendi yetki çevresine dahil olduğunu belirler".[30] Ya da şöyle

29) Ciaran Cronin, "Democracy and Collective Identity: In Defence of Constitutional Patriotism," *European Journal of Philosophy* 11, no. 1 (2003): 1-28; burada 9.

30) Pablo de Greiff, "Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism," *Ratio Juris* 15 (2002): 418-38; burada 431.

sormak lazım: Neden evrensel ahlaki normları destekleyenler onları daha bütünlüklü ya da daha tutarlı bir biçimde gerçekleştiren politikalara bağlılık duymamalıdırlar? Anayasal yurtseverlik, en azından ilk bakışta, bu soruyu yanıtlanmış varsayıyor görünür.

Bizzat Habermas bu soruna bir yanıt sunmuştur. Münferit –ve gerçekten emsalsiz– Nasyonal Sosyalizm deneyiminin Alman anayasal yurtseverliğinin örtük referans noktası olduğunu vurgulamıştır. Almanya –en azından batı bölümü– ancak ve ancak nazizm belasından sonra Aydınlanma'ya en sonunda tam anlamıyla kucak açmış ve Batı'ya demir atmıştır. Habermas şöyle diyordu: "Bizim yurtseverliğimiz Almanya'da demokrasinin Auschwitz'ten sonra –ve bir bakıma bu ahlaki felaketin yarattığı şok dolayısıyla– yurttaşların, ya da en azından genç kuşakların güdülerinde [*motives*] ve kalplerinde kök salmış olduğu gerçeğini örtbas edemez."[31] Ve ekliyordu: "Faşizmin hakkından gelinmesi belirli bir tarihsel perspektif oluşturur ki, hukukun üstünlüğü ve demokrasi gibi evrensel ilkeleri merkez alan post-ulusal bir kimlik de buradan hareketle kendisini anlamlandırır."[32] Ne de olsa hukuka ve düzene itaat, "sağduyunun" peşinden gitme ya da ulusal geleneklere uygun davranma anlamında "geleneksel ahlak", III. Reich'ın yarattığı ahlaki felaketi önlemede hayret verici bir biçimde başarısızlığa uğramıştı.

O halde, faşist deneyime yol açan belirli bir *diyalektik* söz konusuydu. Bu deneyim *aufgehoben* idi, yani yeni bir post-faşist kimlik içinde, hem aşılmış hem de olumsuz anlamda korunmuştu. Bu tür bir kimlik yalnızca üzerinde düşünülmüş ve Auschwitz'in eleştirel "filtresinden" süzülmüş gelenekler üzerine kurulabilirdi. Habermas'ın belirttiği gibi: "Ne de olsa gelenek, başkalarının başlattığı ve deney ve uygulama yoluyla kanıtladığı bazı şeyleri, sorunsuz olduğu gerekçesiyle devam ettirmemiz demektir. Eğer yüz yüze bakacağımız şekilde karşımızda duruyorlarsa bu 'seleflerin' bizi tamamen aldatamayacaklarını, bir *deus malignus* [kötücül bir Tanrı] rolü oynayamayacaklarını varsayarız. En başta ben, bu güven temelinin gaz odaları tarafından yok edildiğini düşünüyorum."[33] Sonuç olarak, post-faşist kimlik *bilhassa* post-geleneksel, ya da daha iyisi, post-gelenekselci olmalıydı.

31) Jürgen Habermas, "Grenzen des Neohistorismus", *Die nachholende Revolution* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990), 149-56; burada 152.

32) A.g.e

33) Habermas, *Die nachholende Revolution*, 150.

Bellek, Jaspers'te olduğu gibi, kamusal iletişimle ve bilhassa geçmişe ilişkin ihtilaflarla bağlantılandırılıyordu. Geçmişe ilişkin belirli bir görüşü kutsal ayinlerle bir mabede koymaktansa, geçmişe ilişkin yorumlar, açık bir kamusal alanda yeniden müzakere edilmeliydi. Bellek hakkındaki iddialar ortak kamusal akla tabi kılındığı sürece, örneğin davaları, sınırlayıcı yasaları, filmleri ve anıtları vs. kuşatan ihtilaflar ahlaki bir öz-aydınlanma [*self-clarification*] sürecine katkıda bulunabilirdi.[34] Bu tür bir ortak kamusal akıl tartışma ve uyuşmazlıktan yalıtılamasa bile, bu doğruydu. Bu noktada, geçmişi ele almak için geliştirilen standartlar hakkındaki tartışmalı fikirlerin çekirdek bir siyasi ahlakı bulmaya katkı yapması umut ediliyordu.

Böylelikle, bellek, anayasal yurtseverliğin can damarını oluşturan evrensel normların harekete geçirici gücünü ve bu gücün tamamlayıcı unsurunu göz önüne serecekti. Demokratik bir bilinçliliğin temelini oluşturacaktı.[35] Bu bilinçlilik, Sternberger'in Federal Cumhuriyet'in post-faşist demokratik kurumlarından gurur duymasında olduğu gibi, bir başarı meselesi değildi (bununla beraber Habermas da zaman zaman bu demokratik kurumları vurgular); hele sorunsuz bir aidiyet meselesi hiç değildi. Kimlik statik (yahut bu bağlamda, devletçi [*statist*]) terimler çerçevesinde anlaşılmamalıydı – bu kavram tam da yurttaşlığa ilişkin daimi bir öz-sorgulama [*self-interrogation*], geçmiş hakkında yürütülen açık tartışma ve son ama aynı derecede önemli bir unsur olarak, geçmişten gelen sorunlu devamlılıkların temizlenmesi aracılığıyla kuruluyordu. Kısacası bir *süreç* olarak anlaşılıyordu.

Aynı zamanda bu süreç, geçmişle uğraşmanın demokrasi ile içsel bir bağıntısı olduğu söylenebileceği için, potansiyel olarak daha ayrıntılı bir teorik haklılaştırma zeminine sahipti. Hatıralar, yekpare olmaktan ve bir araç olarak ulusçuluğa hizmet etmekten ziyade, açık bir kamusal alanda daima çekişmeli, tartışmalı ve rekabetçi bir nitelik gösterirler. Ne de olsa demokrasinin kendisi ihtilaf içerici bir formdur. Geçmişe ilişkin bir anlatının tahta oturtulduğu, kolay ele geçmez "sıkı" bir toplumsal mutabakatı amaçlamaktansa, geçmiş hakkında liberal yasallık çerçevesinde ve "ah-

34) Aynı zamanda bkz. Melissa Williams, *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 177-78.

35) Jürgen Habermas, "Historical Consciousness and Post Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West", *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, yay. haz. ve çev.: Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), 249-67.

laki uyuşmazlık ekonomisi" olarak adlandırılan şey temelinde tartışmak bizatihi toplumsal bağlılığı ve dayanışmayı teşvik etme aracı olabilirdi. Bu, Jaspers'in geç 1940'larda bahsettiği "müşfik mücadelenin" yarattığı dayanışmanın ta kendisiydi.[36]

Bundan da önemlisi belki şudur: Bizzat demokrasinin yönetilenlerin, yönetenlerin kaydını (ve söylemeye bile gerek yok ki, gelecek için vermiş oldukları vaatleri yerine getirip getirmediklerini) dikkatle gözden geçirdikleri, tekrarlanan kolektif sorumluluk anlarına dair olduğu söylenebilir. Hesap verme yükümlülüğü kavramına tanım gereği bağlı olan demokrasiler, en azından yakın geçmişlerini unutamazlar; oysa daha az sorumlu hükümet şekilleri altında geçmiş, çoğunlukla efsaneleştirilir yahut düpedüz silinir. Keza, hesap verme yükümlülüğü bir tür özerkliği öngerektirir – ne de olsa politikacılar kendi denetimlerinin ötesinde kalan şeylerden sorumlu tutulmazlar. Yine, geçmişten –hatta bir suçtan– dolayı bir sorumluluğun üstlenilmesi, özerkliğe zarar vermekten çok, onu güçlendirir. Bu anlamda özerklik, hesap verme yükümlülüğü ve bellek arasında, en azından gevşek bir kavramsal bağıntı olduğundan bahsedilebilir; her ne kadar günlük siyasi yaşamın karmaşıklığı bu bağıntıyı gerçekten çok gevşek kılsa da...

Ancak, tam da var olduğunu iddia ettiğim bağıntıyı zayıflatacak iyi argümanlar olduğu için, bir şüphecilik şerhi de burada devreye girer: Ne de olsa, geçmişle uğraşması gereken, nihayetinde, yasama ya da yürütmeden ziyade, yargı koludur. Demokrasinin geçmişle hesaplaşmaya dönük değil, öncelikle geleceğe yönelik bir *kolektif* faaliyet talebi olduğunu düşünmek mantıksız değildir. Ve yargı organı esas olarak yalnızca geçmişte vuku bulmuş *bireysel* olayları ele alacak bir konumdadır. Yasama organları ve hükümetler geçmişi resmi düzeyde tanıyabilirler ve eski hale iadeye ve tazminata ilişkin yasalar çıkarabilirler elbette. Ancak kurumların içsel mantığı –Montesquieu'den alıntı yaparsak, bunların "ruhu"– söz konusu olduğunda geçmiş, mahkemelere ait bir mesele olarak ortaya çıkar. Böylelikle –zamana karşı kendi kaderine hakim olmaya yönelik kolektif bir çaba ideali olarak demokrasi değil– anayasal liberalizm, kitlesel gaddarlığı içeren bir geçmişe yanıttır. Ancak, eğer bu doğruysa, o zaman belleğe

36) Bu tür "sıkı toplumsal birliğe" karşı girişilen mükemmel bir tartışma için bkz. Jonatham Allen, "Balancing Justice and Social Unity: Political Theory and the Idea of a Truth and Reconciliation Commission," *University of Toronto Law Journal* 49 (1999): 315-53.

yoğunlaşmak, demokratik kolektifler ve bunların eylemlerinden çok, politikayı hukuksallaştırmayı ve yalıtık bireylere potansiyel olarak çok sınırlayıcı bir biçimde odaklanmayı teşvik edebilir. Bu konu hakkında, üçüncü ve son bölümde ele aldığım Avrupa bağlamında söyleyeceklerim var.

Şimdilik yalnızca şunu iddia edeyim: "Geçmişle uzlaşmak", savaş sonrası dönemde Almanlar için ortak ve ister istemez özel bir faaliyetti. Ama bu, aynı zamanda, Almanya'da anayasal yurtseverliğin özel bağlamı konusunda ilk bakışta hiçbir sorun olmadığı anlamına geliyordu. Yurtseverlik, evrensel ahlaki ilkeler adına özel bir geçmişin reddine çağrı yapmaya adaydı. Bu kavram, münferit faillerin hesap verme yükümlülüğü ve münferit kurbanların iddiaları hakkındaki ahlaki argümanları ele alacak siyasi prosedürlerin tesisi için de çağrı yapmaya adaydı. Evrensel değerler, özel bir geçmiş tarafından ve bu geçmişin üstesinden gelmeye çabalarken evrensel değerleri de kavrama gayretinde mündemiç ortak deneyim tarafından şekillendirilen spesifik bir bağlamda destekleniyordu.

Çağdaş Almanlar "bir tür özneler arası yükümlülük" veya Habermas'ın belirttiği gibi, "kuşaktan kuşağa aktarılan karmaşık tarihsel yaşam tarzları"ndan kaynaklanan bir borç gereği, geçmişin kolektif sorumluluğunu üstlenmek zorundaydı.[37] Aktarılan şey 'kolektif bir suç' değildi; geçmişte işlenen suçları muhtemelen kolaylaştırmış olan kültürel bağlamlar ve "yaşam tarzları" idi. Gerçekte Alman hukuku kültürel etkiyi hafifletici bir suç unsuru olarak tanır. Ancak ne Habermas ne de Alman hukuku bunu faillerin soyundan gelenlere doğrudan doğruya iliştirilebilecek bir tür "kolektif suç" olarak görür.[38] Habermas'ın belirttiği gibi,

> Kendi yaşamımız, Auschwitz'i mümkün kılan yaşam bağlamına özü itibariyle bağlıdır; rastlantısal koşulların sonucu olarak değil... Yaşam tarzımız

37) Habermas, "Historical Consciousness and Post-Traditional Identity."

38) Herry Frankfurt'un, birinci derece irade [*first-order volition*] ile ikinci derece irade arasında yaptığı ayrıma dayanan George Fletcher, birinci derecede yer alan sorunlu iradeleri düzeltmek konusunda başarısız kalınmasında kültürel etkilerin önemi açısından ikna edici bir örnek sundu. Yine de bu etkinin "kolektif suçu" nasıl oluşturacağı bana çok da açık gözükmüyor. Bence fail olmayanların suçları kolaylaştırmış olabilecek kültürel yapıyı ayakta tutmaya yaptıkları katkı, bu bölümde daha önce anahatlarını çizdiğim gibi, ciddi bir biçimde üzerine düşünülmesi ve yeniden gözden geçirilmesi gereken bir sorumluluğu tesis etmektedir. Bkz. George P. Fletcher, *Romantics at War: Glory and Guilt in the Age of Terrorism* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

> ebeveynlerimizin ve büyük ebeveynlerimizin yaşam tarzları ile çözülmesi güç bir ailevi, yerel, politik ve entelektüel gelenekler ağı aracılığıyla bağlantılıdır – yani bizi bugün kim ve ne isek o yapan tarihsel bir ortam aracılığıyla... Hiçbirimiz bu ortamdan kaçamayız çünkü hem birey hem de Alman olarak kimliğimiz bu ağ ile çözülmez bir biçimde iç içe geçmiştir.[39]

Bu özneler ve kuşaklar arası sorumluluk, "liberal devletin bir yurdu yoktur ve ister ölü olsun isterse henüz doğmamış, sözleşmenin hiçbir bölümünü şekillendirmeyen hiçbir kuşağa karşı vefa borcu yaratmaz" eleştirisine ek bir yanıt sağladı.[40] Kuşaklar bir "sözleşmeyi" şekillendirmiyorlardı – ancak kurbanların çektikleri acı, sonraki kuşaklara "özneler arası bir sorumluluk" borcu dayatarak onları birbirine bağlıyordu; tabii çoğu zaman onları birbirlerine yabancılaştırıyordu da...

"Alman" Anayasal Yurtseverliğinin Doğurduğu Sonuçlar ve Kendine Has Özellikleri

Habermas'ın anayasal yurtseverliğinin amacı, kamusal alanı ve siyasi kültürü daha etraflı bir biçimde korumaktan ziyade "arındırmak" ve evrensel ahlaki ilkeleri teşvik etmekti. Habermas'ın anayasal yurtseverliği, yurtseverlik ulusal kültüre karşı özel ve hayli eleştirel bir tavır almayı gerektirdiğinden, kültürel anlamda hiçbir şekilde tarafsız değildi. Psişik düzeyde gurur duygusunu kullanmıyordu ve var olan hissiyatı bir nesneden (politika öncesi ulus) bir anayasaya basitçe "yeniden yönlendirmiyordu".[41] Daha ziyade, çok daha karmaşık bir dizi duyguyu oyuna sokuyordu; bu duygu dizisi suçluluk, utanç ve savaş sonrası dönemin demokratik kazançları söz konusu olduğunda muhtemelen gururu içeriyordu.[42] Geç-

39) Habermas, *New Conservatism*, 233.

40) Roger Scruton, "In Defence of the Nation," J.C.D. Clark (yay. haz.) içinde, *Ideas and Politics in Modern Britain* (Londra: Macmillan, 1990) 53-86; burada 75.

41) Cronin, "Democracy and Collective Identity," 14 ve Markell, "On 'Constitutional Patriotism.' "

42) Çift-değerlilik aynı zamanda birçok entelektüelin anayasal yurtseverliğe yönelik tavrını belirlemeye başladı. Anayasal yurtseverlik hakkında Batı Almanya'da yürütülen tartışmalarda esaslı bir gerilim fiilen varlığını sürdürüyordu. Anayasal yurtseverlik, bir yandan ahlaki evrenselcilikle uyumlu bir şey olarak anlaşılıyordu. Bu durumda öncelikle mevcut siyasi pratikler için eleştirel bir standart olarak kullanılıyordu. Ancak diğer bazı

miş hakkında ama aynı zamanda günümüzde anayasal normlara uyma konusundaki başarısızlıklar bağlamında, muhtemelen öfke ve infial de içeriyordu. Anayasal yurtseverlik, bu ilk formülasyonunda dayanışmayı, geçmiş hakkındaki yaygın ihtilaflar ve buna ek olarak evrensel normları teşvik amacı gibi oldukça dolaylı yollar aracılığıyla vücuda getiriyordu; bununla beraber, ahlaken en önemli dayanışma (ve şefkat) biçimi belki de mevcut yurttaşlardan çok kurbanlara özgülenmişti.[43]

Anayasal yurtseverliğin, ilk formülasyonlarında, asla bilhassa kapsayıcı bir üyelik formu olarak tasarlanmadığını belirtmek önemli. Bu özgül taleplerin doğrudan doğruya Alman yurttaşlara yöneltildiğine ilişkin, neredeyse otomatik bir varsayım vardı; anayasal yurtseverlerin "biz"i ihtilaflı bir kategori olarak görülmüyordu.[44] O halde, siyasi bir bağlılık formu olarak anayasal yurtseverlik, en azından başlangıçta kesinlikle hiçbir çokkültürlülük hâletine [*predicament*] ya da "bütünleşmeden kaynaklanan hiçbir meydan okumaya" çözüm değildi ve tam anlamıyla etnik bir yurttaşlık tanımının ve "etnik öncelikli göç"ün uç bir versiyonunun hâkim olduğu bir rejimde incelikle işlenerek serpilmesi gerçekten ironikti.[45]

(Sternberger'de olduğu gibi) militanlığa yapılan vurgu ile (Habermas'ta olduğu gibi) belleğe yapılan vurgu birleştirilirse, sonuç, 1985 tarihli "Auschwitz yalanı" yasası gibi önlemler olabilir. [Ceza hukukundaki] hakaret teorisine [*theory of criminal libel*] dayanan bu özel yasa Holokost inkârını

eleştirmenler anayasal yurtseverliği öncelikle bir *de facto* kolektif kimlik modeli olarak gördüler. Şu halde, bu tür bir kolektif kimlik, belirli "uyarlık" [*conformity*] ve hatta "türdeşlik" türlerini zorunlu olarak empoze edecekti; elbette ki bunlar tartışılabilir bir nitelik taşıyorlardı ve tarz olarak da liberaldiler. Habermas'ın bazı takipçileri ve diğer sol cenah mensupları çoğu kez ikisini bir araya getirmeye çalışıyorlardı. Diğer bir deyişle, anayasal yurtseverliğin "anti-ulusalcı bir ulusal kimlik" olmasını arzu ediyorlardı ancak "kimlik" kavramsallaştırmasının zorunlu sonucu olan dışlayıcı imaları da hariçte bırakmak istiyorlardı. Kısacası birçok tartışmada anayasal yurtseverliğin kesin tabiatı ve amacı muğlak kalıyordu.

43) Bellek şefkat açısından kurucudur, bununla beraber bu ilişki elbette ters yönde kurulamaz. Bkz. Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

44) Bu tümceciği Cécile Laborde'a borçluyum.

45) Christian Joppke'nin belirttiği gibi "Almanya'nın, yani failin, ve İsrail'in, yani kurbanın II. Dünya Savaşı'ndan sonra etnik öncelikli göç sisteminin en aşikâr örnekleri olarak ortaya çıkmış olmaları önemsiz bir ironi değildir." (Joppke, *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany and Great Britain* [New York: Oxford University Press, 1999], 261).

bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılabilir bir hakarete dönüştürdü.[46] Burada hakaret, yalnızca doğrudan kurbanlara (ve muhtemelen onların altsoylarına) yöneltilmiş olarak görülmüyordu – söz konusu hakaret, aynı zamanda Alman geçmişinin belirli bir vizyonunu reddetmekle, Alman siyasi rejiminin öz-kavrayışına [*self-understanding*] yönelik bir saldırıydı. İfade özgürlüğünü savunan birçoklarının belirtmiş oldukları gibi, anayasal yurtseverliğin sözde liberal sadakati, kesinlikle dargörüşlü bir sonuç üretmişe benziyordu. Ancak yasayı savunanlar, geçmiş hakkında yapılacak her tür demokratik müzakere ya da, Jaspers'in deyimini kullanacak olursak, "özgür iletişim" için, Michael Ignatieff'in "kabul edilemez yalanlar" olarak adlandırdığı ifadelerin bazılarının ortadan kaldırılmasının zorunlu olduğunu iddia edebilirlerdi.[47] Holokost'un siyonist hayal gücünün bir ürünü olduğunu iddia etmek yalnızca kurbanların vakarını değil, aynı zamanda onların demokratik sözcülerinin vakarını da inkâr etmenin bir yoluydu. Temel tarihsel olgular üzerinde uzlaşma olmadığı zaman, geçmişin ne anlama geldiği hakkında yalın bir "ahlaki uyuşmazlık ekonomisi" dahi inşa edilemiyordu.[48] Sonuç olarak, inkâr, demokratik ihtilaftan herhangi bir meşruiyetin doğmasını düpedüz imkânsız kılacaktı.

Şu halde, yasa, üçlü bir işlevi yerine getirmeliydi: Tarihsel gerçeği alenen korumalı, demokratik bir dışlama [*exclusion*] formunu etkin bir biçimde garantiye almalı ve zor bir geçmişi ele almaya kendini adamış demokratlar arasındaki toplumsal bütünleşmeyi kolaylaştırmalıydı. Ancak yurttaşların inançlarının bazı gerekçelerinin olduğunun ve bazen bu gerekçelerin ahlaki açıdan kabul edilemez olarak görülmesi gerektiğinin teslim edilmesi durumunda dahi *devletin*, yurttaşların tarihsel olaylar hakkındaki inançları ile ilgilenmekle ödevli olup olmadığı sorusu tartışmaya açık kaldı. "Kabul edilemez yalanların ortadan kaldırılması hususunun" açık bir çekişme süreci içinde bulunan sivil topluma bırakılıp bırakılmaması sorusu da bakiydi. Bu süreç, inkâra sıkı sıkıya tutunanların mahcup edilmesini ya da dışlanmasını da kapsamına alabilirdi. Bunun yerine, geçmiş

46) Bkz. Lawrence Douglas, *The Memory of Judgement: Making Law and History in the Trials of the Holocaust* (New Haven: Yale University Press, 2001), ve Eric Stein, "History against Free Speech: The New German Law against the 'Auschwitz'– and Other– 'Lies,'" Michigan Law Review 85 (1986): 277-324.

47) Michael Ignatieff, *The Warrior's Honour: Ethnic War and the Modern Conscience* (Londra: Chatto and Windus, 1998), 174.

48) Aynı zamanda bkz. Amy Gutman ve Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

hakkındaki tartışmaları bir yasaya uygunluk sorununa dönüştürmek, her ne kadar "müşfik mücadele" gibi medeni [*civic*] bir idealle doğrudan çelişse de, "geçmişi ele almayı" hukuksallaştırmak, Alman siyasi kültürünün ayırt edici özelliklerinden biriydi.

Bir Profesör Rüyası mı?

Anayasal yurtseverliğin ayırt edici özelliğini oluşturan vizyonun doğuşuna dair bu kısa anlatı tekrarı, anayasal yurtseverlik fikrinin, içinde tasarlanmış olduğu tarihsel koşulları ve kavramsal bağlamları vurguladı. Anayasal yurtseverliğin kendi içinde hususi kökenlerinin olması –nasıl olmasın?– elbette bir sürpriz değil. Ne de olsa "evrensel olan, kendine özgü bir sese ve özgün bir temsilciye sahip değil"; evrensel olan "yalnızca hususi olan aracılığıyla ortaya çıkabilir; yalnızca hususi olan evrenseli tanınır kılar".[49]

Anayasal yurtseverliğin, tabiri caizse, muayyen birtakım "hususiyet bütünleyicilerine" [*supplements of particularity*] dayanmış olması daha da ilginç bir olgudur – ya da diğer bir deyimle, ana temaya bağlı bir yardımcı kavramlar grubu, anayasal yurtseverliğin merkezinde yer alan evrensel ahlakın (zorunlu olarak) belirli bir siyasal kültüre gömülmesine izin vermiştir. Sternberger'in "koruyucu yurtseverliği" militan demokrasi düşüncesi ile ilişkilendirildi, oysa Habermas'ın –devletten çok kamusal alana yönelmiş olan– "arındırıcı yurtseverliği" kendisini belirli kamusal hatıralara ve kamusal hatıralar arasındaki çekişmeye dayanarak kavrıyordu.

Bununla birlikte, anayasal yurtseverliğin militanlık ve bellekle ilişkilendirilmesi, savaş sonrası Batı Almanya'nın kendine özgü durumundan kaynaklansa da, ben anayasal yurtseverliğin ahlakı ile militanlık ve bellek arasında aynı zamanda önemli kavramsal bağıntılar da olduğunu ileri sürmek istiyorum. Açıkçası bu üç soyutlama, deyim yerindeyse, farklı kavramsal uzamlarda konumlanır; bununla beraber, arındırma ve koruma buyrukları, anayasal yurtseverlik fikri ile anlamlı bir şekilde bağlantılıdır: Evrenselci liberal demokratik değerlere bağlı olanlar, kendi geçmişlerini farklı bir ışık altında görecekler ve bu değerleri tehlikeye düşürecek bir olasılık söz konusu olduğunda hukuki ve siyasi bir çizgi çekmek isteyeceklerdir. Açıkçası yurttaşların kendi geçmişleri hakkında ne derece farklı

49) Martti Koskenniemi, "International Law in Europe: Between Renewal and Tradition," *European Journal of International Law* 16 (2005): 113-24; burada 115.

hislere sahip oldukları ve demokratik militanlığın belirli bir tehdit ortaya çıkmadan önce ne ölçüde dikkatle hazırlandığı, tartışmaya açık, ampirik sorulardır ve büyük oranda olumsaldırlar. Var olan ulusal gelenekler, şu veya bu şekilde, anayasal yurtseverliğin şekli ve tarzı üzerinde derin bir etki yaratacaklardır.

O halde, anayasal yurtseverlik, Ciaran Cronin'in de belirttiği gibi, post-ulusal olmaktan ziyade post-*ulusalcıdır*. Ulusallık, bir bakıma çirkin sayılabilecek bir ibareyle, "merkezsizleşmiş" olmasına rağmen, her nasılsa "bastırılmış" ya da "tasfiye edilmiş" değildir. Benedict Anderson bir seferinde şöyle demişti: "Modern dünya tarihi sonsuz bir pembe dizi olarak görülmek isteniyorsa, her ülkede, bitmek bilmez her bölümün oyuncu kadrosunun merkezinde yer alan karakter, kişinin kendi ulusudur." Anayasal yurtseverlik ulus-karakterini öldürmez, yalnızca onu destekleyici bir role havale eder.

Daha zengin bir bellek ve militanlık anlatısı ile yüklü bir anayasal yurtseverlik, basitçe liberal ulusçuluğun bilhassa liberal bir varyantına dönüşmez. Elbette yüzeysel birtakım benzerlikler vardır: Liberal ulusçular da aynı tabiyeti paylaştıkları yurttaşlardan sorunlu geçmişlerine yönelik eleştirel bir tavır takınmalarını isteyebilirler. Nitekim, liberal ulusçuların Habermas'ın 1945'ten sonra Almanlar için savunmuş olduğuna en azından bir ölçüde benzer bir tavrı nasıl olup da öğütlemeyi *istemediklerini* anlamak zordur. Belki de bazı anayasal yurtseverlerden de hoşgörülü oldukları ortaya çıkmış olmasına rağmen bu kişiler, gerektiğinde aynı tabiyeti paylaştıkları yurttaşlardan "liberal bir yaşam tarzını" savunmalarını talep edeceklerdir.

Bununla beraber, esaslı bir ahlaki farklılık halen ortadadır: Gerçek liberal ulusçuların gözünde vatandaşlık, sorgulanmamış (ve öyle görünüyor ki, sorgulanamaz) bir etik önem taşır. Ne de olsa vatandaşlık, insanların varoluşlarına ilişkin (güya) ne hissettiklerini ifade eder. Buna karşılık, anayasal yurtseverlik, vatandaşlığa yalnızca pragmatik (ve yüksek olasılıkla geçici) bir önem atfeder. Liberal ulusçulukla –bazı insanların diğerleri karşısında ayrıcalıklı oldukları belirli siyasi toplumlar formundaki– hususiyetin [*particularity*] bizatihi gayrı meşru olmadığı konusunda mutabıktır. Keza liberal ulusçulukla, bu tür toplulukların, "ilişki için gerekli muayyen vasıfları" [*certain "relationship goods"*] kazanmak için tek yol olduğu konusunda da mutabıktır. Ancak anayasal yurtseverliğe göre vatandaşlık bu vasıfları doğurmaz ve bilhassa ailenin bir uzantısı değildir (ve aile ile bir benzerlik oluşturmaz).

Böylelikle anayasal yurtseverlik, bazı karikatürlerde ileri sürüldüğü gibi, saf ve siyasi açıdan elverişsiz türdeki evrenselliğin bir örneği değildir; ne de esas olarak "seni evrenselcilikle suçlayamazsam, hususiyetçilikle [*particularism*] suçlarım" diyen eleştirmenlerin iddia ettikleri gibi, kendine özgü benzersiz sorunlarla yüklü bir geçmişe sahip belirli bir ulusun içinde gerçekleşmiş doğuşuna indirgenebilir. Ancak "boş evrenselcilik", liberal ulusçular tarafından ileri sürülen yetersiz bir itirazdır ve nesep tetkikinin de [*genealogy*] otomatik olarak eleştiri yerine geçmesi mümkün değildir.

O halde, bu savunma, anayasal yurtseverliğin gerçekten geniş anlamda işe yarar olup olmadığı sorusunu henüz hiçbir şekilde yanıtlamıyor – bir sonraki bölümde ele almak istediğim soru da bu zaten. Ancak anayasal yurtseverliğin kavramsal tarihini geride bırakmadan önce, Batı Almanya'da kısa süren hayatı boyunca son derece itibarlı kişilerin bu kavrama kara çaldıklarını vurgulamak istiyorum. Her şeyden önemlisi, eleştirmenler uygun bir ulusal kimliğe duyulan ihtiyacın anayasal yurtseverlik tarafından tatmin edilemeyeceğini iddia ettiler. Örneğin, Hagen Schulze ve Hans-Peter Schwarz gibi tarihçiler, saf "akademik" *Verfassungspatriotismus*'un yaratacağı ulusal ve duygusal "yoksunluğun", ulusal sorunu daha meşum siyasi güçlere bırakacağını ve böylelikle benim yurtseverliğe ilişkin "boşluk teorisi" olarak adlandırdığım kuramın başka bir versiyonunu sunmaktan başka bir işe yaramayacağını iddia ettiler. Bundan başka –devlet yerine– anayasayı odak kabul etmek sıklıkla saldırıya uğradı; anayasalar, diye devam eder bu argüman, devlet olmaksızın var olamaz ve keza anayasalar, bazı anayasal yurtseverlik savunucularının güya iddia ettikleri gibi, kesinlikle egemen de olamaz. Ve étatist [devletçi] düşünürler defaatle anayasanın evrensel değerlerinin toplumsal bağlılığı sürdürmekte yetersiz olduğu suçlamasında bulunmuşlardır.[50] Hatta yazar Martin Walser bu kavramı Doğu Almanlar ile Batı Almanlar arasındaki "ayrımın açtığı boşluğu örtecek nakış işi bir avuntu battaniyesi" olmakla suçlayacak kadar ileri gitti. Ve sanki bu yeterli değilmiş gibi, bir de bunu "modaya uygun bir siyasi mastürbasyon kavramı" olarak adlandırdı.[51]

50) Örneğin bkz. Helmut Schelsky, "Über das Staatsbewußtsein," *Die politische Meinung*, 185 (1979): 30-35 ve Josef Isensee, "Die Verfassung als Vaterland: Zur Staatsverdrängung der Deutschen," Armin Mohler (yay. haz.) içinde, *Wirklichkeit als Tabu?* (Münih: R. Oldenbourg, 1986), 11-35.

51) Martin Walser, "Über Deutschland reden: Ein Bericht", *Deutsche Sorgen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997), 406-27.

İşin aslı, bu moda, Almanya'nın birleşmiş olduğu 1990'da temelli olarak son bulmuş gibi gözüküyordu. Bizzat Habermas, bütün Almanların yeni demokratik düzeni onaylamaları ve anayasal yurtseverliğe kuvvet vermek amacıyla birleşme konusunda bir referandum yapılması için çağrıda bulundu. Doğru dürüst bir anayasal mukavele için çağrıda bulunanlar da oldu. Ancak sonuçta, Doğu Almanya Federal Cumhuriyet'e, mevcut Batı Alman Anayasası'ndaki bir hükme dayanarak katıldı; bir anayasa komisyonunca yıllarca yürütülen müzakerelerden sonra Anayasa'da esaslı bir değişiklik yapılmadı. Birçok entelektüel –ki bunların hepsi ulusalcı değildir– ayrım "anomalisi" ortadan kalktığına göre, Almanların artık "normal" bir ulusal bilinçlilik oluşturacağını düşündü. Anayasal yurtseverlik gibi suni bir yapı –"profesörler için yurtseverlik"– korkusuzca ıskartaya çıkartılabilirdi.

Ancak, ortaya çıktığı üzere, anayasal yurtseverliğin tarihi geride kalmış olmaktan çok uzak: Bu kavram, örneğin İspanya tarafından ithal edildi ve bölgesel özerklik ve asimetrik federalizm hakkındaki geniş kapsamlı tartışmanın bir parçası olarak sıklıkla kötüye kullanıldı; Kanada gibi bir ülkede kültürel tanınma talepleri ile uzlaşabilen kapsamlı bir yurttaşlığa dayalı sadakat [*civic loyalty*] formu olarak tartışıldı ve, başta belirtildiği gibi, "Avrupa'nın birliğini" [*European unity*] tasarlamak üzere bir yol olarak teklif edildi. Bu ulus-aşırı kavramsal tarihi –talihsiz yanlış anlamalar ve kasıtlı yanlış tercümelerden hissesine düşeni almış bir tarihi– burada anlatmak istemiyorum. Aksine, şimdi –bir an için kavramsal geçmişleri, özel uygulamaları ve potansiyel gelecek bağlamlarını hesaba katmaksızın– herhangi bir anayasal yurtseverlik teorisi formüle edip edemeyeceğimiz sorusuna dönmek istiyorum.

2
Niteliksiz Uluslar mı?

Bir Anayasal Yurtseverlik Teorisine Doğru

> Ülkenin ardında eski Devlet dikildiğinde, adalet çok uzakta demektir. Yurtseverliğin modern şeklinde adaletin oynayacak fazla bir rolü yoktur ve her şeyden öte adalet ile yurtseverlik arasında bir ilişki kurmak için cesaret verecek hiçbir şey henüz söylenmedi.
>
> Simone Weil, *The Need for Roots*

Bir önceki bölümde, Habermas'ın (ve zımnen Sternberger'in) anayasal yurtseverlik anlayışlarını Almanya'daki belirli meydan okumalara yanıt olarak gören eleştirmenlerin gerçekten de haklı oldukları bir nokta var. Ancak bir kavramın belirli bir yerde ve belirli bir zamanda şekillendiğini iddia etmek, onu hükümsüz kılmak ya da seyahate elverişsiz olduğunu öne sürmek anlamına gelmez.

Bu bölümde tartışmayı genişletmek ve genel bir anayasal yurtseverlik anlatısı gibi bir şeyin olup olmayacağını anlamak istiyorum. İlkin, herhangi bir anayasal yurtseverlik teorisinin bence içermesi gereken unsurların taslağını çizmek istiyorum. Bana öyle geliyor ki, bu tür tüm teoriler, her şeyden önce, bilhassa genel *amaçlarını* açıklığa kavuşturmak zorunda. Başka bir deyişle, anayasal yurtseverliğin yanıt vermesi beklenen soru nedir? Ne de olsa, her şeyden önce böylesi teorilere doğal olarak ihtiyacımız olduğunu *a priori* varsayamayız.

İlaveten, her teorinin *bağlılık nesnesi*, *bağlılık tarzı* ve *bağlılık nedenleri* olarak adlandıracağım kategorileri içeren bir anlatı sunması gerekir. Bilhassa bunlardan ilki ile ilişkili olmak üzere, özgüllük gereksinimi olarak adlandırılabilecek şey de var: Başka bir deyişle, kendilerini evrensel ilkelere adayan-

ların, neden bir rejim yerine diğerine bağlanmaları gereksin? Ve nihayet bir teori, anayasal yurtseverliğin kesinlik ve açıklıkla ifade edilmiş güdüsel (ya da isterseniz 'duygusal' diyelim) *sonuçları* hakkındaki soruları yanıtlamalı. Sonuçta, bazılarının öne sürdükleri gibi, bir tür "makul sadakat"ten mi, bir nevi ehlileştirilmiş gururdan mı, yoksa başka türlü duygulardan mı bahsediyoruz? Anayasal yurtseverliği onaylayan kişiler hangi siyasi zihniyetle ya da hangi ısrarcı "duygusal yapılarla" tanımlanabilir?

Bu noktada, giriş bölümünde ima edilmiş olan bir ayrımı vurgulamam gerek: Anayasal yurtseverlik, diye iddia etmiştim orada, *normatif açıdan bağımlı* bir kavramdır. Bu yüzden, yukarıdaki paragraflarda yöneltilmiş olan soruları yanıtlamak için –ya da boşlukları doldurmak için diyelim isterseniz– bu bölümde yapmam gereken, anayasal yurtseverlik görüşümü *normatif açıdan dayanıklı* kılacak bir hakkaniyet teorisinin ahlaki arka planının taslağını çizmek olacak. Yani saf anlamda *pozitivist* bir anayasal yurtseverlik kavramını –ya da (insan hakları ve demokrasiye doğru hiçbir yönelimi hesaba katmaksızın) geniş anlamda, yurttaşların süregen siyasi düzenlemelere devamlı bağlılıklarını– hayal etmek mümkün. Ancak anayasal yurtseverliğin *ahlaki* bir yorumu, siyasi düzenlemeleri meşru kılan şeyin ne olduğuna ilişkin bir zemin teorisine ihtiyaç duyar ve bu bölümde sunulacak olan şey de bu. Buna rağmen şunu da kaydetmek lazım: Anayasal yurtseverlik teorisi için –farklı hakkaniyet ve adalet teorilerini savunan– başka zemin teorileri de formüle edilebilir; burada ben anayasal yurtseverliğe ilişkin düşünebildiğim en güçlü ahlaki yorumu sunmaya çalıştım, ancak başkaları daha güçlülerini de formüle edebilir ya da daha zayıf zemin teorilerini kabul etmeye karar vermek için iyi nedenler bulabilir belki.

Aynı zamanda bu denemenin başında, genel bir anayasal yurtseverlik teorisinin kendi sınırları konusunda açık olması gerektiğini de söyledim. Anayasal yurtseverlik kendi başına, kolektif siyasi çöküş hallerinde yurttaşlığa dayalı [*civic*] bir tür her derde deva çözüm değildir elbette; ancak daha da önemlisi, anayasal yurtseverliğin, en azından bir dereceye kadar, halen mevcut siyasi birimlere dayanmak zorunda olduğunu iddia edeceğim – ki bu, bazıları için şüphesiz hayal kırıklığı yaratacak: Anayasal yurtseverlik, kendi başına ayakta duran, siyasi sınır-tesisine ilişkin [*boundary-formation*] bir teori değildir ve bu yüzden siyasi kendi kaderini tayin hakkına ilişkin soruları yanıtlamaz; oysa liberal ulusçuluk gibi rakip teoriler bu soruları pekâlâ yanıtlayacak bir konumdadırlar (her ne kadar bu yanıtlar normatif ve pratik bir bakış açısından tatmin edici

olmasalar da). Keza kavramın bazı savunucularının iddia ettikleri gibi, anayasal yurtseverlik kendi başına, geniş ölçekli bir toplumsal dayanışma doğuramaz; toplumsal dayanışma, daha ziyade, altta yatan hakkaniyet düşüncesinin bir yorumunun belirli bir siyasal kültürde ne kadar güçlü bir biçimde yürürlük kazanabildiğine bağlı olacaktır.

Bu iki 'yenilgiye razı' kabul, şu soruyu sormak istemenize neden olabilir: O halde, anayasal yurtseverlik neye yarar? Bu bölümde göz önüne serileceği gibi anayasal yurtseverlik, özetle, liberal ulusçuluk ve geleneksel yurtseverlik biçimleri ile ilişkilendirilen "ahlaki tehlike kaynaklarından" uzak durmaya *muktedirdir* – sahip olduğu ayırt edici erdem budur. *Hem* medeni güven [*civic trust*] kaynağı *hem de* yurttaşların yetkilendirmesine [*civic empowerment*] ilham veren bir kaynak olarak hizmet eder; giriş bölümünde teklif edilen metaforu yinelersek, anayasal yurtseverlik, niteliği gereği Janus yüzlüdür. Burada anahatları çizilen anayasal yurtseverliğe ilişkin güçlü ahlaki yorum (liberal ulusçulukta olduğu gibi tesadüfen değil) daima yurttaşların yetkilendirilmesine, ihtilafa ve –sınır durumlarda ve bir tür turnusol testi olarak– sivil itaatsizliğin haklı gösterilmesine temel oluşturan, "normatif katma değer" [*normative surplus*] olarak adlandırabileceğimiz şeyi içerir.[1] Anayasal yurtseverliği onaylayan rejimler, dargörüşlü ve anti-demokratik meydan okumalara karşı savunmalarını güçlendirmiş olurlar, ancak aynı zamanda kendilerini iradi bir biçimde, güçlerini anayasal yurtseverliğin normatif katma değerinden alan, "normatif kargaşa" olarak adlandırabileceğimiz şeye karşı savunmasız kılarlar.

Tabiri caizse, bu normatif katma değer 'sermayesi', anayasal kültürlerin karşılıklı birbirlerine açılmalarına yatırılabilir ve bu nedenle "normatif yayılım" [*normative spillover*] ve "ulus-ötesi norm oluşumu" süreci gibi 'melez' olarak adlandıracağım metaforlara özgürce geçit verir; oysa liberal ulusçuluk tesadüfi olarak bu özelliğe sahip olabileceği gibi, sahip olmayabilir de. Bu "normatif yayılım", anayasal yurtseverliğin felsefi rakipleri karşısında sahip olduğu bir diğer avantajdır; bu, bariz bir biçimde söz konusu ulus-aşırı norm oluşumunun cazibesine bağlı bir iddiadır – bu duruş, bu denemenin kapsamında tam olarak doğrulayamayacağım bir duruştur; yine de bu bölümün ortasına doğru, ileri sürdüğüm iddiaya ilişkin, en azından bazı gerekçeler sunacağım.

1) Bu denemede sivil itaatsizliğin özgün kriterleri hakkında fazla bir şey söylemiyorum; yine de okuyucuyu bu konuda büyük ölçüde aynı fikirde olduğum John Rawls'a yönlendiriyorum. Bkz. A *Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press 1973), 363-91.

Güçlü bir ahlak teorisi zeminine dayanan genel anayasal yurtseverlik kuramını resmetmeye başladığımıza göre, bu tür bir teorinin, "fazla soyut!" ya da "benim için yeterince kanlı canlı değil!" diyen tanıdık koroyu basitçe tekrar etmedikleri için bana özellikle önemli görünen iki itirazla karşılaşabileceğini göstermeye çalışacağım: Anayasal yurtseverliğin bir "devletçi ulusçuluk" formu olduğu iddiası ve bir tür "sivil din" raddesine vardığı kuşkusu – her ikisi de, "ahlaki tehlikeler" yarattıkları yolunda, makul bir biçimde yorumlanabilir.

Son olarak, normatif soyutlamaların zirvesinden inerek, anayasal yurtseverliğin bir politika olarak ne anlama gelebileceğini sormak istiyorum. Liberal ulusçulukla ya da "yurttaşlık esasına dayalı ulusçuluk" [*civic nationalism*] ile –ki bu, anayasal yurtseverlikten ayırt edilmesi gereken bir terimdir– aynı pratik sonuçları mı doğurur? Bütün bu kavramlardan benzer politikalar türetilebildiği sürece tüm bunlar eninde sonunda birbiriyle değiştirilebilir soyutlamalar mıdır? "Anayasal yurtsever bir rejim" nasıl teşhis edilebilir? Bir rejimin liderleri ve yurttaşları "anayasal yurtseverlik" sözcüklerini bilfiil kullanmıyorlarsa, bu rejimi belirli ölçütler uyarınca anayasal yurtsever bir rejim olarak adlandırabilir miyiz? Başka bir deyişle, onu gördüğümüz zaman nasıl tanıyacağız?

Anayasal Yurtseverlik Teorisi Ne İşe Yarar? Bazı Sosyolojik Kuşkular

Anayasal yurtseverlik, aslında bir adalet teorisi değildir. Post-geleneksel kimlik kavramı Habermas'ın anayasal yurtseverlik anlayışında önemli bir rol oynasa da, anayasal yurtseverlik öncelikle 'kendilikle' [*self*] ilgili bir teori de değildir. Aksine, Frank Michelman'ın belirtmiş olduğu gibi, anayasal yurtseverlik, demokratik siyasi yönetimi tasavvur etmenin, haklılaştırmanın ve korumanın zorluklarına kısmi (ve *yalnızca* kısmi) bir yanıt niteliğindedir – başarılı bir haklılaştırmanın, sırası geldiğinde adil ve istikrarlı bir siyasi yönetim uygulamasına yol açtığı çekincesi ile birlikte...[2] Anayasal yurtseverlik, bu haklılaştırmanın kendisi değildir ama haklılaştırma, daha önce "bağlılık nedenleri" olarak göndermede bulunduğum kavramı doğuracaktır.

2) Frank I. Michelmann, "Morality, Identity and 'Constitutional Patriotism,'" *Ratio Juris* 14 (2001): 253-71.

Başka bir ifadeyle: Anayasal yurtseverlik teorisi, "kolektif etik öz-aydınlanma" olarak adlandırabileceğiniz uygulamalar için bir dil sağlar. Kendi üzerimizdeki bir siyasi yönetim söz konusu olduğunda, kim olmak istiyoruz ve nasıl olmak istiyoruz? Böyle bir yönetimin zamana karşı korunması gereken bir kültürel özü merkez almasını tasavvur edebilir miyiz? Yoksa bunu, siyasi yönetime hâkim olması gereken ilkeler hakkında yürütülen siyasi görüşmeler dizisi tarafından desteklenen ve yeri geldiğinde zenginleştirilen bir proje olarak mı tasavvur ediyoruz?

Anayasal yurtseverlik, yurttaşların belirli bir siyasi yönetim formunu sürdürmek için ihtiyaç duydukları inançları ve eğilimleri kavramlaştırır. Her şeyden önce bu inanç ve eğilimlere ihtiyaç duyulduğu varsayımı neredeyse tartışmasızdır: Pek o kadar sert olmayan bir eleştirmen bile, onbeşinci yüzyıl cumhuriyetçi Floransası'nda yaşamadığımızı, modern ve son derece karmaşık toplumların yurtsever eğilimler yardımıyla bir şekilde "bir arada tutulduğunu" düşünmenin sosyolojik açıdan naif olduğunu ve yurtseverlik dilinin ampirik olduğu kadar normatif de olan bir düzlemde 'yukarıdan aşağıya bir keyfiyet' [*top-down affair*] olarak ('yukarıdan aşağıya' çünkü elitler, insanları kendi hayatlarını sürdürmeleri için rahat bırakmak yerine, inançlara ve eğilimlere hükmederler) son derece sorunlu bir toplum tablosunu sürdürdüğünü söyleyebilir. Çok da sert olmayan eleştirmenler, yurtseverlik savunucularının, en az modern toplumsal tahayyülde olduğu kadar, siyasi düşüncede de kralın kafasını kesmek zorunda olduğumuzu düpedüz anlamadıklarını söylemeye devam edebilirler.

Tabii, onbeşinci yüzyıl Floransası'nda yaşamadığımız ve günümüz koşullarında siyasi nezaket ve siyasi özenin zor bulunan kaynaklar olduğu iddialarını tartışmak pek de mümkün değil. Ancak yine de, son derece sofistike toplumsal teorilerin bizi inandırmaya çalıştıkları gibi, karmaşık toplumların kendi kendilerine etkin bir biçimde işledikleri iddiası da tuhaf bir biçimde hayalcidir. O zaman, anayasal yurtseverliğin en azından olası bir yanıt ürettiği türden sorunlar hakkında tekrarlanıp duran, uzun süreli, tutkulu ve kimi kez son derece şiddetli tartışmalarla neden karşılaştığımızı sorabiliriz: Bu sorunlar kolektif öz-kavrayış; üyelik, yani kimin aidiyetinin öncelikli olduğu; yurttaşlıkla ilişkilendirilen haklar ve ödevler ve yurttaşlığa erişim için gerekli ölçütler ve nihayet, adil olması bir yana, [en azından] zamana karşı ayakta kalacak düzgün rejimlere sahip olmak için gerekli olabilecek eğilimler ve erdemler hakkındaki sorunlardır.[3] Bu

3) Bu noktadaki tartışmaları Alan Patten'a borçluyum.

tür tartışmalara katılanların tümü, sosyolojik açıdan belki de naif (ancak bunu söylerken, kamusal alanda bu tür sorunlarla uğraşanların küçük bir azınlıktan daha fazlası olduğunu hiçbir şekilde iddia etmiyorum). Fakat yine de, bu tür tartışmaların son derece gerçek hukuki ve siyasi sonuçları olduğu ortaya çıktığına göre, bizzat bu sözde realist bakış, tuhaf bir biçimde hayalci gibi görünüyor: Yurttaşlık yasaları değişiyor; üyelik statüsü ile ilişkilendirilen haklar ve yükümlülükler yeniden tanımlanıyor ve bilhassa birbirleriyle son derece farklı ilişkiler içinde bulunan siyasi topluluklara ilişkin ahlaki tasavvur derin bir dönüşüme uğratılabiliyor.

Kısacası, bizi yurtseverlik lakırdısını bir kenara bırakmaya itecek bir toplum teorisinin neden baştan aşağı yanlış olduğu iddiasına gerekçe oluşturacak yıkıcı bir kanıt yok. Ama ortalıkta bizi hangi kolektif öz-kavrayış vizyonunun adalete ve hakkaniyete ilişkin ahlaki kaygılara en iyi şekilde uyum sağladığı konusunda düşünmek istemeye sevk edecek yeteri kadar ulusçuluk ve yurtseverlik lakırdısı var. Şimdi bu girişimlere yöneleceğim.

Bağlılık Nesneleri: Evrensel Normlar ve Anayasal Kültür Üzerine

Normatif açıdan bağımsız bir anayasal yurtseverlik anlatısına hayat verecek en derin dürtü, bireylerin birbirlerini özgür ve eşit olarak tanımaları ve birlikte yaşamak için adil koşullar bulmaları düşüncesidir; başka bir deyişle, mesele "bir arada nasıl yaşamak istiyoruz?" sorusunu yanıtlayacak yeterince ortak ve karşılıklı olarak kabul edilebilir nedenler bulmaktan ibarettir. Denilebilir ki, mesele bir yanıyla, bu tür bir siyasi meseleden başka şey değildir.

Sözümona zararsız "bir arada yaşama" ibaresi, ilkin düşünülenden daha geniş kapsamlı imalar içerir: Bu ibare, anayasal yurtseverliğin zorunlu olarak özel ve sınırları aşağı yukarı belli siyasi topluluklara gönderme yaptığı anlamına gelir. Söz konusu ibarenin odağı özel, önceden var olan [*pre-existing*] siyasi yapılardır; bir bütün olarak insanlık değil. Yine de, anayasal yurtseverliğin bu nedenle zorunlu olarak "devletçi" olduğu sonucuna sıçrayıvermek haksızlık olur; bu, bu bölümde daha sonra döneceğim bir suçlamadır.

Biraz önce en derin normatif dürtü olarak adlandırdığım şeyi biraz açmam gerekirse: Siyasi yönetim –yani siyasi topluluğun üyeleri üzerinde kolektif güç kullanımı için konulmuş temel kurallar– kolektif kararlara

tabi olanların gözünde haklılaştırılmalıdır. Yoksa bazı yurttaşlar diğerlerine düpedüz hükmedeceklerdir. Bununla birlikte, haklılaştırma ihtiyacı, tek tek her bir yasa ya da önlem bakımından geçerli değildir; aksine, genel olarak yasama [*law-making*] sistemi –ya da "yasamanın kanunu" [*the "law of law-making"*]– ve buna hayat veren ilkeler tüm yurttaşların gözünde haklı kılınmalıdır. Diğer bir deyimle, yurttaşların kendilerini azınlıkta buldukları durumları kabul etmeleri için, bir seferinde John Rawls'un "anayasal esaslar" [*constitutional essentials*][4] olarak adlandırdığı şeyi onaylamaları gerekir. Bilhassa, meşru bir yasanın çıkarılması için varsayılmış olan genel prosedürleri onaylamalıdırlar. Böylelikle, Michelman'a göre:

> Cebri siyasi iktidarın özgül uygulamaları (...) herkesin bunları kendi çıkarları ışığında kabul etmek için haklı gerekçeleri olduğunu anlayabileceği (...) bir anayasal esaslar dizisince onaylandığı zaman haklılaştırılmış olur... [Böylece] herkes kendisini, zorunlu olarak bölüşülen toplumsal uzam içinde, adil işbirliği koşulları üzerinde bir uzlaşmaya varma konusunda ahlaki ve güdüsel bir baskı altında bulunan ve özgür ve eşit oldukları varsayılan 'birlikte ikamet eden kimseler'in [*co-inhabitants*] oluşturduğu topluluktan biri olarak görür.[5]

O halde, yurttaşlardan istenen, kendi çıkarlarının izinde giden bir yasama kuralları sistemine bağlanmaları ve bu sistemi sürdürmeleridir; yurttaşların böyle bir sistemi reddetmeleri için iyi bir gerekçeleri yoktur. Olağan yasaların ve olağan siyasetin –ama aynı zamanda anayasanın kendisine ilişkin belirli yorumlar hakkındaki makul ihtilafların– kendilerini azınlıkta bulanlar tarafından dahi kabul edilebilir olması gerekir. Bu durumda, olağan yasalar, en azından dolaylı bir haklılaştırmaya sahip olacaktır; bu yasalar, anayasada tanımlanan, doğrudan doğruya haklılaştırılmış hukuksal prosedürler aracılığıyla çıkartılır ve bu yüzden meşru oldukları varsayılır.

Michelman, yurttaşların her şeyden önce tam da bir anayasa *fikrine* bağlanmak zorunda olduklarını ikna edici bir biçimde iddia etmiştir – ya da "anayasa" kavramına taşıyabileceğinden fazla yük bindirmemek için başka türlü söylersek, adil işbirliği koşullarına sahip, iktidarın adil koşullar çerçevesinde sınırlandığı, iyi düzenlenmiş bir toplumda, karşı-

4) Bu ibare yazar tarafından Almancaya "*Kernpunkte einer Verfassung*" ve "*Verfassungskernpunkte*" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

5) Michelman, "Morality," 261.

lıklı haklılaştırmaya [*mutual justification*] kendini adama fikrine... Yani, yurttaşlardan istenen, zamanın belirli bir noktasında, tüm özgüllüğü ile belirli bir anayasa üzerinde mutabık kalmaları ya da bunu kabul etmeleri değildir; bu, makul olmayacak derecede sınırlayıcı, *pozitivist* bir anayasal yurtseverlik anlayışı olurdu. Yurttaşlar açısından bazı anayasal esaslar hakkında dahi (sözgelimi yalnızca uygulamaları hakkında değil) ihtilafa düşmek tamamen makuldür. Bir yanda genel haklılaştırma, öte yanda uygulama, neredeyse hiçbir zaman birbirinden doğru dürüst ayrılamadığı için bu tür bir uyuşmazlık muhtemelen son olmayacaktır: Yurttaşlar belirli uygulamaların sonuçlarını öngöremeyeceklerdir ve anayasal esasların hukuki ve siyasi kurumlara fiilen nasıl tercüme edileceği konusunda uyuşmazlığa düşmek için yurttaşların çoğu kez haklı nedenleri olacaktır. Anayasalar, yoğun olmakla birlikte makul bir ahlaki ve siyasi mücadelenin üzerinde yürütüldüğü mahaller olarak iş görürler; ve bilhassa, fiilen mevcut, verili hiçbir anayasada mükemmel bir biçimde gerçekleştirilememiş hakkaniyet düşüncesinin özü ışığında...

O halde, anayasalar zorunlu olarak kontrol altına alınmış bir uyuşmazlık ya da sınırlı bir çeşitlilik formu üretirler. Burada kontrol altına alan ve sınırlayan, bir kez daha, birbirlerini özgür ve eşit olarak kavrayan yurttaşların birbirlerine karşı mazur gösterebilecekleri adil siyasi işbirliği koşulları bulmaları gerektiği düşüncesine bağlılıktır. Anayasal yurtseverlerin her güçlüğe katlanarak tutunmaları gereken eleştirel ve son derece soyut olduğu kabul edilen düşünce işte budur. Böyle olduğu halde, yurttaşların "kendilerini içinde buldukları işbirliği sistemlerine böylesine soyut ve eleştirel bir demokratik-anayasal yönelim" taşımaları hiç de yersiz değildir; James Tully'nin belirtmiş olduğu gibi, en azından "kendi siyasi kimliklerini sorunsallaştırma tarzları" ortaktır.[6] Bu tarzın var olmadığı, adil işbirliğinin ya da siyasi bir uzamı şöyle ya da böyle paylaşmaya çalışmanın ortak amaç olmaktan çıktığı yerlerde siyasi ahval gözle görünür şekilde farklıdır.

İşte, anayasal yurtseverlik, bu oldukça soyut seviyede resme dahil olur. Anayasal yurtseverlik, (kaçınılmaz) makul uyuşmazlık durumlarında azınlıklara, anayasal rejimi bir bütün olarak sürdürmek için gerçekten ahlaki bir güdü sağlayacaktır. Ne de olsa azınlıkların karşılıklı haklılaştırma idealini somutlaştırması beklenen bir sistemi sürdürmek için haklı nedenleri vardır;

6) James Tully, "The Unfreedom of the Moderns in Relation to the Ideals of Constitutional Democracy," *Modern Law Review* 65 (2002): 204-208.

her ne kadar –büyük bir olasılıkla– hiçbir yurttaş, tüm özgüllüğü ile bu fikrin somutlaşmış halinin kendi hakkaniyet anlayışı ile uyumlu olup olmadığını hiçbir zaman yargılamayacak olsa bile. Kendilerini azınlıkta bulan yurttaşlar, kendileri için önem taşıyan bir meselede yollarını kaybetmiş oldukları hissine kapıldıklarında, bir bütün olarak sistemin kendi çıkarlarına olduğunu daima göremeyebilirler. Bu gibi durumlarda anayasal yurtseverlik, sistemi ayakta tutmak için ilave bir ahlaki baskı uygular; keza azınlıklara, göstermeleri için iyi, normatif gerekçeler sağlar ki siyaset bilimciler bunu kimi zaman "kaybedenlerin rızası" [*loser's consent*] olarak adlandırırlar.

Anayasal yurtseverlik aynı zamanda azınlıklara, kendilerine haksızca davranıldığını hissettiklerinde, çoğunluğun aldığı kararlara karşı koymaları için bir dil sağlar. Diğer bir deyimle, bir azınlık grubundaki anayasal yurtseverler, çoğunluğun hakkaniyet ilkelerine bağlılığına başvurmak için bir yol bulacaklardır – ki bu durumda çoğunluk azınlığı, belirli kararlarla öz-çıkarları zedelenenlerden olduklarını gerekçe göstererek kolayca bertaraf edemez. Örneğin, azınlıklar, anayasal esaslara sadık kalmaya ve bunların "sürekli daha da mükemmel" bir şekilde gerçeğe dönüşmesine özen gösteren ortak yurtseverlik anlayışına uygun, sürekli genişleyen, dahil edici halkalar hakkında hikâyeler anlatmaya çabalayabilirler. Anayasal yurtseverlik bu anlamda, aynı zamanda, anayasal rejimlerin uzun vadeli istikrar kaynaklarına dair anlatının bir parçasıdır – ortak bir dil sunar ya da ortak bir normatif çerçevede yer alan bir siyasi sorunsallaştırma veya mücadele tarzı sağlar.

Bazılarının "anayasal kimlik" dediği, benimse "anayasal kültür" demeyi tercih ettiğim şey er geç anayasa hakkında yürütülen spesifik tartışmalar ve hatta uyuşmazlıklardan doğar.[7] Bana göre "kimlik", fazlasıyla statik bir resmi hatırlatıyor ve odağı, orijinalini bir sergi vitrininin ardından görebildiğimiz, bilfiil [*actual*] yazılı bir belgeye doğru yaklaştırmaya meyilli; oysa "kültür", ortak üyelik sembollerini, ayinlerini ve törenlerini ve anayasal esaslarla ilişkilendirilen ve kısmen de bunları ifade eden anayasa mahkemeleri gibi saygın kurumları kapsama almamız gerektiği olgusuna işaret eder. Ancak kültür, bir anayasal kültür tanımına ulaşabilecek –tartışmaların kamusal alanda, uygar bir biçimde yürütülmesine ilişkin belirli ilkeler gibi– daha soyut bir şey de olabilir; o halde, bu tür yerleşik pratikler de anayasal yurtseverlerin desteğine muhtaçtır.

7) Örneğin George P. Fletcher, "Constitutional Identity," *Cardozo Law Review* 14 (1993): 737-46. Bir ölçüde farklı bir "anayasal kültür" anlayışı için bkz. Peter Häberle, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft* (Berlin: Duncker & Humblot, 1982).

Anayasal kültür, "siyasi kültür" kadar geniş bir terim değildir; anayasanın kendisinin, Habermas'ın ilk anayasal yurtseverlik anlayışına uygun bir şekilde, her şeyden önce evrensel norm olarak kabul ya da müzakere ettiğimiz şey tarafından tanımlandığı kabul edilse bile, aynı zamanda "siyasi kültür"den (daha az özel değil) daha özel olabilir. Ne de olsa –özellikle sosyologlara aşikâr gözükecek bir şey söylersek– anayasalar kendi kendilerini yorumlamaz ya da uygulamazlar; bunlar özel tarihsel deneyimler, yeni bilgiler, sınır aşan karşılıklı öğrenme süreçleri vs. ışığında okunur ve yeniden yorumlanırlar.

"Kimliğe" karşılık "kültür" terimi aynı zamanda türdeş ve zorunlu olarak ahenkli olan bir şeyden bahsetmediğimizi vurgular. Anayasal kültürler, en azından kısmen, genel anayasal uzlaşı [*general constitutional settlement*] içinde süregiden uyuşmazlıkların ve ortadan kaldırılması güç veya imkânsız ihtilafların tabiatı tarafından tanımlanırlar; yine de karakteristik ihtilaf formları ve farklılıklar aynı şeye gönderme yapar – ve Machiavelli'den Albert Hirschman'a kadar (kendi soykütüğünüzü seçin) birçok siyaset kuramcısının iddia ettikleri gibi, sınırlanmış ihtilaf, gerçekte bütünleştirici ve istikrarı sağlayıcı bir etkide de bulunabilir.[8] O halde, bir anayasal kültür, belirli bir siyasi talep oluşumu ve mücadele tarzı ve ayrıca (en azından geçici olarak) uyuşmama konusunda uyuşma yolları [*ways of agreeing to disagree*] tarafından tanımlanacaktır. Başka bir deyişle, meşru algılanan ihtilaf, belirli bir anayasal kültür üzerinde mutabık kalmak kadar önemli olabilir.

Ama Bu Bizim *mi? Özgüllük Gereksinimi*

Bir anayasal yurtseverlik teorisinin genel yapısı ve içeriği hakkında başlangıçta sormuş olduğumuz soruya dönelim: Anayasal yurtseverliğin nihai amacı nedir? Kısaca: Adil bir anayasal rejimi mümkün kılmak ve ayakta tutmak. Ve dahası, anayasal yurtseverliğin hedefi nedir? Bağlılığın konusu, anayasal yurtseverliğin pozitivist bir yorumunda öngörüleceği gibi, tüm somut, tarihsel özgüllüğü ile (yazılı ya da yazılı olmayan) anayasa *değildir*. Aksine, mesele, yurttaşların siyasi yönetimi karşılıklı olarak birbirlerinin gözünde haklılaştırmasıdır – ve böylelikle, sonuçta, konunun yalnızca insanlara bir şeyler yapma gerekliliği ile ilişkili olmadığına dair bir ahlaki

8) Örneğin bkz. Albert O. Hirschman, "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society," *Political Theory* 22 (1994): 203-18.

sezgidir. Anayasal yurtseverlik, –iktidarı tahakküm olarak tanımlayan (ki belki de en kısa iktidar tanımıdır) Lenin'in tanımını kullanırsak– ortak yaşamı "kim, kime [tahakküm eder]?" sorunu olarak ele alan her türlü anlayışa karşı çıkar.

Daha spesifik olarak yurttaşlar, anayasanın kalbinde yer alan normlara ve değerlere, yani anayasal esaslara ve bilhassa meşru yasalar üretecekleri varsayılabilen adil ve demokratik prosedürlere bağlanırlar. Habermas, karmaşık modern toplumların "değerler üzerinde sabit bir mutabakatla değil, meşru yasa koyma faaliyeti ve meşru iktidar uygulaması üzerinde sağlanacak bir mutabakatla" muhafaza edilebileceğini defalarca vurgulamıştır.[9] Yine de, bu durumda dahi evrensel ahlaki normların nihai bağlılık kaynağı olmaya devam ettiğini akılda tutmak önemlidir: Bu normlar, bir anayasal kültüre yeni bir biçim vermek için gerekli kuralları yapılandıracak özel prosedürlere düpedüz "ricat etmişlerdir".

Şimdiye dek yurtsever bağlılığın konusu hakkındaki soruya yönelik kabataslak bir yanıt sundum. Ancak evrensel normlar ve değerler hakkında şimdiye kadar söylenenler eğer doğruysa, anayasal yurtseverliğin hiçbir özgüllük gereksinimini gidermeyeceği açık olsa gerektir. İnsanlar (erkekler ve kadınlar) en önemli saydıkları anayasal esasları en iyi şekilde somutlaştırdıklarını düşündükleri herhangi bir rejime bağlanmaya kolayca karar verebilirler. Bununla birlikte, özgüllük gereksinimi ancak "bağlılığın konusunu", yukarıda "anayasal kültür" olarak göndermede bulunduğum şeyi kapsayacak şekilde genişlettiğimiz zaman giderilmiş olur. Anayasal kültürleri tanımlayan türde sohbetler ve uyuşmazlıklar, zorunlu olarak belirli ulusal ve tarihsel bağlamlarla ilişkilidir. Bu bağlamlar, yurttaşların anayasa ve ortaya çıkabilecek makul uyuşmazlık şekilleri hakkındaki yargılarına nüfuz eder. Ancak anayasanın içerdiği normlar, yeri geldiğinde, yurttaşların kendilerini yüz yüze buldukları gelenekleri ve yerel, bölgesel ve ulusal kültürlerini (hoş, bunların hiçbiri diğerinden doğru düzgün ayırt edilemez) düşünme tarzlarını dönüşüme uğratacaktır. Denebilir ki, anayasal kültür, en azından evrensel normlarla özel bağlamlar arasında aracılık eder. Aynı zamanda bizzat anayasal kültürün de anayasa, anayasal kültür ve daha genel anlamda sürekli evrim geçiren muhtelif kültürel (ki 'kültürel' 'ulusalı' da kapsar) öz-kavrayış dizilerinin etki ettikleri ve

9) Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", *Multiculturalism*, yay. haz.: Amy Gutman (Princeton: Princeton University Press, 1994), 107-48; burada 135.

ideal olarak birbirlerini pekiştirdikleri döngüsel bir süreç olarak tahayyül edilebilen olgu aracılığıyla oluştuğu söylenebilir.

O halde, anayasal yurtseverler dahi yok-ülkeden [*nowhere*] gelmiş değillerdir. Kendilerini belirli kültürlerle karışmış bir halde bulurlar –ki bu kültürler ümit verici bir biçimde onları zenginleştirmektedir– ve her şeyden öte, spesifik bağlamlarda evrensel adalet ve hakkaniyet normlarını ifade etmeye çalışan belirli anayasal kültürlerle yüzleşir, bu kültürleri sürdürür ve bunlara yeni bir biçim verirler. Evrensel normlara sadık kalmanın ve onları sorgulanabilir kılmanın en iyi yolu, verili bir siyasi kültür hakkında süregiden sohbete katılmak ve bu sohbeti zenginleştirmektir ve anayasal yurtseverler, bu sohbetin karakteristiği sayılabilecek daimi uyuşmazlıklara bilhassa bağlı kalarak, sohbete de bağlı kalmış olurlar.

Bu nedenle anayasal yurtseverlik özgüldür ve "evrensel olanın" bir sohbet sırasında elde edilmesinden, müzakere edilmesinden ve tartışılmasından sa, hiçbir tartışmaya konu olmayacak bir biçimde öne sürülmesi ya da buna bir şekilde doğrudan erişilebileceğinin düşünülmesi, her halükârda bir hayal ya da bu evrenselliği gayrı meşru bir biçimde kendine mal etmedir. Yine de anayasal yurtseverlik, kendi özgüllüğü içinde dahi, öncelikle normlara ya da ilkelere bağlı kalır. Anayasal yurtseverliği diğer bağlılık formlarından farklı kılan şey, kısaca, sadakat talep edenin, bir insan ya da kültür topluluğu olmamasıdır. Denebilir ki, anayasal yurtseverlik tam anlamıyla politik olmaya yazgılıdır: İnsan ve "kültür" yalnızca politika ya da daha spesifik bir biçimde kolektif olarak izin verilmiş zor kullanımına ilişkin temel kurallar üzerinde bir etki yarattığı oranda bağlamla ilintilidir.

Bağlılık ve Faillik [Agency]: Her Şey Çift-Değerli mi?

Anayasal yurtseverliğin amacını ve özgüllüğünü açıklığa kavuşturduğuma göre, genel bir anlatı için bence gerekli olan diğer unsurlara geçeyim. Bilhassa bağlılık tarzı hakkındaki soru hâlâ bir yanıt bekliyor. Bağlılık tarzı ahlaki-psikolojik açıdan, belki de en iyi şekilde düşünümsel [*reflective*], eleştirel, hatta kararsız gibi sıfatlarla tanımlanabilir. Anayasal esaslar ve anayasal kültür genellikle eleştirel bir ışık altında incelenir ve yurttaşların evrensel saydıkları normlar ışığında periyodik bir değerlendirmeye ve yeniden değerlendirmeye tabi tutulur.

Anayasal yurtseverliğin öze dönüşlü olduğu varsayılır. Başka bir deyişle, anayasal yurtseverliğin kendisi, anayasal rejimimizin özünde yer

alan ilkelerin daha da geliştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi ışığında ara sıra gözden geçirilmeli ve rafine edilmelidir. Bu anlamda anayasal yurtseverlik, yine hayli Habermasçı bir kavramı kullanırsak, "kolektif bir öğrenme süreci" olarak da adlandırılabilir:[10] Anayasal yurtseverlik, geleceğin açık olduğunu ve yurttaşların bağlılık nedenlerini, bağlılık hedeflerini ve bağlılık tarzlarını yeni deneyimler ışığında ayarlamaya istekli olduklarını varsayar. Sonuç olarak, yurttaşlar anayasal kültürlerini daima *açık* ve *tamamlanmamış* olarak görürler – kısaca, geçmiştekilerin katkıda bulunmuş olduklarını kabul ettiğimiz ve bizden sonraki nesillerin yatırım yapmalarını isteyeceğimiz bir proje olarak...[11]

Rejimlerin sürekli bir kendini sorgulama ve belirsizlik durumunda yaşayamayacağını uygulamadan biliyoruz. Burada (hayli yapay) sorun, kimi zaman da olsa, yoğun bir eleştirel dikkate çağrı yapan politikaya yönelik temel tavır hakkındadır. Bu dikkat gerektiren anların neye benzeyeceği, neyin bunları tetikleyebileceği ve "kolektif öğrenmenin" belirli koşullar altında yanılıp yanılmayacağını ve "kolektif bir unutuşa" yol açıp açmayacağını peşinen söyleyemeyiz. Statik bir "anayasal kimliği" merkez alan anayasal yurtseverlik anlayışları ya da olası bir zarara karşı her türlü tedbiri alarak [*with all due hedging*] çekirdek bir etnik kimliğe dayanmaya meyilli liberal ulusçuluk formları tabloyu zorunlu olarak bu şekilde çizmeyecekleri için bu noktaya dikkat çekmek hiç de abes değildir.[12]

Bağlılık nedenleri söz konusu olduğunda, ortak bir toplumsal uzamda birbirlerine özgürce ve eşit olarak davranmaya çalışan yurttaşların anayasal demokrasinin ilkelerini benimsemek için haklı nedenleri olduğuna daha önce işaret etmiştim. Makul uyuşmazlıkların seyri sırasında, bu ilkelerin en iyi şekilde gerçekleştirilmesi amacıyla mücadele etmeyi sürdürmek için de haklı nedenleri vardır. Benimsenen ahlaki zemin teo-

10) Habermas'ın belirttiği üzere, "[B]ir öğrenme süreci olarak anayasal tarihin yorumu, sonraki kuşakların, tıpkı kurucular gibi, aynı standartlarla yola çıkacaklarına ilişkin hiç de abes olmayan varsayımla doğrulanmıştır... Tüm katılımcılar projeyi tarih boyunca *aynı şekilde* teşhis edebilmeli ve bunu *aynı* perspektiften yargılayabilmelidir". Bkz. Jürgen Habermas, "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?" *Political Theory* 29, no. 6 (2001): 766-81; burada 775.

11) Aynı zamanda bkz. Ciaran Cronin, "On the Possibility of a Democratic Constitutional Founding: Habermas and Michelman in Dialogue," *Ratio Juris* 19 (2006): 343-69.

12) Liberal ulusçuluktaki "etnik çekirdeklerin" direncini gösteren bir tartışma için bkz. Arash Abizadeh, "Liberal Nationalist versus Postnational Social Integration: On the Nation's Ethno-cultural Particularity and 'Concreteness,'" *Nations and Nationalism* 10 (2004): 231-50.

risine [*moral background theory*] bağlı olarak bu iddianın daha sert ya da daha yumuşak versiyonları olduğu ortadadır. Örneğin, bu iddianın daha Kantçı bir versiyonunda bağlılık nedenleri münhasıran, adil bir siyasi düzeni destekleme görevi olarak yorumlanır;[13] demokrasinin bireysel onur açısından taşıdığı önemi vurgulayan başka bir versiyonda, kolektif failliğe [*collective agency*] ve kolektif öğrenme süreçlerine izin veren bir anayasal kültürü ya da kimliği sürdürmek için araçsal nedenlere de yer veriliyor olabilir. Başka bir deyişle, kişinin inandığı ahlaki zemin teorisine bağlı olarak bağlılık nedenleri daima aynı değildir.

O halde, bu iddialardan herhangi biri, bağlılığın tamamen ussal olması gerektiğini ima eder mi? Bu soru, liberal ulusçu eleştirmenler söz konusu kavramın sözde "rasyonalizmini", "soyutluğunu" ve –görünen o ki, kaçınılmaz olarak– özellikle "ruhsuzluğunu" vurguladıkları için dikkate alınmalıdır. Bir bağlılık formu olarak anayasal yurtseverliğin içinde bilişsel [*cognitive*] unsurların hâkim olacağını söylemek doğru olacaktır. Ancak bir anayasal kültürün sembolik içeriği, anlatıları ve geleceğe yönelik tasarıları da belirli duygular uyandıracaktır. Bu unsurlar, gerçekte, büyük olasılıkla oldukça karmaşık bir duygu dizisini davet edeceklerdir – yalnızca basit bir gururu değil, örneğin.[14] Utanç, erdemli bir kızgınlık (ya da Habermas'ın bir seferinde söylediği gibi "demokratik kızgınlık"), şevk, öfke ve suçluluk, genel olarak aidiyet anlatılarının içerdiği duygu ve tutkulardan daha fazla rol oynayabilir.[15] Bununla birlikte, bu duygular zorunlu olarak "bilişsel öncellere" [*cognitive antecedents*] dayanacaktır: Biliş/idrak [*cognition*] ile duygunun yakından ilişkili olduğunu görmemek yanlıştır – ne de olsa

13) Pauline Kleingeld, "Kantian Patriotism," *Philosophy and Public Affairs* 29 (2000): 313-41.

14) Özellikle gurur, genel olarak faillikle ilişkisiz olduğu için "eylem temayülü" olarak adlandırılan şeyi taşımaz. Bkz. Jon Elster, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 283. Ya da Hume'un belirttiği gibi "gurur ve tevazu, ruhun içinde herhangi bir arzunun gözetiminde olmayan, bizi derhal eyleme kışkırtmayan saf duygulardır." (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, yay. haz.: Ernest C. Mossner [Londra: Penguin, 1985], 414).

15) Tutkular duygularla, duygular da halet-i ruhiye ile aynı şey değildir. Philip Fisher'in parlak bir eserinde gösterdiği gibi, duygulara ilişkin modern kelime dağarcığı, neredeyse niteliği gereği anti-sosyal sayılan "ateşli tutkulara" ilişkin lügatçeye doğrudan doğruya karşıttır. Bununla birlikte, tutkular dinamiğinde çok ilginç olan şeylerden biri, bir tutkunun "diğerini bloke etmesidir". O yüzden, bir anayasal yurtseverlik anlatısının içerdiği utanç ya da öfke anlayışının, öfke gibi arzu edilmeyen tutkuları bloke etmesi son derece akla yatkındır. Bkz. Philip Fisher, *The Vehement Passions* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

duygular (ya da en azından politik yaşam açısından önemli olanlar) inançlar üzerine kuruludurlar.[16]

O halde, anayasal yurtseverlerin ahlaki yaşamları potansiyel olarak oldukça karmaşıktır ki bu, öyle ya da böyle, *benzersiz bir biçimde* karmaşık demek değildir. Liberal ulusçular kısmen, çoğunlukla liberal ulusçuluk kavramının özünde görülen zıtlık yüzünden anayasal yurtseverler kadar sıkıntı, hatta eza içindedirler. Aynı zamanda anayasal yurtseverliğin bir dizi standart duygu ve tutku içerdiğini iddia etmek de yanlış olur. Bununla birlikte, karmaşık bir post-geleneksel toplum tablosu ile kesinlikle uyumlu *olmayan* şey, sorgulanmamış gururun ve kahramanları ve zaferleri konu edinen çizgisel [*linear*] ya da türdeş [*homogeneous*] ulusal anlatıların varlığıdır.[17] Bu anlamda post-geleneksel bir anayasal kültür, doğrusu aynı zamanda post-heroik bir kültürdür. Ve daha önce söylendiği gibi, anayasal kültür post-ulusal [*post-national*] (ve bu nedenle aynı zamanda post-geleneksel) olmaktan ziyade, post-ulusalcıdır [*post-nationalist*].[18] Ne de olsa anayasal kültür ulusal (ve ulus-altı) deneyimlere dayanmakla kalmaz, aynı zamanda bunlara ve bilhassa rahatsız edici geçmişe, zulme ve zulmün üstesinden gelinmesine dair anlatılara karşı geçirgendir [*permeable*].

Son olarak, anayasal yurtseverliğin sonuçları ya da "ürünü" hakkında daha önce sormuş olduğum soru var. Habermas bunları, "yabancılar arasındaki soyut, yasal olarak dolayımlanmış [*mediated*] dayanışma" olarak tanımlar. Bu, yüz yüze siyasi temasların gerçekleştiği bir toplumda ortaya çıkan Aristotelesçi ya da Floransalı 'yurttaşlığa dayalı ahbaplıktan' [*civic friendship*] kesinlikle çok farklıdır. Bununla birlikte, burada "dayanışmanın" tam anlamıyla doğru terim olup olmadığı açık değildir. Şimdiye kadar önerdiğim anlatıda, yurttaşlardan kapsamlı bir refah devletini sürdürmek anlamında birbirleri için herhangi bir fedakârlıkta bulunmalarının gerçekten istenip istenmediği de açık değildir. Hukukun üstünlüğü ve demokrasinin haklı değerinin [*fair value*] ve bilhassa muhtelif bakış açılarına açık bir kamusal alan idealinin, yurttaşların birbirlerine sunmaya istekli

16) Elster, *Alchemies of the Mind*, 249-50.

17) "Demokrasinin kahramanları ve zaferleri ne olacak peki?" diye itiraz edilebilir. Buna ilişkin kısa yanıt, bu tür anlatıların kullanışlı, hatta gerekli olduğudur. Ancak kendisi de bir şekilde belirsizlik içermeyen buna benzer herhangi bir anlatı neredeyse yoktur, ayrıca anayasal yurtseverlik açısından farklılık yaratan da bu çift-değerliliktir [*ambivalence*]. Bu bağlamda, Benjamin'in bir vecizesi hatırlanabilir: Hiçbir kültür nesnesi yoktur ki, aynı zamanda barbarlık nesnesi olmasın.

18) Cronin, "Democracy and Collective Identity," 19.

olmak zorunda oldukları kaynaklara gereksinim duyduğu, dolaylı yoldan iddia edilebilir. Anayasal yurtseverlik, şartlara bağlı olarak, son derece geniş yeniden dağıtım kaynaklarını içeren anayasal esasları gerçekten destekleyebilir. Bununla birlikte, anayasal yurtseverlik aslında geniş bir refah devletine net bir destek platformu oluşturmaz.

Bu sınırlama ile dahi olsa, anayasal yurtseverliğin düpedüz fazlasıyla uzlaşmacı bir siyasi dünya tablosu çizdiği sonucuna varılabilir; içerme [*inclusion*–dahil etme] ve dışlama [*exclusion*–hariç tutma] sorunları nerede devreye girecektir? Eğer hiç devreye girmeyeceklerse anayasal yurtseverlik potansiyel olarak açıklanmamış ve haklı kılınmamış içerme ve dışlamalara tahammül etmemizi sağlayan bir tür felsefi müsekkin olmaz mı? Failliğe hizmet eden güdüsel kaynaklar meselesi ile sadakat sorununun kesiştiği nokta burasıdır. Tanım gereği kısmi ve ilişkisel olan sadakatin daima "tarihsel bir kendiliğe" [*historical self*] bağlı olması gerektiği söylenir.[19] Başka bir deyişle sadakatin, küçük ya da büyük bir grup insana (ya da belki de yalnızca sevilen bir kişiye) gönderme yaptığı varsayılır ve belirli bir halk (ya da kişi) ile ortak bir tarihi varsaydığı görülür. Dahası, daima bir tehdit ya da, daha kesin bir dille, başka bir sadakat nesnesi karşısında yerine getirilir. Diğer bir deyimle, sadakati test edecek olan şey, oldukça çekici muhtemel alternatiflerin –başka bir kişi, başka bir parti ya da belki başka bir ülke– hazır bulunmasıdır. Eğer durum buysa, George Fletcher'la birlikte şu soruyu sormak doğaldır: "Anayasaya karşı nasıl sadakatsiz olunabilir? [Anayasa bağlamında] sadakatin yönelebileceği gizli saklı, hâlihazır bir alternatif yoktur. Amerikalı bir yargıcın, Almanya ya da Kanada Anayasası'nı uygulamayı düşünmesi anlamsızdır."[20]

Bu zorlu soruyu yanıtlamak için öncelikle iki farklı tür sadakat arasında bir ayrım yapılmalıdır. Basit bir ifadeyle, biri insanlara sadakat, diğeri ise ilkelere sadakattir. İmdi, pratikte bu ayrım çoğu kez bulanıklaşacaktır. Örneğin, diyelim ki, geçmişte diğerleri ile ortak bir gayret sarf ettik ve daha adil ve 'yurttaşlığa dayalı' kapsayıcı bir düzen uğruna başarılı bir siyasi mücadele verdik. Bu mücadelenin katılımcılarının kendilerini bağlı hissedecekleri şey, yalnızca adalete ve dahil etmeye [*inclusion*] ilişkin ilkeler değil, aynı zamanda şu anda bir tarihi paylaşmakta olduğumuz katılımcılardır ve bağlılık, büyük olasılıkla aynı zamanda mücadelenin

19) George P. Fletcher, *Loyalty: An Essay on the Morality of Relationships* (New York: Oxford University Press, 1993).

20) A.g.e., 63.

fiili neticesi olacaktır – örneğin, adalete ve siyasi zihniyetlerdeki bir değişime adanmış belirli türde siyasi kurumlar bu şekilde ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, ayrım nasıl bulanıklaşabiliyorsa, bu iki tür sadakat de aynı zamanda birbiriyle çatışabilir. Önem verdiğimiz insanlar, özen gösterdiğimiz ilkeleri çiğneyecek tarzda davranabilir ya da çiğneyecek yeni yollar geliştirebilirler. Bununla birlikte, esas sorun "sadakat çarklarının anayasa motorunu harekete geçirmemesinden" ibaret değildir.[21] İlkeler de insanlar kadar sadakat talep edebilirler.

"Hâlihazır bir alternatifin" olmadığını söylemekten daha iyi bir itiraz, *yalnızca* ilkeleri önemsiyorsak, anayasası söz konusu ilkeleri ihlal etme yönünde gelişim gösteren bir ülkeyi pekâlâ terk edebileceğimizi iddia etmektir. Diğer bir deyimle, esas sorun, Fletcher'ın iddia ettiği gibi, sadakatin ne kadarının ortak bir tarihe bağlı olduğudur. Anayasal kültür hakkındaki daha önceki tartışmadan kopya edersem, yanıt şuna benzer bir şey gibi geliyor bana: Müsavi evrensel ilkeler elbette belirli kurumlar ve pratiklerde somutlaşmıştır ve biz otomatik olarak hususiyetçilere [*particularists*] dönüşmeden bu kurumlara bağlanabiliriz. O halde, bu belirli kurumlar ve pratikler *dahi*, bunları desteklemek, eleştirmek ve ıslah etmekle geçen ortak tarihe bağlılığımız ve ilgimiz nedeniyle bizim için anlamlıdırlar.[22] Joseph Raz'ın belirttiği gibi, "[A]nlam, ortak bir tarih ve çalışmaktan gelir. Bunlar kişinin bağlılık nesnelerini eşsiz kılarlar."[23] O halde, hem kavramsal hem de ampirik olarak, evrensel ilkelere bağlı olmak *ve* belirli bir anayasal kültüre bağlılık duymak mümkündür.

Peki, tüm bunlar neden müthiş bir şekilde önemli olsun? Mantıksız olmayan tek kelimelik yanıt "McCarthycilik" olsa gerek. "Siyasi sadakat" ya da "medeni güvenilirlikten" [*civic reliability*] yoksun olduğundan şüphelenilenlere yönelik yürütülen siyasi cadı avlarının hayaleti, her türlü sadakat tartışmasının ve anayasanın her zaman yanı başında beliriverir. Kültürel ulusçuluk savunucuları başarı ve yemin üzerine kurulu üyeliğe hak kazanma kültürüne dayanan basitleştirilmiş aidiyete özellikle karşı çıkma ayartısına kapılmışlardır. Bu aidiyet, diye iddia edilmiştir o zamanlar, gerçek anlamda "evde olmaya" izin vermez, çünkü aidiyet, siyasi davranışın potansiyel olarak değişen standartlarına bağlı olacaktır.

21) A.g.e., 64.

22) Joseph Raz, *Value, Respect and Attachment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 16.

23) A.g.e., 20.

O halde, paradoksal olarak, 'seçilmemiş olan' (diyelim ki, doğum ya da kültür) *siyasi* özgürlüğü garanti eder ve hoşgörüyü mümkün kılar (siyasi tuhaflıklara karşı hoşgörülü olan Britanya'nın idealleştirilmiş bir versiyonunu düşünün) – buna karşılık, siyasi seçim olasılığı dışlamaya yol açar (Birleşik Devletler ve McCarthyciliği düşünün).

Bu iddianın kolaylıkla koz olarak kullanılıp kullanılamayacağından emin değilim. Söz konusu iddia, kültürel açıdan türdeş varlıkları varsayar (aksi takdirde bölünme ve dışlama olasılığı yeniden devreye girer). Ve söz konusu iddia, kültürel varlıkların siyasi ifadesinin, *kültürel* hoşgörüye sınırlamalar getirmeyeceğini varsayar. Ancak kendi içinde bu iddia, tersine, münhasıran *siyasi* kimlikler lehine bir kanıt değildir elbette. Nitekim, anayasal kültürlerin hoşgörüsüz olmayacaklarının hiçbir garantisinin olmadığını açıkça kabul etmek zorundayız. Ancak aynı sebeple, siyasi aidiyet formlarının, kendilerini sadakat yemini ihtiyacı olarak açığa vurmaları hemen hemen kaçınılmazdır. Her halükârda, toplumlar heterojenleştikçe, yurttaşlara bir tercih hakkı tanımama ve bunun yerine kültürel bir mutabakat beklentisine saplanıp kalma seçeneği giderek ortadan kalkıyor.

McCarthycilik hakkındaki kaygılara ilişkin teorik bir yanıt daha var – ki bu da bir garanti değil. Ne de olsa anayasal yurtseverliğin kendisi –en azından benim sunduğum şekliyle– bizi gerisin geri birbirlerini özgür ve eşit kabul eden yurttaşlara dair çekirdek düşünceye havale eder. Bu düşünce çevresinde yapılanmış anayasal kültürlerin sistematik hoşgörüsüzlüğü teşvik edecek kadar sapkınlaşıp sapkınlaşamayacaklarını öngörmek zordur, ancak bu imkânsız değil elbette. Bununla beraber, burada teklif ettiğim kuvvetli ahlaki yorum anlamında öz-eleştirellik ve düşünümselliğin anayasal yurtseverlik tarafından desteklenmesi gerektiği farz edilen post-konvansiyonel, post-gelenekselci ve post-ulusalcı aidiyet formu olarak anayasal kültür kavramının içine gömülmüş olduğunu vurgulamak gerekir. Böylesi bir anayasal yurtseverlik, normatif mücadele kaynağını *kendi içinde* bulur – ihlal edilen anayasal esasların temeline rücu eder. Kısacası, öze dönüşlüdür [*reflexive*].

Anayasal Yurtseverliğin Sınırları ve Liberal Ulusçulukla Karşılaştırılması Üzerine

Başlangıçta göstermiş olduğum gibi, anayasal yurtseverliğin ne sağlamadığını vurgulamak önemli: Anayasal yurtseverlik, aslında siyasi

sınırları belirleyen bir teori değil. Bu açıdan, mevcut sınırlı siyasi uzamı doğal karşıladığı için, liberal düşüncenin zayıflığını genel olarak paylaşır. Siyasi özerklik aracılığıyla kültürel öz-korunmaya yönelik hiçbir talep, bu teoriden kesinlikle çıkarsanamaz. Anayasal yurtseverliğin, mevcut anayasal kültürlerin merkezsizleşmeleri ve karşılıklı olarak birbirlerine açılmaları için talepte bulunduğu doğrudur. Bu anlamda, muhtemelen –son derece genel bir ifadeyle– ayırmaktan çok bütünleştiren siyasi düzenlemelerin tarafındadır. Ancak bu oldukça zayıf bir kılavuzdur. Dayanılmaz bir baskı ile yüz yüze gelen ulusal bir azınlığın kendi devletini kurması, bir anayasal rejim tesis etmesi ve kendi geleneklerine ciddi bir biçimde yeni bir şekil vermeyi görev edinmesi, teoride kesinlikle akla uygundur. Başka bir deyişle, siyasi açıdan kendi kaderini tayin eden bir grup post-ulusalcının zorunlu olarak kendisiyle çelişkili olması için hiçbir neden yoktur. O halde, eleştirmenlerin iddia ettiklerinin aksine anayasal yurtseverlik, anayasal kültürlere odaklanması nedeniyle bir siyasi süreklilik anlatısı sunabilir. Ama siyasi sınırları belirlemeye ilişkin dört başı mamur bir anlatı sunamaz.

Bu söylediklerim ışığında anayasal yurtseverlik, başlangıçta "ulus-ötesi norm oluşumu" olarak atıfta bulunduğum kavramla uyumludur – hatta bunu bilfiil teşvik eder. Bu oldukça çirkin neolojizm [söz türetmeciliği] ile hem devlet sınırlarının ötesinde yer alan ve giderek karmaşıklaşan siyasi ve ahlaki bağların oluşumunu –ki bu bağlar devlet sınırlarını ne fuzuli ne de ahlaki açıdan önemsiz kılar– hem de karşılıklı öğrenme ve karşılıklı müzakere taahhüdüne ilişkin pratikleri kastediyorum. Anayasal yurtseverlik, evrensel normlara bağlılığından dolayı bu tür bağların oluşumuna vesile olacaktır. Bununla birlikte, anayasal kültürler arasında meşru farklılıklar bulunduğunu kabul ettiğine göre, monist [tekçi] bir kozmopolitanizm versiyonuna dönüşecek şekilde çökmeyecektir: Yani siyasi sınırları ahlaki açıdan yersiz sayan ve bütün insanların birbirleriyle tamı tamına aynı ahlaki-siyasi ilişki içinde bulunduğunu varsayan bir kozmopolitanizme...

İmdi, ilk bakışta anayasal yurtseverlik, paradoksal olarak tam da bu tür karşılıklı taahhütleri bloke edebilir diye itiraz edilebilecektir, çünkü "biz", "bizim" anayasamızı kıskanç bir biçimde korumak isteriz ve anayasa mahkemesi "yargıçlarımızın" yabancı hukuku delil olarak iktibas ederek başka halkların anayasal esaslarını ithal etmelerini istemeyiz ve siyasi aidiyet odağı olarak anayasalara yapılacak kuvvetli bir vurgu, hiçbir şeye yol açmasa bile, küçük anayasal farklılıklardan kaynaklanan bir tür

narsisizmi kolayca körükleyebilir. Ancak bu tür bir *anayasal ulusçuluk* [*constitutional nationalism*] –ya da Frank Michelman'ın daha selim [*benign*] formülasyonuyla anayasal "bütünlük kaygısı" [*integrity anxiety*]– burada geliştirilen anayasal yurtseverlik anlayışına açıkça aykırıdır: Bu anlayış anayasal kültürleri, tam anlamıyla "gerçekleştirilmiş" ve öz-eleştirel bir öğrenmeye kapalı olarak görmez; aksine, bunları belirli norm ve değerleri "giderek daha mükemmel" bir biçimde gerçekleştirmeye yönelik sürekli bir proje olarak mütalaa eder.[24] Öte yandan, bu anlayış anayasal kültürlerde, hatta anayasal esaslarda ciddi değişiklikler olması olasılığını açık bırakır, ama bu değişiklikler ancak karşılıklı görüş alışverişi ve diğer politik olasılıkların tartılmasından sonra gerçekleşebilir; yoksa ulusal demokratik özerkliğin kendi kendine yeterliliğinin şart koşulması nedeniyle, kuralların ve değerlere ilişkin toplumlarüstü bir tartışmanın dogmatik bir şekilde reddiyle bir yere varılmaz.[25]

O halde, anayasal yurtseverlik, siyasi ahlakın çok katmanlı hale getirilmesini [*multilayered*] meşru sayar ve adil bir biçimde bir arada yaşamaya ilişkin sınırlı projelerin, "insanoğlunun oluşturduğu evrensel topluluğa" göre daha zorlu yükümlülükler dayattığı fikrini kabul eder.[26] Aynı zamanda sınırların ve sınırlı işbirliği projelerinin var olması olgusuna değer verir ama böyle yaparken, bir yandan da bu tür şemaları daha liberal, adil ve kapsayıcı yönlere doğru dönüştürmeyi ümit eder. Sınırlar ve işbirliği projeleri yalnızca engel değil, aynı zamanda bir kaynak, hatta hoşunuza gidecekse şöyle söyleyeyim, (sıfırdan devlet inşası ve ulus inşası uygulamalarının üzücü bir biçimde göstermekte olduğu gibi) bir kazançtır. Anayasal yurtseverlik, kurumun normatif açıdan bir kez yapılandırılarak sonsuza dek mazur gösterilebileceğini varsaymaksızın, *meydana getirilmiş kurumlara rağmen hakkaniyet* olarak adlandırabileceğimiz şeyi tasavvur etmeye çalışır. Şüphesiz, bu, halen devletlere bölünmüş olan dünyanın siyasi gerçekliğine verilmiş büyük bir ödündür ve bazıları bunu pekâlâ fazlasıyla ciddi bir ödün olarak görebilir ve "bu da artık fazla oldu" diyebilir.

24) Frank I. Michelman, "Integrity-Anxiety?" Michael Ignatieff (yay. haz.) içinde, *American Exceptionalism and Human Rights* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 241-276.

25) Bkz. Rabkin, *Democracy without Nations?*

26) Aynı zamanda bkz. Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005): 113-47.

Bununla birlikte, bu siyasi realizm unsuru, aynı zamanda daha az bozguncu imalar da içerir.[27] Bilhassa anayasal yurtseverlik, burada teklif edildiği şekliyle, kurucu mantık hatası [*foundationalist fallacy*] olarak adlandırabileceğimiz şeye kurban düşmez: Anayasal yurtseverlik, basitçe, eleştirmenlerin sıklıkla ileri sürdükleri gibi, insanların [*men and women*] saf evrensel ilkeler üzerine kurulu bir rejim yaratmak için adeta hiç yoktan [*ex nihilo*] bir araya geldiklerini iddia etmez. Benzer şekilde, anayasal yurtseverlik, *ussal-iradeci mantık hatası* [*rational-voluntarist fallacy*] olarak adlandırabileceğimiz hataya da düşmez: Diğer bir deyimle, bağlılığın saf anlamda ussal ve iradeci olması gerektiğini iddia etmez; ayrıca eğilimlerimizi ve duygularımızı yeniden şekillendirir (ya da daha doğrusu biz şekillendiririz) ve anayasal yurtseverlik tam anlamıyla hayalci bir saf irade politikasına dayanmaz. Michelman meseleyi oldukça şiirsel bir biçimde ortaya koyar: "Anayasal yurtseverlik, ahlaki gerekçe ve ahlaki deneyim olasılığını yeniden gündeme getirir ve açıklığa kavuşturur ama bu gerekçe ve deneyimlere daima tam bir unutkanlık eseri olarak değil, anayurdumuzdan hareketle peşimiz sıra bıraktığımız kültürel izlerin sonucunda saptığımızı gösterir."

Bu, aynı zamanda anayasal yurtseverliğin, sosyologların haklı olarak "kavramsal açıdan muğlak, ampirik açıdan yanıltıcı ve normatif açıdan sorunlu" olarak adlandırdıkları "iyi, yurttaşlık esasına dayanan" [*good civic*] ulusçuluk ile "kötü, etnik" ulusçuluk arasındaki ayrımı bir yana bıraktığı anlamına gelir.[28] Bu yüzden anayasal yurtseverliği yurttaşlık esasına dayanan ulusçuluğun hayali bir versiyonu olarak da adlandırmamalıyız: Anayasal yurtseverlik, yurttaşlık esasına dayanan ulusçuluktan farklı olan, dönüştürücü bir 'birlikte yaşam' anlayışıdır ve ister etnik olsun ister yurttaşlık esasına dayalı, her türlü ulusçuluktan farklı bir ahlaki psikoloji [*moral psychology*] önerir.

Ancak şunu sorabilirsiniz: Yurttaşlık esasına dayanan bağ ile ilgili bir teori olan anayasal yurtseverliğin, toplumsal dayanışmanın nasıl oluşturulacağını söylememesi ağır bir sınırlama değil midir? Aynı ulusun üyelerinin birbirlerine güvendiklerini ve birbirleri için fedakârlıkta bulunmaya hazır olduklarını iddia eden liberal ulusçuluk, hem normatif hem de açıklayıcı

27) Karşılaştırınız: Bernard Yack, "The Myth of the Civic Nation," *Critical Review* 10 (1996): 193-211.

28) Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), 5.

bir anlatı olarak, burada belirgin bir avantaja sahip değil midir? İnsanların ulusları için fedakârlıkta bulunmaya –her şeylerini feda etmeye ve onun için ölmeye– gerçekten hazır olduklarının kanıtını her gün görmüyor muyuz? Halbuki meçhul post-ulusalcının mezarını muhtemelen hiçbir zaman görmeyeceğiz.[29]

Siyasi sınır oluşumu hususundaki iddiamın aksine, burada herhangi bir ödün vermeye hazır değilim. Ulusçuluk ile refah devleti arasındaki kavramsal bağıntıya bir anlam vermek için liberal ulusçular, kendilerini bazı önemli yönlerden benzer (hatta aynı) hissedenler arasındaki dayanışmanın daha güçlü olduğunu iddia etmek zorunda kaldılar. Etnik açıdan türdeş toplumların, yeniden dağıtımı [*redistribution*] daha yüksek seviyelerde sürdürebildiklerine dair gerçekten bazı *ampirik* kanıtlar bulunmakla birlikte, bunlar nihai bir esas teşkil etmez. Bu bağ için olası bir etik argüman, vatandaşlığın, aynı ulusal kimliği paylaştığımız, hali vakti yeterince yerinde olmayan kişiler için refah koşulunu içeren bir yükümlülüğü *per se* [kendi başına] dayattığını iddia etmektir. Başka bir deyişle, buna göre, nasıl kendini bir ailenin üyesi olarak tanımlamak belirli yükümlülükleri üstlenmemizi gerektiriyorsa, aynı ulusal kimliği paylaştığımız kişilerle [*co-national*] kendini özdeşleştirmek de belirli yükümlülükleri beraberinde getirmelidir. Oysa, ailevi yükümlülüklere ilişkin "ortak anlayış" ya da ahlaki sezgi, yurttaşlıkla ilgili benzer sezgilerden hem çok daha derin hem de çok daha yaygındır. "Ulusal dayanışma", siyasi kültürde ve kolektif etik öz-kavrayışlarda meydana gelen geniş ölçekli değişimlere karşı bilhassa kırılgan bir dayanışma formudur; sonuçta, ulusalcılığın yarattığı refah etkisini vurgulayan, kimliğe dayalı, araçsal argüman tarihsel açıdan hayli olumsaldır [*contingent*]. Bu arada, bu argüman doğru "ulusal kimliği" nasıl edineceğimizi de –yani eğer henüz böyle bir kimliğe sahip değilsek– bize söylemez.

Potansiyel olarak daha ikna edici bir argüman, ortak bir ulusal kültür sınırı içinde bulunulan fedakârlıkların hiç de fedakârlık olmadığını öngörür. Aksine, bu muhakeme zincirine göre, ulus daha geniş bir 'benlik duygusu' [*sense of self*] sağlar; öyle ki, fedakârlıklar hakiki diğerkâmlık edimleri olmaktan çıkar. Bu argümanın etik açıdan durumu muğlaktır: Bilhassa bu tür bir "genişletilmiş bencilliğin" [*enlarged egotism*] etik bir argüman oluşturup oluşturmadığı hiçbir surette açık değildir. Ulus dev-

29) Müller burada, birçok ülkede bulunan Meçhul Asker Anıtları'na gönderme yapıyor. (ç.n.)

letler tarafından yeniden dağıtım amacıyla vergi ödemeye zorlanan çoğu kişinin, gerçekte "daha geniş bir kendilik" hakkında bu gibi bir anlayışa sahip olup olmadığı da şüphelidir. Ve yurttaşlar kendilerini daha geniş bir kendiliğin parçası olarak algılasalar bile, bu daha geniş kendiliğin kendisini nasıl algıladığı sorusu baki kalır. Başka bir deyişle, daha geniş kendilik – ulus– kapsamlı bir yeniden dağıtıma dönüşmeyen adalete inanıyor olabilir. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, bu düşünce, adaleti değişen "ortak anlayışların" ve zihniyetlerin merhametine bırakır.

Daha sonra güven sorunu var. Kılı kırk yarmadan söylersek, refah şartı için çalışan kişi, vermesi beklenenler ile talep etme hakkı bulunanların yasalara riayet ettikleri konusunda bazı güvencelere ihtiyaç duyar. Yaptırımlar itaati sağlamakta bir ölçüde etkili olabilir, der bu argüman, ancak refah şartı için yapılan planlar yalnızca yurttaşlar birbirlerine güvenebildikleri zaman işleyebilir. Gene de güven, bir kez daha, aynılığın [*sameness*] yerine geçiyor gibidir; diğer bir deyimle, yalnızca yurttaşlar diğerlerinin kendileri gibi olduğunu ve bilhassa diğerlerinin aynı ulusal kimliği paylaştıkları kişilerle dayanışma göstermeye istekli olmak gibi önemli bir açıdan kendileri gibi olduklarını varsayabiliyorlarsa güven duyulur. Dolayısıyla, söz konusu aynılık ya da kimliğin dayanışmayı teşvik edip etmediği sorununa geri dönmüş oluruz. Elbette bu, güvenin başarılı bir politika açısından önemli olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Ancak güvenin ortak bir siyasi projeden, bu proje ile ilgili olmaktan ve projeye özen göstermekten türediğini ve sırası geldiğinde, bu projeyi desteklediğini söylemek daha makul değil midir? Diğer bir deyimle, siyasi kimliği üreten, anayasal kültürün korunması ve geliştirilmesi gibi reel uygulamalar ve fiili ortak faaliyettir; sözümona verili, somutlaşmış bir "ulusal kültür" değil...

Ancak bütün bu liberal-ulusalcı muhakeme zincirine yöneltilen en önemli itiraz muhtemelen şudur: Refah devletlerinin katılım ve adalet için yapılan siyasi *mücadelelerin* bir sonucu olarak oluştuğunu söylemek aşırı bir tarihsel genelleme olmaz. "Toplumsal dayanışma", nadiren, "dağıtıcı adaletin önkoşulu olan bir yakınlık ve ortak kader duygusu ya da yanılsaması" yaratır; şayet yaratıyorsa tabii...[30] Aksine, kimi zaman bazı insanlar, diğerlerini, bir kaderi paylaştıklarını ve bu nedenle yeniden dağıtım projesine katılmalarının akıllıca olacağını kabul etmeye ikna etmişler,

30) Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 121.

hatta zorlamışlardır. O halde, bu tür projelere katılma alışkanlığı er geç "toplumsal dayanışma" duygusunu doğurabilir de. Bununla birlikte, toplumsal adaleti hedefleyen akımlar *ulusal* retoriğe pek bel bağlamamışlardır; refah devletleri siyasi mücadelelerin (ya da devletlerin bu tür mücadeleleri önleme çabalarının) sonucu olarak ortaya çıkmışlardır.

Sonuçta, liberal ulusçuluğun "ulusun" güdüsel [*motivational*] gücü hakkındaki iddiası, –bilhassa savaş sırasında– hepimiz "ulusal" gibi gözüken bir özveri imajını hayal edebildiğimiz için bu kadar ikna edici görünür. Ancak böylesi bir fedakârlığın duygusal gücü, buradaki "ulusun" savaş meydanında ne manaya geldiğini anlarsak daha iyi anlaşılır: Geçmişi, bugünü ve geleceği birbirine bağlayan yarı-dinsel, aşkın bir soyutlama ve neredeyse mistik bir beden ya da kişinin savunulması gerektiğini düşündüğü, aile ve arkadaşlardan oluşan gerçekten küçük, çok somut bir takım. Bu tür mistik ulusçuluk ya da kişisel sadakat, yurttaşların fiilen mevcut yabancılar için vergi vermeye mutat gönüllülüklerinden, en hafif deyişle, son derece farklı bir meseledir.

İki İtiraz Daha: Anayasal Yurtseverlik Devletçi mi, Yoksa Sivil Bir Din mi?

Şimdi, anayasal yurtseverliğin güdüsel gücünden prensipte şüphe duymamakla birlikte, –daha "kanlı canlı" [*bloody*] kavramları yardıma çağıran olağan teorik feryat figanın aksine– daha önce anayasal yurtseverliğin özünde yer aldığı söylenen demokratik normları ve değerleri hesaba katmaksızın, bu teorinin zorunlu olarak *dargörüşlülüğe* eğilim gösterdiği iddiasına yaklaşan iki önemli itirazı ele almama izin verin. Başka bir deyişle, anayasal yurtseverlik, genellikle ulusçulukla ilişkilendirilen ve bizzat anayasal yurtseverlik savunucuları tarafından geliştirilen ulusçuluk eleştirilerine gerçekte can veren normatif ve pratik tuzaklardan kaçınmaya muktedir olmayabilir.

Zihnimdeki anayasal yurtseverliğe yöneltilecek iki itiraz şu şekilde formüle edilebilir: İlk olarak, anayasal yurtseverliğin gerçekte "devletçi bir ulusçuluk" formu olduğu ve bu nedenle, genel olarak ulusçulukla ilişkilendirilen sorunları eninde sonunda yeniden üretme eğiliminde olduğu iddiası var. Joseph Weiler'in Avrupalı anayasal yurtseverlik taraftarlarını eleştirirken belirttiği üzere "iyi bir anayasal liberal olmak, bu tabirden anlaşılacağı gibi, anayasal ulusçu olmak demektir ve görünen

o ki, anayasal payandalar yalnızca değerler ve iktidarın sınırlanması ile değil, aynı zamanda bunun tam tersi ile ilişkilidir: Bu değerlerin altında pusuya yatan iktidar ile"...[31] İkincisi, anayasal yurtseverlik zorunlu olarak ulusçuluğun bir türü olmamakla birlikte, bir "sivil din" formudur –ve bu, normatif ve pratik açıdan daha da beter bir şey bile olabilir– yani, genel anlamda, uç durumlarda kolektif bir öz-tapınma [*self-worship*] formu ya da en azından yurttaşların anayasalarına ve yarı-aşkın nesneler [*quasi-transcendent objects*] olarak yurttaşlık mitlerine büyük bir saygı göstermelerini sağlayan bir ideolojidir.

Açıkçası, bu itirazlar birbirinden oldukça farklı felsefi-normatif ve ampirik düzeylerde iş görürler. Bununla birlikte, her ikisine de hayat veren, kısaca "kimlik-korumacı mantık" [*identitarian logic*] olarak adlandırılabilecek belirli bir güvensizliktir. Kastettiğim şu: Anayasal yurtseverlik, yukarıda belirtilen itirazları benimseyen eleştirmenler tarafından bir "siyasi kimlik" formu olarak tasavvur edilir ve bunu izleyen muhakeme adımlarının kaçınılmaz olarak hepsi açıklanmamış olmakla birlikte, görünüşe bakılırsa bunu izleyen muhakeme, "kimliklerin" daima dışlayıcı olduğu ve tam bir düşmana olmasa da, zorunlu olarak bir "Öteki"ne gereksindiğidir. "Siyasi değerler(in) grup kimliği kadar etkin bir imleyici ve etnik sadakat kadar dışlayıcı olabileceği" ve ayrıca anayasal yurtseverliğin "ulusal-devletçi [*national-statist*] yurttaşlık geleneğinin" sınırları çerçevesinde kaldığı iddia edilir.[32]

Bu itirazlara anayasal yurtseverliği *yalnızca* bir *eleştiri* formu olarak yeniden tanımlayarak karşılık vermek cazip gözüküyor. Şu halde, anayasal yurtseverlik, bizzat bir "özdeşleşme" [*identification*] formu olmaktan ziyade, bir "özdeşleşmeye karşı koyma" aracına dönüşür; aynı zamanda, bir anayasal yurtseverlik eleştirmeninin geliştirdiği bir argümana göre, "ötekini kapsamayı ve ona doğru girişimde bulunmayı kolaylaştırmaya" yönelik normatif talebi daha kolayca karşılar.[33] "Kimlik-korumacı mantık", tabiri caizse, düpedüz sakatlanmıştır çünkü anayasal yurtseverlik artık

31) J. H. H. Weiler, "Federalism Without Constitutionalism: Europe's *Sonderweg*" Kalypso Nicolaïdis ve Robert Howse (yay. haz.) içinde, *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and The European Union* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 54-70; burada 64.

32) Dora Kostakopoulou, "Thick, Thin and Thinner Patriotisms: Is This All There Is?" *Oxford Journal of Legal Studies* 26, no. 1 (2006): 73-106; burada 79 ve 83.

33) Bkz. Markell, "Making Affect Safe for Democracy?"; Kostakopoulou, "Thick, Thin and Thinner Patriotisms," 74.

yurttaşların nelerinin ortak olduğunu doğrudan kavramsallaştıracak hiçbir yol bulamamaktadır; anayasal yurtseverlik, gerçekte, daha ziyade, yurttaşların müştereken sahip oldukları şeyleri evrensel normlar ve değerler adına eleştirmeye ilişkindir.

İmdi, normatif anlamda adamakıllı temize çıkmış bir kolektif kimlik olarak anayasal yurtseverliğe henüz ulaşılmadığına göre, anayasal yurtseverliğin öncelikle bir eleştiri olarak hizmet etmek zorunda olduğunu iddia etmek gerçekten de her zaman mümkündür. Ya da bu tür bir kolektif kimliğe hiçbir zaman ulaşılamayacağı ve normatif özlemlerle fiilen mevcut bir anayasal kültür arasında mükemmel bir uyumun –anayasal yurtseverce bir "kapanışın" [*closure*], diyelim isterseniz, ya da Samuel Huntington'un vaktiyle "*Ivl*" *gap* [*ideas versus institutions*/fikirlere karşı kurumlar] olarak adlandırdığı boşluğun kapanmasının– hem imkânsız hem de son derece arzu edilmeyen bir durum olduğu söylenebilir.[34] O halde, fiilen mevcut hiçbir anayasa ya da, daha genel olarak, fiilen mevcut hiçbir devlet yapısı saf evrenselliğin çizdiği beklentilere göre yaşayamayacağı için, anayasal yurtseverliğin ilham verdiği eleştiri gerçekten de asla mevcut bir rejimle yurttaşlık esasına dayalı sorunsuz bir özdeşleşme [*an unproblematic civic identification with an existing polity*] gibi bir sonuç doğurmayacak *daimi* bir eleştiri formudur demek daha makul gözükmektedir. Bu tür bir kapanış *eksikliği* [*lack of closure*] aynı zamanda evrensel ideallerin asla tam olmamakla birlikte, giderek daha tam bir biçimde gerçekleşmesi amacıyla mücadele etmeye devam etmek için bir itki sağlayacaktır.

Bizzat ben, tam da bu anayasal yurtseverlik tablosunu bir projeyi merkez alacak şekilde daha önce önermiştim ve burada kesinlikle bundan vazgeçmek niyetinde değilim; ancak *yalnızca* eleştiri yöneltmek, bana başlangıçta sayılmış olan itirazları karşılamak için gerçekten fazlasıyla basit bir yol gibi görünüyor. Bu anayasal yurtseverlik tablosu, anayasal yurtseverliğin bir eleştiri olarak kendisine karşı işleyebileceği diğer kolektif kimlik türlerinin sebat edeceklerini zımnen varsayar ve anayasal yurtseverliği, oldukça mekanik bir model gibi gözüken bir temelde, siyasi kültürü sürekli "arındırma" [*purging*] projesi olarak tahayyül ediyor gibi

34) Aynı zamanda bkz. Roger M. Smith, "The 'American Creed' and Constitutional Theory," *Harvard Law Review* 95, no. 7 (1982): 1691-1702. Kapanışa ve tam bir tecessüme [*full embodiment*] direnç, Claude Lefort'un demokrasi teorisinde önerilen kavramsal araçlarla tam anlamıyla kuramsallaştırılabilir. Bu noktadaki önerileri için Helder de Schutter'e teşekkür ederim.

görünür. Yani siyasi istikrarın şu veya bu şekilde zaten emniyete alınmış olduğunu öngören, esas itibariyle tartışmasız bir öncül var; öte yandan her siyasi kültürün, sonrasında anayasal yurtseverlik adına arındırılması gereken gayrı meşru hususiyetçilik [*particularism*] formları tarafından ısrarla kirletileceği iddiası var. Tüm bunlar hikâyenin yalnızca bir parçası; bütün hikâye bundan ibaret olamaz. Ya da isterseniz şöyle diyelim: Bu, anayasal yurtseverliğin yalnızca bir yüzü ve, daha önce söylediğim gibi, anayasal yurtseverlik her zaman Janus yüzlüdür.

Şu halde, ilk itiraza gelecek olursak, anayasal yurtseverliğin gerçekte devletçi bir ulusçuluk formu olduğu düşüncesi, kültürel ve siyasal ulusçuluk arasındaki bir ayrıma dayanır.[35] Kültürel ulusçuluk, diye devam eder bu argüman, "ortak bir tarihi ve toplumsal kültürü paylaşanların, kendi kültürlerine bağlanmak ve bu kültürü kuşaklar boyunca sürdürmekte temel ve ahlaki açıdan önemli bir çıkarları olduğunu" varsayar.[36] Öte yandan, siyasal ulusçuluk, devletlerin adalet, refah ve hatta özgürlük gibi siyasi değerleri gerçekleştirmeleri için devlete bağlı yurttaşların türdeş bir ulusal kültürü paylaşmaları gerektiği düşüncesine dayanır. Chaim Gans'ın iddia ettiği gibi, devletçi ulusçuluk "ortak bir ulusal kültürün, ne ulusal kültürlerden türeyen ne de bunların korunmasını amaçlayan siyasi değerlerin gerçekleştirilmesi için bir koşul ya da araç olduğu fikrini" dile getirir.[37] Daha açık bir ifadeyle, kültürel ulusçuluk, kültürü bir amaç olarak alır, oysa siyasal ulusçuluğa göre kültür bir araçtır. Bu çözümlemeye göre anayasal yurtseverlik, devletçi ulusçuluğun yerini alabilir – ki bu ilk bakışta mantıksız gözükmez.

Söz konusu itirazın bu ayrımdan türetilebilen gücünü kabul etmek önemlidir. (Burada ayrıntılı olarak ele aldığım türde normatif bir fiili itirazı bizzat Gans'ın türettiğini iddia etmiyorum). Anayasal yurtseverlik, ilkin, bilfiil yurttaşlık esasına dayalı bir bağlılık ya da siyasi sadakat formu olduğu –ve yüzer-gezer bir evrensel düşünceler dizisi olmadığı– ölçüde, zorunlu olarak *bir devlete* odaklanmak gereksinimindedir. İkincisi, anayasal yurtseverlik, belirli bir rejime odaklandığı ve normlara ve değerlere ilişkin ortak bir düşünceler dizisince nitelenen türdeş bir siyasal kültürün oluşumunu hedeflediği ölçüde, zorunlu olarak bir ulusçuluk formudur.

Elbette bu itiraz, milliyetçiliğin, biraz zorunluluktan da olsa, tamamen kültürel bir olay olarak tanımlandığı durumlarda geçerliliğini yitirir. An-

35) Gans, *The Limits of Nationalism*.
36) A.g.e., 7.
37) A.g.e., 15.

cak, yine de bu işleri fazlasıyla basitleştirmekle eşanlamlıdır. Bu itirazın göz önüne serdiği şey şudur: Anayasal yurtseverlik yapısal açıdan ulusçuluktan bir bakıma pek de farklı olmayacak biçimde, zorunlu olarak devletçi ve hususidir; meğer ki –yukarıda açıklandığı anlamda– salt bir eleştiri olarak anlaşılsın. Aslında *tarihsel olarak* yurtseverlik, devlet mantığına, onsekizinci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmış olan kültürel ulusçuluktan daha yakındır.[38] O halde, eleştirmenler, anayasal yurtseverliğin düpedüz yurttaşlık esasına dayalı ulusçuluk [*civic nationalism*], yurttaşlık esasına dayalı ulusçuluğun da sıradan bir ulusçuluk olduğunu ve kültürel ulusçuluğa karşıt biçimde, otomatik olarak daha az tehlikeli olmadığını söyleme ayartısına kapılabilirler. [Bu eleştiriye göre] anayasal yurtseverlik de, Carl Schmitt gibi bir anti-liberalin, demokrasinin güya vazgeçilmez bir özelliği olarak kabul ettiği üzere ve kapsayıcılık, bireysellik ve çeşitlilik gibi değerleri neredeyse doğrudan tehlikeye atacak bir biçimde yurttaşlar arasında türdeşlik sağlamayı bilhassa hedefler.

Bence anayasal yurtseverliğin devletçi ulusçulukla eşitlenmesine etkili bir biçimde karşı çıkacak bir savunma şuna benzer bir şey olmalı: Anayasal yurtseverliğin aslında siyasi istikrarı garantiye alacak her derde deva bir çözüm olmadığı, münferit bir rejimi mazur göstermekle de bir ilgisi olmadığı bir kez daha vurgulanmalıdır; bunun nedeni, basitçe, normatif açıdan önemli olan anayasal yurtseverlik kavramının *adil koşullara dayalı siyasi uzamı paylaşma* düşüncesine dayanmasıdır. Anayasal yurtseverlik böyle bir fikre *ex nihilo* [hiç yoktan] katılmak için bir heves yaratamaz ama bu düşünceye daimi bir bağlılık duymayı ve bu tür bir bağlılığı pekiştirmeyi anlamlı kılabilir.

Ancak esas mesele şu: Anayasal yurtseverlik, sonrasında düpedüz diğer siyasi ya da sosyal değerlerin uygulanmasına hizmet eden bireysel inançların ya da atfedilmiş veya iradi kimliklerin türdeşliğine işaret etmez. Anayasal yurtseverlik, burada savunulan hakiki normatif versiyonu

38) Andrew Vincent, *Nationalism and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 110-35. Vincent'in belirttiği gibi, "Yurtseverlik (...) devletin içindeki trajik bir ikiliği yakalar. Devlet, aynı anda hem (ister cumhuriyetin, ister egemen kişinin [monarkın], isterse temsili anayasal demokrasinin elinde olsun) oldukça gaddar birçok yetkiyi, hem de sevgiye ve fedakârlığa ilham veren ahlaki ve dini konulan cisimleştiren hukuki bir soyutlamadır." (a.g.e., s. 133) Gene de, yurtseverliği hem özgül bir biçimde modern hem de kaçınılmaz olarak muğlak bir kavram olarak görmeyi tercih eden usta işi bir argüman için bkz. Reinhart Koselleck, "Patriotismus: Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs," Robert von Friedeburg (yay. haz.) içinde, *"Patria" und "Patrioten" vor dem Patriotismus: Pflichten, Rechte, Glauben und die Rekonfigurierung europäischer Gemeinwesen im 17. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 535-52.

bağlamında, kendi içinde değerlidir ve adaleti ve diğer değerleri yalnızca kolaylaştırmaktan ziyade, adalete ve diğer değerlere bağlı bütün yurttaşların inanç ve eğilimlerini bilfiil kavramsallaştırır (örneğin, adil işbirliği koşulları altında, ortak bir siyasi uzamı paylaşma fikri formunda). Ulusçuluk –ve daha kesin olarak ulusal tekbiçimlilik [*sameness*] anlatısına "güven"– gerçekten de "devletçi ulusçuluk" olarak adlandırabileceğimiz ideolojilerde kullanılan araçtır; (kültürel ulusu kendi içinde bir değer olarak gösteren kültürel ulusçuluğa karşıt olarak) başlı başına bir amaç değil... Öte yandan, burada tanımlandığı şekliyle anayasal yurtseverlik, adaletten ya da dayanışmadan ayrılarak yalnızca bir araç olarak görülemez.

Bu yüzden, anayasal yurtseverlik, ortak kültürü toplumsal dayanışmayı sağlayacak bir araç olarak kullanan liberal ulusçuluk, Gans'ın tipolojisine göre, gerçekte bir devletçi ulusçuluk formu olduğu ölçüde, liberal ulusçuluğun temelini oluşturan mantıktan esaslı biçimde farklıdır. Liberal ulusçuluktan farklı olarak anayasal yurtseverlik, öncelikli olarak bir devlete değil, siyasi ilkelere bağlıdır ve kendi içinde normatif bir değere sahiptir – yukarıda iddia edildiği gibi, mükellef bir normatif teori ya da haklılaştırma olmasa bile... Böylelikle, doğru tanımıyla anayasal yurtseverlik, belki de paradoksal olarak, özü itibariyle faydalı, ancak yine de bir kavram olarak normatif açıdan bağımlıdır.

O halde, anayasal yurtseverliğin bir sivil din formu olduğu kuşkusu hakkında ne söylenebilir? "Sivil dini" düşünmenin üç yolunu birbirinden ayırt etmek bu bağlamda genel olarak yardımcı olabilir. İlkin, dinin siyasi hayatı bütünüyle planladığı, keskin dinsel versiyon olarak adlandırılabilecek olan şey var. Bu tür bir toplumun dinsel açıdan "yapılandırılmasına" ilişkin paradigmatik bir örnek Marcel Gauchet tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır;[39] "sivil din" sorununu ele alacak her ciddi mülahaza, işin başında Gauchet'nin, toplumun dinsel açıdan topyekûn [*total*] yapılandırılmasının, modern koşullarda düpedüz mümkün olmadığı iddiasını dikkate almalıdır – ki bu koşullar, Gauchet'nin meşhur deyişiyle, "dinden çıkmaya" [*exit from religion*] ilişkindir. Ve eğer modern koşullarda bu tür bir yapılandırmaya –ya da yeniden yapılandırmaya– teşebbüs edilirse, bu, bir totaliteryanizm formu ile sonuçlanacaktır.[40]

39) Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, çev.: Oscar Burge (Princeton: Princeton University Press, 1997).

40) Marcel Gauchet, *La condition historique: Entretiens avec François Azouvi et Silvain Piron* (Paris: Gallimard, 2005), 373.

İkinci olarak, genel tanımlı dinsel inançları veya "tabii dini" ya da '*religion du citoyen*'i, bir tür cumhuriyetçi politikayı mümkün kılacak bir araç olarak ele alan klasik Rousseaucu versiyon var. Bu hissiyat, bir yirminci yüzyıl Rousseaucusu tarafından ortaya atılan şu iddiada özetlenir: "Devletimiz derin bir biçimde hissedilen dinsel bir inanç –ve bunun ne olduğu umurumda değil– üzerine kurulmadığı sürece anlamsızdır." O halde, bu, esas itibariyle dine *işlevselci* [*functionalist*] bakıştır; dini araçsal olarak ele alan bir bakış...

Üçüncü olarak, sivil dinin, genelde dinle ilişkilendirilen kavramlara, eğilimlere ve davranışlara yapılan oldukça mecazi bir atfı ifade ettiği daha zayıf, yarı-sosyolojik iddia var ve bilhassa bu gibi kavramları, eğilimleri ve davranışları dinsel nesnelerden siyasi nesnelere aktaran bir görüş bu. Bayraklar, ulusal marşlar, sadakat yeminleri, devlet adamlarının mezarları başındaki törenler, "Anayasa Günleri"[41] ve hatta anayasanın adını taşıyan savaş gemileri gibi saygı sembolleri – bütün bunlar, "dini" son kertede anayasanın "sembolik gücünü" yaratma ve pekiştirme süreci için kullanılan bir mecazdan başka bir şey olarak ele almayan sivil dinin unsurlarıdır.[42]

Burada anahatları verilen ayrımın kabataslak olduğu aşikâr ama anayasal yurtseverliği eleştirenlerin ilgilendiği sivil dinin, açıkça üçüncü versiyon olduğunu belirtmek, amacım açısından yeterli. O halde, bu normatif kaygıların tam olarak ne olduğunu ve bu kaygıların muteber olup olamayacağını sormalıyız. İki normatif tehlikeyi birbirinden ayırmak istiyorum: Bir yanda –anayasaya, tarihsel olayların anısına, belirli tarihsel figürlere ya da spesifik olarak anayasa ile ilişkili *lieux de mémoire*'a [hafıza mekânlarına] karşı– hürmetli tavırlar, "eleştirel olmayan yurttaşlık" [*uncritical citizenship*] şekilleri olarak adlandırılabilecek şeyi teşvik edebilir. "Anayasaların metin olarak tek başlarına yaşamadıkları" ve "anayasal toplumların" daima "hatıra ve deneyim toplulukları" kurdukları pekâlâ doğru olabilir.[43] Ancak farklı "toplumlar" birbirinden son derece farklı mücadele ve eleştiri düzeylerine cevaz verirler ve Jean-Marc Ferry'nin "yüz yüze gelerek mutabakat sağlama" olarak adlandırdığı şey, kült haline

41) "*Constitution Days*" birçok ülkede, anayasanın kabul edildiği veya yürürlüğe girdiği günün kutlandığı tatili ifade eder. (ç.n.)

42) Aynı zamanda bkz. Dieter Grimm, "Integration by Constitution," *I-CON* 3, no. 2-3 (2005): 193-208.

43) Hans Vorländer, "Integration durch Verfassung? Die symbolische Bedeutung der Verfassung im politischen Integrationsprozess", Hans Vorländer (yay. haz.) içinde, *Integration durch Verfassung* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002), 9-40; burada 21.

gelmiş pratikler aracılığıyla sağlanan mutabakattan ya da Louis Hartz'ın vaktiyle "uyum sağlamaktan yana bir *ethos*" [*conformitarian ethos*] olarak adlandırdığı şeyden çok farklıdır.

Anayasal hürmet şablonları, bu tür anayasal sembollerin siyasal elitler tarafından stratejik olarak manipüle edilmesini veya siyasi muhalefetin gözünü korkutmak veya uç durumlarda bunu tamamıyla iktidarsız kılmak amacıyla, bu tür sembollerin anlamını "ele geçirme" ve bu konudaki "çekişmeyi ortadan kaldırma" yarışını teşvik edebilirler. Böyle dargörüşlü senaryoları bir yana bırakırsak, 1920'lerde Birleşik Devletler'de olduğu gibi, "hürmetkâr faaliyetin yarattığı heyecan fırtınaları", genelde demokrasinin, kendi haline bırakarak çözülmesini beklediği daha derin, yapısal sorunlarının dışavurumları olabilirler – ki bu durumda politika teorisi, bu fırtınalar hakkında teoriler üretmek yerine sanırım bunların altında yatan sorunları çözmeye uğraşmalıdır.[44] Yani demokratik mücadele ile anayasal hürmet arasında gerçek bir takas [*trade-off*] yaşanabilir ve anayasal yurtseverliğin bunlardan ilkini mümkün kılmaktansa, ikincisini zarar verici surette pekiştirmesi en azından tasavvur edilebilir.

Öte yanda "uygar binyılcılık" tehlikesi ve John Pocock'un gösterdiği gibi, sıklıkla cumhuriyetçi politikalarla ilişkilendirilen, "seçilmiş halk sendromu" olarak adlandırılabilecek tehlike var.[45] Toplum psikolojisi açısından bakıldığında denilebilir ki, "kendisinden olanın kutsallığı"ndan "kendisinden olanın üstün olduğuna" duyulan inanca kaymaktan kaçınmak çok zordur; her ne kadar böyle bir kayma *kavramsal açıdan* asla zorunlu olmasa da... O halde, bu misyonerce dürtü, ya da isterseniz dinsel tahayyülle kurulacak zorlayıcı bağlantı diyelim, birçok ulusçuluk anlatısına, tarihsel olarak yurtsever erdemle ilişkilendirilen koruyucu veya savunmacı duruştan çok daha fazla benzer.

Liberal cumhuriyetçi yurtseverliğin soyut ilkelerinin daima somutluk bütünleyicilerine [*supplements of concreteness*] ya da ahlaki dürtülerin bu tür ilkelere bağlı olmasını ve bu ilkeler için mücadele etmesini sağlayan somut karşıtlıklara muhtaç göründüğü sonucuna kolayca varılabilir. Burada, Kateb'in eleştirdiği dargörüşlü ve bireycilik karşıtı bir tür "grup

44) Michael Schudson, *The Good Citizen: A History of American Civic Life* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998), 203.

45) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, yeni bir sonsözle beraber (Princeton: Princeton University Press, 2003).

temelli anlamlılık" formu olarak yurtseverlik anlayışına ve bunun yanında yine Kateb'in vurguladığı "yurtseverlik ile militarize edilmiş ölüm arasındaki bağlantıya" gerçekten çok yaklaşmış oluyoruz. Ve yurtseverlik ile fedakârlık düşüncesinin *tarihsel olarak* yakından ilişkili olduğu konusu gerçekten pek de şüpheli olamaz: Bilhassa Hıristiyanlığın fedakârlık ve *agape* [cinsel yanı olmayan kardeşçe sevgi] ideali çoğunlukla kutsallaştırılmış bir *patria*'ya aktarılmıştır; yurtseverlik manevi bir değer kazanmış ve din, devlet mantığı ile ilişkilendirilmiştir.[46]

Bir kez daha belirtmek gerekirse, basit bir çıkış yolu –yani kesin bir kararla [*definitional fiat*] anayasal yurtseverlik hakkındaki bu şüpheyi giderme yolu– vardır; ancak, aynı zamanda, bir bakıma daha karmaşık bir yanıt daha vardır. Kolay çıkış yolu, gerçekte Habermas'ın orijinal anayasal yurtseverlik anlayışına geri dönüş niteliğindedir: Hatırladığınız üzere, Habermas, anayasal yurtseverlik anlayışını geniş bir cumhuriyetçi gelenek içinde konumlandırırken, yurttaşlık esasına dayalı ahbaplığı merkez alan ulus-öncesi (ve premodern) bir yurtseverliğe sorunsuz bir biçimde geri dönmenin mümkün olduğunu düşünmüyordu. "Anayasal hürmetin" [*constitutional veneration*] Habermas'ın anayasal yurtseverliğinin "ortodoks" bir versiyonu olarak adlandırılabilecek şeyle bağdaşmaz olduğu aşikârdır. Eleştirmenler, tabii, diye itiraz edebilirler, Habermas'ın anayasal yurtseverlik anlayışının ortodoks versiyonu açısından bu durum daha da fenadır, çünkü gurur ve ahbaplık olmadan edemeyiz biz. Ve eleştirmenler daha ileri giderek, anayasal yurtseverliğin ahlaki bir dürtü formu olarak etkin olabilmesi için yukarıda zikredilen türde tehlikeli hususiyet bütünleyicilerinin [*supplements of particularity*] oyuna dahil olmalarının daima mümkün olduğunu iddia edebilirler.

Şimdilik bu sorunu bir kenara bırakalım. Yalnızca tutarlı post-konvansiyonel ve post-geleneksel inanç dizileri ve davranış modellerinin, irade zayıflığına, sözde 'somut olan' için duyulan özleme, politikada sembolizm ve anlama yönelik karşı konulmaz bir estetik arzuya, düşmanlığın motive edici gücüne ve anlam yaratıcı varlığına ya da anayasal yurtseverliği eleştirenlerin aklına gelebilecek herhangi bir gerekçeye rağmen kolayca sürdürülemeyeceğini söyleyelim.[47] O halde, burada can alıcı olan nokta, anayasal yurtseverliğin –saf pozitivist versiyonunun değil, normatif

46) Vincent, *Nationalism*, 125-135.

47) George Kateb, "Aestheticism and Morality: Their Cooperation and Hostility," *Political Theory* 28, no. 1 (2000): 5-37.

açıdan bağımsız versiyonunun– sivil dinin üçüncü türü ile bağlantılandırılan tehlikeleri yok edecek ve sorunları giderecek kaynakları kendi içinde taşımasıdır. Bilhassa bu tür düzeltmelerin bir etki yaratmasının zaman alacağı açıktır ki, bu durumda anayasal yurtseverlikle ilişkilendirilebilecek "kimlik-korumacı" [*identitarian*] illiberal [dargörüşlü] tehlikelerden zarar görmüş olan bazıları için çok geç kalınmış olabilir. Ama yine de bu kendi içinde bu tür hiçbir düzeltici eğilim barındırmayan liberal ulusçuluk politikasından daha iyidir (liberal ulusçuluğun yalnızca ulusal liberalizm değil, gerçek bir ulusçuluk olduğunu varsayarsak).

Anayasal yurtseverliğe yöneltilen ve anayasal yurtseverliğin özünde yer aldığı iddia edilen sözde "kimlik-korumacı mantığın" yarattığı tehlikelere işaret eden, bir bakıma gelenek-dışı üç itirazın kesinlikle dayanaksız olmadığını ileri sürmeye çalıştım. Ancak bunların hepsine, normatif açıdan zengin bir anayasal yurtseverlik kavrayışının içermek durumunda olduğu kaynakları kullanarak etkili bir biçimde karşı çıkmak mümkün. Hemen ekleyeyim, bu tür kaynaklar anayasal yurtseverliğin pratikte dargörüşlü ve dışlayıcı bir niteliğe bürünmeyeceğini *garanti* edemez. Aynı minvalde, bu kaynaklar, bütünleşmenin anayasa mahkemesinin de yardımıyla resmi makamlarca tepeden yönetiminden (*hoheitliches Integrationsmanagement*... par le haut) ya da anayasal yurtseverliğin tepeden dayatılmasından –ki bu gibi durumlarda anayasal değerler siyasi elitler tarafından hükme bağlanır– türeyen hayaletlerin, ortada inatçı dargörüşlülükten bahsedilmesini gerektiren bir durum olmasa dahi, ortaya çıkmayacağını da garanti edemez.[48] Ancak garanti isteyen siyaset ve hukuk kuramcılarının bunu gerçekten bekleyip beklemedikleri konusunda emin değilim; ne de "kimlik sohbetini" [*identity talk*] "ötekileştirme" [*othering*] korkusuyla daha baştan reddetmek isteyecek kişilerin ya da sadakat veya yalnızca siyasi koalisyon oluşumu konusu gündeme geldiğinde dillerinden Schmittçi "t-sözcüğünden" (burada: türdeşlik) başka bir şey dökülmeyenlerin beklentilerinden eminim. Demokratik politika *risklidir* ve hiçbir garantisi de yoktur; özellikle de kendi politikalarının bir devlet tarafından bütünüyle garanti altına alınmasını –ya da düzenlenmesini– istemeyen ve grup sadakatine ilişkin tepeden güdüme gerçekten karşı koymak isteyen, özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan ortak alanda böyledir bu. Anayasal yurtseverlik, söz konusu ortak alanda ve hatta bunun ötesinde doğru, uygar tavırlar üzerine oynanan bir bahistir; bir sigorta politikası değildir.

48) Vorländer, "Integration durch Verfassung?" 29.

Anayasal Yurtseverlik Uygulanabilir mi?

Bilhassa "uygulamalı anayasal yurtseverliğin", kurumlar söz konusu olduğunda, düpedüz liberal demokrasinin şu veya bu türünden başka bir şey olup olmayacağı, yurttaşların gerçekte ne hissettikleri ve düşündükleri konusunda ise yalnızca daha öz-eleştirel tavırlardan ibaret olup olmayacağı kuşkusunu ele almak üzere nihayet daha somut sorunlara döneyim ve şunu sorayım: Bu durumda, şu ana kadar teklif edilen oldukça muazzam teorik aygıta neden ihtiyaç duyulsun? Bu bölümün şimdiki kısmında anayasal yurtseverliğin kılgısal açıdan, özellikle hem azınlıkların hem de daha genel olarak toplumun "bütünleşmesi" sorunu açısından ne ifade edebileceği konusunda bir şeyler söylemek istiyorum. Ulus-üstü bütünleşmeye ilişkin bağımsız soruna ise üçüncü ve son bölümde döneceğim.

Yine de, her şeyden önce, daha genel bir hususu belirteyim: "Bütünleşme" hakkında, normatif anlamda çok genel bir düzeyde söylenebilecek çok şey var gibi geliyor bana: Liberal demokrasilerin ihlal etmemek zorunda oldukları çekirdek niteliğinde bir dizi ilke var; ama bunun da ötesinde birçok şey, arka planda yer alan münferit tarihe, söz konusu ülkelerin ve azınlık gruplarının özlemlerine, kültürel inanç sistemlerine, aile ve klan yapısına vs. bağlı. Örneğin, Avrupa'daki "Müslüman toplulukların" şu veya bu şekilde "entegre edilmek" zorunda olduğunu söylemek, "entegre edileceklerin" Müslüman olduğunu bilmenin, bilinmesi gereken en önemli şey olduğunu varsayar – sanki babası zamanında *Gastarbeiter* [konuk işçi] olan, ikinci-kuşaktan orta sınıfa mensup, yurttaş olmayan [*noncitizen*] bir Türk ile babası Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında Cezayirli isyancılara karşı Fransızların yanında savaşmış bir *harki* olan ikinci-kuşaktan bir Fransız yurttaşı arasında büyük bir fark yokmuş gibi. Ayrıca, tam da bu şekilde tasarlanan "bütünleşme" dili, insanlara, geniş ölçekli, oldukça âlicenap toplumsal mühendislik projeleri çerçevesinde, şuraya veya buraya gidip gelmelerini emretmeyi önerir – bu, kullanıcılarını ayartarak "sınırların" ve "eşiklerin" açıkça belirlenebileceğini düşünmelerini sağlayan bir hayaldir; öyle ki, buna göre, insanların bu eşiğin üstünde mi, yoksa altında mı kaldıkları, ya da liberal ulusçuların bağırlarına bastıkları "ulusal kültürün" içinde mi yoksa dışında mı oldukları kolayca anlaşılabilir.

"Bütünleşme" hakkında genel olarak söylenebilecek olan şey bence şudur: Bütünleşme söz konusu olduğunda çekirdek ilkeler dizisinin çekirdeği hakkaniyettir – bu bölümde önerilen anayasal yurtseverliğin kuvvetli ahlaki yorumuna can veren fikir tam da budur. Bu, her şeyden

önce, kendisini anayasal yurtseverliği onaylayan bir rejim olarak kavrayan bir rejimde yaşamış ve çalışmış olanların yurttaşlığa dahil edilmeleri [*civic inclusion*] için bir karinenin var olduğu anlamına gelir. O halde, *Gastarbeiter*'lerin ya da güya illegal yabancıların sonsuza dek hariç tutulmaları [*exclusion*], –söz konusu kişilerin sınırlı bir toplumsal işbirliği projesine katkıda bulundukları açıksa– burada savunulan yoruma göre hoş görülemez.

Oysa, dahil edilecek olanların belirli ölçütleri –anayasal yurtseverlik çerçevesinde, örneğin, liberal ulusçuluk başlığı altında olabileceğinden daha açık ve daha adil bir biçimde belirlenebilecek ölçütleri– tutturmaları kabul edilebilir. (Burada tanımlandığı şekliyle) anayasal yurtseverliği ve bunun daha somut politikalardaki ifadesini, kültür ve etnisite tarafından kaçınılmaz bir biçimde kirletilmiş ve bu nedenle, örneğin, Dora Kostakopoulou'nun önerdiği şekliyle dışlayıcı olarak görmek bence yanlıştır.[49] Yurttaşlık testlerinin kendi başına hiçbir şeyi garanti etmeyeceği ve "kolektif bir zihinsel ameliye" olarak anlaşıldığı takdirde bütünleşmenin "yasa tarafından buyurulamayacağı" kesinlikle doğrudur.[50] Göçmenlerin ve altsoylarının bütünleşmeye ve "özdeşleşmeye" [*identification*] yaptıkları katkıların hakkının teslim edildiği bir ortam, yurttaşlığa başvuran birinin güncel politik tavırları hakkında her halükârda pek az şey söyleyebilecek, bir kereliğine yapılan [*one-off*] siyasi bilgi birikimi testine göre gerçekten de çok daha önemli olabilir. Âlicenap evrensellik beyanları, bir adil fırsatlar projesiyle ve ayrımcı olmayan bir kültürle eşleştirilmediği sürece, en hafif deyimle ikiyüzlü görünecektir: Bu, muhtemelen, evrensele devlet aracılığıyla erişileceği vaadinde bulunan ancak ayrımcılığın toplumda her gün görüldüğü Fransız Cumhuriyetçiliğinin trajedisidir – kültürel ve etnik açıdan kodlanmış istatistikler üzerindeki yasaklar devleti kör, toplumu ise okunaksız kıldığı için devletin bunu göremediğini saymazsak...

Aynı şekilde, bir ülkenin anadilini konuşma yeteneği bütünleşmeye, spesifik bir yurttaş lügatçesine hakim olmaya göre, büyük olasılıkla çok daha fazla katkıda bulunacaktır. Burada hazırcevap olmak kolay; bununla beraber, hazırcevaplık, tartışmayı yürüten her iki tarafta da görülebilir: Zorunlu dil dersi savunucularının, erişkinler için "okula geri gönderilmenin" zor, hatta aşağılayıcı olabileceği konusunda çoğunlukla hiçbir fikirleri yok; buna karşılık, dil eğitimi aleyhtarları "topluluklar topluluğu"

49) Kostakopoulou, "Thick, Thin and Thinner Patriotisms."
50) Grimm, "Integration by Constitution," 196.

[*communities of communities*] olarak bir yönetim biçimi tasarlamanın hiçbir maliyeti olmadığını çarçabuk varsayarlar – halbuki burada bedel, dilbilgisi (ve yurttaşlık) yeteneğinden yoksun olmaları nedeniyle spesifik topluluklara kapatılmış olanlarca ödenecektir.

Temel sorunlar şunlardır: Yurttaşlığın tesciline ilişkin basit bir prosedürün ötesindeki gereksinimler ve beklentilerin tümü, bir düşmanlık sinyali göndermek anlamına gelmez; bu nedenle "kimliği" onaylıyor gibi görünen her şey, öncelikle dışlamayı pekiştirmek için dizayn edilmiş değildir; yurttaşlık için önemli görülebilecek siyasi ve hatta tarihsel bilgi birikiminin tamamı, otomatik olarak etnik bir temelde dışlayıcı değildir – olaylar, tarihsel figürler ve daha genel ilkeler, başlı başına pekâlâ daha büyük bir 'kapsama anlatısının' [*narrative of inclusion*] parçası haline gelebilir. Bunların hepsi, *nasıl* yapıldığına bağlıdır. "Üyelik (...) yalnızca katılım, erişim, aidiyet ve imtiyaz ritüelleriyle birlikte anlamlıdır" diyen görüş hakkında söylenecek çok şey var.[51] Bu tür yurttaşlık anlamı oluşturma ve kapasite inşası bazılarına aptalca ya da aşırı "modernist" gelebilir şüphesiz. Ancak bu açıkça gayrı meşru bir talep de değildir.

Elbette anayasal yurtseverlik, çoğunlukla yurttaşlık esasına dayalı ulusçulukla ilişkilendirilen kültürel benzeşim gereği olan geleneksel –ve haklı olarak itibardan düşmüş– asimilasyonizm idealine dönüş yapmayı amaçlamaz – ki sıklıkla vurgulandığı gibi, yurttaşlık esasına dayalı ulusçuluk, hiçbir şekilde başlı başına güncel kültürel açıklığın bir göstergesi değildir; ne de sosyo-ekonomik geçirgenliğin bir göstergesidir. Anayasal yurtseverce "bütünleşme", sadece massetmek [*absorption*] için kullanılan bir düstur değildir, ki massetmek için kullanılan düstur da yeri geldiğinde kültürleşme [*acculturation*][52] düsturu olarak işlev gören bir asimilasyon düsturudur – diğer bir deyimle, bu, tam olarak, liberal ulusçuluğun teşvik etme eğiliminde olduğu haksız varsayımlar ve beklentiler zinciridir. Aksine, Rogers Brubaker'ı takiben, "geçişli" [*transitive*] asimilasyon anlayışından "geçişsiz" [*intransitive*] asimilasyon anlayışına geçtiğimizi hayal etmek isteyebiliriz: Bu durumda bütünleşme "onlara" yapılan bir şey değil, (çoğunlukla devlet nezaretinde gerçekleştirilen) karşılıklı müzakere taahhüdü aracılığıyla, beraberce (her şeyden önce "onlarla birlikte") üs-

51) Benhabib, *The Rights of Others*.

52) Buradaki "kültürleşme" terimi, yalnızca bir kültür oluşumunu değil, (neyin üstün, neyin aşağı olduğu tartışması bir yana) üstün bir uygarlığın aşağı bir uygarlığı etkilemesi sonucu oluşan kültürel değişimi ifade eder. (ç.n.)

tesinden gelinen bir şeydir – öyle ki, bu şekilde, yeniden kurulmuş olan bir "biz" ortaya çıkar.[53] Bu şekilde anlaşılan bütünleşme normatif açıdan farklılığın ya da çeşitliliğin değerine cephe almaz; aksine, marjinalizasyonu ve "gettolaşmayı" ve bu nedenle zıtlıkları ve her şeyden önce "iyi huylu ihmalleri" gerçekten önlemeyi amaçlar.[54]

Nihayet, fiilen mevcut ve gelişmekte olan bir anayasal yurtseverlik formunu –yani bu hususu, sözcüğü değil– nasıl fark edebileceğimize ilişkin bir dizi gösterge öne süreyim. İlkin, bir ülkenin münferit göç rejimi, genel anlamda "evrensel bir kaynak" olarak sınıflandırılabilecek rejim midir?[55] Yoksa göç politikasını etnik tercihler mi yapılandırıyor? Göçün, (cömert bir açıklık anlamında) muhakkak bilhassa liberal olması gerekmez; her ne kadar daha çok açıklık, başlı başına, anayasal yurtseverliğin göstergelerinden biri olsa da... Bununla birlikte, açık etnik tercihler, genel olarak, belirli etnik grupların "ulusal kültürle" daha kolay "uyum sağlayacağını" savunan liberal ulusçuluğa ilişkin çok kuvvetli bir göstergedir.

İkinci olarak, siyasi değerlere odaklanmış yurttaşlık testleri ve üyelik ritüelleri esas itibariyle –açıkça veya örtük olarak– bir "yaşam tarzına", bir ulusal kültüre ya da daha kesif bir *Sittlichkeit*'a mı [nesnel törebilime mi] ilişkindir? Burada katı ve hızlı ayrımlar yapmanın zor olduğu aşikâr. Bununla birlikte, yüksek kültüre odaklanmış soruların çoğu ya da yaşam tarzının son derece spesifik bölümleri ile özgül yüzleşmeler

53) Fransız devleti tarafından *Conseil Français du Culte Musulman*'ın *de facto* [fiilen] yaranmını ve Almanya İçişleri Bakanlığı'nın girişimleriyle düzenlenen *Islamkonferenzen* dizisini aklınıza getirin. Bunlar, daha ziyade, kültürel çeşitliliğin yarattığı meydan okumaya eski tarz Avrupa korporatizminin araçlarıyla yanıt vermeyi amaçlayan çaresiz girişimlerdir diye itiraz edilebilir. Ne var ki, Fransız ve Alman Müslüman toplulukları içinden gelişen tepkiler fazlasıyla bu çabaları toplumu daha okunaklı olmaya zorlamaya yönelik kaba devlet girişimleri olarak düpedüz boşa çıkarmaktan yana olmuştur. Fransız cumhuriyetçiliğinin çok sayıda çekişmeli ancak çoğunlukla fark edilmesi zor uyarlaması için bkz. Olivier Roy, *La Laïcite face à l'Islam* (Paris: Stock, 2005); Patrick Weil, *La Réptublique et sa diversité* (Paris: Seuil, 2005), Riva Kastoryano (yay. haz.), *Les Codes de la différence* (Paris: Sciences Po, 2005); ve Cécile Laborde, "Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools," *The Journal of Political Philosophy* 13 (2005): 305-29; Alman *Islamkonferenzen*'ın yarı-resmi düzeyde haklı gösterilmesi için bkz. Wolfgang Schäuble, "Muslime in Deutschland," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 Eylül 2006; bir *Leitkultur* [rehber kültür] fikri formunda Alman liberal ulusçuluğu varyantı için bkz. Bassam Tibi, "Leitkultur als Wertekonsens – Bilanz einer missglückten deutschen Debatte," *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 1-2 (2001): 23-26.

54) Brubaker, *Ethnicity*, 116-31.

55) Christian Joppke, *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005).

(gelecek göçmenlerin Hollanda'da, öpüşen eşcinsel çiftlere ve Hollanda sahillerinde üstsüz güneşlenen kadınlara ait görüntülerle karşılanmasını öneren Hollandalı bakan Rita Verdonk'un çirkin teklifindeki gibi) gerçekte anayasal yurtseverliğe değil, liberal ulusçuluğa (ya da sağlıksız siyasi yargıya, elbette) işaret ediyor olabilir.

Üçüncüsü, testler ve üyelik ritüelleri başvuru sahiplerinin tümüne mi uygulanmaktadır? Buradaki tutarsızlıklar yine liberal ulusçuluğa ya da belirli bir ulusal kültürle için için yoğrulmuş bir cumhuriyetçilik formuna delalet eder.[56] Yalnızca Müslüman olarak adlandırılan ülkelerden gelerek yurttaşlık için başvuranlara belirli türde testleri uygulama girişimi başarısızlıkla sonuçlanan bazı Alman eyaletleri burada örnek olarak alınabilir.

Dördüncü olarak, göç rejimlerinin kamusal haklılaştırımı ve üyelik hak ve yükümlülükleri özellikle siyasi değerlere ve anayasal esaslara mı yöneliktir? Burada da katı ve hızlı ayrımlar yapmak zordur; yakınlık ya da ekonomik çıkarlar ya da tarihsel bağlar ve miras vasıtasıyla göçü haklı gösteren rejimler arasında açık bir ayrım vardır.

Beşincisi, belirli bir ülkenin *de facto* çok-kültürlülüğüne [*multiculturalism*] yönelik hukuksal yaklaşım nedir ve bilhassa bu yaklaşım etnik, dinsel ve kültürel topluluklara uygun mudur? Örneğin, özgürlükçü bir ifade özgürlüğü rejimi mi söz konusudur, yoksa Almanya ve diğer Kıta Avrupası hukuk sistemlerindeki gibi toplulukların saygınlıkları ve hakarete uğrama yönünden istiap hadleri açık bir biçimde tanımlandığı için "haysiyetçi" [*dignitarian*] olarak adlandırılabilecek bir ifade özgürlüğü rejimi mi?[57] Eğer haysiyetçi ise çoğunluk kültürü olarak ortaya çıkan şey, özel bir korumaya tabi midir (örneğin, Türk Ceza Yasası'nın "Türklüğe hakareti" cezalandırılabilir kılmasındaki hal tarzında olduğu üzere)? Bu, bunlardan birinin zorunlu olarak anayasal yurtseverliğe, diğerinin ise bunun tam tersine ilişkin bir gösterge olduğuna ilişkin bir iddia değildir; aksine, ister özgürlükçü bir yaklaşım olsun ister haysiyetçi, sorun tutarlılığa ilişkindir. Burada tutarsızlıklar, anayasal yurtseverlikten ziyade liberal (hatta dargörüşlü) ulusçuluğa işaret etmektedir.

56) Ulusal ve yerel hususiyetçilikle [*particularism*] yoğrulmuş bir evrenselciliğe ilişkin bir bakıma daha örtük bir örnek olarak Danimarka vakası için bkz. Per Mouritsen, "The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State Religion and Islam in Danish Political Culture," Tariq Modood vd. (yay. haz.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (Londra: Routledge, 2006) 72-93.

57) James Q. Whitman, "The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty," *Yale Law Journal* 113 (2004): 1151-221.

Altıncısı, bilhassa göçmenlerin ve yurttaşlık için başvuranların "zorlu ulusal geçmişlerle" (örneğin bir ülkenin Holokost suçuna iştiraki ya da kolonyalizm mirası gibi) ne şekilde ilişkili olmaları bekleniyor? Göçmenlerden, çoğunluğun ulusal geçmişi konusunda bu tür eleştirel tavırları paylaşmaları talep ediliyor mu? Yoksa "pişmanlık politikasını" kendi (ya da anne ya da babalarının, diyelim) menşe ülkelerinin tarihleri ve ulusal anlatıları açısından mı anlamlı kılmalılar? Ev sahibi ülkenin zorlu geçmişi ile eleştirel bir meşguliyet içinde olmanın zorunlu olarak liberal ulusçuluğa delalet ettiğini, öyle ki, artık herkesin aynı ulusal kimliği ya da projeyi gözden geçirerek geliştirdiğini düşünmek yanlış olur. Ne de tüm zorlu geçmişlerin "evrensel dersleri" kolaylıkla kabul edebildiklerini ve ulusal özgüllüğün şöyle ya da böyle tamamen göz ardı edildiğini düşünmek gerçekçidir – bu, bir sonraki bölümde ele alacağım bir güçlüktür. Bu konudaki sezgim, "evrensel derslere" yapılan vurgunun, makul olduğu durumlarda, anayasal yurtseverliğe işaret edeceğidir; keza "girift geçmişlere" ya da *histoires croisées*'ye odaklanmış olan daha kapsayıcı yaklaşımlar da anayasal yurtseverliğe işaret eder. Bu sonuncusu, siyasi kültürlerin, karşılıklı açılma sürecinde daha geçirgen bir hale geldiklerine ilişkin özellikle kuvvetli bir belirti olabilir. Bununla beraber, bu gibi sorunları anlamlı bir biçimde ele almak için bunların ardında yatan münferit politikalara odaklanmayı açıkça bir kenara bırakmalıyız. O yüzden, tarihi şüphesiz son derece karmaşık olmakla birlikte, rejimlerin bir anlamda karşılıklı olarak birbirlerine açılmalarını sağlamak amacıyla en güvenilir savlardan birini ortaya koyabilen bir kıta üzerinde düşünmeye geçeceğim.

3
Avrupalı Bir Anayasal Yurtseverlik mi?

Bellek, Militanlık ve Ahlak Üzerine

> İnsanın düşünce ve eylem tarihinde pek az şey, belirli bir ilkenin uygulanabilir ve geçerli olduğu bir alandan, heyecan verici ve dönüştürücü bir etki yarattığı ancak doğurduğu sonuçların teoride yanlış, pratikte ise yıkıcı olduğu başka bir alana fevkalade fantastik bir biçimde aktarılması kadar ölümcül bir rol oynamıştır.
>
> Isaiah Berlin, "European Unity and Its Vicissitudes"

Yıllardır birçok politikacı ve entelektüel, Avrupa Birliği'ni (AB) merkez alan bir anayasal yurtseverlik oluşumunu görmeyi arzuladıklarını açıkça ifade etmişlerdir. Bu arzunun (ya da bazılarına göre hüsnükuruntunun) ardında yatan nedenleri anlamak için bu bölüme şu anda "tanımlanmamış siyasi bir nesne" ve en azından bazı gözlemciler için "birçok açıdan dünyanın en ilginç imparatorluğu" olan AB'nin gelişimi ile ilgili birkaç sözle başlayacağım.[1]

1950'lerdeki başlangıcından itibaren, Avrupa'nın bütünleşmesi ekonomik ve idari araçlarla izlenen siyasi bir amaç olmuştur. Küçük (ekonomik) adımlarla büyük (siyasi) etkiler doğurma fikri, harap olmuş bir kıtada ya da en azından kıtanın batı-yarısında kalıcı barış ve refah yaratma amacıyla tasarlanmıştır. Başlangıçta kurucu ülkelerdeki halklar açısından zorlukla fark edilir olan, görünüşte düşük düzeyli teknokratik önlemlerin sonunda köpürerek görkemli bir politikaya doğru "taşacağı"

1) En iyi ve bilhassa en az Avrupa-saçması [*Euro-nonsense*] genel açıklama hâlâ şu eserdir: Andrew Moravcsik, *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).

tahmin ediliyordu. Oysa, geriye dönüp bakıldığında bu süreç, çoğu kez, gizlice yürütülen bir bütünleşme gibi görünür.

"Avrupa Topluluğu" olarak bilinen şey kısa sürede klasik bir ulus-devletler birliğinin ötesine geçti. Avrupa Topluluğu hukuku, ulusal hukuklara üstünlük kurmaya ve üye devletlerde doğrudan bir etkiye sahip olmaya başladı. Her iki hukuk doktrini de, olağanüstü bir yargı erki konumunu iyi-kötü kendisine atfeden ve ulusal mahkemelerce de bu erke sahip olduğu kabul edilen Avrupa Adalet Divanı'nın verdiği kararlara dayanmaktadır. Topluluk önem (ve yeni üyeler) kazandığı zaman, Avrupa Komisyonu, Divan ve Başkanlar Konseyi'nin seçilmemiş organları 1979'da yapılan ilk doğrudan seçimlerle ulus-üstü bir kurumda, Avrupa Parlamentosu'nda birleşti. Bu aşamada Avrupa Topluluğu ulus-üstü, yarı federal bir hukuka ve –her ne kadar çok geniş kapsamlı olmasa da– "ekonomik bir anayasaya" sahip özgün bir sistem niteliği kazandı.[2] Ancak bu ne bir devletti ne de salt, bir kereliğine yapılan antlaşmalara [*one-off treaties*] dayanan uluslararası bir örgüte benziyordu.

Onlarca yıl boyunca Topluluk'un, siyaset bilimcilerin deyişiyle (spesifik ve etkin bir biçimde beyan edilen desteğin karşıt anlamlısı olan) "yaygın" bir destekten yararlandığı görüldü. İngilizlerin imparatorlukları gibi, Batı Avrupalılar da bir dalgınlık anlarında Topluluk niteliği kazandılar – bunu pek de düşünmüyorlardı ve düşündükleri zaman da bunun bir parçası oldular. Ne var ki 1980'ler ve 1990'larda Avrupa bütünleşme süreci hız kazandı ve gerçek kuşkularla ve hatta çeşitli topluluklar yönünden düpedüz dirençle karşılaştı. Özellikle, ortak bir para birimine geçişin ve Avrupa Tek Pazarı'nın (yani Ortak Pazar'ın) 1992'de tamamlanmasını sağlayan Maastricht Antlaşması'nın müzakereleri ile "Avrupa", kamusal (ve çoğunlukla da ulusal) tartışmalarda benzeri görülmemiş bir biçimde dikkat çekti. Haziran 1992'de Danimarka, herkesçe bilindiği üzere (ve Topluluk'un perspektifinden, skandal oluşturacak şekilde), Maastricht Antlaşması'na karşı oy verdi; birkaç ay sonra Fransızlar bu antlaşmayı çok dar kapsamlı bir biçimde kabul etti. Sözün kısası, "Avrupa", halka ya da daha doğrusu kıta halklarına 'geldi' – ama halkların buna tepkisi coşkulu olmaktan uzaktı.

1993'ten itibaren Avrupa *Birliği* olarak bilinen şey, özellikle siyasi amaçları daha keskin bir biçimde odak noktasına oturttuğu için *siyasi* bir

2) Christian Joerges, *The Law in the Process of Constitutionalizing Europe*, çev.: Iain L. Fraser (Floransa: EU Working Paper Law No. 2002/4), 4.

görünürlük kazandı. Komisyon Başkanı Delors'un etkili liderliği altında Avrupa bütünleşmesi, hem ortak para birimi hem de ortak bir Birlik yurttaşlığı projesine doğru genişledi (ne var ki, bu, üye devletlerdeki yurttaşlığa dayanıyordu ve bazı araştırmalara göre "Avrupa yurttaşlarının" yaklaşık üçte ikisi durumdan tamamen bihaberdi). Birliğin bu şekilde ekonomik ve siyasi açıdan derinleşmesi, daha sonraları Orta ve Doğu Avrupa'da yeni yeni demokratikleşen ülkelere doğru genişleme beklentisiyle tamamlandı – ya da birçok gözlemcinin gözünde Birlik bu şekilde rekabete açıldı. Kıtanın batı yarısında "değişken bir geometrinin" ortaya çıkışı ile resim daha da karmaşıklaştı: AB ülkeleri artık "daha sıkı bir Birlik'e" doğru adım atmıyorlardı; bunun yerine bazı ülkeler Euro gibi hırslı planlarla yarışta öne geçerken, diğerleri belirli antlaşmalara "katılmamayı tercih etme" [*opt out*] hakkını saklı tuttular. Şimdiye dek çoklu [*multiple*] hızlar yöntemi, bütünleşmenin son noktası –ki bu, kimi zaman, talihsiz sayılabilecek bir ibare ile "Avrupa'nın erekliği" ya da *finalité*'si olarak bilinir– hakkındaki kaygıları artırdı. Sonuç olarak, hukukçuların uzun bir süredir Avrupa'nın *de facto* anayasası olarak tanımladıkları şey, giderek Samuel Pufendorf'un meşhur Kutsal Roma İmparatorluğu tanımına uyuyor gibi görünüyordu: *simile monstro* – yani sıradan yurttaşlar ve aynı zamanda muhtemelen birçok bürokrat ve politikacı için anlaşılması olanaksız bir ucube.

Kısacası, Avrupa'nın bütünleşmesinin meşruiyeti giderek daha çok itirazla karşılaştı. Hem bütünleşmeye sempati besleyenler hem de "daha sıkı bir birliğe" ulaşma sürecine karşı çıkanlar, *Monnet metodu* –yani Topluluk'un kurucu babalarından birinin, Jean Monnet'nin hal ve hareket tarzı olan kısa yoldan gizlice bütünleşme– olarak adlandırılan yöntemin sınırlarına erişildiğini iddia ettiler; görünüşe göre, Robert Schuman gibi Topluluk'un kurucu babalarından birinin "gerçek bir dayanışmaya çağrı yapan pratik başarılar" olarak tanımladığı şeyler artık yeterli değil. Aynı şey, Avrupa Komisyonu'nun ilk başkanı olan Walter Hallstein'ın *Sachlogik* (tam anlamı ile "şeylerin kendilerinde içkin olan mantık") olarak adlandırdığı şeyin "bütünleşmeyi sağlayacak psikolojik bir zincirleme reaksiyon" doğuracağı ümidi için de geçerlidir. O halde, sonradan uydurulmuş olan "Tüm bunları yeni baştan yapmak zorunda kalsaydım, işe kültürle başlardım" sözlerinin Monnet'den başka birine atfedilmemiş olmasında şaşıracak bir şey yok.

Ancak "Avrupa kimliği" –günümüzde iyiden iyiye klişe olmuş bir konu– Birlik'in mimarlarını 1990'ların ilk yıllarında başlayan krizden çok daha önceleri bile meşgul ediyordu. Daha 1973'te, o zamanlar Do-

kuzlar Topluluğu [*Community of nine*] olarak bilinen topluluk, resmi bir "Avrupa Kimliği Beyannamesi" yayımladı. "Avrobarometre" araştırmaları Avrupalıların Birlik'le "özdeşleşme" düzeylerini düzenli olarak ölçüyor; her ne kadar çoğunlukla, daha ziyade, kıtalı hastanın ulusçuluk ateşinin yeniden nüksedip etmediğini ölçen bir Avrotermometre gibi gözükse de... Yeni bir "Avrupa tarihinin" yazılması için birçok resmi ve yarı-resmi çaba desteklendi; "Avrupa'da kamusal alanların" inşası için sayısız konferans düzenlendi – açıkçası, bunun ardında yatan düşünce şuydu: "Avrupa'yı yarattık. Şimdi Avrupalıları yaratmalıyız." Ancak kimlik beyannameleri, sözde Avrupa'nın ortaklaşa değerlerinin aynı konuda Birleşmiş Milletler veya birçok yerdeki bölgesel örgütler tarafından ortaya konulan değerlerden zorlukla ayırt edilebileceği bir düzeyde takılı kaldı. Avrupa'nın özgüllüğü anlaşılması zor bir şey olarak, buna yönelik iddialar ise kaçınılmaz bir biçimde Avrupamerkezcilik kuşkusunun gölgesinde kaldı.

Anayasacılık: Pedagoji mi, Yoksa Her Derde Deva mı?

Bu kaygıların oluşturduğu arkaplana karşın, bir Avrupa anayasası fikri –ve Avrupalı bir anayasal yurtseverlik– yine de doğdu. Hukukçular, Birlik'in uzun bir süreden beri hem biçimsel hem de işlevsel anlamda bir anayasasının olduğu konusunda ısrarcı olacaklardır. Eksik olan, Birlik'in yetkilerini bir bir sayan (ve bu suretle aynı zamanda sınırlayan) ve AB yurttaşlarının temel haklarını ortaya koyan birleşik, tek bir bildiriye benzeyen herhangi bir şeydir. Bu, bazılarının "vurgulu bir anayasa" [*emphatic constitution*] olarak adlandırdıkları –"biz, Avrupa halkı" ["*we, the people*"][3] tarafından yürürlüğe konulmuş, açıkça liberal– demokratik ilkelere dayanan, yurttaşlar tarafından yeterince anlaşılabilir ve belirgin bir "anayasal moment" olarak zamanda sabit bir anayasadır.[4] Ancak her şeyden önce vurgulu bir anayasa, meşruiyet kazanmak için ve (anayasa, üye devletler arasında yapılacak bir başka antlaşma formunda olacak olsa bile) "Avrupa'yı insanların yakınına getirmek için" kullanılacak bir araçtır.

3) Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın başlangıç hükmü "biz, Birleşik Devletler halkı" diye başlar. Müller burada bu hususla benzeşim kurmaktadır. (ç.n.)

4) Mattias Kumm, "Beyond Golf Clubs and the Judicialization of Politics: Why Europe has a Constitution Properly So Called," *American Journal of Comparative Law* 54 (2006): 505-30.

Belki de tam da bu fikir –meşruiyet yaratma aracı olarak yazılı, tek bir metinde birleştirilmiş anayasa fikri– bir Avrupa anayasasını yürürlüğe koyma yönündeki ilk çabaların neden başarısızlıkla sonuçlandığını da açıklar. Gerçekte klasik bir Tocquevilleci mekanizmanın çalışmakta olduğu görülmüş olsa gerek: Avrupalı elitler nihayet, daha önceki teamülde olduğu gibi başka bir uluslararası antlaşmadan ziyade, "anayasa" olarak adlandırılan bir şeyi arzu ettiler; her ne kadar bu anayasa aslında yine de "anayasal bir antlaşma" formunu almak durumunda kalsa dahi... Sanki itibar kazandırıcı politika hedefleri ve anayasa yapımının tüm sembolik teçhizatıyla birlikte yetki dağıtımını sağlaması yurttaş desteğini otomatik olarak doğuracakmışçasına, "anayasa" sözcüğünün büyüsüne dair neredeyse batıl bir inanç vardı. Ve Avrupalı liderler bu "dersi" muhtemelen savaş sonrası Batı Alman deneyiminin tarih ambarından aldılar.

Sonuç olarak, mevcut antlaşmaların nispeten mütevazı bir tashihi ve bir temel haklar şartının kabulü, Anayasal Konvansiyon'un başkanı Valéry Giscard d'Estaing'in sözcükleriyle, "bizim Philadelphia'mızı" ifade ediyordu. Bu anayasacılık hareketi, Birlik'in bir tür kamusal itibar kazanmasıyla, hatta insanların [*men and women*] bir anayasa altında gerçekleşen öz-yönetimleri sırasındaki ulusal deneyimlerinden bildikleri "parlaklıkla" ["*patina*"] ilgiliydi. Anayasacılığa esas olarak çok sofistike bir *euro-publicité* [*Avro-tanıtım*] formu olarak yaklaşılıyordu, ya da daha az tahrik edici bir ifadeyle: bir Avro-pedagoji formu olarak...[5]

O halde, devlet ve anayasa, kavramsal olarak birbirinden ayrılabilir; gerçekte birçok akademik gözlemci, AB'nin *de facto* "devletsiz" federal anayasasını onun en ayırt edici özelliği olarak görüyor.[6] Ancak birçok

5) Ulrich Haltern; "Pathos and Patina: The Failure and Promise of Constitutionalism in the European Imagination," *European Law Journal* 9, no.1 (2003): 14-44. Doğrusu, liderlerin 2004'te üzerinde mutabık kaldıkları anayasa, halkın katılımı ve hesap verme yükümlülüğü açılarından önemli, yeni unsurlar içeriyordu. Üye devletlerin önemli bir bölümünde bir milyon imza toplamayı becerebilselerdi, yurttaşlar Avrupa Komisyonu'ndan yeni politikalar önermesini talep edebilirlerdi; bu durumda doğrudan seçilen tek AB kurumu olan Avrupa Parlamentosu'nun gücü artmış olacaktı. Bu arada ulusal parlamentolar da üye devletlere hasredilmiş ancak yukarıya, Birlik'e doğru sessizce "kayan" yetkileri denetlemek amacıyla kendilerine tanınmış "bekçi köpeği" rollerini yerine getirmek konusunda güçlendirildiler. Ve son olarak yüksek düzeyli siyasi müzakerelerin aleni yapılması gerekliliği vardı ki bu, muhtemelen, Birlik'i esasen saydamlıktan yoksun ve bu nedenle de hesap verme yükümlülüğünden azade görenlerin en önemli başarısıydı.

6) Ancak şu esere de bkz. Dieter Grimm, "The Constitution in the Process of Denationalization," *Constellations* 12 (2005): 447-63.

politikacı meseleleri bu çerçevede görmedi. Görünen o ki, bu politikacılar yalnızca geleneksel sembolleri arzuladılar, bir federal devlet gerçekliğini değil. Hiç kimse –özellikle de daha küçük olan üye devletler– kendisini Birleşik Devletler modeli uyanınca bir "Birleşik Avrupa Devletleri" inşa etme projesinin parçası olarak görmedi.

Şu halde, *ancien régime* gibi, Avrupalı elitler de ne gerçekleştirebilecekleri ne de gerçekleştirmek isteyecekleri beklentiler yaratıyorlardı. Genel hoşnutsuzluk tam da Avrupalı elitlerin en azından daha çok katılım ve muhalefet mekanizması yaratarak işleri yoluna koymaya çalıştıklan anda patlak verdi. Ancak bazı ulus-devletlerde anayasayı onaylamak üzere gerçekleştirilen bir dizi referandum, ulusal düzeydeki bazı politikacıların berbat bir demagoji yoluna sapmalarına ve önemsiz sayılmayacak kadar çok yurttaşın antlaşmayı aslında olmadığı bir şeymiş gibi tanımlamalarına yol açtı. Böylelikle, şüpheciler, bilgili tüm Avro-yurttaşlar arasında gerçekleşecek sınır ötesi tartışmaların hayat verdiği mükellef bir Avro-demokrasiye yönelik beklentilerin gerçekte çok zayıf kalacağına dair inançlarının doğrulandığını hissedebildiler.[7]

İmdi, tüm bunlar bir Avrupa anayasası ve "Avrupalı anayasal yurtseverlik" olasılığı hakkındaki soruları gündemden düşürmez. Mesele Avrupa'nın ne tür bir anayasaya ya da anayasal antlaşmaya ihtiyaç duyduğudur (tabii eğer ihtiyaç duyuyorsa). "Avrupalı anayasal yurtseverliğin" amacı tam olarak ne olabilir? "Avrupalı bir anayasal kültür" deyince –tabii böyle bir şey varsa eğer– neyi tahayyül etmeliyiz? Bu tür bir anayasal kültür hususunda ne tür bir duruş ya da ne tür bir eğilim tahayyül edilebilir? *Zwei Reiche* doktrini –ulus-üstü akla karşı ulusal tutku– savunucularının istedikleri türden ussal bir onay mı? Ve Avrupalı anayasal yurtseverlik, Almanya bağlamında önemli bir rol oynamış olduğunu gördüğümüz türde hususiyet bütünleyicileri –hatta "tehlikeli bütünleyiciler"– ile birlikte mi gelmeli? Bu, bu kitabın en başında belirtmiş olduğum gibi, zihinlerde Thomas Mann'ın meşhur formülasyonu olan ("Avrupalı bir Almanya" yerine) "Alman bir Avrupa" kâbusunu uyandırmaz mı? "Alman anayasal yurtseverlik" deneyimi transplante edilmeli mi?

7) Avrupalı elitler Avrupa marşı (ilgilenenler için söyleyeyim: "*Neşeye Övgü*"), bir Avrupa sloganı ("çeşitlilik içinde birlik") ve bir Avrupa Günü (9 Mayıs) hakkında oylama yapmak için milyonlarca Avro harcamak yerine medeni cesaretlerini sergileyebilirlerdi: Anayasa hakkında bütün Avrupa'da aynı gün –diyelim ki Avrupa Günü'nde– bir referandum yapabilirlerdi. Bunun yerine, tam da "anayasa" sözcüğünü en azından yakın gelecek açısından itibardan düşürmeyi başardıkları görülüyor.

Bu, belki bir yanıyla sezgilere aykırı gelecek ama bütünleyiciler hakkındaki soru ile başlamama izin verin. Diğer bir deyişle, (yukarıda anayasal yurtseverlikle ahlaki bir bağlantısı olduğunu iddia ettiğim) bellek ve militanlık gibi hususiyet bütünleyicileri ne olacak – bu tür bütünleyiciler Avrupa düzeyinde hayal dahi edilebilir mi?

Avrupa Belleğinin Yarattığı Mistik Duygular mı?

Avrupalı anayasal yurtseverliğin "anımsatıcı unsurları" içerecek kadar genişletilmesi, şu iki olası süreçten birini (ya da belki ikisini birden) gerektirir: Avrupalı ülkeler, ilk olarak, ortak evrensel ilkeler adına "geçmişi ele alma işini" ayrı bir ulusal bağlamda üstlenebilirler. Bu norm ve ilkeler, yeri geldiğinde, münferit ulusal geçmişlerin "geleneksel ahlakının" kusurlu olduğu durumlarla somut bir biçimde yüzleşilmesi ile pekiştirilirler.

Bu tür bir şey halen gerçekleşmekte olabileceği gibi olmayabilir de. Ne de olsa 1990'lar "pişmanlık politikası" olarak adlandırılan şeyin yükselişine tanık oldu: Ulusal liderler giderek artan bir biçimde geçmişte işlenen suçların kolektif sorumluluğunu üstlendiler ve kamusal tarziye eylemlerine giriştiler.[8] Geçmişin kamusal anlamda reddinin yeni bir siyasi meşruiyet formu oluşturup oluşturmadığı halen tartışmaya son derece açıktır ancak siyasi bir iddia ortaya koymanın yeni bir türü olarak yaygınlaşmakta olduğu da tartışma götürmez.

Ancak Avrupa çapında yaygın, ortak bir anayasal yurtseverlik –ki, ikinci olası süreç budur– pişmanlık politikasını bir dizi güya ulusal delille desteklemekten daha talepkâr olabilir: Öyle görünüyor ki, anayasal yurtseverlik, her üye için "yeni bir geçmişi" de içermek zorunda kalabilir. Bu da, her ne kadar başlangıçta kulağa tuhaf gelse de, Avrupalıların diğer ülkelerin kolektif anılarını tanıması anlamına gelebilir. Ya da "ulus-aşırı" hatıraların bir Avrupa aidiyet duygusunun temelini oluşturmak zorunda olması anlamına gelebilir. Yüzeysel bir algılamayla, ilk seçenek gerçekten de biçimsiz,

8) Bkz. Jeffrey K. Olick ve Brenda Coughlin, "The Politics of Regret: Analytical Frames," John C. Torpey (yay. haz.) içinde, *Politics and the Past: On repairing Historical Injustices* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003), 37-62; Roy L. Brooks, *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice* (New York: NYU Press, 1999); Hermann Lübbe, "Ich entschuldige mich": *Das neue politische Bußritual* (Berlin: Siedler, 2001); Elazar Barkan, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices* (New York: Norton, 2000).

hatta belki saçma görünür: Ulusal bir topluluk, Jaspers ve Habermas'ın önerdiği doğrultuda geçmişinin sorumluluğunu üstlene*bilir*, hatta daimi bir kamusal iletişim halinde kendi geçmişini tartışa*bilir*. Ancak ulusların, *diğer* ulusların geçmişlerini (tartışıp tartışmamaları gerekliliği bir yana) tartışıp tartışamayacakları açık olmaktan uzaktır. Almanlar, Fransızların "Vichy sendromu", yani Fransızların Nazilerle yaptıkları işbirliğinin 1945 sonrasında bastırılarak bilinç dışına itilmesi hakkında bir hüküm vermeli midirler? Fransızlar neden İngilizlerin İrlandalılara davranışlarını tartışsınlar? İspanyollar Portekiz kolonyalizminden dolayı üzüntü duyacak durumda mıdırlar? Bir ülkenin, başka ülkelerin kendi geçmişleri ile başarılı bir biçimde uzlaşmalarını onaylayabilmesinin (hatta buna öykünebilmesinin) bir anlamı vardır ama hiçbir ülke bunu onlar adına yapamaz.

Yine de bazı Avrupa ülkeleri diğer uiusların geçmişlerini bilfiil ele alma yönünde güçlü bir eylemlilik sergiliyorlar. Örneğin, Fransız Millet Meclisi, Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin gördüğü muameleyi soykırım olarak sınıflandıran (ve kınayan) bir karar aldı. Bu karar, Fransız hükümetinin ve hatta Başkan'ın açık arzularına karşın onaylandı (ve 2006 yılında bunu, Ermeni soykırımının reddini bir yıl hapis ve 45.000 Avro para cezası ile cezalandırılabilir bir suç haline getiren mevzuat tasarısı izledi)[9]. İlk kararın maksadı, bu tür olayların niteliğini resmi ve uluslararası düzeyde "soykırım" olarak kabul etmekti. Bu tür bir kararın savunucuları, soykırım olgusunun, faillerin mensup oldukları ulusal topluluk tarafından kabul edilmesine ve onaylanmasına bağlı olmadığını iddia ettiler. *Fransız* politikacıların, adının koyulması gereken şeye adını koymuş olmaları olgusunun konuyla bir ilgisi yoktu. Utanç verici gerçekler ulusal mülkiyet konusu değildir, her ne kadar bunların kabulü aynı zamanda Fransa'daki Ermeni azınlığın siyasi taleplerini yerine getirecek ve nihayetinde Fransız politikacıların ahlaki sermayelerini artıracak idiyse de.

Ahlaki açıdan tercih edilebilir olan, kabul ve onayın "uluslaştırılması" ve belirli toplulukların fiili "özneler arası sorumluluklarının" sorgulanmasıdır; buradaki olayda amaç, bizzat Türk hükümetini kabul yönünde harekete sevk etmek ve sonrasında, ideal olarak, Türk sivil toplumunda daha açık bir tartışmayı teşvik etmek ve sonunda belki de resmi bir özür elde etmekti. Oysa sonuçlar hakkında akıl yürütmek, gaddarlığın bu ad altında kabulü karşısında ikincildi: Türkiye'deki ulusalcıların bu tür bir

9) Söz konusu yasa teklifi 22 Aralık 2011'de Fransız Ulusal Meclisi'nde kabul edildi ve Fransız Senatosu tarafından onaylanma aşamasında. (ç.n.)

dış baskı ile engellenmesindense onlara yardımcı olunabileceği olgusu bir mülahaza, ama yalnızca bir mülahazaydı.[10] Bu tür tarihsel tasdiklerden geri durmak için makul nedenler var ama en azından ben gerçekten ahlaki olan bir neden göremiyorum. Geçmiş olayların niteliği bir kez kabul edildiği an, tarihsel gerçek ulusal mülkiyetin konusu olarak kalamaz. Kabul ya da onayın karşıtı olarak özrün, yalnızca failin mensup olduğu topluluk açısından sorun oluşturduğunu iddia etmekse başka bir meseledir.

İkincisi, tarihsel anılarla bir ölçüde "kaynaşmak" ya da "ulus-aşırı anılara" yaklaşmak ve bu geçmişleri tartışma sürecinde giderek ortak bir siyasi kültüre doğru ilerlemek *prima facie* [ilk bakışta] imkânsız değildir. İlk bakışta bu beklenti maruf milliyetçi bellek manipülasyonuyla aynı düzeyde görülebilir, hatta bireysel bilinç manipülasyonuna dair Orwellci birtakım hayalleri akla getirebilir. Dahası, söz konusu beklenti, en güçlü biçimde Avishai Margalit tarafından öne sürülen, "gevşek" ahlaki ilişkilerin (ve genel olarak insanlığın) bellekle bir ilgisi olmadığı ve olmaması da gerektiği halde, aileler ve uluslar gibi "sıkı" etik toplulukların öncelikle hatırlama yükümlülükleri olduğu iddiasına karşı çıkıyor gibi görünüyor.[11]

Burada birçok ayrım yapılması ve bireysel psikolojiden devşirilen kavramları basitçe kolektif psikolojiye aktarmamak konusunda dikkatli olunması gerektiğini düşünüyorum. En önemlisi de, kolektif ya da ulusal bellekle 'bir araya toplanmış bireysel bellekler' [*individual mass memory*] arasında bir ayrım yapılmalı.[12] Bunlardan yalnızca ikincisi gerçek tarihsel olayların katılımcılarının belleklerine işaret ederken, ilki hatıra "çerçevelerine" göndermede bulunur. Ve ahlaki iddialara ve karşı iddialara maruz kalan, ulusların ve diğer grupların kendileri hakkındaki bir çeşit *anlatı* [*narrative*] olan kolektif bellektir.

Diğer bir deyimle, tartışmalı olan, kamusal, kolektif hatıralar ve bu hatıralar hakkındaki kamusal iddialardır – bireysel, açıkça ifade edilmemiş ya da istemsiz hatıralar değil. İlk türdeki "hatıra savları" [*memory claims*],

10) Mihran Dabag, "Erinnerung ohne Worte: Warum auch Deutschland den Genozid an den Armeniern anerkennen sollte," *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 5 Nisan 2001.

11) Margalit, *The Ethics of Memory*.

12) Bu ayrımı Timothy Snider'dan ödünç aldım. Elbette ilkin söz edilen ayrımlar ikinci ayrımları birçok yönden çerçeveler, ancak bunlara indirgenemezler ki bu, belleği salt araçsal bir terim olarak görenlerin düştüğü yanlıştır. Bkz. Timothy Snyder, "Memory of Sovereignty and Sovereignty over Memory: Poland, Lithuania ana Ukraine, 1939-1999" Jan-Werner Müller (yay. haz.) içinde, *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 39-58.

kolektif tanınmayı talep etmeleri ve meşruiyet yaratmayı amaçlamaları anlamında *daima* siyasidir. Bu savlar hatıra "üreticileri" ve "tüketicileri" tarafından bilinçli bir biçimde şekillendirilir ve yeniden şekillendirilirler – ve bireysel psikoloji ile kurulan yanlış benzerliklerde öne sürüldüğü gibi bir "travma" ve "baskılayıp bilinçaltına itme" meselesi değildirler; nitekim, kamusal onayın kolayca bireysel ve hatta kolektif "şifaya" yol açacağı da varsayılamaz. Bu savlar ortak kamusal akla, tarihsel incelemeye ve ahlaki bir tartışmaya bireysel hatıraların konu edilmeyeceği bir biçimde konu edilebilirler (ve edilmelidirler).

Bosna'da 1990'ların başından ortasına dek sürmüş olanlara karşı kolektif körleşme (ve utanç), yakın geçmişte yer alan "ulus-aşırı hatıraya" bir örnek olarak gösterilebilir. Avrupa'nın müdahale etmekte gönülsüz davranmakla kendi liberal ideallerine ihanet etmiş olduğu konusunda "örtüşen bir ahlaki mutabakat" [*overlapping moral consensus*] oluşmuş gibi gözüküyor. Tabii burada 'Avrupalı' ile 'uluslararası' arasında bir çizgi çekmek zor ama Yugoslavya Savaşları'nın başında AB temsilcilerinin bunun "Avrupa'nın zamanı" olduğunu ne kadar ateşli bir biçimde savunmuş oldukları düşünülürse, bunun ardından gelen fiyaskonun sorumluluğu, en az AB kadar, Birleşmiş Milletler'e veya münferit ülkelere de yüklenmelidir.

Kaldı ki, bu tür bir ulus-aşırı perspektifin yapmacıklığı abartılmamalı: Ne de olsa birçok ulusal tarih ve bellek diğerleri ile daha şimdiden içinden çıkılması imkânsız bir surette kaynaşmış durumda; bu, geniş tünellerin yalnızca Avrupa şehirlerini değil, aynı zamanda farklı tarihsel zaman dilimlerini birbirine bağladığı Emir Kusturica'nın filmi *Underground*'da parlak bir biçimde sembolize edilmiş bir olgudur: Muhtelif geçmişlerin, sözde "Yeni Avrupa'nın" altında birbirleriyle bağlantılarını bir bakıma korudukları görülüyor; öyle ki, yeryüzünde üzerleri tarihsel bir hafıza kaybı tarafından örtülmüş gibi görünürken, gerçekte bu bağlantılar siyasi tartışmalarda tarihsel ima ve kıyas aracılığıyla kısayollara [*shortcuts*] geçit verirler. Ancak gerçekten "girift geçmişler" ya da *histoires croisées*, tanım gereği, tarihsel (ve ahlaki) yeniden yapılanma sırasında ortak ve potansiyel açıdan çelişik çabalara muhtaçtırlar. Örneğin, Jean-Marc Ferry, bu arkaplana karşı, Avrupa'nın ulusal hatıralarının öz-eleştirel bir biçimde birbirine "açılımını" sağlamayı ve uygar bir ihtilaf ve yüzleşme yoluyla bir tür "örtüşen mutabakat" elde etme yönünde girişimlerde bulunmayı önermiştir.[13] Elbette bu tür bir karşılıklı açılım risklidir ve bilhassa popülist

13) Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen* (Paris: Gallimard, 2000), 177.

politikacılar tarafından başka bir yöne sürüklenebilir ancak 'en iyi durum senaryosunda' ulusal hatıraları "merkezsizleştirebilir" ve Avrupa'nın geçmişleri [*Europe's pasts*] hakkında düşünmek söz konusu olduğunda "genişlemiş bir zihniyetin" yaratılmasına katkıda bulunabilir.

Özellikle AB'nin kendisi, daima bir tür İkinci Dünya Savaşı anıtı olmuştur. Robert Schuman, Konrad Adenauer ve Alcide de Gasperi gibilerine hayat veren şeyin savaş hatırası olduğunu söylemek düpedüz hayranlıktan gözü dönmüş, Avrupa yanlısı bir retorik değildir; Helmut Kohl gibilerinin de halen geniş ölçekli şiddet ve canavarlık anıları temelinde Avrupa'nın çıkarlarının kaynaşmasının peşinde olmalarına işaret etmek de bir retorik değildir. Bu anıların çoğunlukla teknokrasi dilinin ve ekonomik çıkarların ardında saklı kalmış olduğu gerçeği de Birlik'in kurucularının (ve onların ardılları olan yeniden-kurucuların) gerçek niyetlerine halel getirmez.

Savaş sonrası dönemde Avrupalılar, deyim yerindeyse, hem anıtsal hem de eleştirel bir tarih dili geliştirmeye gayret ettiler. Bu dil, geçmişten *olumsuz* dersler çıkarmakla ve netice itibariyle "eleştirel anıtlar" inşa etmekle ilgiliydi; bu, ilk bakışta bir oksimoron (ve görünüşe göre birbirleri ile bağdaşmaz iki Nietzscheci kategori) gibi görünüyordu ama pratikte yeni bir potansiyel meşruiyet formu oluşturuyordu.[14] Bu durumda, bazı Avrupalı entelektüellerin "geçmişi eleştirel bir biçimde ele alma" itkisinin "Avrupa uygarlığının" özünü oluşturduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiş olmalarında şaşılacak bir şey yok. Örneğin, Alain Finkielkraut "Avrupalı birey(in) bütün özgürlüklerini, birer birer, kendi kültürü pahasına elde et(tiğini), aynı zamanda ve daha genel olarak, eleştiri geleneğinin Avrupa'nın manevi temelini oluştur(duğunu)" iddia etmiştir.[15]

Bu tür bir retorik daima Avrupalıca kendini küçük görme ile Avrupamerkezcilik arasında bir yerde konumlanır – ve birinden diğerine geçiş yapmak fazlasıyla kolaydır. Kendinden hoşnut ulusal tarihleri, kendinden hoşnut ulus-üstü tarihlerle ikame etmek anlamsızdır ve bir parça rölativizasyona ve bazı anımsatıcılara gereksinim vardır. Bilhassa Avrupa'nın birleşmesi fikri son derece çekişmeli bir tarihe konu olmuştur – bu, özellikle, olumsuz ulusal geçmişlerin oluşturduğu arkaplana karşı ileri sürülen, Avrupa'nın ilerlediğini iddia eden basite indirgemeci

14) Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, çev.: Peter Preuss (Indianapolis, Hackett, 1980).

15) Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée* (Paris, Gallimard, 1987), 143-44.

anlatılara karşı çıkmak için hatırlanması gereken bir tarihtir: Ne de olsa, Avrupa Topluluğu'nun oluşumundan önce Avrupa'nın birleşmesini öngören son büyük proje, Hitler'in "Yeni Avrupa" planıydı. Bu tür bir "Yeni Avrupa"yı formüle etme ve kurma yönündeki girişimler, gerçekte, ulusal sınırların ötesindeki anıları (ve suçları) kaynaştırmaya ilişkin en önde gelen örneklerden biridir.[16] Kıtaya yayılmış olan birçok entelektüel ve bürokrat bu projeyi hevesli bir biçimde destekledi ve –basitçe Nazizm ile özdeş olmayan– bütün bir ideoloji, barış ve özgül "Avrupalı değerler" düşünceleri çevresinde inşa edildi. Ve sol kanat entelektüellerin 1945'ten sonra Avrupa Topluluğu'na [AT] karşı çıkmalarının nedeni, bilhassa bu çağrışımların –Hitler, Avrupa, fetih ve kolonyalizm– oluşturduğu kümelenmeydi. Örneğin, Fransız sosyolog Edgar Morin'e göre, bizzat Avrupa fikri, yalnızca dekolonizasyon deneyimi sayesinde, kendi kuşağı açısından "temize çıkmıştı".[17]

İmdi, bazıları Holokost'un "Avrupalılaşması" olarak adlandırılan şeye ilişkin imalar dahi keşfetmiş olmakla birlikte, daha yakından incelendiğinde Holokost'a, en azından İngiliz, Fransız ve Alman bakış açılarının –apaçık nedenlerle– birbirlerinden esaslı bir biçimde ayrıldıkları görülür.[18] Bununla beraber, münferit Avrupalı ulusların bir yandan Holokost'taki rollerini kabul ederken öte yandan bunun "evrensel bir önemi" olduğunu iddia etmeleri gibi bir şablonun ortaya çıktığı görülmektedir. Fransa'da, İtalya'da ve hatta İsviçre'de, Danimarka'da, İsveç'te ve Hollanda'da yirminci yüzyılın son on yılı Nazilerle işbirliği, köle emeği ve "Nazi altınları" hakkında kapsamlı tartışmalara tanık olmuştur. Ayrıca komünizmin çöküşünden sonra İkinci Dünya Savaşı'ndan kalan donmuş anılar, eski Demir Perde'nin her iki yanında "çözülmüştür". Bu, siyasi araçsallaştırmadan bağımsız, ilk haliyle korunmuş, temsile öngelen [*pre-representational*] bazı hatıraların birdenbire yeniden ele geçirilebileceği anlamına gelmez. Ama kolektif hatıraların –ve bir dereceye kadar bireysel hatıraların– devletin meşruiyet ihtiyacı ve Soğuk Savaş'la ilişkilendirilen dost-düşman tefek-

16) Genel olarak bkz. Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century* (Londra: Allen Lane, 1998), 141-84; ve hukukçuların ve kamu hukuku kuramcılarının konuya yönelik ilgileri için özellikle bkz. Christian Joerges ve Navraj Singh Ghaleigh (yay. haz.), *Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism and its Legal Traditions* (Oxford: Hart, 2003).

17) Edgar Morin; *Penser l'Europe* (Paris: Gallimard, 1987), 140-47.

18) Richard J. Evans, "Blitzkrieg und Hakenkreuz," *Frankfurter Rundschau*, 16 Eylül 2000.

kürü tarafından dayatılan sınırlamalardan özgürleştiği anlamına gelir.

Bunun doğurduğu sonuçlardan biri, savaş sonrası dönemdeki birçok direniş ve saflık efsanesinin yok olup gitmiş olması gibi gözüküyor ki bunun da suçluluk ve sorumluluğun bütün bir kıtaya eşit bir biçimde dağıtılabileceğini iddia etmek olmadığı açık. Savaştan hemen sonra uluslar kendi haklarını ivedilikle ileri sürme ve Doğu ile Batı arasındaki küresel yüzleşmede kendi rollerini bulma –ve meşrulaştırma– ihtiyacı duydular. Avrupa'nın bütünleşmesi, Batı Avrupa ülkelerinin kendi geçmişleri ile aralarına bir parça mesafe koymalarına muhtemelen yardımcı oldu, çünkü bu geçmişler, münferit ulusların ahlaki temelleri olarak savaş sonrası belirli işlevleri yerine getirmeye son vermişlerdi; bütünleşme, ulusal benlik davası ihtiyacını ve ulusal devamlılığa dair türdeş anlatılara duyulan ihtiyacı –ve bu yüzden geçmişi ahlaki açıdan saf olarak sunma ihtiyacını– azalttı.[19]

Böylelikle, *la hantise du passé* [geçmiş saplantısı] artık Almanlara has bir özellik olmaktan çıkmıştır.[20] Bir bütün olarak Nazi deneyiminin "Avrupalılaşmış" olduğunu iddia etmek belki aşırıdır ama artık suçluluğa, siyasi karışıklığa ve meşum dışlamaya dair ortak bir dil kesinlikle var. Sözün kısası, ulusal kolektif hatıraların yüzer-gezer zerrecikleri, yeri geldiğinde "cılız" bir ulus-aşırı Avrupa belleğinde birleşmekle birlikte, bu hatıralar daha heterojen, süreksiz ve daha az "efsanevi" bir hal aldı.

Benzer bir "donmuş halden çözme" [*unfreezing*] ve parçalara bölme işlemi Orta ve Doğu Avrupa'da gerçekleşti. Polonyalıların Jedwabne katliamı[21] ile ilgili ıstırap verici öz-sorgulamaları, Budapeşte'deki "Terör Evi"ni[22] çevreleyen şiddetli tartışmalar, Beneš kararnameleri[23] hakkında Almanlarla Çekler arasındaki münakaşalar – bunlar, Nazizm, komünizm ve işbirliği kavramlarının hepsinin birden, çoğu kez yeterince söz konusu

19) Michael Jeismann, *Auf Wiedersehen Gestern: Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2001), 57-58.

20) A.g.e, 59.

21) 10 Temmuz 1941'de, Almanya işgalindeki Polonya'da Polonyalılarn, Alman *Ordnungspolizei*'ın da katılımıyla Polonyalı Yahudilere karşı gerçekleştirdikleri katliam. Bu katliamda her yaştan 340 civannda Yahudinin öldürüldüğü sanılıyor. (ç.n.)

22) 20. yüzyılda Macaristan'da hüküm süren faşist ve komünist rejimlerle ilgili sergilere yer veren ve bu binada sorgulanan, işkence gören ve öldürülen rejim kurbanlarının anısına 2002 yılında Budapeşte'de açılmış olan müze. (ç.n.)

23) İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya işgalindeki Çekoslovakya'nın sürgündeki hükümeti tarafından parlamentoya danışılmaksızın çıkartılmış olan kanun hükmündeki kararnameler. 1945-47 arasında bu kararnamelere dayanarak yaklaşık üç milyon Alman ve Macar'ın sınır dışı edildikleri sanılıyor. (ç.n.)

edildiği, yakın tarihli yoğun tarihsel tartışmalara ilişkin yalnızca birkaç örnektir. Her bir tartışmada, tarih ve ulusal kimlik arasında neredeyse doğrudan doğruya bir bağlantı kuruldu ve her durumda bir Avrupa boyutu er geç tartışmalara katıldı. AB'ye katılmak için gayret sarf eden Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin Holokost'u anma günleri ihdas etmeleri, liberal demokratik ahlakları açısından neredeyse ölçü olarak kullanılabilecek bir teste dönüşmüş gibi gözükmektedir.[24]

Avrupa bütünleşmesi, bu eleştirel öz-düşünüm süreçlerine muhtemelen yardımcı oldu. Dahil olma beklentisi, Orta ve Doğu Avrupalı politikacıları ve entelektüelleri ulusal kimlikleri sorgulamaya *daha* istekli kıldı; "Avrupa'ya aidiyet" güvencesi de –kimi zaman oldukça elverişsiz koşullar üzerine kurulu olsa da– öz-sorgulamayı daha güvenli kıldı. Bu, aynı zamanda, yeni katılımcı ülkelerin anayasal yurtseverlik gelenekleri olmadığı ya da egemenliklerini ulusallık adına yeniden kazandıkları için ulus-üstü bütünleşmeye (her ne kadar buna bütünüyle ekonomik zorunluluklar nedeniyle rıza gösterecek olsalar bile) içerleyecekleri yolundaki yaygın iddianın gücünü zayıflatır.

Böyle olduğu halde, Holokost tarihini (ya da, daha doğrusu, tarihlerini) sık sık kullanmanın, tarihsel kıyaslarla ilişkilendirilen sorunlarla dolu Pandora'nın kutusunu kaçınılmaz olarak açacağı kesindir. James Bryce'ın "tarihin pratik açıdan başlıca faydasının, bizi makul tarihsel kıyaslardan kurtarması" olduğu yolundaki hükmü politikacıları, entelektüelleri ve yurttaşları geçmişi karıştırmaktan caydırmayacaktır. Ancak kıyaslamaya dayanan muhakeme, kökü bilişsel psikolojide yatan nedenler yüzünden büyük olasılıkla sağlıksız sonuçlar doğuracaktır.[25] Bu kişiler başka hiçbir şeye olmasa dahi, karmaşıklığı azaltmaya ve "acil meşruiyet" [*instant legitimacy*] olarak tezahür eden şeyi yaratmak için kullanılan kısa devreli eleştirel düşünceyi kırmaya hizmet etmektedirler. Holokost'a müracaat etmenin bu tür sorunlara bağlı olmaması için bir neden yoktur.

Kıyasların kullanımı bağlamında, Holokost'tan "ders çıkarmakla" ilgili olarak çok geniş kapsamlı bir biçimde tartışılmış olan farklı bir etik sorun daha vardır: "Ders çıkarmak", soyut düzlemde övgüye değer olduğu kadar,

24) John Reed, "Poland's president seeks to lay his country's war guilt to rest: Sixty years after a massacre of hundreds of Jews by their Catholic neighbours, an official apology will be made," *Financial Times*, 7 Temmuz 2001.

25) Yuen Foong Khong, *Analogies at War: Korea, Munich, Dien Bien Phu and the Vietnam Decisions of 1965* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

bir *avuntu bulma* stratejisinin, daha ıstırap verici bir strateji olan geçmişle *yüzleşmeyi* benimsemek yerine, geçmişten yatıştırıcı bir anlam çıkarma stratejisinin bir parçası olabilir.[26] Bu derslerin ne olacağı her halükârda çoğu kez belirsizdir. Örneğin, Giorgio Agamben ve Norman Geras'ın iddia ettikleri gibi Shoah[27], aynı zamanda iyi niyetli evrenselci ahlakın olumlanmasının kesin reddi olarak da yorumlanabilir:[28] Auschwitz felsefi ya da "kavramsal" açıdan da yıkıcıdır – ve bu yüzden ahlaki doktrinleri pekiştirmek uğruna benimsenecek kolaycı ayrımlara direnir.[29]

Nihayet, Holokost kadar önemli (ve olumsuz anlamda anıtsal) bir olaya yapılacak vurgunun, anayasal yurtseverliği neredeyse bütünüyle geçmişe zincirleyebileceği ve bu şekilde hatırlamanın, günümüzdeki evrensel değerlerin teşvik edilememesine mal olacağı kaygısı var. Birlik politikada zor bulunan bir olgudur ve "hatıralar üzerine kurulan dayanışmanın" [*anamnestic solidarity*] bugünkü birliğe yer bırakmaması ihtimal haricinde değildir. Holokost'un korkunçluğu, şimdiki adaletsizliği algılamamızı fiilen güçleştiriyor olabilir. Sıklıkla işaret edildiği gibi, "pişmanlık politikasının" yükselişi aynı zamanda dönüştürücü politikalardan geri adım atmakla ve kitlesel seferberlik politikasını "hukuki düzeyde gerçekleştirilen tartışma politikası" ile ikame etmekle ilişkilendirilmiştir.[30] Bazı eleştirmenler –neoliberalizm gibi– pişmanlık politikası ve tazminatların her şeyden önce devlete yöneltildiğini ve bunun kurbanlık statüsünün gizli bir biçimde yeniden üretilmesine (hatta bu statüyü elde etmek için rekabete) ve kamusal hayatın hukuksallaştırılmasına –ki bunların hepsi son kertede apolitiktir– yol açacağını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir.[31]

26) Lawrence L. Langer, *Admitting the Holocaust* (New York: Oxford University Press, 1995), 5.

27) Holokost'un diğer adı. (ç.n.)

28) Bkz. Norman Geras, *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy after the Holocaust* (Londra: Verso, 1998). Giorgio Agamben Auschwitz'i, Karl-Otto Apel ve Habermas'ın söylem etiğinin açık bir biçimde reddi olarak görür ancak "çağımızın geçerli kabul edebileceğine inandığı neredeyse hiçbir etik ilkenin nihai teste, yani *Ethica more Auschwitz demonstrata* testine [Auschwitz her türlü hakiki etiğin geçmek zorunda olduğu bir testtir] dayanamadığını" iddia edecek kadar ileri gider. (Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, çev.: Danial-Heller Roazen [New York: Zone Books, 1999], 13 ve 64-66).

29) Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 258-81.

30) John C. Torpey, "'Making Whole What Has Been Smashed': Reflections on Reparations," *Journal of Modern History* 73 (2001): 333-58.

31) A.g.e.

İmdi, bunlar yarı-ampirik tahminlerdir; doğru olabilecekleri gibi olmayabilirler de. "Hatıralar üzerine kurulan dayanışmanın" diğer dayanışma türlerini kovacağını ve bir bütün olarak toplumları günümüzdeki açık veya gizli şiddet örneklerine ve bunların yanlışlığına karşı niçin daha duyarlı kılamadığını göstermenin yolu yoktur. Aynı zamanda yukarıda tartışılan argümanların hiçbiri, sanki böyle bir olasılıkmış varmış gibi, Holokost'un çevresinde ahlaki ve siyasi bir *cordon sanitaire* [karantina hattı] olması gerektiğini öne sürmez. Yine de bu argümanlar kolaycı kıyaslara, tanıdık fikirlere pek az siyasi dikkat sarf etmeye yol açan kayıtsızlığa ve yanlış yola saptıran "teselli stratejilerine" karşı uyarıda bulunmalıdırlar. Ne de olsa, evrensel geçerliliği olan kavrayışların Holokost'tan türetilebileceği görüşünden yana olunsa bile, bundan her evrenselliğin etkin olabilmek veya tam anlamıyla kavranılmak için Holokost'a müracaat etmek durumunda olduğu sonucu çıkmaz.[32] Ve AB deneyinin buna ihtiyaç duyması için zorlayıcı bir neden de yoktur. Élizabeth Lévy'nin iğneleyici ifadesiyle, "Avrupa'nın geleceğini çok şükür marjinal olan bazı 'reddiyecilere' yanıt olarak belirlemesi şaşırtıcı" olurdu.[33]

O halde, bütün bir Avrupa'da paylaşılacak ve tartışılacak başka hatıralar olamaz mı? Akla hemen gelen kullanışlı bir örnek, kolonyalizm hatıralarıdır. Neredeyse bütün Batı Avrupa ülkelerinin tarihleri emperyalizm vasıtasıyla birbirine dolanmıştır – bu tarihler ve hatıralar günümüzü halen esaslı bir biçimde şekillendirir çünkü bu ülkeler eski kolonilerinden gelen göçmenlerin "kendilerini evlerinde hissetmelerini" sağlamak için gayret sarf ederken benzer zorluklarla karşılaşırlar. Örneğin, Fransa'nın Cezayir Savaşı sırasında ve sonrasında işlediği suçların kabul edilmesi zorunluluğu, *République*'in azınlık gruplarına nasıl açılabileceği sorusundan ayrılamaz.[34] Bununla birlikte, burada ahlaki çöküşler de dahil olmak üzere geçmiş deneyimlerin, Holokost hakkında sıklıkla iddia edildiği şekilde "evrensel dersleri" –örneğin bir *harki*'nin oğlunun, FLN savaşçısının kızı kadar kolaylıkla öğrenebileceği dersleri– kabul edip edemeyeceği en azından tartışmalıdır. Bu zorluk, aynı zamanda kamusal akıl üzerine özellikle ağır bir yük yükler – yani bir şeyleri beraberce düşünerek sonuç

32) Saul Friedlander, "Introduction,", (yay. haz.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 1-21; burada 19-20.

33) Élizabeth Lévy, *Les Maîtres censeurs: Pour en finir avec la pensée unique* (Paris: Jean-Claude Lattrès, 2002), 45.

34) Örneğin bkz. Jacques Barou vd., *Mémoire et integration* (Paris: Syros, 1993).

çıkarmaya çalışmayı, tarihi belleğe benzetmek isteyerek geçmişi canlı tutmayı ve bunun hakkında sürekli tartışmayı güçleştirir.[35]

Özetle, Avrupa politikasını bilinçli bir biçimde "hatıralar üzerine kurmak" [*memorialization*] diye adlandırılabilecek strateji önemli riskler taşır. Birbirleriyle kesişen ve kısmen zıtlaşan farklı hatıraları kullanmak mümkün olsa bile, aslında Avrupa'daki belleklerin yalnızca parçalanmış olmadıklarını –aynı zamanda parçalayıcı da olduklarını– hatırlamak zorunludur. Bu, "bellek endüstrisi" eleştirmenlerinin sıklıkla vurguladıkları husus değildir – yani hatıraların zorunlu olarak "ayinsel" [*liturgical*] ve tartışılmaz bir nitelik taşıması, böylelikle de belleğin yarı-kutsal, sorgulanmamış ve sorgulanamaz bir olguya dönüşmesini kastediyorum.[36] Yukarıda da belirttiğim gibi, –bir araya toplanmış bireysel belleklerin [*mass individual memories*] karşıtı olarak– kolektif hatıraları kamusal tartışmaya ve kamusal akla tabi kılmak prensipte imkânsız değildir.

(Bazen ileri sürüldüğü gibi, "olumsuz bir kuruluş efsanesi" olarak Holokost'tan yararlanıp) kendi hakkında *ex negativo*[37] bir tarih anlatmaya çalışan bir Avrupa, kolaylıkla, geçmişi aşırı duygusal bir şekilde ele almaya ve bir yandan günümüzde siyasi anlamda pasif kalırken öte yandan bu geçmişten ahlaksızca teselli bulmaya yönelik muazzam bir kuruluşa dönüşebilir. Yani kolektif geçmişler hakkında ortak bir Avrupalı kamusal muhakeme ve bu muhakemenin böylelikle sağlayacağı "ihtar niteliğindeki anlam ve ahlaki amaç" kesinlikle arzu edilir: Olumsuz bir bellek inşası aracılığıyla bir Avrupa ulusu inşası ise arzu edilmez.[38]

35) Göçmenler ve onların altsoyları ne kendilerini şöyle ya da böyle "suçlu hissetmeleri" yönündeki müracaatlara karşılık verecekleri, ne de nüfusun çoğunluğu tarafından ileri sürülen tarihsel yorumu zorunlu olarak paylaşacakları için Avrupalılar, Holokost ve İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkartılacak ahlaki dersler hakkında mutabakata varabilseler dahi, bu tür bir mutabakatın gerçekte bütünleşmeyle ilgili sorunları alevlendireceği sık sık söylenir. Ancak bu, fazlasıyla statik ve sosyolojik anlamda –bir yanıyla– naif bir tasvirdir. Örneğin, Ian Buruma'nın Hollanda hakkındaki önemli denemesinde gösterdiği gibi, işbirliğine ilişkin kolektif hatıra fragmanları kamusal tartışmalarda önemli bir rol oynamaya devam etmekte ve siyasi açıdan *autochtoon*'lar adına konuşanlar kadar, Müslümanların temsilcilerince de kullanılmaktadır (ya da suiistimal edilmektedir). Bkz. Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* (New York: Penguin, 2006).

36) Charles S. Maier, "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial," *History and Memory* 5, no. 2 (1993): 136-52.

37) *Ex negativo*: Bir kavramın ne olmadığını veya neyi dışarıda bıraktığını belirten tanımın niteliği. (ç.n.)

38) Tony Judt, *Postwar* (New York: Penguin, 2005), 831.

Militanlık: "Gayrı-Avrupai Faaliyet mi"?

O halde, eğer bellek Avrupalı anayasal yurtseverliği harekete geçirici bir "bütünleyici" olarak kolaylıkla bulunabilir yahut da ahlaki anlamda arzu edilir değilse, bunun alternatifi, anayasal yurtseverliğin "kavgacı bütünleyicileri" olarak adlandırabileceğiniz şeylere yapılacak daha güçlü bir vurgu gibi gözükebilir. Neredeyse AB üyesi bütün devletler, militan demokrasi geleneğine –yani Peter Niesen'in "negatif cumhuriyetçilik" olarak adlandırdığı, demokrasiyi savunmak için *münferit* ulusal geçmişlere işaret eden ve bunları reddeden mekanizmalara– ve bunu mümkün kılan hükümlere sahiptir.[39] Kaldı ki, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, ulusal düzeydeki yargı kararlarını yeniden incelerken ve böylelikle AB için bir teamül oluştururken, militan demokrasi fikrini onayladı.[40] O halde, Avrupalı devletlerin yurt içinde siyasi söylev ve davranışlara yönelik sınırlamaları tanımlarken uyumlaşmalarını sağlayacak "örtüşen bir mutabakat" söz konusu olamaz mı? Ve militan demokrasi, belleği günümüz için siyasi açıdan uygun kılmanın en aşikâr yolu değil midir?

AB, ulus-üstü militanlıkla ilgili bir deneyime şimdiden bir bakıma sahiptir ve ilginç olan şu ki, 2000 yılının baharında Jörg Haider'in Özgürlük Partisi'nin koalisyon hükümetine katılması üzerine Avusturya'ya uygulanması öngörülen yaptırım kararında yalnızca militanlık değil, aynı zamanda siyasi ahlak ve bellek de bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Avrupa'nın coğrafi sınırları olmadığı gibi, uygarlıkla ilgili sınırlarının da olmadığı, ancak belirli bir tür politikaya karşı sınırlarının olduğunu göstermek üzere birçok Avrupalı lider tarafından paylaşılan kararlı bir siyasi irade birdenbire ortaya çıktı. Münferit demokrasiler Avusturya'ya karşı iki yanlı [*bilateral*] yaptırımları yürürlüğe koydular; bir yandan da kendi sivil toplumlarını Avusturyalıları "mahcup etmeye" teşvik ettiler. Bu yaptırımlar özellikle (ve tuhaf bir biçimde) ahlaki bir karaktere sahiplerdi – buna göre, Avrupa demokrasilerinin resmi temsilcileri, diplomatik karşılaşmalarda Avusturyalı meslektaşlarını, ellerini sıkmayı reddederek, odayı terk ederek ve benzer jestlerle (ya da aynı jestlerde bulunmaktan

39) Özellikle bkz. Giovanni Capoccia, *Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004); daha genel bir karşılaştırma için bkz. Gregory H. Fox ve Georg Nolte, "Intolerant Democracies," *Harvard International Law Journal* 36 (1995): 1-70.

40) Sven Eiffler, "Die 'wehrhafte Demokratie' in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte," *Kritische Justiz* 36 (2003): 218-25.

kaçınarak) tanımaktan imtina edeceklerdi. Bellek, Avrupa demokrasilerinin Avusturya'ya karşı hep birlikte hareket etmelerinde önemli bir rol oynadı: Avrupalı liderlerin Ocak 2000'de Stockholm'de düzenlenen "kolektif sorumluluk" üzerine and içtikleri "Holokost Forumundan" neredeyse hemen sonra Avusturya'ya karşı adımlar atmış olmaları bir tesadüf eseri gibi görünmemektedir.[41] Avrupa politikasının ahlakileştirilmesi ve hatıralar üzerine kurulması el ele yürüdü çünkü belleğe ahlaki eylem ve evrensel normlarla yenilenmiş bir özdeşleşme yönünde harekete geçirici bir kaynak olarak başvuruluyordu.[42]

O halde, neden münasip bir AB militan demokrasisi fikrini bu örnek üzerine oturtarak zenginleştirmiyoruz? Burada iki olası senaryoyu birbirinden ayırt etmemiz lazım: Bunlardan biri, AB üyesi devletlerden birinin hükümetinin fiilen, aşikâr sayılabilecek bir biçimde demokratik olmayan ya da dargörüşlü [*illiberal*] bir yönetim biçimine dümen kırmasıdır – bu durumda söz konusu devletin Birlik'ten ihraç edilmesi gerekir ve bu durum açısından pan-Avrupacı bir militan demokrasi fikrine ihtiyaç yoktur. Diğer senaryo, üye devletlerde antidemokratik partilerin ve hareketlerin yükselişidir. Burada yerinden yönetim ilkesi, devletlerin bu gibi partilere ve hareketlere nasıl karşı koymayı arzu ettiklerine ve siyasi hoşgörünün kendi siyasi kültürlerinde ne kadar önemli bir yer taşıması gerektiğine karar vermek için en uygun konumda bulunanların yine bu devletlerin kendileri olduğunu önerir. Genel olarak militan demokrasiyle ilişkilendirilen önlemlerin ne gibi sonuçlar doğurabileceğini öngörmek zor olduğu için Avrupa ülkeleri birbirlerinden kesinlikle bir şeyler öğrenebilirler ve militan demokrasinin hukuksal-teknik "alet edevat kutusunu" zamanla belki de geliştirebilirler. Brüksel bu sürece yardımcı olabilir ve bir tür "takas bürosu" olarak hareket edebilir ama "gayrı-Avrupai faaliyeti" belirleme gibi bir işe girişmemelidir.

41) Michael Jeismann, "Die Weihe: Das Stockholmer Holocaust-Forum," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 Ocak 2000.

42) Bu bağlantıyı en açık ve tutarlı biçimde kuran kişi herhalde Dan Diner'dir. 2000 yılının başlarında Holokost'un "Avrupa tarihinin olumsuz bir yüceltmesi" olduğunu ve Birlik açısından kurucu bir olay olarak yorumlanabileceğini iddia etti: "Bu olayın etik buyruklarından siyasi Avrupa'nın temeli olarak iş görebilecek bir değerler katalogunun çıkarsanması mümkün. Antisemitizm ve Holokost'la özdeş olmamakla birlikte, her nasılsa bunların çevresinde konumlanan ırkçılık ve yabancı düşmanlığı, esas itibariyle Avrupa karşıtı tehlikeler olarak suçlanmaktadır" [burada "her nasılsa" ibaresine dikkatinizi çekmek istiyorum elbette] (Diner, "Haider und der Schutzreflex Europas," *Die Welt*, 26 Şubat 2000).

Bununla birlikte, devletin öncülük ettiği militan demokrasi önlemlerinin sivil topluma nakledilmesi durumunda mesele bir kez daha farklılaşır. Ne de olsa, Avusturya örneğine dönecek olursak, Haider karşıtı protestolar çeşitli Avrupa ülkelerinde (ve elbette ki bizzat Avusturya'da) sıradan yurttaşlar tarafından gerçekleştirilen gösteriler ve tatile gitmeyerek Avusturya'yı boykot etmek gibi daha bireysel önlemler aracılığıyla dile getirildi. Bu tür sembolik jestler büyük oranda siyasi açıdan mahcup etme amacı güden, siyasi açıdan utanç verici olarak görülen eylemlere duyulan tiksintiyi ifade etmeyi ve bu eylemlere dikkat çekmeyi amaçlayan girişimlerdi. Militan demokrasi çarkını münhasıran kullanan politikacılar ya da yargıçlar yerine sıradan yurttaşlarca gerçekleştirilen bu tür bir utandırma ve hatta "ulus-ötesi" utandırma girişimi lehinde ilk bakışta söylenecek çok şey var. Ne de olsa, politikacıların çoğunlukla ikiyüzlü davrandıklarından –yani ahlaki kaygı örtüsü altında kendi popülerliklerini artırdıklarından ya da kendi ülkelerinin ulusal çıkarlarını gözettiklerinden– şüphe edilir. Öte yandan yargıçlar daha yavaş tepki gösterirler ve tabii ki daha yavaş tepki *göstermelidirler* ve prosedürel mantık tarafından sınırlandırılmışlardır. Dolayısıyla, yargıçlar gerçek bir antidemokratik meydan okuma durumunda yeterince politik olamazken, politikacılar fazlasıyla politik olabilirler. Bu potansiyel sorunlar Avrupa düzlemine özgü değildir ama belirli bir ulus-devlet çerçevesinin ötesine geçildiğinde şiddetlenebilirler.

O halde, demokrasi savunusu –ve anayasal yurtseverliğin korumacı ve bilhassa teşvik edici yönleri– birçok durumda devlet yerine, rejim içinde veya diğer rejimler içinde yer alan sivil topluma ve yurttaşlığa dayalı birliklere bırakılabilir. Örneğin, karşı-gösterileri [*counter-demonstrations*], mum ışığı alaylarını ve boykotları düşünün. Bilhassa karşı-gösteriler, Almanya'da sağ-kanat kaynaklı şiddet olaylarına ve İspanya'da ETA'ya karşı düzenlenen sivil protestolarda büyük bir rol oynadı. Bu gibi gösterilere katılanların, azınlıkların koruyucusu olarak demokrasiyi ve hatta halen devam eden yurttaşlığa dayalı öğrenme süreçlerinden yararlanacak olan sonraki kuşakları olumladıkları söylenebilir.[43]

Ancak militanlığı sivil topluma bırakmak, demokrasiyi savunma görevini, sesi bir hayli çıkmakla birlikte temsili nitelikleri bulunmayan militan azınlıklara yükleme tehlikesini taşır. Yasalar gibi utandırma şemaları bir ölçüde tutarlı ve öngörülebilir olmalıdırlar; aşırı uçta yer alanların ve antidemokratik güçleri destekleyenlerin rejimin etik karakteri hakkındaki ortak

43) Niesen, "Anti-Extremism, Negative Republicanism, Civil Society."

anlayışa şöyle ya da böyle ihanet ettiklerini – ya da isterseniz şöyle diyelim: söz konusu destekçilerin bu anlayışa, ahlaki ve siyasi "vakarlarını" kaybettikleri anlarda şöyle ya da böyle ihanet ettiklerini göstermek zorundadır.[44] Başka bir deyişle, utandırmanın yurttaşlara, diyelim ki yabancı düşmanlığı ya da ırkçı öfke, hatta ırkçı nefret gibi temel içgüdülerine teslim olduklarını nasıl gösterebileceği hakkında birkaç anlatı olmalıdır – öyle ki, söz konusu kişiler yeri geldiğinde bir "duygusal dönüşüm" yaşayarak utanç duygusunu hissetsinler.[45] O zaman, bu yurttaşların sorunlu antidemokratik eylemleriyle ve daha geniş ölçekli antidemokratik *'ethos'*larıyla ifşa oldukları görülecektir.[46] Öte yandan, göstericiler ve karşı-göstericiler, bu şemada "izleyiciler" ya da "tanıklar" olarak hareket edecekler ve bu utanç korkusu, ideal durumda, antidemokratik eğilimleri denetim altında tutacaktır. Sorunlu partilere esas destek formu (oy verme işlemi) elbette gizli kaldığı için, antidemokratik hareketlerce ayartılan yurttaşların "hayali ötekinin hayali bakışını" er geç hissedeceklerini ümit etmekten başka çare yok.[47]

Böylelikle, nümayişler, haksızlıkları protesto etmek amacıyla yapılan kamusal infial gösterileri, şiddet kurbanları ile dayanışma ve buna benzer utandırmayı hedefleyen diğer eylemler, konu ile ilgili yurttaşların, hukukun üstünlüğünün çizdiği sınırlar çerçevesinde inisiyatifi ele almalarının sonucu olmalıdır; aksi halde, utandırma, sivil toplum bünyesinde kendi başına hayat bulacak bir "demokratik teyakkuz" meselesine dönüşebilir ki bu da hukukun üstünlüğü ile bağdaşmaz. Utancın, bu tür bir demokrasi için yararlı ve gerçekten "bağlayıcı, interaktif bir etki" yaratması ancak o zaman tahayyül edilebilir ve ancak o zaman mahcup olmuş yurttaşların "kolektif öz-gelişim" yönünde girişimlerde bulunmaları ümit edilebilir.[48]

Bununla beraber, sivil toplum aracılığıyla utandırma konusunda daha genel bir kaygı vardır ki, bu kaygı ulus-devlet ötesinde muhtemelen daha şiddetli bir biçimde hissedilir. James Q. Whitman'ın belirttiği gibi, siyasi açıdan mahcup etme eylemleri hükümetler tarafından tertiplenmese bile, özellikle hükümetlerce teşvik edilmesi durumunda, demokratik yaşamın niteliğine zarar verebilecek, düşünce temeline dayanmayan, duygusal kitle

44) J. David Velleman, "The Genesis of Shame," *Philosophy and Public Affairs* 30, no. 1 (2001): 27-52.

45) Elster, *Alchemies of the Mind*, 255.

46) Bkz. Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), özellikle 78-102.

47) A.g.e., 82.

48) A.g.e., 83, 90.

politikaları ile kolaylıkla suç ortaklığı yapabilir.[49] Bu kuşku, ulus-ötesi düzeyde daha da geçerlidir. Sınır aşan utandırma eylemi [*shaming across borders*] kolaylıkla "ulusallaştırılır"; 2000 yılında Avusturya vakasında olduğu gibi, söz konusu eylem, ulusal bir infial ve savunmacılık politikasını körükleyebilir.

Nihayet, Avusturya'ya karşı uygulanan yaptırımların esas itibariyle başarısız bulunmuş olduğu hatırlanmaya değer. Avrupalı liderler (özellikle o sırada Fransa Devlet Başkanı olan ve iki yıl sonra kendi ülkesinde sağ kanattan popülist bir rakiple karşı karşıya gelen Jacques Chirac) yalnızca ikiyüzlülükle suçlanmakla kalmadı. Aynı zamanda Haider ve benzeri sağ kanat partilerin –iğrenç tabiatlarına halel getirmeksizin– yanlış yorumlandığı hissiyatı da vardı. Avusturya'ya karşı uygulanan yaptırımlar, daha önceki bir bölümde de atıf yapıldığı üzere "negatif cumhuriyetçilik" olarak sunuluyordu; diğer bir deyimle, bu yaptırımların daha genel bir aşırılığa karşı alınan önlemler olarak değil, belirli bir geçmişe –yani "Nazi geçmişine"– dönüşü engelleyen bir araç olarak meşru oldukları söyleniyordu. Oysa neyin yeni olduğunu ve geç yirminci yüzyıl popülist ve yabancı düşmanı parti ve hareketlerin birçok açıdan gerçekten rahatsız edici yönlerinin ne olduğunu anlamaya çalışmaktansa, Özgürlük Partisi ile geçmişteki çeşitli Avrupalı faşist partiler arasında "esaslı bir benzeşim" olduğunu iddia etmek, safdilliğin sınırlarını zorlamak gibi görülüyordu. Böyle bir benzeşim kurmak, negatif cumhuriyetçiliği onaylayan belirli bir ülkedeki, başka bir deyişle, demokratik doğasını kimsenin inkâr etmediği *başka* bir ülkeye müdahale etme isteğinin doğurduğu ek meşruiyet taleplerinin uygulama alanı dahi bulmadığı bir ülkedeki parti yasakları veya diğer zecri tedbirler için aranan asgari koşul olabilirdi. Ne var ki, ulus-aşırı meşruiyet yönünde gelen bu ek talepler nedeniyle seçici benzeşim [*elective affinity*], bu tür bir negatif cumhuriyetçi bakış açısından daha ikna edici bir biçimde kanıtlanmak zorundaydı.

Ancak "iç düşmanlara" karşı alınacak bu tür militanca önlemler konusunda temkinli olmak için yalnızca sağgörülü nedenler ya da iyi bir siyasi kararla ilişkili nedenler olduğu söylenemez – yine de Avusturya'ya karşı uygulanan yaptırımların geri tepme biçimi sağgörü yönüne işaret etmeli. İlkin –ve bunun "ulus-üstü militan demokrasiye" özgü olmadığı ortada– ifade ve örgütlenme özgürlüğü ile demokrasiyi koruma amacı

49) James Q. Whitman, "What is Wrong With Inflicting Shame Sanctions?" *Yale Law Journal* 107 (1998): 1055-92.

arasında ilkesel çatışmalar vardır. Yani evrensellikle, evrenselliğin kanıtlarla desteklendiği özel bağlamlar arasında yaşanan gerilimlerden ziyade, anayasal yurtseverlerin desteklemeleri gereken normlar arasında gerçek bir çatışma söz konusudur. Demokratik deneyciliği kısıtlamak ve bu bağlamda kolektif öğrenme süreçlerini akamete uğratmak için kullanılan tek makul gerekçe, toplumların geçmişte otoriter çözümleri tecrübe etmek için yeterince fırsatları olduğu iddiası gibi gözükmektedir. Faşizmin doğası ve etkileri hakkında bilinmesi gereken her şeyin zaten bilindiğini söyleyebilirsiniz.[50] Ancak bu gerekçe, potansiyel açıdan sorunlu günümüz partileri ile geçmişteki Nazi hareketleri arasındaki temel benzerlikleri göstermek konusunda özel bir sorumluluk yükler. Böylelikle, Niesen'in "negatif cumhuriyetçiliğin hususiyetçi öz-sınırlaması" olarak adlandırdığı şey, bu tür bir gerekçenin uygulanabilirliğini de sınırlar.

O halde, militan demokrasiyi AB düzeyinde olumlayacak bariz bir mekân yok gibi gözüküyor. AB'nin demokratik olmayanı dışladığı açık ancak demokratik ilkelerden bariz sapma düzeyinin altında Birlik'in ne yapabileceği ve Avrupalı bir militan demokrasinin inceden inceye işlenmesinin Avrupalı bir anayasal yurtseverliğin güçlenmesini sağlayıp sağlayamayacağı aşikâr değil. Militanlık, "Avrupa kimliğinin" kuruluşunun bir parçası olarak üye devletlere suni bir biçimde dayatılırsa, belleğe göre önemli ölçüde daha dargörüşlü bir kavrama dönüşebilir.

Avrupa Birliği'nin Anayasal Ahlakı: Mütevazı Bir Teklif

O halde, hususiyet bütünleyicisi herhangi bir unsurun tersine anayasal yurtseverliğin özünde yatan şeyin aslında ne olduğuna, yani muayyen tarihsel deneyimlerce saptırılmış ve yorumlanmış evrenselci liberal-demokratik normlar ve değerleri merkez alan bir anayasal kültüre dikkatleri yeniden çekmek gerekmez mi? Ayrı ayrı "anayasal kültürler" söz konusu olduğunda AB üyesi devletlerle bizzat AB arasında anlamlı örtüşmeler ve potansiyel ihtilaflar olacağı açık. Bu durumda herhangi bir "çekirdek ahlakı" tespit etmek akla uygun olur mu?

En çok tercih edilen evrenselci ahlak teorisini, olduğu gibi, mevcut haliyle AB üzerine yansıtamayacağımız şimdiye kadar açıklığa kavuşmuş

50) Niesen, "Anti-Extremism, Negative Republicanism, Civic Society."

olmalı. Hume'un insan doğası hakkında düşündüklerini, ahlak felsefecisi olsun ya da olmasın, birçokları çekirdek ahlak hakkında düşünüyor: [Çekirdek ahlak] her yerde hemen hemen aynı. Bu yüzden AB ile son derece soyut herhangi bir ahlak teorisi arasında basit bir ilgi kurmak, hatta Anayasal Antlaşma'nın [*Constitutional Treaty*][51] ilk taslağını ihtimamla hazırlayan Konvansiyon'un önerdiği gibi, AB'yi "insan umudunun seçkin bölgesi" ilan etmek, "Avrupamerkezci" demesek bile, biraz tuhaf kaçacaktır. Buna karşılık, ahlaki evrenselciliğin kısıtlarına uymakla birlikte, aynı zamanda bir anlamda AB'ye özgü bir tür anayasal ahlak olup olmadığını sormak istiyor olabiliriz. Hiç değilse Birlik'in yaratacağı "ahlaki bir katma değer" [*moral surplus*] aramakta olduğumuzu söyleyebilirsiniz – ve eğer böyle ahlaki bir katma değer yoksa, o zaman, tabii bu da dürüstçe kabul edilmeli.

Avrupa'nın birleşmesi için güçlü bir gerekçe, 1933 gibi erken bir tarihte Julien Benda tarafından öne sürülmüştü. *Speech to the European Nation* başlıklı söylevinde Benda şunu iddia etti:

> Dinsiz bir Avrupa dahi, zorunlu olarak bir ulustan daha az dinsiz olacaktır. Çünkü insanın daha az sahih, daha az bireysellik içeren ve sonuçta daha az insani sevgi barındıran, bedensel anlamda daha az sarmalayıcı bir gruba bağlı olmasını talep eder. Avrupalı Avrupa'ya, Fransız'ın Fransa'ya ya da Alman'ın Almanya'ya bağlılığından kaçınılmaz olarak daha az bağlı olacaktır. Kendini toprakça daha az tanımlanmış, araziye daha az bağlı hissedecektir. Avrupa'yı egemen kılsanız bile yadözerkçilik [*immaterialism*] tanrısı size gülümseyecektir.[52]

Ardından, Benda, *confrères*'den [meslektaşlarından] şu dilekte bulundu: "Bütün ülkelerin entelektüelleri! Kendi ulusunuza, ulus olmakla daima yanlış tarafta oldukları basit gerçeğini söyleyenler sizler olmalısınız."[53] Ve onlara şöyle nasihat edecek kadar da ileri gitti: "Plotinos bir vücudu olduğu için utancından kızarmıştı. Bir ulusunuz olduğu için utancından kızaranlar da sizler olmalısınız."[54]

51) Avrupa Anayasası olarak bilinen ve AB üyesi 25 devletin temsilcilerince 29 Ekim 2004'te imzalanan uluslararası antlaşmadır. Asıl adı *Treaty Establishing a Constitution for Europe* (TCE) olan bu antlaşmaya *Constitutional Treaty* olarak da atıfta bulunulduğu olur. (ç.n.)

52) Benda, *Discours à la nation européenne*, 126-27.

53) A.g.e., 71.

54) A.g.e.

Günümüz entelektüellerinden en azından bazıları bu nasihate kulak verdiler. Bernard-Henri Lévy 2003'te şöyle diyordu: "Avrupa dediğim şey, bugün kendimi düne göre biraz daha az Fransız hissetmeme yol açan şeydir. Avrupa'nın en büyük meziyeti, bence, giderek daha çok Fransızın 'Artık Fransız değilim, Fransız kökenli Avrupalıyım' diyebilmesinin önünü açmak olacaktır – ki bu kural Almanlar, İtalyanlar ve İspanyollar için de geçerlidir elbette."[55] Aynı minvalde, Pierre Bourdieu 1991'de "*The Scientific and Artistic International*" başlıklı konuşmasında akranı olan Avrupalı entelektüellerden şu ricada bulunuyordu: "Bir tür Avrupa Kültür Parlamentosu'na dönüşmemizi tercih ederim. Daha üst düzey bir evrenselleşmeye doğru atılacak bir adım olması anlamında Avrupalı olmak, benim için Fransız olmaktan iyidir."[56] Çoğunlukla *homme sans cœur* [kalpsiz bir adam] olarak adlandırılan Benda, birleşmiş bir Avrupa'nın, şairlerin ve "somut" [*concrete*] ve "duygusal" olandan büyülendiği iddia edilen herkesin her zaman karşı çıkacağı, tam anlamıyla *rasyonalist* bir yapı olması gerektiğini düşünüyordu; bu nedenle, ilkin bizzat tutkuların gülünç, hatta nefret edilesi bir şeye dönüştürülmesi gerektiğinde ısrar etti. Sonuç olarak, Benda –ve onun ahlaki önderliğini şöyle ya da böyle yakından takip etmiş olanlar– Avrupalı ulusların ahlaki özünün geçmişteki savaşçılıkları ve kendini beğenmişlikleri yüzünden tehlikeye düştüğüne inanıyorlardı. Bu açıdan, Benda, *Nasyonal* Sosyalizm ile ayrılmaz derecede bütünleşmiş olduğu için, ulusun ölümcül bir hastalık kaptığını iddia eden Batı Almanya'daki bazı anayasal yurtseverlik savunucularına benziyordu. Bu yüzden daha evrenselci ve kapsayıcı bir aidiyet formu olduğu vaat edilen şeye doğru yapılan her hamle ahlaken arzu edilirdi.

Bu argümanın daha az dramatik (fakat belki de daha az ikna edici) –ahlaki değil– tarihsel bir versiyonu da var. Modern dönemde geniş ölçekli temsili demokrasinin, içinde belirdiği tek siyasi form olan ulus-devlet için gerekli dayanışma ve tözel eşitliği sağlayarak demokratik yönetimin kuruluşunu mümkün kılmış olduklarından dolayı ulusların bir zamanlar güçlü bir ahlaki öze sahip oldukları görüşü savunulabilir. Ancak bu araçsal değerini de şimdilerde düpedüz yitirmiş olduğu söylenebilir. Mesele, ahlaki özün, ulusallığı ahlaki açıdan bir anlamda şüpheli kılacak ve aşkınlığını

55) Bernard-Henri Lévy, "A Passage to Europe: The Continent isn't just on a journey, it is a journey," *Time Europe*, 25 Ağustos 2003.

56) Aktaran Alain Finkielkraut, *In the Name of Humanity: Reflections on the Twentieth Century*, çev.: Judith Friedlander (Londra: Pimlico, 2001), 98.

ahlaki bir buyruk haline getirecek kadar tehlikeye düşmüş olması değildir; aksine, ulus-üstü ve post-ulusal diğer demokrasi formları kullanışlı hale gelirken ulusallık eski "etik önemini" düpedüz yitirmiştir.

Benda'nın sıkı bir biçimde tutku-karşıtı Avrupası'ndan etik önem kaybına dair teleolojik hikâyelere kadar tüm bu iddialarda esaslı bir kafa karışıklığı söz konusudur. Daha geniş ölçekli siyasi varlıkların daha fazla evrenselcilikten yana olacaklarına dair zorlayıcı bir gerekçe düpedüz yoktur. Sovyetler Birliği yerkürenin daha geniş bir bölgesini kapsadığı için daha evrenselcilikten yana ya da daha az dışlayıcı değildi. Ulus-devletler, otoriteyi ulus-üstü yönetim birimlerine *nakletmeden* –Avrupa'nın Kanada eyaletleri gibi birleşmesinde olduğu üzere, diyelim isterseniz– kendilerini anlamlı yollarla daha evrensel kılabildiler. Evrenselcilik devleti, insan haklarını savunma ve uyrukları ile yabancıların ahlaki eşitliğini tanıma taahhüdü altına soktuğu ölçüde, sınırları cömertçe açma politikası, arzu edilen hedeflere ulus-üstücülük [*supranationalism*] *olmaksızın* da ulaşabilir.

Bu durumda, AB'nin en azından kendi üyeleri arasındaki barışı garanti altına aldığına ilişkin sık sık ileri sürülen iddia hakkında ne söylenebilir? Diğer bir deyimle, bizzat AB resmi görevlileri tarafından sıklıkla ifade edilen "Avrupa Birliği tarihteki en büyük barış sağlama projesidir" düşüncesi hakkında ne söylenebilir?[57] Barışı garanti altına almanın, Avrupa'nın bütünleşmesi projesinin ardında yatan ahlaki niyetlerden biri olduğuna kuşku yok. Ve bir adım daha ileri gidersek, AB'yi anti-emperyalist bir proje olarak görmek de akla aykırı değil: Avrupa üzerinde hegemonya kurmaya yönelik tüm girişimler hep şiddet içermiş oldukları için, AB, kıtanın tamamına yönelik hegemonik güç kullanımını engellemek üzere tasarlandı. İspanya, Fransa, Almanya ve muhtemelen yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca Rusya – hegemonik gücün tüm talipleri ve birleştiriciliğe soyunanlar, Avrupa tarihinin seyri boyunca yenilgiye uğradılar. Bu anlamda, AB, Avrupa'ya özgü özelliklerin barışçıl bir devamı olarak görülebilir: Güç dengesi geleneği, potansiyel hegemonik güçlere karşı ortak mukavemet, Avrupa'nın içsel çeşitliliğini birleşmeyi amaçlayan askeri araçlara karşı koruma – tüm bunların aşılmış ve aşılmış olduğu halde AB'ye özgü anayasal mimari içinde korunmuş oldukları söylenebilir. Ayrılmaya kadar varacak bir sürece gönüllü olmayı da kapsayacak şekilde farklılıklar üzerinde insafsızca ısrar etmek, Avrupa içi anti-emperyalizm politikası olarak adlandırılabilecek politikayı imler. O halde, çoğunlukla

57) Örneğin bkz. "Après EU, le déluge?" *Economist*, 5 Temmuz 2003.

ileri sürüldüğü üzere, Birlik, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun (hatta herhangi bir imparatorluğun) ruh göçü [*reincarnation*] olmaktan ziyade, gerçekte anti-emperyalizmin incelikli bir kurumsal ifadesidir.

Bununla birlikte, sorun, bu gibi argümanların bugün ne kadar ahlaki gücü olduğu ve bilhassa tarihsel açıdan ne kadar makul olduğu ile ilgilidir. Avrupalı ulus-devletlerin uzlaşmaları ile bu tür bir ulus-üstü bütünleşme projesi arasında oldukça yüzeysel bir bağlantı vardır ve yalnızca Avrupa Topluluğu'nun, ihtilaf ve şiddetle dolu Avrupa tarihine bir çözüm sunduğunu kesin bir biçimde ileri sürmek güçtür – bu açıdan NATO muhtemelen daha iyi bir müsabıktır. Ayrıca AB'nin, bırakın dağılmasını, zayıflamasının ardından savaşın ufukta belireceğine dair, Avrupalı politikacılar tarafından sıklıkla kullanılan retorik de tuhaftır. Savaş söylentisi ile süt kotası hakkında yürütülen günlük tartışmaların gerçekliği arasındaki çelişki potansiyel olarak yurttaşların moralini bozar ve dikkatleri fiilen, bereket versin ki, savaş tehlikesi boyutlarına erişmeyen somut sorunlara hitap eden demokratik deneyciliğin karşı karşıya olduğu gerçek zorluklardan uzaklaştırır.

Barış, ulusallığın sözde ölümcül tavizlerinden daha güçlü bir gerekçedir ve tüm kıtada, bir ölçüde de olsa, her zaman yankılanacaktır. Kabul etmeliyim ki, birçok Avrupalı, ulusal tarihleri hakkında eleştirel bir biçimde düşünmeye istekli ancak bu tarihlerin yalnızca rasyonalist, tutku-karşıtı bir Avrupa'nın onları kendilerinden koruyacağı ölçüde ölümcül bir biçimde sakatlanmış olduklarını görmeye muhtemelen istekli *değil*. Öte yandan, barışın zorunlu olarak AB içindeki ana motivasyon kaynaklarından birine dönüşeceği argümanı olmaksızın da, birbirine kenetlenmiş anayasal taahhütler tarafından pekiştirilmiş barışçıl "bir arada yaşama" [*co-existence*], daima Birlik'in "çekim gücünün" parçası olacaktır.

O halde, belki de tarihsel haklılaştırımlardan geri durmalıyız. Ve belki de ulusal bağlamlara oturtulmuş evrensel ahlak formları AB'de zaten mevcut olduğu için –ne de olsa AB'nin kendisi de önemli ölçüde, iyi kötü 'anayasal yurtsever' ülkelerin birleşiminden ibarettir– evrensel ahlaka odaklanmaktan da geri durmalıyız. Bunun yerine, bir bakıma çok daha aşikâr olanı yapmalıyız: Yani bizzat AB'ye has özelliklere ve Avrupa anayasacılığının, devlet düzeyindeki anayasacılıktan ne şekilde farklılaştığı hususuna odaklanmalıyız.

AB'nin kendine has en azından üç özelliği vardır. İlkin, Avrupa'nın anayasacılık hareketi, şu ana kadar süreklilik arz eden, açık uçlu bir müzakere ve siyasi mücadele süreci olmuştur. Bazı AB uzmanlarının

iddia etmeyi alışkanlık haline getirdikleri üzere, bunda özü itibariyle iyi olan bir taraf yoktur; diğer bir deyişle, kendi başına mütalaa edildiğinde sahip olduğu anlamla "sürecin devam etmesinin" ya da siyasi bir birliğin "proje" karakterinin değerli bir yönü yoktur – her şey bizatihi projelerin, görüşmelerin (ya da girişimlerin) özgül niteliğine bağlıdır. Bununla beraber, önceden var olan [*pre-existing*] –ya da isterseniz "siyasal olana öngelen" [*prepolitical*], diyelim– dayanışma biçimleri üzerine değil, karşılıklı olarak kabul edilmiş proje ve girişimler üzerine kurulu bir rejim olarak AB'nin kendine özgü niteliğine işaret etmek önemlidir; Avrupa'nın anayasal kültürünün ise süregiden bir *proje* kavramına, ulus-devlet düzeyindeki anayasalara göre çok daha iyi uyduğu, ilk bakışta kesinlikle doğrudur. Şimdilik bu bir olgu olarak kalsın; bir norm ya da değer olarak değil...

İkincisi, bu süreç, yalnızca nihai getirisi nedeniyle değil, onu oluşturan unsurlar nedeniyle de açıktır. AB'nin normatif (ve şüphesiz ekonomik) "çekim gücü", ya da bazen "tetikleme gücü" olarak da adlandırılan şey, kendisinden öte, iki kurumsal hususiyete dönüşür: İlkin, Avrupa kurucu iktidarının kendisi (eğer böyle tekil bir şey varsa – ki bu soruna kısa bir süre sonra döneceğim) genişlemeye tabidir; ikincisi, AB sınırlarının ötesine uzanan ulus-üstü bir "normatif yayılım etkisi" söz konusudur. Birlik, çevre ülkelerin siyasi kültürlerini –bazen doğrudan, bazen dolaylı olarak– yeniden şekillendiriyor.

Üçüncüsü, AB fiilen, *tek bir* kurucu iktidar ya da *tek bir demos* [halk] olarak tahayyül edilebilen bir şey üzerine kurulu değil (ki bu husus, genişleme yolunda atılacak daha ileri adımlar olmaksızın dahi doğru); daha ziyade bir grup *demoi* [halklar] üzerine kurulu. Daha basit bir ifadeyle, Avrupalı halklar, ne kadar şeyi paylaşmak ve ne kadarını kendilerine ayırmak istediklerine her defasında tartışarak karar vermek zorunda kalacaklar – yani nihai bir birlik [*unity*] ya da tekbiçimlilik [*uniformity*] olmaksızın birleşmeye [*union*] çabaladıkları sürece...[58] Tam bir birlik olmaksızın ortak ideallere dayalı ortak projeler çevresinde ittifaklar oluşturabilirler ve yeri geldiğinde bu ortak hedeflere ulaşmaya hizmet edecek işbirliği, uygar yüzleşme ve uyuşmazlık çözümüne ilişkin pratikleri geliştirebilirler. Birden çok '*demoi*'nin varlığı, dağılma ile federal bir devlet arasında kalmış kaypak bir ara-yol durumudur diye itiraz etmek mümkün

58) Bkz. Kalypso Nicolaïdis, "Our European Demoi-cracy" Kalypso Nicolaïdis ve Stephen Weatherill (yay. haz.) içinde, *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union* (Oxford: Oxford University Press, 2003) 137-52.

elbette – bu tür bir şüpheciliği yalanlayacak felsefi ve tarihsel bir gerekçe yok ama şüphecilerin esas itibariyle *tarihsel* olan argümanları da mat edici bir itiraz sayılmaz. Hem Birlik niçin yeni bir siyasi yapılanma olamasın ki?

Michael Oakeshott'un, bir yandan bir bütün olarak AB'yi bir *sivil* –yani esas itibariyle *liberal* bir– toplum olarak kabul ederken, öte yandan bu sivil toplumda münferit üye devletler ve bir bütün olarak Birlik namına verilmiş anayasal taahhütlerin sabitlenmiş olduklarını iddia etmek suretiyle yarattığı ayrımın kullanılmak istenmesi durumunda, esas olarak (yalnızca ekonomik özgürlükler değil) "negatif özgürlükler" üstün gelir. Ancak bu daha büyük sivil toplumun *bünyesinde* özgül politikalar, projeler ve siyasi idealler peşinde koşan "girişimci birlikler" biçim bulabilir. Bu daha büyük sivil toplumu nasıl adlandırmak istediğimiz tartışmaya açıktır: Eğer geçmiş gayeler önem taşıyacaksa "konfederal bir milletler topluluğu" [*confederal commonwealth*] iyi bir öneri olabilir; bilhassa "sivil toplum" kavramı, zihinlerde kaçınılmaz bir biçimde Leviathan hayalini uyandırdığı için...

AB sınırları dahilinde bulunan halkların bu daimi çokluğu nedeniyle, en çarpıcı biçimde Joseph Weiler'ın ifade ettiği üzere, Birlik'in yüksek derecede "anayasal hoşgörüye" gerek duyduğunu iddia etmek ilk bakışta gayet makuldür.[59] Aynı zamanda, Birlik, bu daimi çokluğun oluşturduğu arkaplan karşısında karşılıklı olarak çok şey öğrenmeyi gerektirir – ve ideal durumda bunu mümkün kılar. Bir kez daha söyleyelim, bu özelliğin münhasıran AB'nin mülkiyetine konu olduğu o kadar da aşikâr olmayabilir, ancak söz konusu özellik Avrupa kamu düzeninin can damarını oluşturuyor ve aynı şeyin üye devletler için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değil. Birlik'in anayasal kültürü, kamusal alanın "arındırılması" ya da demokrasinin "korunması" ile pek de ilgili değil (her ne kadar her iki unsur da AB'de zaten mevcut olsa da), daha ziyade kaba egemenliği ehlileştirmek ve uzlaşma, uygar yüzleşme ve karşılıklı öğrenme politikalarını ihdas etmekle ilgili.

"Schmittçi buyruk" olarak adlandırılabilecek şeyi savunanlar, eğer daha önce seslerini yükseltmedilerse burada yükselteceklerdir. Bu buyruk, basit bir ifadeyle, nihai otorite ya da karar alma mevkiinin açık bir biçimde teşhis edilmesini ve bilhassa kimin düşman, kiminse dost sayılacağını ve düşmanlarla yapılacak savaşta yurttaşlardan hayatlarını ortaya koymalarını kimin talep edebileceğine dair egemen kararı alacak egemen gücün yerinin son tahlilde güvenilir bir biçimde tayin edilmesini talep eder. Gö-

59) Weiler, "Federalism without Constitutionalism."

rünen o ki, AB, Hobbesçu soruya (*quis iudicabit* – kim karar verir?) yanıt vermekte sürekli başarısızlığa uğruyor. Güç daimi olarak dağıtılmış gibi görünüyor; Avrupa uyrukluların neyi beraber, neyi yalnız başlarına yapmak istediklerini ayarlamak ve yeniden ayarlamak için sayısız prosedürel kaynak ve çok sayıda çekişme kanalı [*channels of contestation*] bulunuyor.

Bence bu Schmittçi sorunun basit bir felsefi ya da hukuki yanıtı yok. Radikal bir değişime uğrayarak kendisini geleneksel bir federal ulus-devlete dönüştürmediği sürece Birlik'in teşhis edilebilir tek bir egemenlik mevkii *yok* ve Birlik "politik olan"ın *yerine* ekonomik ve etik olanı *geçiriyor* – tam da Schmitt'in, liberalizmin daima bunu yaptığı iddiasındaki gibi. Diğer bir deyişle, Birlik, düşmanlığı ve ölümcül ihtilafı, yani öldürme ve öldürülme olasılığını barışçıl bir ekonomik rekabet ve akla uygun müzakere meselesine dönüştürmeye çalışıyor: Bir yanda mal değiş tokuşu ve öte yanda argümanların değiş tokuşu... AB, siyasi topluluğunun üyelerinden "Brüksel için ölmelerini" talep edemez; nihai anlamda bir fedakârlık, Avrupa sözleşmesinin bir parçası değildir ve muhtemelen asla da olmayacaktır. Dilerseniz bunu "post-politik" bir dünya olarak adlandırın; hatta size göre yurtseverlik, *dulce et decorum est pro patria mori*[60] çağrışımından kopartılamazsa bunu "post-yurtsever" bir dünya olarak da adlandırabilirsiniz.[61]

Elbette bu, bir bakıma, yukarıda değindiğim hususu yeniden beyan etmekten başka bir şey değil: Eğer 'politik olan' Schmittçi bir tarzda anlaşılacaksa, Birlik, üyelerini politik olandan özgürleştirmek üzere tasarlanmış liberal bir sivil toplumdur. Ancak sorun şu: Bundan ne gibi bir sonuç çıkartılabilir? *Normatif açıdan* burada eksik olan hiçbir şey yoktur: "Siyasi ölümü" ve fedakârlığı anlamla ilişkilendirenler, AB gibi bir varlığın, politikada anlam için ve buna ilaveten "inanılmaz derecede erotik, politik ve tehlikeli" bir hukuka sahip olmak için duyulan güçlü özlemi hiçbir zaman gideremeyeceğini iddia edeceklerdir elbette.[62] Ancak, görünen o ki, bizzat bu güçlü özlem, siyasi karardan ziyade estetik arzudan ilham alıyor.

İmdi, *olgusal açıdan* (Schmittçi anlamda) hiçbir post-politik birliğin

60) "Tatlı ve onurludur vatan için can vermek." Çeviri Zehra Aksu Yılmazer'e aittir. Bkz. Herfried Münkler, İmparatorluklar, *Eski Roma'dan ABD'ye Dünya Egemenliğinin Mantığı*, çev. Zehra Aksu Yılmazer, İletişim Yay. İstanbul, 2009, s. 142. (ç.n.)

61) Karşılaştırınız: Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

62) Ulrich Haltern, "On Finality," Jürgen Bast ve Armin von Bogdandy (yay. haz.), *European Constitutional Law* (Oxford: Hart, 2006), 727-64; burada 732.

kendi karakterini garanti altına alamadığı bir gerçektir. Yani düşmanlık tek taraflı olarak ortadan kaldırılamaz; düşmanlığın olmadığı bir dünya düşüncesine bağlı olmayı tercih etsek bile birileri bizi düşman belleyebilir. Son tahlilde, bu, aynı zamanda kavramsal bir nokta olmakla birlikte, Avrupa Birliği gibi bütün bir normatif yapının otomatik olarak yerinden oynatılabileceği felsefi bir Arşimet noktası değildir. Eğer Avrupa düşman ilan edilirse, ya kendisi de husumetini açıklayacak ya da yenilgiyi kabul edecektir ancak buna üyeleri gerektiğinde nihai fedakârlıkta bulunmayı [ölmeyi] taahhüt eden Avrupa'ya özgü bir gönüllüler ordusu ile de pekâlâ karşılık verebilir. Birçok ulus-devlette olduğu gibi, bazıları Brüksel için ölecek ancak yurttaşların büyük bir çoğunluğundan böyle bir şey asla istenmeyecektir. Bu, adaletle ilgili sorunların –yani görevlerin dağıtımı ile ilgili sorunların– doğmasına yol açar, ancak bu sorunlar geleneksel ulus-devletler dahilindeki adalet sorunlarından hiç de farklı değildir.

Schmittçiler Avrupalıların şanslarının yaver gittiğini söyleyebilirler – en azından şu an için. Ve muhtemelen haklıdırlar. Ama bu, neden herkesin dünyayı münhasıran *sous l'œil Schmittien* [Schmitt'in gözlerinden] görmesi gerektiği konusunda bir gerekçe oluşturmaz: AB'nin, egemenlik ve geleneksel devlet bağlamlarındaki derin kültürel-politik dönüşüme hem dayandığı hem de bu dönüşüme yardımcı olduğu bir vakıadır; *quis iudicabit* sorusundan ise ya kaçınılır ya bu soruya barışçıl bir biçimde karşı konur veya bu soru bazen ileri bir tarihe atılır. Bu dönüşümün geri döndürülemeyeceği konusunda bir garanti yoktur ve söz konusu dönüşüm tamamıyla, biraz önce söylediğim gibi, ulus-devletin evcilleştirilmesini taahhüt edenlerin ve bundan yarar sağlayanların kontrolünde değildir. Ancak Büyük Kültürel-Politik Dönüşüm ya da Büyük Evcilleştirme olarak adlandırabileceğiniz olguyu kabul etmemek, siyasi realizmin değil, hayalciliğin bir göstergesi olacaktır.[63]

Şimdi bir an için Anayasal Antlaşma'nın (en azından ilk başta) uğradığı başarısızlığa dönelim: Post-egemen bir AB taraftarlarının, sonucun kendilerini doğruladığı hissine kapılmaları için haklı nedenleri varmış gibi görünüyor olabilir. Ne de olsa elitler AB'yi büyük bir devlet olarak –sıklıkla ifade edildiği gibi, *une grande France* olarak– "satmayıp" (bu reklam dili Avrupalı elitlerin dilidir, benim değil; gerçi bazı akademisyenlerin aynı zamanda satış işine de girdiklerine şüphe yok) *devletsiz* bir federal varlık

63) James Sheehan, "What It Means to Be a State: States and Violence in Twentieth-Century Europe," *Journal of Modern European History* 1, no. 1 (2003): 11-23.

olarak gerçek karakterini açıklasalardı, durum daha farklı olabilirdi. Avrupalılar anayasal tekbiçimlilik [*uniformity*] yerine anayasal hoşgörünün [*constitutional tolerance*] takipçisi olabilirlerdi; birbirlerine destek olabilirler ancak kritik hususlarda birbirlerinden –farklılıkların kabulü ve korunmasının en yüce değer sayıldığı hem gerçek hem de muhayyel bir "Ötekiler halkı" ya da "halklardan oluşan bir halk olarak"– ayrı kalabilirlerdi.

Buna benzer bir post-egemen Avrupa yorumunu büyük ölçüde canayakın bulsam da, bu görüş hakkında üç şüpheli noktayı vurgulamak istiyorum. İlkin, bir bütün olarak AB'nin önemli karakteristiklerinin altını çizmekle birlikte, Avrupa anayasasının baştan aşağı ahlaki bir yorumu yurttaşlar açısından derhal tatbik sahasına konulamaz. Bundan kastım şu: Bu post-egemen görüş sahipleri Avrupalıların, "itaat çağrısına" "Avrupa halkları adına" olumlu yanıt vermeye ya da karşılıklı güven ve hatta karşılıklı özdeşleşme temelinde karşılıklı tanı(n)ma [*mutual recognition*] taahhüdünde bulunmaya hazır olduklarını iddia ediyorlar. Diğer bir deyişle, Avrupalılar icbar edilmeyecekler, davet edileceklerdir – ve bu zorunlu olarak böyledir çünkü ortada herhangi bir şeyi zorla yaptıracak bir Avrupa devleti yoktur.

Bu tür bir erdemin –daha yüce bir yasaya boyun eğme ve "Avrupa halkları adına" ileri sürülen şeylerin daha üst düzeyli ussallığını kabul etme eğiliminin– tarihsel bir öğrenme sürecinin sonucu olduğu, dile getirilmemiş bir varsayım gibi görünüyor. Bununla birlikte, bu, kolaylıkla, Avrupalıların daha iyi insanlar oldukları gibi bir çağrışım yapabilir ve "daha üst düzeyli"/"daha alt düzeyli" benliğe ilişkin bütün bir ayrım örtük olarak, duygusal-ulusal/ussal-uluüstü öğretiler arasındaki ayrıma dayanır ki, AB'yi çevreleyen tartışmalarda hemen herkes, elde fazla kanıt olmasa da, bu ayrımı doğal karşılar.

Bence Avrupalılar ne kendilerini "itaate davet edilmiş" hissediyorlar ne de gerçekte daha alt düzeyli duygusal-ulusal benliklerinden bireysel ve ahlaki açıdan özgürleşmek uğruna itaat ediyorlar. Tüm yaptıkları, kendilerini liberal bir sivil toplumda yaşamayı kolaylaştıracak uygun kurumsal ve kültürel koşullar içinde bulmak ve –üzerinde fazlaca durmadan söylemek gerekirse– birçok yurttaş açısından kaybedenlerin onayı [*loser's consent*] sayılan şeyi vermekten ibaret. Aynı minvalde, liberal-demokratik ilkeleri yorumlama konusunda verilen ve Birlik'in içinde yer alanların kendilerini adadıkları mücadele, tutkunun bir taraf için, aklınsa öbür taraf için saklı tutulduğu muntazam bir ayrım olmaksızın mevcut devletlerin sınırları dahilinde *ve* ötesinde gerçekleşiyor. Ancak bu süreç anayasal disiplin

yoluyla sağlanacak bir tür ulusal öz-arınma düşüncesi ya da daha alt düzeyli benliklerden özgürleşmeye yönelik zımni bir teleoloji tarafından ele geçirilmemiştir.

Hiç şüphesiz çekici olan karşılıklı tanı(n)ma ideali ve farklılığın kutsanması olgusu, açıklanmaya ve özgül bir biçimde betimlenmeye muhtaçtır (ki bu da ikinci şüpheci gözlemim). "Tanı(n)ma politikaları" hakkındaki genel eleştiriler bir kenara bırakılsa ve Avrupalı "ulus-üstü çokkültürcülük" diye adlandırılabilecek tehlike bir tür "çoğulcu tekkültürcülüğe" [*plural monoculturalism*] dönüşse bile, belirli tanı(n)ma amilleri ve nesneleri ve bunlara özgü gerekçeler hakkındaki temel sorunlar baki kalır.[64]

Tanı(n)ma kavramı hakkındaki tartışmalarda sık sık söylendiği gibi, "idrak/biliş" [*cognition*] olarak, yani zaten mevcut olan bir şeyi tasdik etme anlamında tanı(n)ma ile ayırt edici ve özel bir şeyi bir nevi hararetle kutlamak anlamında tanı(n)ma arasında can alıcı bir fark vardır. Bu farklılık, geçerli kabul etmek ile değerli kabul etmek ya da "*...olarak kabul etmek*" [*recognize as*] ile "*...olduğu için kabul etmek*" [*recognize for*] arasındaki farklılık olarak da ifade edilebilir. "...Olduğu için kabul etmek" kavramı kendi içinde de kümelere bölünebilir: Ortak değerler ya da nitelikler dizisi ve 'topluma yaygın' bir etik yaşam ideali ya da *Sittlichkeit* açısından özel, hatta benzersiz bir katkının tanınması söz konusu olabildiği gibi, asla önceden var olan bir *Sittlichkeit*'a katkı olarak tasarlanamamakla birlikte, tarihsel adaletsizliklere gönderme yoluyla haklı gösterilen özel bir statüye yönelik taleplerin tanınması da söz konusu olabilir.[65]

Post-egemen bir Avrupa'da muhtelif tanıma türleri arasında potansiyel açıdan ihtilaf var gibi görünüyor. İlkin, demokratik yönetim biçimini yürürlüğe koymuş olan bir rejimde, kurucu halklar birbirlerini özgür ve eşit olarak tanıyabilir ve birbirlerine çeşitli hak ve özgürlükleri bahşedebilirler. Kapsayıcı Avrupa yurttaşlığının ve bir Temel Haklar Şartı'nın (bu haklar yalnızca yurttaşlarla AB kurumları arasındaki ilişkiler alanında uygulansa bile) anlamı esas itibariyle budur. İkincisi, kurucu halklar birbirlerini, belirli farklılıkları muhafaza etme hakkı ya da Weiler'in ifadesi ile "Öteki" kalma hakkı olan *halklar* olarak kabul edebilirler. Hukuki "çekincelerin", "katılmama tercihlerinin" ve korumacılıktan hiç şüphesiz çok ince bir çiz-

64) Amartya Sen, *Identity and Violence* (New York: Norton, 2006) ve Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

65) Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994).

giyle ayrılmış olan "kültürel istisnaların" mantığı budur. Bununla birlikte, bu hak, kabul edilebilecek, teoride demokratik yönetim biçimleri arasında eşit bir biçimde üleştirilebilecek ve öze dönüşlü [*reflexive*] anayasa-yapım, yıkım ve yeniden yapım süreçlerine konu olabilecek bir haktır.

Ancak bizzat farklılıkları koruma hakkının tanınması, örneğin korunması hedeflenen özelliğin gerçekten "özel" ve "ayırt edici" olduğuna ve düpedüz ekonomik avantaj yaratacak bir araç olmadığına karar verecek ulus-üstü bir mahkeme varsa, özel olarak tanınma biçimine dönüşebilir. Bu durumda, bizzat 'Ötekilik hakkının uygulanması' (diyelim isterseniz), "Ötekilerden" oluşan bir kuruluşun kararına bağlı olacaktır.

Ayrıca AB uzmanlarının Birlik'in tanıma pratiğine normatif bir içerik kazandırırken çoğunlukla atıfta bulundukları tanıma formu var: Yerleşik demokrasiler arasındaki karşılıklı tanıma standartları ve pratikleri. Bununla birlikte, burada hemen akla gelen sorun, karşılıklı tanımanın tam olarak ne uğruna olacağıdır. Bizatihi önemli bir değer olduğu için çeşitliliği azami bir düzeye çıkarmak adına mı karşılıklı tanıma yoluna gidilecektir? Yoksa karşılıklı tanıma (genel çeşitlilik düzeyi hesaba katılmaksızın) bireylerin temel ihtiyaçlarına hizmet eden önemli bir anlam kaynağı olan ulusal gelenekleri korumayı mı amaçlamaktadır? Ya da daha yavan bir beklentiyle, bir ortak pazar oluşturmuş olan ulus-devletler arasındaki nizami rekabeti garanti altına mı alacaktır? Ve yeri geldiğinde bu tür bir nizami rekabet, bireylerin refahına katkı yaptığı için haklı gösterilebilen genel refahı azami düzeye çıkarma amacı tarafından mı mazur gösterilecektir? Ve son olarak karşılıklı tanıma, duyulan karşılıklı güven ve saygının sergilenmesini mi amaçlamaktadır?

Bence bu gibi tanıma türleri arasında tartışma götürmez bir sıralama söz konusu olmasa da, bunların tabiatları itibariyle birbirlerinden çok farklı oldukları açık; farklı tanıma türleri, birbirinden oldukça farklı değerlere atıfla haklı gösterilebilir. Bu, örneğin, ekonomik nizami rekabeti ulusal gelenekleri tanıma ve bunlara saygı gösterme meselesi olarak sunmak gibi bir kötü niyetten kaçınmak amacıyla bu haklılaştırımları ayrıntısıyla açıklama ihtiyacını çok daha acil kılıyor.[66] Başka bir deyişle: Karşılıklı

66) Avrupa Anayasası Kurucu Antlaşması'nın ilkin uğradığı başarısızlığı düşünün. Teklif edilmiş olan anayasa çevresinde dönen tartışmalar –diğer bazı şeylerden başka– modern ve postmodern çatışma mantığı olarak tanımlayabileceğiniz olgular arasındaki derin uyuşmazlığı da açığa vurdu. Fransız işçi sınıfı ve alt-orta sınıfının duyduğu kaygılar, en etkin şekilde, Polonya'dan gelerek üç-beş kuruşa bideleri tamir etmek suretiyle Fransızların işlerini ellerinden alan ve halis Fransız tesisatçılığını tahrip eden "Polonyalı

ekonomik avantaj arayışını hedefleyen bir projede karşılıklı tanımayı hukuki bir enstrüman olarak kabul etmekte yanlış bir şey yoktur, ancak bu, kesişen, örtüşen ya da birbirleriyle mücadele halinde olan gelenekler

tesisatçı" hayaleti tarafından şiddetlendirildi. Ve açıkçası buradaki sorun, Fransızların tesisatçıyı Polonyalı kimliği ile tanımak istememesi değildi; sorun daha ziyade işlerini ellerinden alacak olmalarıydı. Bu tür kaygılar karşısında çeşitliliği kutlamaktan bahsetmek ve birbirini her türlü fevkalade farklılığı ile birlikte kabul etmek, en hafif deyimle, konuyla ilgisiz görünecektir; daha kötü bir olasılıkla ise zalim kozmopolitanların, yerinden kımıldamamaya zorlananlar için bilerek ya da bilmeyerek sarf ettikleri türden hakaretlerin bir örneği sayılabilir.

Doğru; tanıma konusundaki ihtilaflar ile dağıtım konusundaki ihtilaflar birbirinden düzgün bir biçimde çok zor ayrılabilir. Ancak Avrupalı elitlerin tarafındaki sorun bakidir: Görüş açıklığından köklü bir yoksunluk. Birlik'in "pazarlamasını yaparken" onu sıklıkla, bir yandan gösterişli bir felsefi retorikle, öte yandan Brüksel'in, ulus-devletlerin çözemeyecekleri ekonomik sorunları çözebileceğini zımnen ileri sürmek suretiyle "fazlasıyla övdüler". Bu retorik, temel ekonomik taahhütler yerine getirilmediği sürece hayal kırıklığı duygusunu yalnızca azdırır. Örneğin önde gelen iki Avrupalı entelektüel, vaktiyle yurttaşları Avrupa'nın özünün "ötekine açılmak", "kendini aşmak", hatta "büyük bir macerayı" birlikte yaşamaktan ibaret olduğuna ikna etmeye çalıştılar. Bunlar, Irak Savaşı sırasında, Avrupa'nın özgül durumunu Birleşik Devletler'e karşıt olarak tanımlamaya çalışan Jacques Derrida ve Jürgen Habermas değildi. Söz konusu yazarlar İspanya'nın eski kültür bakanı Jorge Semprún ve o sıralarda Fransa İçişleri Bakanı olan Dominique de Villepin'di. Ortak olarak kaleme aldıkları incelemenin başlığından alıntı yaparsak, en azından bir "Avrupalı İnsan" ya da *L'Homme Européen* tanımını ortaya atmak amacıyla bir araya geldiler (sırası gelmişken belirteyim, "Avrupalı İnsanın" "gezgin bir hayal", *un rêve qui voyage* olduğu yavaş yavaş ortaya çıkıyor).

Bu tür bir retorik, Birlik'in gerçeği ve –ulus-devletlerle karşılaştırıldığında– halen oldukça sınırlı olan kapasitesi ile bariz bir biçimde tezat oluşturuyor. Çünkü, gerçekte, Brüksel, kendini Öteki'ne açmakla ilgili değildir; özellikle bu Öteki bir Üçüncü Dünya çiftçisi ise... Ve Brüksel kendini Öteki'ne açmak istemiş olsaydı bile, üye devletlerin ekonomilerini ıslah etme macerasına girişemezdi. Yine de, yanlış ümitler vermek ve her şeyden önce kabahati rağbet görmeyen kararlara yüklemek politikacılar için uygun bir seçenek oluşturuyor.

Bunun tersine, Brüksel'in mali yetkilerini artırmak, ulusal sadakati ulus-üstü düzeye doğru yönlendirmenin en aşikâr yolu olarak görünecektir. Burada "Birlik'in hükümeti, her eyaletin hükümeti gibi, bireylerin umutlarına ve korkularına doğrudan doğruya hitap edebilmek ve insanın kalbi üzerinde çok güçlü bir etkiye sahip olan bu tutkuların desteğini edinmek zorundadır" diyen Federalistlerin öğütleri akla geliyor. Ancak ulus-üstü sadakat üretimi başlı başına bir amaç değildir. Ve Brüksel yönetimindeki bir refah devletinin, ulusal düzeydeki farklı ve demokratik meşruiyeti haiz çözümlerden üstün olacağına dair inandırıcı bir argüman şimdiye kadar ileri sürülmemiştir. Bu konuda iyi argümanlar olamayacağını ya da ulus-üstü demokratik deneyciliğin refah sorunlarından uzak durması gerektiğini söylemiyorum. Ancak bu bağlamda ileri sürülecek ikna edici bir argüman, farklı bir kurumsal düzenlemeler tablosu ile işe başlamalıdır; Avrupalı bir anayasal yurtseverliğin şart koşulması ile işe başlayamaz – ancak bununla bitirebilir.

ve değerler hakkında yürütülen pan-Avrupacı sohbetten (eğer bu şekilde ifade etmeme izin verirseniz) kolaylıkla ayırt edilebilecek derecede, çok farklı bir durumdur.

O halde, mevcut haliyle AB hakkında ne söylenebilir? İlkin, Birlik'in üye devletler arasındaki tanımanın devreye girmesinden evvel bir türdeşlik yaratıcısı olduğunu belirtmek önemlidir. "Egemenliği aştığı" için çoğunlukla övülen bir rejimler rejimi [*a polity of polities*], gerçekte, her şeyden önce egemenliği gerçekleştirmiş üyelere ihtiyaç duyar: Liberal demokrasiye genel bağlılığın ötesinde, Birlik'e katılmayı bekleyenler esas itibariyle yönetsel kapasiteleri açısından değerlendirilir ki bu, eski dilde bir egemenin kendi iradesini fiilen uygulayıp uygulayamayacağını sormanın bir yoludur. O halde, AB, gerçekte Avrupalı devlet modelini ihraç etmeye yarayan bir aygıttır; farklılığın tanınabilmesi için öncelikle aynılığın tesis edilmesi gerekir. Bu husus, sözde Avrupalılaşma'nın alıcı ucunda bulunanlardan pek de gizlenememiştir. Tanık Orhan Pamuk şöyle diyor: "Komşumuzu sevelim; Yunanistan'ı, İran'ı, Suriye'yi sevelim. AB'ye girelim ve huzur içinde yaşayalım. Ama sırf 'komşuların ne söyleyeceği' konusunda kaygılandığımız için ve sırf komşularımızla iyi geçinmeliyiz diye kendi düşüncelerimizden, kendi kimliğimizden, kendi kişiliğimizden vazgeçmeyelim."[67] Elbette biri çıkıp katılımla birlikte bu tür bir aynılığın tanınacağını söyleyebilir (tıpkı onaylanacağını, "...olarak kabul edileceğini" söylemek gibi bir şeydir bu). Ancak bu hiç de bazı normatif teorilerin gönderme yaptıkları türde bir tanıma değildir.

Peki, AB içindeki farklı *demoi* [halklar] için muhtemelen en önemli tanıma formu olan karşılıklı tanıma için ne denebilir? Birlik düzenlemeleri söz konusu olduğunda, ampirik açıdan "yukarıdan aşağıya uyumlaştırmadan" [*top-down harmonization*] karşılıklı tanımaya doğru esaslı bir kayma yaşandığı şüphe götürmez.[68] Bununla birlikte, sorun, bu tür bir karşılıklı tanımanın neye hizmet etmesi gerektiğidir; öncelikli olan, muhtemelen, yaşam tarzlarının korunmasından ziyade ekonomik yarardır. O halde, farklılığın keşfi ve bununla meşguliyet AB'nin belli başlı kalite işaretlerinden biri *olabilir* ama herhalde bunun "aşırı pazarlanmaması" da [*oversell*] iyi olur.

Üçüncü şüpheci gözlemim –bu noktaya yukarıda zaten işaret etmiş olduğum için kısaca ifade etmem gerekirse– AB anayasacılığının sürekli bir

67) Orhan Pamuk, "Neighbourhoods," *Eurozine*, 13 Ekim 2006.

68) Giandomenico Majone, *Dilemmas of European Integration: The Ambiguties and Pitfalls of Integration by Stealth* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

müzakere –ya da isterseniz sonu gelmez bir süreç diyelim– olması gerekliliği düşüncesine ilişkindir. Bu perspektiften bakıldığında anayasal başarısızlık gibi gözüken şey dahi –bir antlaşma ya da bir uzlaşmanın [*accord*] halk tarafından reddi– çok daha olumlu bir anlatının parçasına dönüşebilir; başarısızlık daha şümullü bir kapsayıcılığın, daha çok ses duymanın ya da aynı sesleri bir kez daha farklı bir incelikle duymanın peşrevidir.[69] Bu bakış açısına göre AB bir tür ebedi gelişimdir, "Avrupalılığı" [*Europeanness*] gerçekleştirmeksizin daimi bir Avrupalılaşmadır [*Europeanization*]: Keşfedilen, meşgul olunan ve genişletilen sürekli bir çeşitlilik içinde çeşitlilik formudur. İki akademisyenin belirttiği gibi, Avrupa "Avrupa'yı oluşturuyor" ve söylediklerine bakılırsa, Avrupa'nın öncelikli olarak yaptığı şey "çeşitliliği örgütlemektir".[70]

Bununla birlikte, 'anayasal kapanmaya' [*closure*][71] karşı 'bitmek bilmez sohbeti' koyan bu ikilik yanlış. Meşru bir anayasa, grupların ve bireylerin, sorunları yeniden gözden geçirme sürecini idare edecek normlar da dahil olmak üzere, temel sorunları yeniden gözden geçirmelerini mümkün kılacak çekişme yollarını içerecektir. Yeniden gözden geçirme yönündeki bu tür çabaların başarıya ulaşması elbette garantili değildir, ancak sırf sohbet şu veya bu şekilde sürdürülmüş olduğu için hakiki bir kapsayıcılığa ulaşılacağı da garantili değildir. Aynı zamanda AB uzmanlarının, anayasanın ve Avrupa kurumlarının *lisible* [Fr.: okunaklı/okunabilir] olması olarak atıfta bulundukları konuda yurttaşların makul bir beklentisi var: İçinde ikamet ettikleri siyasi dünya esas itibariyle anlaşılır olmak, beklentileri istikrarlı kılmak, çekişme yollarına açıkça işaret etmek ama aynı zamanda yurttaşların istedikleri zaman politikadan uzaklaşmalarına izin vermek için yeterince "okunaklı" [*readable*] olmak zorundadır – her ne kadar Avrupa anayasacılığı birçok akşamlarını alma kapasitesine sahip olsa da... Daimi, bilinçli bir biçimde karmaşıklaştırılmış, sonsuza dek açık-uçlu bir süreç, bu şekilde kolaylıkla *lisible* olmayacaktır ve Tom Paine'in anayasalara uygulamak isteyeceği ölçütün –"görünür bir forma" kavuşmaları– gereğini de yerine getirmeyebilir. Yani yurttaşların en azından geçici bir

69) Örneğin bkz. Simone Chambers, "New Constitutionalism: Democracy, Habermas and Canadian Exceptionalism" Ronald Beiner ve Wayne Norman (yay. haz.) içinde, *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections* (Toronto: Oxford University Press, 2001) 63-77 ve özellikle James Tully'nin eseri.

70) Ulrich Beck ve Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004), 161 ve 137.

71) *Constitutional closure*: Anayasal müzakere sürecinin sona ermesi. (ç.n.)

anayasal kapanmanın ve alelade, tam anlamıyla gayrı-anayasal anların [*non-constitutional moments*] cefasını çekmek ve sefasını sürmek yönünde makul bir beklentileri de vardır.

Peki, tüm bunlar karşısında anayasal yurtseverliğin konumu nedir? Avrupalılar son birkaç on yıl içinde evrim geçirmiş olan siyasi birliği, ideal olarak gerçekten de "okunaklı" olan bir belge temelinde onaylayabilecekleri gibi, bu birliğe aynı temelde muhalefet de edebilirler. Aynı zamanda, AB içinde evrilmiş belirli ilke ve pratiklerin –karşılıklı saygı ve öğrenme, uygarca yüzleşme ve mutabakata varma– bilinçli kabulü, üye devletler arasında aynı anda 'anayasal yurtseverce' bir bağlılık kurulması olasılığını dışlamaz. Belirli rejim sorunlarını çözmek uğruna karşılıklı öğrenme ve –"ortak kimlikten" ziyade– ortak projeler yordamıyla karşılıklı özdeşleşme, Avrupa düzeyi ile ulusal düzey arasında bir ileri bir geri gidip gelmeye yol açan pratikler olabilirler.[72] Bu anlamda günümüz Avrupası'nın "çok-katmanlı" ["*multilevel*"] siyasi mimarisi, ihtilaflı olan belirli sorun ve projelere bağlı olarak, birçok düzeyde özdeşleşme ve çekişmeye de olanak tanıyabilir/yol açabilir. Dilerseniz bunu "ulus-üstü demokratik deneycilik" olarak adlandırın.

Birçok durumda aynı liberal-demokratik ilkeler, bunların anlamları ve potansiyel gelişimleri ve bu ilkelerin münferit bir ulus-devlete ya da ortak bir Avrupa anayasal kültürüne nasıl en iyi şekilde uyum sağlayacakları konusunda bir mücadele olacağı için bu farklı bağlılık türleri birbirlerini canlandırıp kuvvetlendirebilirler. Politikacılar, mahkemeler ve daha dar kapsamlı olarak yurttaşlar bir müzakere sürecine girebilir, "en uygun olan" hakkında tartışabilir ve gerektiğinde onlar için en önemli olan şeyleri korumayı ve geliştirmeyi sağlayan esnek katılım ve kaçınım [*abstinence*] sağlayan düzenlemeleri arayıp bulabilirler. Münferit devletler kendi tarihlerinde kökleşmiş olan anayasal esasları terk etmeye zorlanamazlar, ancak diğer ülkelerin, hatta gruplara bağlı bütün ülkelerin belirli esasları nasıl farklı değerlendirdikleri hakkında görüşmekle meşgul olmaya devam edeceklerdir. İlkeler ve pratiklere ilişkin mücadele, böylelikle, ne ulus-üstü düzeyde kordon altına alınmıştır ne de bu mücadele daima kötü gitmek durumundadır; keza her şeyi kapsayan ya da sürekli bir nitelik de taşımaz. Ancak bu husus elbette ulus-devletler açısından da geçerlidir.

72) Aynı zamanda bkz. Kalypso Nicolaïdis ve Justine Lacroix, "Order and Justice beyond the Nation-State: Europe's Competing Paradigms," Rosemary Foot, John Lewis Gaddis ve Andrew Hurrell (yay. haz.), *Order and Justice in International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 125-54.

O halde, farklı düzeyler arasında yoğun anayasal ihtilafların patlak verme olasılığının ve bu düzeylerden birini seçme gerekliliğinin hesaba katılmaması, politikayı politika teorisinden soyutlamakla eşanlamlıdır. Gerçekten, bu gibi bir düşünce, "Avrupa Birliği" olarak adlandırılan, sürekli evrilen ve sonsuz bir çeşitlilik sergilemekle birlikte aynı zamanda ahenkli bir nitelik taşıyan varlığa dair post-egemen görüşlerin son derece apolitik olduğu suçlamasına yeniden itibar kazandırır – bu, tamamıyla, Schmittçi argümanlara başvurmaksızın yöneltilebilen bir suçlamadır. Ancak kamusal anlamda yalnızca belirli bir tür siyasi talep oluşumunun kabul edilebilir bulunduğu ve farklılığı korumanın daha muteber sayıldığı bir siyasi kültürün bu tür ihtilafları içerme eğiliminde olması olgusu, Birlik'in gerçekten de AB'ye özgü bir anayasal kültürü imleyen bir dizi pratik ve ilke üretmiş olabileceği iddiasını güçlendirir. Bu, elbette, hiçbir şeyin garantisi değildir ancak anayasal bir düzenleme olarak ve anayasal yurtseverlik açısından bir odak noktası olarak, yerleşik ulus-devlet demokrasilerinden beklediklerimizden bariz bir biçimde aşağı kalmış da sayılmaz. Son olarak, daha önce söylendiği üzere, AB'yi hem ayırt edici hem de başarılı kılan şeylerin çoğu yalnızca üye devletler liberal-demokratik devletler olarak kalabildikleri için destek bulabiliyor. Bu, ulus-devletlerin ayağını kaydırarak yerine geçen değil, tersine, onları sürekli dönüşüme uğratan kendine özgü bir dinamiktir.

Ama bütün bunlar yeterli mi diye sorabilirsiniz. Esasında Habermas'ın izlediğinden farklı bir felsefi rotayı takip ettim; "evrensel idealler mevcut siyasi varlıklar içinde nasıl etkin kılınabilir?" diye sormak yerine, bilfiil ortaya çıktığı kadarıyla AB anayasacılık sürecinde keşfedebileceğimiz ahlaki beraberlik ilkelerinin hangileri olduğunu sordum. Eğer bir etiket yapıştırmak zorunlu ise –ki felsefi olsun ya da olmasın, bir metayı ihraç ederken daima zorunlu gibi gözükür– bu, AB'ye yönelik Hegelci bir perspektif –yani zaten mevcut olan bir şeyin ihyası [*recovery*]– olarak tanımlanabilir. Gerçi bu iki yaklaşım sonuçta bir bakıma birbirine yaklaşır. Post-ulusalcı bir siyasi kültür hem "zaten mevcut olanın" sağladığı arkaplan ile birlikte hem de buna karşı işleyecektir ve Avrupalı anayasal yurtseverlik, mevcut pratiklerde yalnızca güvenilir bir zemin bulmakla kalmaz, aynı zamanda, tasarlanarak olduğu kadar tesadüfen vuku bulmuş olması da mümkün olan gelişmelerin ötesine geçerek yeni imkânlar yaratır ve normatif ufuklar açar.

O halde, Birlik'in anayasal ahlakını tasvir etmek mümkün ancak otoriteye dair açık sınır çizgilerine sahip olmayan bir tür siyasi yama işi

[*political patchwork*] olarak AB'nin eleştirellikten uzak bir biçimde kutlanması için de hiçbir sebep yok. Mücadele, Avrupa projesinin meşruiyetini sağlamak için elzem ve keza mücadele yurttaşların yalnızca "meydan okuma gücüne" sahip olmalarına değil, aynı zamanda nerede, kime veya neye meydan okunacağına dair temel bilgiye de sahip olmalarına bağlı, çünkü yurttaşlar temyize ilişkin [*appellate*], prosedürel ve istişari kaynaklar olarak nitelendirilen kaynaklara ihtiyaç duyarlar.[73] O halde, aynı zamanda AB'ye verilecek sürekli destek anlamında meşruiyetin açık mücadele konularını gerektirdiği sonucuna kabataslak da olsa varabiliriz – bu, bir kez daha, şu veya bu türden "okunaklı" bir anayasa lehine bir iddiadır.

Avrupalı bir anayasal yurtseverlik bu tür bir anayasada sabit bir dayanak noktası bulacaktır, ancak daha da önemlisi, anayasal yurtseverlik statik bir bağlılıktan ziyade, bir proje olarak güttüğü amaçlarla sürekli bir meşguliyet anlamına da gelecektir. Bir kez daha söylemek gerekirse, bu, ulus-üstü anayasal yurtseverliğe özgü bir durum değildir; her ne kadar amaçlar konusunda verilen karmaşık ve çok-katmanlı mücadeleler bu tür bir anayasal yurtseverliği belirli açılardan "milli anayasal yurtseverliğe" göre daha talepkâr kılsa da... Anayasal yurtseverlik, bizzat Birlik'in çoğunlukla tanımlanmaktan ziyade damgalandığı gibi, *sui generis* [nevi şahsına münhasır] olarak adlandırılabilir. Ancak, bu, bir kez daha söylemek gerekirse, aslında pek de iyi bir şey değildir; tabii Paul Valéry'nin bir seferinde modernlerin *néomanie*'si [yeni çılgınlık] olarak adlandırdığı şeye katılmak istenmediği sürece...

73) Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From Psychology to the Politics of Agency* (Cambridge: Polity, 2001), 163-74.

Sonsöz:
Peki, Bu Yeterli mi?

Anayasal yurtseverlik savunucuları ince bir çizgi üzerinde yürümek zorundalar: Felsefi rakiplerinin çoğundan farklı olarak anayasal yurtseverlik teorisi çağdaş toplumların karmaşık doğası ile uyuşmaya çalışır. Ama söz konusu teori, toplumsal karmaşıklığın liberal demokratik bağlılığa duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmakta olduğunu reddeder. Cumhuriyetçi sezgileri, özellikle de yurttaşların keyfi iktidara tabi olmama haklarını korur ama bu sezginin, siyasi nezaket ve siyasi özenin nadir bulunan kaynaklar olduğu bir dünyada yurttaşlık esasına dayalı pratiklere tercüme edilmesi gerektiğinde de ısrar eder. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Floransa Cumhuriyeti'ne dönemeyiz ama aynı zamanda ulusçuluğu anayasal demokrasi açısından güvenli kılmak için, diyelim ki, ideal liberal-ulusçu bir Britanya ya da Kanada'nın üzerini kaplayan varağa da güvenemeyiz.

Kavramın muhaliflerinin iddia ettiklerinin aksine, anayasal yurtseverlik, insanlardan [*men and women*] ulusal geleneklerle bağlarını tamamen koparmalarını talep *etmez*; aynı zamanda 'yurttaşlık esasına dayalı' ile 'etnik' kategorileri arasında hayalci –ve normatif açıdan faydasız– bir ayrıma da dayanmak zorunda değildir. Anayasal yurtseverliğin amacı geriye tek bir tür ahlaki psikolojinin kaldığı bir dünya yaratmak değildir:

Küresel kültürler (veya anayasalar) süpermarketinde gezinen tüketicinin ve sürgünün ya da gurbetçinin psikolojisini kastediyorum. Aksine, mevcut ve giderek daha büyük bir çeşitlilik arzeden demokrasileri *ve* "ulus-üstü demokratik deneycilik" olarak adlandırabileceğimiz şeyi desteklemesi gerekir. Bununla beraber, sıklıkla iddia edildiği gibi, "desteklemek", "ahlaki bir toplulukla" basitçe "özdeşleşmeye" yönelik bir ima içermez; aksine, sürekli bir bağlılık, gözden geçirme ve yeniden bağlılık yönünde hareket eden eleştirel bir süreci tasarlamalıyız.

Bununla birlikte, acaba sonuçta bu, ayırt edici birtakım özellikler taşıyan normatif bir teklife baliğ olmak için yeterli mi? Bu, farklı bir bayrak altında, donanımında az da olsa değişiklik yapılmış olan liberal bir ulusçuluk ya da salt yurttaşlığa dayalı bir ulusçuluk değil mi? Ya da acaba şu anda fiilen apolitik olmasına yol açacak kadar geniş bir kavram mı? Eğer Carl Schmitt'in, hakiki anlamdaki tüm siyasi kavramların kendi karşıtları ile tezat teşkil etmek zorunda olduğu yolundaki uyarısını ciddiye alacak olursak, anayasal yurtseverliğin zıddı ne olabilir? Eh, öncelikle bu denemenin ikinci bölümünde taslağını yapmış olduğum ahlaki zemin teorisine karşı kendinizi *gayrı*-anayasal yurtseverlikle yüzyüze bulmanız tamamıyla mümkün – örneğin, anayasal esasları ve bilhassa azınlıkların haklarını bazı sözde "ulusal çıkarlar" gereği ihlal eden bir tür ulusçulukla... Bu gibi durumlarda normatif açıdan bağımsız bir anayasal yurtseverlik teorisi, ihlal edilen anayasal esaslar ve tahrip edilmiş olan anayasal kültür adına muhalefet etmeyi, hatta sivil itaatsizlik eyleminde bulunmayı salık verecektir.

Bu denemede daha önce anayasal yurtseverliğin, genel olarak, öncelikle *olumsuz olanla* düşmanca bir ilişki üzerine kurulabileceğini vurguladım. Bu olumsuzluk günümüzde konumlandırılabileceği gibi geçmişte de konumlandırılabilir. İmdi, "bir şeyden yana olma(nın) en azından zımnen bir düşman tespit etmek" anlamına geldiği doğrudur.[1] Ancak bunun tersi geçerli değildir: Bir şeyden yana olmak için bir düşman tespit etmek zorunda değiliz. Bu denemede savunulan güçlü normatif anlamıyla anayasal yurtseverlik, meşru politika sayılabilecek şeye zorunlu olarak sınırlar getirmeyi gerektirir ve bu yüzden potansiyel olarak militandır. Aynı zamanda geçmişe yönelik tavrımızı değiştirmemiz gerektiğini öne sürer ve bu yüzden mütevazı bir bellek formudur. Ancak olay sadece "kimlik inşasının" işe *chercher l'ennemi* ile [düşman aramakla] ve militanlıkla ya

1) Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*, 235.

da kötülüğü geçmişte saptamakla başlamak zorunda olmasından ibaret değildir. Ulus-üstü bellek ve militanlık hakkında temkinli olmamın ve bunun yerine ulus-üstü anayasacılığın kendine özgü ahlakının sahip olduğu potansiyeli vurgulamamın nedeni buydu.

Anayasal yurtseverliğin birçok açıdan bir kaçınma (ya da her şeyden önce bir ulusçuluk) stratejisi olduğu söylenebilir ve evrensel normlarla münferit geçmişleri ele alma arasında ve demokratik ilkelerle militanlık kavramı arasında her zaman en azından bir gerilim olacaktır.[2] Bana öyle geliyor ki, anayasal yurtseverlik, geçmiş hakkındaki belirli herhangi bir argümandan yana olmaktan ziyade, bizzat argümanın [tartışma kavramının] kendisini savunduğu oranda başarılı olacak; anayasal yurtseverlik, aynı minvalde, demokrasinin düşmanları olduğundan şüphelenilenlerle daha çok meşgul olduğu oranda başarılı olacak. Şunu söylemek kolay ama kolay olması yeniden söylenmemesi gerektiği anlamına gelmiyor: Sonuçta demokrasiler, geçmişini üstesinden geldikleri oranda ya da demokratik nefsi müdafaa için tasarruflarında bulunan araçlar oranında iyi değildirler. Bünyelerindeki demokratlar kadar iyidirler.

O halde, anayasal yurtseverlik bilhassa kendi anlamı hakkındaki bir mücadele süreci olarak anlaşılmalı ve anayasal yurtseverliğin anlamı, kısmen, evrenselcilik ile hususiyetçilik arasındaki gerilimlerden doğacak. Tersine, eğer anayasal yurtseverlik, taşlaşmış bir siyasi kimlik kalıbı olarak ya da bir sergi vitrininin arkasında duran bir parşömenin üzerinde yazılı olanların tek ve en sadık yorumu olarak sunulursa, sivil bir dine, hatta belki de bir tür McCarthyciliğe dönüşme tehlikesi altında bulunabilir.

Tocqueville Birleşik Devletler'in geleceği hakkındaki kuşkularını şu meşhur sözlerle dile getirdi: "İnsanın yetkinliğe erişme yeteneğine duyulan inanca ben de katkı yapmak isterim ama insanlar tabiatlarını değiştirene ve tam anlamıyla bir dönüşüm geçirene kadar, görevi kırk değişik halkı bir arada tutmak (...), kendi aralarında rekabete düşmelerini, birbirlerinin arkasından dalavere çevirmelerini ve birbirleriyle mücadele etmelerini önlemek ve bağımsız iradelerini ortak planlar uğruna eylemde bulunmak amacıyla birleştirmek olan bir devletin uzun ömürlü olabileceğine inanmayı reddedeceğim." Avrupa Birliği insan [*men and women*] "tabiatını" "tam anlamıyla bir dönüşüme" uğrattı mı? Parlak bir Amerikalı gözlemcinin belirttiği gibi, sadece "belkemiği ve sağlam inançları olmayan", "korkak,

2) Bu noktayı Steven Lukes'a borçluyum.

açgözlü ve sırf kendileriyle meşgul [*self-absorbed*]" insanlara dönüştükleri ölçüde belki evet, uğrattı.[3]

Avro-kayıtsızlığa deva arayanlar, çoğunlukla, (büyük oranda tanımlanmamış) bazı Avro-tutkuları kışkırtmış gibi görüldüler; ileri doğru giden tek yol sanki buymuş gibi... Bunların çoğu önerisi, ulus-devlete hakkedilmiş olan siyasi (ve bilhassa düşmanca) mantığa sıkı bir şekilde bağlı kaldı: Bu kişiler, bilhassa rejim inşasında değişmez bir ahlaki psikoloji veya demokratik politikaların gerektirdiği siyasi vekalet için değişmez bir motivasyon yapısı olduğunu varsayarlar: Sorgulanamaz sadakat ve siyasi ideallerin tutkulu takibi, çoğunlukla bu psikolojinin belli başlı unsurları olarak kabul edildi – ya da Burke'ün ifadesiyle: "Soğuk bir tanıdıktan gayretkeş yurttaş çıkmaz" [*no cold relation is a zealous citizen*]. En uzlaşmaz rasyonalistler ve evrenselciler için bile bu mantığı ve buna eşlik eden psikolojiyi tamamen terk etmek adeta tasavvur dahi edilemez gibi görünüyor. Örneğin, "soğuk ilişkilerin" büyük savunucusu Julien Benda, sonunda, entelektüel akranlarına şu öğüdü verirken metanetini yitirmiş görünür: "Mesele, ulusalcı pragmatizme başka bir pragmatizmle, idollere başka idollerle, mitlere başka mitlerle, [ulusalcı] gizeme başka bir gizemle karşı koymaktır." Ve şu sözlerle entelektüellerin görevini tanımlar: "Tanrılar yaratmak." Dolayısıyla, sonuçta şunu kabul etmek zorunda kalır: "Ulusalcı tutkuyu ancak başka bir tutkuyla yeneceksiniz. Bu tutku akıl tutkusu olabilir. Ancak akıl tutkusu da bir tutkudur ve akıldan tamamen farklı bir şeydir."[4]

AB, bir tutkuyu başka bir tutkuyla, mutlak bir bağlılığı başka bir mutlak bağlılıkla ve siyasi bir kimliği başka bir siyasi kimlikle ikame etme mantığından kaçmak için bir yol sağlayabilir. AB, ulusal tutkuların "Avrupalı tutkularla" yer değiştirdiği ve bağlılığın bir Avrupa ulusuna ya da anayasasına doğru yeniden yönlendirildiği ikameci (ya da yeniden yönlendirmeci) stratejilerden kaçınmalıdır.[5] Bu, tutkunun bir şekilde büsbütün zayıflamasını sağlayan ve yurtseverliği düşmanca bir ilişkiden kopartarak ussal bir "başarıya" doğru götüren –ve kendi sorunlu geçmişinden enikonu kaçmaya çalışan "*parvenu* [*sonradan görme*] bir Avrupa" hayaletini yaratan– bir rölativizasyon stratejisine işaret ediyor gibi görünecektir.[6]

3) Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003), 166.

4) Benda, *Discours à la nation européenne*, 20-21.

5) Markell, "Making Affect Safe for Democracy".

6) J. H. H. Weiler, *Ein christliches Europa: Erkundungsgänge*, çev.: Franz Reimer (Salzburg: Anton Pustet, 2004), 20.

Bununla birlikte, gerçek zorluk, *hem* tutku *hem de* şüphecilik için alan yaratan ve insanların akıl ve tutkunun çeşitli görünüm biçimleri ya da (hoşunuza gidecekse şöyle söyleyeyim) "değişken geometrisi" ile birlikte, inandıkları siyasi ilkelerin en iyi yorumları için çeşitli düzeylerde mücadele etmelerine izin veren bir siyasi bağlılık formu bulmaktır.

Bu açıdan bakıldığında, ulus-devletlerin Birlik'in nasıl şekillendirilmesi gerektiği konusunda bir model sağlayamasalar da halen vazgeçilmez oldukları görülür.[7] Aynı minvalde, Avrupalı anayasal yurtseverlik ulus-devletlere yönelik liberal sadakat biçimlerinin yerini almaz, aksine, bunları tamamlar.

Ne var ki, "tamamlamak", yaklaşık bir kutu dolusu tuğladan oluşan bir "kimlik" kavramı önerdiği için belki de yanlış sözcüktür. Jürgen Habermas Avrupalıların ulusal kimliklerine "başka (Avrupalı) bir kat" eklemeleri ya da bu kimlikleri "Avrupalı bir boyutla" genişletmeleri gerektiğini ileri sürdü. Ancak Avrupa benliği, ulusalcı ifritler bodrum katında gömülüyken güzel terasında daha özgür bir kozmopolitan havanın solunduğu bir ev değildir. Bu ev, muhtemelen, daha ziyade bir Frank Gehry ya da Daniel Libeskind yapısına benzer.

Şu halde, Birlik'in dışındakilere bağlılığı yeniden gözden geçirmeyi ve hatta –rölativizasyonu izafileştirmeksizin– izafileştirmeyi övmek, gerçekte naif, hatta hakaretamiz bir tavır olacaktır. Polonya sınırında Ukraynalılardan oluşan bir dizi insanın, Kanarya Adaları açıklarında kırık dökük bir bottan toplanan bir Faslının, *attaquer les grillages*'la [kafese saldırmakla] –yani Kuzey Afrika'daki İspanyol bölgesini çevreleyen tel örgülere tırmanmakla– meşgul bir Nijeryalının, AB'ye yönelik olarak yurttaşlık esasına dayalı düşünümsel bağlılık konusunda ne gibi istekleri olursa olsun, *tek bir* uygun kimliğe sahip olacakları varsayılıyor. Bu gerçek, AB deneyiminin kendisini hiç şüphesiz izafileştiriyor. Ancak söz konusu gerçek, eski kıtada yeni bir şeylerin, ileride dünyanın başka bölgelerine de bir model olarak hizmet edebilecek bir şeylerin doğmuş olduğu gerçeğine de otomatik olarak halel getirmiyor. Bu, Avrupamerkezcilik değil, bu denemede daha önce tanımlanmış, zorlayıcı olmayan bir tür "normatif yayılım" için duyulan ve büyüklük taslamayan bir ümittir.

Eleştirel yurttaşlık kavrayışının can alıcı bir parçası olarak anayasal yurtseverlik burada aynı zamanda bir model olarak hizmet edebilir: Ana-

7) Aynı zamanda bkz. Pierre Manent, *La Raison des Nations: Réflexions sur la démocratie en Europe* (Paris: Gallimard, 2006).

yasal yurtseverler her zaman anayasal kültürlerinden daha fazlasını talep etmeye, muhalefet etmeye, siyasi sisteme karşı eleştirel düşünce "patlamasının" fitilini ateşlemeye ehildirler. Sınır durumlarda anayasal esasl'ar adına sivil itaatsizlik olasılığı da mevcuttur.[8] Düşmanca öz-tanımlamaların ve koşulsuz sadakat taleplerinin hem AB içindeki hem de AB dışındaki birçok ülkede politikaya hâkim olduğu zamanlarda, anayasal yurtseverlik, öz-eleştirel aidiyet kiplerinin (bu kiplerin çoğul olduğunun altını çiziyorum) rejimi zayıflatmaksızın tasavvur edilebilir olduğunu hatırlatmaya hizmet eder. "Modern demokratik yaşamın insafsız öze-dönüşlülüğünün" siyasi vekâleti zorunlu olarak zayıflatacağına dair şüpheye yer bırakmayan düşünce hakkında şüphe uyandırır.[9] Anayasal yurtseverlik, tam tersine, hem eleştirel düşünce hem de karmaşık duygusal bağlılıkla ilgili bir sürecin bunu güçlendirebileceğini iddia eder. Bu, her halükârda, anayasal yurtseverliğin vaadi – ve bazılarına göre, muhtemelen, tehlikesidir.

8) Frank I. Michelman, *Brennan and Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

9) Sharon Krause, *Liberalism with Honor* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002).

İsim Dizini

Adenauer, K., 101.
Agamben, G., 105.
Anderson, B., 48.
Arendt, H., 27, 30.
Aristoteles, 30.

Benda, J., 114-116, 134.
Berlin, I., 28, 59, 91, 97.
Bourdieu, P., 115.
Böll, H., 31.
Brubaker, R., 71, 86-87.
Bryce, J., 104.
Burke, E., 15, 134.

Chirac, J., 112.
Cronin, C., 39, 44, 48, 63, 65.

Delors, J., 14, 93.

Emerson, R. W., 18.

Ferry, J.-M., 80, 100.
Fest, J., 18.
Finkielkraut, A., 101, 115.
Fletcher, G., 43, 59, 66-67.

Gans, C., 77, 79.
Gasperi, A. de, 101.
Gauchet, M., 79.
Gehry, F., 135.
Geras, N., 105.
Giscard d'Estaing, V., 95.
Gitlin, T., 19.

Habermas, J., 18, 25-27, 34-41, 43-45, 47-48, 50-51, 54, 60-61, 63-65, 82, 98, 105, 125, 127, 129, 135.
Haider, J., 108-110, 112.
Hallstein, W., 93.
Hartz, L., 81.
Hirschman, A., 60.
Hitler, A., 34, 102.
Hume, D., 64, 114.
Huntington, S., 76.

Ignatieff, M., 46, 70.

Jaspers, K., 26-27, 30, 41-42, 46, 98.
Jefferson, T., 18.

Kateb, G., 13, 81-82.
Kohl, H., 101.
Kohlberg, L., 35.
Kostakopoulou, D., 75, 85.
Kusturica, E., 100.

Lenin, V. İ., 61.
Lévy, B.-H., 115.
Lévy, E., 106.
Libeskind, D., 135.
Loewenstein, K., 31-32.

Machiavelli, N., 60.
MacIntyre, A., 13, 19.
Mann, T., 17, 96.
Margalit, A., 34, 45, 99.
Marx, K., 25.
Michelman, F., 54, 57, 63, 70-71, 136.
Monnet, J., 93.
Montesquieu, C. de S., 42.
Morin, E., 102.

Niesen, P., 10, 33, 108, 110, 113.
Nietzsche, F., 101.
Nussbaum, M., 14.

Oakeshott, M., 119.

Paine, T., 127.
Pamuk, O., 126.
Plotinos, 114.
Pocock, J., 81.
Pufendorf, S., 93.

Rawls, J., 53, 57.
Raz, J., 67.
Rousseau, J.-J., 80.

Schaar, J. H., 18.
Schmitt, C., 11, 25, 28, 32, 78, 120-121, 132.
Schulze, H., 49.
Schuman, R., 93, 101.
Schwarz, H.-P., 49.
Smend, R., 28, 29.
Sternberger, D., 27, 30, 31-33, 34-35, 38-39, 41, 45, 47, 51.

Tocqueville, A. de, 133.
Tully, J., 58, 127.

Valéry, P., 95, 130.
Verdonk, R., 88.

Walser, M., 49.
Walzer, M., 15.
Weber, M., 27, 41.
Weil, S., 51, 87.
Weiler, J., 74-75, 119, 123, 134.
Whitman, J. Q., 88, 111-112.